

Norbert Lechner

Obras II

¿Qué significa
hacer política?



SECCIÓN DE OBRAS DE POLÍTICA Y DERECHO

NORBERT LECHNER: OBRAS II

NORBERT LECHNER

OBRAS

TOMO II

¿Qué significa hacer política?

Edición de
ILÁN SEMO, FRANCISCO VALDÉS UGALDE
y PAULINA GUTIÉRREZ



FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE MÉXICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2013

Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 2013, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México

Carretera Picacho-Ajusco, 377; 14200 Ciudad de México

www.flacso.edu.mx

Tel. (52-55) 3000-0200

flacso@flacso.edu.mx

D. R. © 2013, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3613-3 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

Introducción

1980

1. El debate teórico sobre la democracia
2. *Post scriptum*
3. Los derechos humanos y el nuevo orden internacional

1981

4. Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado
5. Acerca de la razón de Estado
6. Estado y política en América Latina
7. El proyecto neoconservador y la democracia

1982

8. ¿Qué significa hacer política?
9. Seminario sobre teoría del Estado y de la política: resumen

1983

10. Los derechos humanos como categoría política
11. ¿Qué es “realismo” en política?

1984

12. La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado

13. Cultura política y democratización

1985

14. Estrategia de poder y estrategia de orden

*Notas sobre la vida cotidiana en Chile
(1980-1984)*

15. Vida cotidiana y ámbito público

16. La experiencia escolar

17. Agonía y protesta de la sociabilidad

18. Habitar, trabajar, consumir

19. El disciplinamiento de la mujer

Índice onomástico

Índice general

INTRODUCCIÓN

ILÁN SEMO, FRANCISCO VALDÉS UGALDE
y PAULINA GUTIÉRREZ

Todo concepto tiene una historia. Cambia, se modifica, se desdobra, se desplaza fuera de su centro de gravedad para propiciar más conceptos, muta de forma. Reaparece, se desvanece, retorna. Es multiplicidad. Sin embargo, su misterio —su efecto de inmanencia, ahí donde actúa como un significante— no se desprende de su historia. Por el contrario, se ha sobrepuesto contra ella misma; frente a ella ha mutado y se ha transfigurado de manera imprevista. En su sobrevuelo, en el que en cada momento produce un haz de enunciados, el concepto —escribe Deleuze— viaja a una velocidad infinita. Norbert Lechner se ocupó varias veces de explorar este extraño sobrevuelo. Lo hizo desde los paralajes de la sociología. Para él, los conceptos no son tanto construcciones o producciones sociales —un rasgo que tan sólo expresaría su rostro empírico—. Es la sociedad la que se identifica (y constituye) por medio de ellos: no como un espejo, sino en sus múltiples planos de significado, en sus mutaciones y discontinuidades, en el consenso de su no consenso. Y es en la historia conceptual donde encuentra frecuentemente los síntomas, las cartografías mínimas y los vericuetos para habilitar una reflexión teórica sobre la política, que se deriva no de una filosofía ni de una metahistoria, sino de los enunciados que la sociedad produce sobre sí misma.

El relato inicial para discernir los límites del concepto de política —todo aquello que lo singulariza y lo configura— sería más cercano al de un Kafka o de un Camus. Lechner urde una historia que parte del vértigo del pensamiento trágico: la ira de Antígona. Hija de Edipo y Yocasta, Antígona acompaña a su padre (rey de Tebas) al exilio. Después de su muerte, ella regresa a la ciudad. Sus dos hermanos, Etéocles y Polineces, se disputan el trono. Polineces busca apoyo militar en la ciudad enemiga de Argos; Etéocles defiende Tebas. Ahora como enemigos, ambos hermanos mueren en la guerra. Creonte, suegro de Antígona, se queda con el trono; ya como rey da la orden de no enterrar a Polineces con honores fúnebres, por haber traicionado a su patria. Ordena a sus guardias que el cadáver sea abandonado en las afueras de la ciudad, para que “sea devorado por los buitres y los perros”. Antígona exige a Creonte un entierro digno y se rebela contra él. Decide dar sepultura a Polineces. En castigo por la desobediencia, Creonte la condena a ser enterrada viva. Antígona se quita la vida ahorcándose. Henón, el prometido de Antígona e hijo de Creonte, después de intentar dar muerte a su padre, se suicida abrazando el cuerpo de su amante. Eurídice, la

esposa de Creonte, al saber de la muerte de su hijo también acaba con su vida.

En el conflicto de Antígona —escribe Lechner en “Acerca de la razón de Estado”, acaso uno de los ensayos axiales de este segundo tomo de sus *Obras*—, hay dos fuerzas de ley en pugna: por un lado la del soberano, que decide sobre la vida y la muerte como “lógica del poder” constituyente de su propia soberanía, que obra según el principio que establece el sacrificio original del aliado-súbdito como territorio simbólico de la *polis*-patria; por el otro, la sombra de la vida *nuda*, *zoe*, desprovista ya de las formas de sentido que pueden proporcionar las formas de la muerte. Las sombras no de la muerte en sí, sino de su estado de desafección. La ruptura de toda empatía con el dolor de Antígona, de la posibilidad de que su duelo despierte la duda sobre la decisión de Creonte, que ha erigido a uno de sus hermanos en héroe y ha reducido al otro a la condición de bestia, a morir “como un perro”. Para Creonte el dilema es la fractura de quien ataca a la ciudad: ¿qué destino espera al fantasma de su memoria? ¿Pero no está acaso en juego ese abismo en que el soberano puede él mismo pasar por la bestia ahí donde el muerto ha quedado reducido a la condición de cadáver? La rebelión de Antígona no es para dar sentido a la muerte, es contra la muerte del sentido (“más cuenta el agrado de los muertos —dice Antígona— que el de los vivos, pues con ellos he de reposar eternamente”). Ha situado a Creonte frente al umbral de lo ominoso, ahí donde comienza a disiparse la frontera entre el soberano y el criminal. ¿No son acaso los vivos los que esperan “agradar” a sus muertos? La muerte es siempre un asunto de los vivos, y de eso trata la muerte “justa” (con los dioses y la ciudad misma). Creonte obedece los instintos de la más antigua de las signaturas del soberano, que debe garantizar al “pueblo de los muertos” el acto fundacional de la *polis*: el equilibrio entre lo que constituye *bios* y el *vortex* de *zoe*. Un orden amenazado en dos niveles: la lucha fratricida y la ley del matriarcado, que vuelve innegociable la afección ante el dolor del otro. En pugna están dos interdicciones: una, la de la muerte; otra, la de la sexualidad. ¿Cómo obedecer a dos principios irreconciliables? Sófocles deja el dilema abierto.

El principio de “lo necesario” —dice Lechner—, que inscribe a la “lógica del poder” en tanto orden simbólico que hace del soberano el garante de la “vida buena”, y por ende de la muerte “justa”, aparece en Sófocles en el vértigo de la tragedia. Hay algo no negociable en Antígona: “La búsqueda de la ‘vida buena’ se confronta con aquello que constituye la necesidad” del poder del soberano, la representación de(l) sí mismo como “lo necesario”. El primer vestigio de la *polis* convertida en razón nace como una aporía.

Para Lechner pensar la política es pensar sus aporías. La filosofía política sólo adquiere sentido —es decir, sólo adquiere un plano de inmanencia, abandona su carácter puramente especulativo— cuando su operación básica consiste en el desmontaje de aquello que aparece como lo “natural”, como un exergo de la naturaleza, como lo “esencial”. Y en el camino de esa labor parte de la deconstrucción de la ontología política, del re-conocimiento de sus laberintos, de

la analítica de sus paradojas y la cartografía de sus tensiones. El mapa de las tensiones entre el *telos* y la pragmática, entre la utopía y la contingencia, entre la ley y la fuerza de la ley, entre la representación y lo que ella vuelve invisible: los órdenes de la subjetividad. Esa ontología cobra materialidad, un modo de ser en el que la sociedad encuentra su síntesis, un referente que fija el lugar de su interior exterioridad —exterior incluso al mapa de sus diferencias— no en el Estado simplemente. Se trata de la fuerza que lo hace fantasmal y real a la vez; de las formas de producción de su presencia; de las pulsiones en las que cobra el estatuto de una “abstracción real”: una representación “físicamente metafísica”. El alma y el derrame de la modernidad: el efecto de la razón de Estado.

Hacia principios del siglo XVI, Maquiavelo figura los primeros síntomas del concepto moderno de *ragion di Stato*. Lo hace de manera simple, dejando en la oscuridad lo que explica la sencillez: quien quiera conquistar o preservar el poder, debe obedecer sus principios. El sujeto político se constituye entre una pluralidad de existencias, cuyas intenciones y direcciones no puede determinar unilateralmente. Está impelido a abrirse al otro, ponerse en su lugar, actuar frente a su opacidad. Los imperativos de la lógica del poder obligan al hombre público a no ser bueno, pero también son el medio que permite a la *virtù* lograr su objetivo. *Virtù* significa ya no la consecución de la “buena vida”, como en el mundo helénico, sino el ejercicio del gobierno capaz, aquel que reduce los riesgos de la *fortuna*. Maquiavelo libera la lectura del poder de todo aquello que no está inscrito en la lógica del poder. Esa lógica no es amoral: sólo es una nueva moral. La moral de una técnica: lo que es bueno para el Príncipe no es necesariamente bueno para el Estado; pero lo que no es bueno para el Estado puede significar una catástrofe para el Príncipe. El sujeto se abre al mundo de la interpretación de sí mismo: ¿qué hacer frente a la contingencia de los imperativos (la *necessità*)? No es que ese mundo no haya existido antes. Sólo que ahora es situado en el centro de la escritura de la política. Y su problema es equilibrar la ecuación entre *virtù*, *fortuna* y *necessità*. “Maquiavelo relativiza la acción política —escribe Lechner— y entabla entre el ser y el deber ser, hasta entonces separados como reino terrenal y reino celestial, una tensión.” Esa tensión abrirá el paso al sujeto central de la política de la modernidad: la fascinación por el simulacro de la soberanía del individuo, las tecnologías del Yo.

Como Simmel, como Freud, Lechner se asoma a la literatura no para escrutarla desde su exterioridad, sino para encontrar en sus personajes dramáticos las paráfrasis de personajes conceptuales, y en éstos la gramática cotidiana de la política, que es el flujo del drama. En su analítica, la literatura representa el gran laboratorio de los lenguajes en los que el principio de realidad horada los frentes de su representación. El lugar donde el cuerpo y el concepto se encuentran para fraguar las alegorías en las que la política finca su mundanidad. La fuerza de esta analítica reside en que convierte los datos del mundo dramático en los datos del mundo, y al mundo de los datos en un texto apegado al principio

(que lo guiará desde sus primeras investigaciones) de que no hay hechos, sólo interpretaciones (Nietzsche *dixit*). Cabría recordar la frase que formuló durante un seminario de tesis de doctorado en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, a propósito de una discusión sobre el estatuto de los “hechos” en la construcción de la realidad: “¿Buscan hechos? Lean a Hölderlin o a Von Kleist.” La mirada de Lechner podría ser (d)escrita como una contrahistoria exacta del positivismo.

La proximidad entre Maquiavelo y Kant parecería casi lógica. No lo es —para Lechner— desde la perspectiva que Tomás Segovia propone en una interpretación de un relato de Von Kleist, “El príncipe de Homburgo”, aparecido en 1975 en *Plural*, la revista que dirigía Octavio Paz. Para ganar una batalla, el príncipe se ve obligado a desobedecer las órdenes del rey. El monarca lo felicita por el triunfo, pero lo condena a muerte por el acto de insubordinación. El príncipe no logra entender el rigor de la sentencia, hasta que se entera de que el amor con su prima se interpone en los planes reales. El rey deja en sus manos la decisión sobre su vida. Entre la lealtad del amante y la del súbdito, el príncipe pide al monarca que exonere a la primera de la segunda. Inesperadamente, el rey acepta. La promesa de matrimonio se disuelve y, a cambio, el príncipe de Homburgo es perdonado y recibe de nuevo el mando del ejército. Si los individuos enajenan todo el poder al soberano, éste, que es soberano porque decide sobre la vida y la muerte, encuentra en la asimétrica reciprocidad con el súbdito la posibilidad intermitente de la reconciliación. El problema residirá en la eficacia del equilibrio con el que el rey y el súbdito reconozcan (cada uno) su respectiva jerarquía. En el Estado absolutista, concluye Lechner, “no hay deber moral respecto a un Estado ineficaz”. La distancia que separa al imaginario en el que el lenguaje de la política se ocupa de la mirada del príncipe de la que se codifica en la *Crítica al juicio* es la misma que diferencia al rey-cuerpo-del-Estado (“El Estado soy yo”, proclama Luis XIV) del Estado-cuerpo-del-rey (“El rey es el primer servidor del Estado”, anuncia Federico el Grande de Prusia). La operación kantiana habrá de atomizar este cuerpo.

Al igual que Maquiavelo, Kant entiende la aporía entre la lógica de las intenciones y la imposibilidad de calcular sus consecuencias prácticas como la interminable y conflictiva signatura de la razón política. El punto de partida de esta conflictividad es un orden *a priori*: la ley preexistente. Pero a diferencia del pensador florentino, Kant deriva su legitimidad de un principio que hace trascendente al sujeto que lo reconoce al ser arrastrado por esa aporía: la indeterminación (la “cópula”, diría Höhenweide) entre el Estado y el derecho, la supremacía (siempre precaria) de la ley por encima del soberano mismo. Ese sujeto puede ser cualquiera: en potencia se hallaría en el “alma” de cada individuo. (De lo que se trata aquí es ya del conflicto por venir entre dos soberanías: la del Estado y la del ciudadano.) Para Kant el dilema será que si el nuevo soberano, el Estado, entrega esta libertad a cambio de que los individuos,

como el príncipe de Homburgo, enajenen su poder en él, nada puede impedir que use este poder para enajenar la libertad que ha entregado.

A partir de los años ochenta, la escritura de la política en Lechner adopta un giro que radicaliza la mirada de Kant. Le sigue su propia teoría del Leviatán. El siglo XIX produjo un orden inédito, una discontinuidad radical respecto a las formas previas. Fue una máquina la que mató a Luis XVI en 1793. En su lugar apareció otra máquina, una que podía generar sus propios órganos —bajo el enunciado de “especializar sus funciones”— para colonizar, con su actividad regulatoria, todos y cada uno de los microcosmos de la sociedad: el Estado liberal. Según Lechner, tanto el imaginario liberal como la teoría de Marx compartirían una y la misma ficción al respecto: ambos desplazan a la metáfora del sistema o, mejor dicho, al *pathos* de la política fuera de la política. Ese *pathos* se funda ahora no en la ley del mercado, sino en su fetichismo: el mercado convertido en ley. La separación entre economía y política es distintiva del siglo XIX, pero también lo es la extrañeza frente a ella. Es la misma extrañeza inscrita en la signatura medieval del Golem: una criatura que puede acabar con su propio creador. Para Marx, la historia original del capitalismo obedece, en rigor, a la trama de una novela gótica. No es casual que el liberalismo, al igual que el socialismo, compartieran durante tanto tiempo la misma utopía (léase: horizonte de expectativas) en calidad de una negación (léase: plano de deseo): la disminución o incluso la extinción del Estado. Para el liberalismo, el mercado debía autorregularse, y el Estado fungir como un “guardián nocturno” de los engranajes de sus mecanismos. Para el imaginario socialista, las crisis de esos mecanismos desembocarían en revoluciones que harían posible otra sociedad. El siglo XX evaporó todas y cada una de las utopías que fraguaron los grandes relatos de la Ilustración. La mayor de ellas fue acaso un minimalismo (anunciado ya por Kant): la idea o la esperanza de que el Estado no contuviera a un demonio interno. Ese demonio se expresó con todos sus rostros en la primera y la segunda guerras mundiales, en la noche del fascismo y en la experiencia del estalinismo, en Camboya y en las dictaduras latinoamericanas.

Y aquí es donde Lechner se hace una pregunta (en el artículo “Acerca del ordenamiento de la vida social por el Estado”) que se encuentra en el centro de su propia interpretación: ¿no habría formas de Estado en las que ese demonio funcionara al servicio de una positividad? A diferencia de la tradición liberal, no cree que el Estado pueda reducirse a las funciones de policía, juez y recaudador de impuestos. Tan sólo basta con estudiar sus capacidades (y, sobre todo, sus reacciones) para propiciar salidas a las implosiones económicas. Tampoco cree, como la tradición radical de izquierda, que se trate de una simple máquina de guerra. De ahí la pregunta por la existencia de una forma situada en el centro de la reproducción no del mercado simplemente, sino de la sociedad en su conjunto. Su respuesta puede ser resumida en una frase: esa forma existe. En el siglo XIX, el discurso liberal la impugnó con el término de “Estado interventor”. En la

segunda mitad del siglo xx fue el eje de la experiencia social y política de Europa occidental en la era de la posguerra: el Estado de bienestar. Una parte de las reflexiones que contiene “Acerca del ordenamiento de la vida social por el Estado” están dedicadas a examinar sus historias, sus mecanismos de funcionamiento y sus límites. Baste con decir lo siguiente, que es una revelación en sí. Lo convencional es afirmar que la Guerra Fría fue un sistema dividido en dos paradigmas: uno regido por la experiencia del Estado soviético, el otro, que contenía múltiples variantes de la sociedad de mercado. Visto desde la perspectiva de la sociología conceptual de Lechner, esta cartografía resulta demasiado simple. En realidad se trató de un cúmulo de complejas experiencias que se desarrollaron no entre dos sino entre tres paradigmas. El tercero fue precisamente el que homologaba al Estado de bienestar no con una razón sino con un principio de Estado. Ese principio puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo hacer del primado del interés público en una sociedad de mercado no la preocupación de una u otra franjas del espectro político-ideológico, sino del Estado en su conjunto? No hay que olvidar que esa experiencia institucional y social, cuyo origen se remontaba al socialismo democrático europeo de los años veinte, fue compartida —después de la segunda Guerra Mundial— indistintamente por la democracia cristiana, los partidos liberales, el eurocomunismo y un amplio espectro de fuerzas políticas. Y sin embargo, para Lechner no se trata de un “fenómeno europeo”, no es un acontecimiento signado por una geografía de la singularidad; es una forma de Estado que se halla en potencia, de manera virtual, en cualquier ordenamiento moderno de la vida social. Para la izquierda democrática el problema deviene estratégico: ¿cómo pasar de esa condición virtual al umbral donde se sitúa como promesa de actualidad?

Pero la insistencia sobre el tema en su obra va más allá. ¿Qué sentido tenía preguntarse en los años ochenta por la actualidad del concepto de Estado, cuando lo que estaba en juego eran los inéditos cambios democráticos que venían ocurriendo en los países del Mediterráneo y en América Latina?

Hay una mirada intuitiva en Lechner que sabe distinguir lo pasajero de lo permanente, que no se deja seducir con tanta sencillez por los espectáculos del momento. Tres décadas después, la pertinencia de las preguntas que absorbieron sus labores de investigación es más tangible. En el texto que inicia estas *Obras*, “El debate teórico sobre la democracia”, se examinan las diversas teorías que, después de los trabajos de Moysei Ostrogorski y Paul Lazarsfeld en los años cuarenta y cincuenta, se propusieron dar respuesta a la pregunta ¿qué representa quien representa un régimen democrático? El ensayo destaca siete visiones que cifran la morfología elemental del arsenal conceptual y analítico desde el que se intentaban descifrar las paradojas de un fenómeno que habría de situarse como el paradigma central del imaginario político hacia finales del siglo xx: el modelo normativo de Joseph Schumpeter, la crítica a la teoría elitista de Bachrach, el

modelo operacional de Robert Dahl, el escepticismo relativista de Hans Kelsen y Ralph Dahrendorf, el *system analysis* inspirado en los trabajos de Niklas Luhmann y, *last but not least*, la crítica de la izquierda a la democracia formal. Para Lechner la operación central que distingue a toda teoría política es la observación de observaciones: la observación de segundo grado. Pensar teóricamente significa reflexionar sobre el andamiaje preestablecido de lo ya pensado. En esa reflexión es posible advertir aquello que lo ya pensado ha desplazado o ha vuelto invisible. La mirada de la crítica a la política comienza por la pregunta de la visibilidad de los sujetos y los agentes, en tanto que un cúmulo de órdenes institucionales que fijan a lo visible como enunciado de un consenso que siempre acota lo que ha hecho no visible. Sólo en el tejido de esa diferencia es posible producir conceptos “adecuados”. En la cartografía de las teorías sobre la democracia de los años ochenta, que el mismo Lechner ha desdibujado, hay algo en común: un retorno a Rousseau, a los dilemas del derecho natural; un retorno en el que se ha producido una ausencia y se ha desplazado un orden constitutivo de la operación democrática. Lo que omiten las interpretaciones que han surgido al calor ya sea del legitimismo o del funcionalismo, las dos visiones en las que Lechner divide esta morfología, es la pregunta acerca de la relación entre el Estado y la democracia. El extenso y prolífico formalismo que se ha desarrollado entre los años cincuenta y setenta para responder al problema de los embalajes entre la representación y lo representado ha hecho invisible aquello que el mismo proceso democrático se encarga de no hacer visible. Los mecanismos de decisión que operan, por ejemplo, en un orden parlamentario que ha surgido en el anclaje de un Estado populista no son, evidentemente, los mismos que rigen las prácticas parlamentarias de un Estado liberal. Las formas carismáticas de liderazgo, que tanto afectan la relación entre los partidos y el tejido civil, varían sustancialmente en un entramado corporativo y un Estado con una fuerte burocracia civil. Los mecanismos de legitimación nacional en un Estado mosaico (como el español y el canadiense) no son comparables con los de sociedades en las que la diferenciación se desarrolla a lo largo de franjas políticas. En varios ensayos de este volumen se emprende la tarea inicial de descifrar el dilema que plantea la pregunta: ¿democracia, en qué Estado? Su análisis se despliega en varios niveles, pero quiere responder a las dos formas elementales en que se constituye la noción de democracia en esos años: a) como funcionamiento y efecto de ciertos aparatos de Estado, y b) como mecanismo de representación ciudadana. No será sino hacia finales de los años ochenta cuando Lechner profundice en el tema (en ensayos que aparecerán en el tomo III de estas *Obras*).

El otro ámbito que la tradición funcionalista deja de lado es, sin duda, el de la formación de una subjetividad democrática. La razón es compleja y sencilla a la vez: para el funcionalismo el problema es explicar el equilibrio, no interpretar la historia: los agentes de la política son actores, no sujetos. En estos años, Lechner

introduce el término de “cultura política en tanto que mediación de las prácticas políticas y las experiencias sociales” para describir uno de los aspectos de la subjetivación. Las preguntas que se hace en el texto “Cultura política y democratización” resultan todavía hoy relevantes. ¿Cómo se produce una cultura democrática en donde sólo han imperado regímenes autoritarios? ¿Qué órdenes simbólicos son decisivos para propiciar esta transformación? ¿Cómo afecta la mentalidad autoritaria a las nuevas instituciones? Pero la parte axial de ese ensayo son las estrategias para descifrar las formas en que las miradas codificadas de una cultura afectan su esfera política. En primer lugar, es preciso diferenciar la esfera de lo político como un centro de creación de los relatos que dominan la tensión entre el horizonte de expectativas de una sociedad y las condiciones en las cuales se reproduce su espacio de experiencia. Si la democracia es un sinónimo de la incertidumbre en la esfera de la representación, ¿cómo es posible que establezca un orden de certezas mínimas para la vida cotidiana? Un orden que además es interminablemente conflictivo. Lo segundo es partir del hecho de que la producción de sentido tiene lugar en una zona de opacidad dominada por la distancia entre el discurso político y los paralajes que gobiernan la vida cotidiana. Una zona gris en la que se interiorizan tanto los consensos como las formas de resistencia que definen los dispositivos del orden. En tercer lugar, habría que reflexionar sobre una problemática esfera cuyo estudio atraerá una parte considerable de las investigaciones futuras de Lechner: el laberinto del entramado entre el miedo y el deseo como umbral de producción y eclosión del imaginario político.

A principios de los años ochenta, la democracia en América Latina representaba una idea vaga, un programa a futuro, una suerte de utopía. Pero había una novedad: por primera vez ingresaba en el horizonte de expectativas de nuestras sociedades como una condición de posibilidad. Las transiciones en España, Portugal y Grecia luchaban por encontrar su propia identidad. En Brasil y Argentina los gobiernos militares se encontraban en proceso de ser desplazados por embrionarios regímenes parlamentarios. En Chile la Junta Militar intentaba maquillarse con una reforma cautiva. En México, la reforma política de 1977 había legalizado sectores de la izquierda radical, pero dejaba intactas las prácticas electorales clientelares. Si la atmósfera política era de incertidumbre y desconfianza, en los círculos intelectuales el sentimiento era de sorpresa, cuando no de incredulidad.

En la historia moderna tanto de Europa como de América Latina el paso de un orden autoritario a un régimen democrático se asociaba a convulsiones sociales, crisis políticas y escaladas de violencia. En el siglo XIX, Francia sólo había podido deshacerse del bonapartismo después de dos guerras civiles, en 1848 y 1872. En 1910, Francisco I. Madero intentó en México sustituir pacíficamente la dictadura liberal con un régimen parlamentario; lo que siguió fue una violenta revolución que se prolongó varios lustros. En 1917, en Rusia el plan de Kerenski era

instaurar una duma liberal después de la caída de la dinastía de los Romanov; el final de esa historia lo conocemos. La salida del fascismo en Europa occidental sólo fue posible después de una guerra prácticamente mundial. No es casual que en la mentalidad de los años setenta la idea de un cambio de sistema —incluso uno que se circunscribiera a la esfera política— fuera el correlato de una convulsión social extendido. Para la mayor parte de la izquierda en América Latina, acaso con la excepción de los casos de Chile, Uruguay y Costa Rica, ese correlato implicaba el inicio de un proceso revolucionario en el que la democracia sólo significaba un paso intermedio para radicalizar las confrontaciones sociales. En rigor, la izquierda no contaba con un lenguaje ni con una cultura ni con una experiencia civil y pluralista. Apenas se iniciaba su propia reforma intelectual y cultural. Y el pensamiento de Norbert Lechner sería decisivo en este aspecto.

La Revolución de los Claveles en Portugal empezó a cuestionar las paradojas tradicionales que existían acerca de las formas mediante las cuales una sociedad podía abandonar una dictadura sin derramamientos de sangre, como los que Barrington Moore describía en “Los orígenes sociales de la democracia y el autoritarismo”. El término “revolución” todavía lo inscribía como un acontecimiento extraño por el positivo papel que habían desempeñado las fuerzas armadas. Pero fue la transición española la que fijó la escena paradigmática de un acontecimiento que simplemente ya no podía denominarse “revolución”. En varios momentos del libro *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Lechner reflexiona sobre esta mutación política, social y, sobre todo, conceptual desde múltiples perspectivas. Lo hace trastocando el lugar donde la idea misma de la revolución tiene su fábrica paradigmática: el plano de significación de lo político.

Si partimos de la definición del concepto de lo político que Carl Schmitt acuñó en su artículo de 1932, y que de alguna manera mantuvo su significatividad a lo largo del siglo xx, acaso hasta la caída del muro de Berlín, Lechner elabora una de sus refutaciones más precisas. Escribe Schmitt: “La autonomía y la objetividad del ser de lo político se hacen manifiestas en la misma posibilidad de aislar una distinción específica como la de amigo-enemigo respecto de cualquier otra y de concebirla como dotada de consistencia propia”.¹

De esta definición se desprenden varias secuelas. Acaso la más emblemática trata de lo singular de la política. Schmitt invierte la máxima de Clausewitz para desdibujar las formas posibles que adopta esta singularidad: si la guerra es una continuación de la política con otros medios, la política es una continuación de la guerra (a veces) con otros medios. Al observar las prácticas codificadas de la política en el siglo xx, sus máquinas de guerra, sus flujos de significación, lo lógico habría sido remontar los silogismos y los paradigmas de Schmitt. Pero la filosofía de Lechner es, como la de Foucault, intuitiva, siempre apegada al asombro por el acontecimiento; ello le da a entender que la lectura de los sucesos en España, Brasil y Argentina requiere (o mejor dicho, plantea) un concepto de

lo político radicalmente distinto. En cierta manera es sorprendente cómo en medio de la zozobra de la sociedad chilena, que vive la violencia estructurante como tejido de la vida cotidiana, ha percibido que la dimensión de lo político atravesaba por mutaciones sociales, institucionales y culturales de tal grado, que los conceptos convencionales resultaban ya inadecuados. Dice Lechner en la entrevista con Tomás Moulian que precede a la *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*:

Rechazo los intentos de predeterminar el futuro de la sociedad; sea la invocación de una verdad que justifica una guerra santa contra los herejes, sea la invocación de un imperativo técnico que elimina la deliberación pública y colectiva de las cuestiones sociales. En concreto, la lógica de la política me parece ser incompatible con la lógica de la guerra.

Si piensas la política sólo en términos de poder y astucia, de correlación de fuerzas, de unidad y seguridad nacional, entonces la guerra (externa o interna) es un recurso tan legítimo como cualquier otro. La guerra sería la continuación de la política por otros medios, como dice Clausewitz. Y a la inversa, la política sería la continuación de la guerra por otros medios. En ambos casos, la vida mía depende de la muerte tuya. La guerra es la negación de la diferencia y, por tanto, incompatible con una política concebida como proceso de subjetivación, pues no hay subjetivación sin reconocimiento del otro.

La crítica a Schmitt comienza en la pregunta acerca de las condiciones que nos llevan a identificar al otro en un plano en el que ese otro nos significa. Todo orden social está constituido por una “pluralidad de seres humanos”, y esa pluralidad es la *conditio per quam* de la vida política (Lechner es un atento lector de Hannah Arendt). La guerra anula esa pluralidad mediante una reducción imaginario-simbólica en la antípoda amigo-enemigo. Ahora, esa reducción es siempre residual, momentánea; porque la multiplicidad del orden es la condición de posibilidad *per quam* del orden: su plano de potencia infinita, la cosa en sí del orden. Y la potencia de multiplicidad restituye (o induce) procesos de subjetivación que resultan en la *contrafactuación* de la reducción. En palabras más sencillas: la guerra es únicamente *una* forma de la política.

El Otro puede ser objeto de una subjetivación absoluta (como en la guerra: tu muerte o la mía); pero ello no implica más que un grado en el diferencial de la alteridad. El de Lechner es un pensamiento, más que de la diferencia, del diferencial, de la espectralidad de las diferencias posibles, de la multiplicidad de alteridades. La lógica de la guerra siempre chocará contra este diferencial. Es la lógica de una “caja de compresión”, pero nada puede existir para siempre en estado de “compresión”. Y de ahí que la política consista —si se quiere una definición breve— en un proceso infinito de subjetivación diferencial. Subjetividad significa aquí: sujeto-en-devenir. Por esto rechaza toda teología histórica como la temporalidad de ese devenir. El finalismo histórico produce en la esfera imaginario-simbólica el mismo efecto que la guerra en el espacio de la experiencia desnuda: un plano de reducción absoluta que contrae la potencia de

multiplicidad. Aquí ancla su crítica no tanto al concepto de “revolución”, sino al que implica el de revolucionarismo. O en otras palabras: a ese concepto de revolución que produce el revolucionarismo. De ahí también su crítica al estatismo. La utopía de la regulación o del orden total reduce la subjetivación social al sistema de reconocimiento del “todos contra uno”.

Rechazar el revolucionarismo de la revolución no implica renunciar a la tensión de la utopía. Sin política no hay utopía, sin utopía no hay política. Para Lechner se trata de un concepto-límite que vertebra el mundo de las intenciones contingentes, sin el cual estas intenciones no podrían trascender su contingencia. Pero es una utopía a la cual entramos y de la cual salimos cada día. Es la idea de actuar apegados a la máxima de que el futuro no es lo que dejamos de ser, ni tampoco lo que deseamos ser, sino lo que estamos siendo.

Entre 1980 y 1984 Lechner trabajó, por decirlo de alguna manera, en otra utopía: la etnografía más vasta sobre las formas en que transcurren las estrategias de la vida cotidiana en un orden autoritario. Los resultados de la investigación (reunidos al final de este tomo en un solo bloque) nos siguen conmoviendo hasta la fecha. La sociedad chilena supo encontrar las maneras de resistir a la cultura, los valores, los modos de ser y de pensar de la dictadura sin colocarse al borde del abismo. Incluso en la noche más triste, los chilenos, en los intersticios de su vida cotidiana, nunca renunciaron a la idea de un “orden mejor”.

Los coordinadores de este volumen quisiéramos agradecer a varias instituciones los apoyos que hicieron posible esta publicación. A la Flacso México por patrocinar la búsqueda de todos los materiales, auspiciar la investigación y facilitar las labores de edición por medio de su Departamento de Publicaciones. Al seminario de Historia del Tiempo Presente, del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, por las discusiones sobre la obra y la vida de Lechner. Gracias a la dedicación de Jairo Antonio López Pacheco y Moisés Pérez Vega se lograron comparar las múltiples versiones de los textos que Lechner escribió y reescribió (a veces hasta cinco veces), así como la labor de investigación y recopilación necesaria para redactar las notas aclaratorias al pie. Las entrevistas a Ángel Flisfisch, Tomás Moulian y Franz Hinkelammert, tan útiles en el primero tomo, sirvieron para esclarecer algunos de los paradigmas de su pensamiento en años en los que apenas se disponía de información al respecto. También agradecemos las largas conversaciones con Rolando Ames, José Bengoa, Jaime Gazmuri, Osmar González, Carlos Peña y Eugenio Tironi. Entre 1982 y 1984, José Aricó hizo varios comentarios sobre algunos de los textos que aparecen en este tomo, en el seminario que se realizaba semanalmente en el Centro de Estudios Contemporáneos del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla; algunas de sus ideas se recogen en este tomo.

La edición de los textos de este segundo tomo de las *Obras* de Lechner se rige

por las mismas normas del primero (véase el tomo I, p. 21). Sólo hay una excepción: los escritos que contienen los resultados de la investigación “La vida cotidiana en Chile” aparecen al final en un bloque aparte, agrupados de manera temática y no en los años respectivos en que se publicaron. La razón es que se trata de un esfuerzo continuo que Norbert Lechner realizó entre 1980 y 1984 de manera paralela a sus reflexiones sobre los acontecimientos de la vida política e intelectual del momento, y están ordenados de manera cronológica.

1980

1

EL DEBATE TEÓRICO SOBRE LA DEMOCRACIA*

EL TEMA DE LA DEMOCRACIA MODERNA surge de dos argumentos. El primero es de Marsilio de Padua:^a dado que el orden social es una creación humana y que, por tanto, los hombres lo determinan, el pueblo debe participar en la legislación. El segundo proviene de Nicolás de Cusa:^b puesto que todos los hombres son iguales ante Dios, toda dominación supone el consentimiento voluntario. El poder humano es en principio injusto y tiene que ser legitimado. El tema de la democracia aparece como pregunta por la justificación de la autoridad. La cuestión se vuelve problemática con el surgimiento del individualismo. Al proclamar la autonomía del individuo, liberado de la tutela religioso-política, ¿cómo legitimar normas válidas para todos los individuos? Ese problema se mantiene hasta hoy: ¿cómo dar cuenta del orden social cuando se ha planteado al individuo como primera realidad y unidad básica?

La necesidad del derecho natural de fundamentar el Estado en dos contratos (de asociación y de sujeción) indica la incapacidad de pensar sintéticamente el orden social. A partir de la autonomía individual desaparece la jerarquía y se está obligado a legitimar la autoridad mediante el consentimiento de todos. Tal consenso no existe ni sobre algún “bien común” material ni sobre algún procedimiento formal. Aceptando la existencia de conflictos, las investigaciones sobre la democracia analizan los procedimientos que podrían compatibilizar la autodeterminación individual con la eficiencia de la organización social. Pero, de hecho, los imperativos organizativos de la democracia moderna se independizan de los postulados legitimatorios. Ello no hace sino reforzar el antiguo argumento de que el poder es, en principio, malo y conduce a la paradoja de tratar de legitimar el poder en la perspectiva utópica de una sociedad sin relaciones de poder. De ahí el actual dilema de la reflexión sobre la democracia: o se privilegia la estructura organizativa de la dominación, reduciendo su legitimidad a un acto formal (elección), o se enfatiza la autodeterminación, pero sin saber operacionalizarla organizativamente.

El estado actual de la teoría de la democracia tiene sus orígenes en los estudios de Ostrogorski y Michels¹ sobre la estructura y función de los “partidos de masas” así como, en la década de los cuarenta, los análisis electorales de Lazarsfeld y Berelson.² Estos trabajos pioneros tienen en común un interés por saber empíricamente cómo funciona un sistema político supuestamente democrático. Se abren así dos vetas de investigación: por un lado, revisar los ideales de la legitimación democrática (soberanía popular, voluntad popular, decisión mayoritaria) a la luz de las constataciones empíricas. Por otra parte, y a partir de tales resultados, criticar la realidad presente en nombre de los ideales.

Ambos caminos fueron explorados en las últimas tres décadas. Señalaremos algunos hitos del debate.³

1. El primer intento ejemplar de desarrollar un *modelo descriptivo* de la democracia fue realizado por Schumpeter.⁴ En contra del modelo clásico, Schumpeter propone un modelo realista: democrático es un orden de instituciones para lograr decisiones políticas, en el cual los individuos particulares obtienen el derecho de decisión mediante una competencia por los votos del pueblo. Tal “modelo de competencia” describe adecuadamente los procedimientos formales en uso en las democracias occidentales. Pero renunciando a toda reflexión normativa sobre la legitimidad de tal método, Schumpeter no logra explicar su validez y, para el caso que nos interesa, su eventual construcción.

En la línea abierta por Schumpeter se encuentra la teoría del pluralismo: el proceso democrático definido como una competencia regulada entre grupos. A partir de un análisis descriptivo, tal enfoque ha pasado a asumir la función de un modelo normativo. Sin embargo, no ha logrado hasta ahora clarificar la relación entre el postulado del pluralismo y los postulados tradicionales ni entre la descripción del pluralismo y el postulado normativo. Por lo demás, tales “reglas de juego” para la lucha política no funcionan (la “tolerancia represiva” según Marcuse) cuando los grupos en pugna no comparten la misma ideología o —más exactamente— cuando tienen intereses materiales antagónicos, como es el caso en América Latina.

2. A fines de los años cincuenta se inicia una ofensiva contra las teorías que no quieren ser más que una descripción de la realidad. El argumento central es que la investigación empírica, en el fondo, no se contenta con describir lo que es sino que lo transforma, bajo la mano, en un “deber ser”. De manera implícita habría eliminado las normas clásicas, remplazándolas por nuevos valores; una operación que significa adaptar la teoría de la democracia al *statu quo*. La crítica a la “teoría elitista de la democracia”, formulada por Bachrach y otros,⁵ destaca que “equilibrio” y “estabilidad” del sistema político son valores nuevos que poco tienen que ver con el concepto de democracia y que, por consiguiente, sería ilícito cubrir políticas modernas de estabilización (con su grado de apatía necesaria) con la legitimidad democrática. Acusando a la corriente empírica de transformarse en ideología conservadora, la crítica renueva el postulado de una democracia orientada por la participación política universal como medio de la autorrealización individual. Pero, aunque su crítica ideológica es acertada, esta corriente por su parte no ha logrado hacer avanzar la reflexión normativa y rendir cuenta adecuadamente de los datos empíricos. No parece fructífero desechar la realidad existente como mera manipulación y reducir la democracia a un ideal sin reivindicación práctica.

3. El intento más sistemático de formular un *modelo operacional* de la democracia es de Dahl.⁶ En *A Preface to Democratic Theory* define una

organización como democrática cuando las decisiones políticas son tomadas respetando los principios de soberanía popular y de igualdad. Por soberanía popular entiende que la política gubernamental debe ser la alternativa elegida y preferida por los ciudadanos; por igualdad entiende una misma ponderación en la preferencia de cada individuo. De ahí, deduce las condiciones operacionales de la democracia: 1) todos participan en la elección; 2) cada voto tiene igual peso; 3) de la alternativa propuesta gana la posición con más votos; 4) todos tienen derecho a presentar sus opciones a elección; 5) todos disponen de la misma información; 6) si las posiciones precedentes pierden la elección, son remplazadas por aquellas que ganan; 7) las decisiones de los responsables elegidos son cumplidas por los responsables no elegidos, y 8) las decisiones en periodos entre elecciones están subordinadas a las decisiones tomadas por elección. Este modelo supone una aproximación a la regla mayoritaria en la medida en que “*non-leaders exercise control over leaders*”. Los sistemas políticos en los cuales este control es relativamente intenso son, según Dahl, poliarcías. Este concepto quiere ser sólo descriptivo. De hecho, sin embargo, tiene connotaciones normativas que Dahl percibe, pero sin explicitarlas. La operacionalización de Dahl es quizá la más apropiada para la descripción de la democracia norteamericana, pero inadecuada para sociedades con desigualdades muy fuertes. Como respuesta a los problemas planteados por tales sociedades puede citarse, en este contexto, la obra de Huntington.⁷ El interés de Huntington es por la capacidad de gobernar y no por la forma de gobierno. Al plantear como objetivo único la maximización del poder ejecutivo, la tensión entre los imperativos organizativos y los postulados legitimarios es ignorada.

4. Las teorizaciones conciben generalmente la democracia como sistema de maximización de determinados valores. Una alternativa es el intento de una *justificación escéptica de la democracia* como la defienden Kelsen y Dahrendorf.⁸ A partir de un relativismo filosófico se plantea que 1) nadie puede postular verdades absolutas; 2) que, por tanto, siempre hay múltiples soluciones para los problemas sociales y políticos; 3) que es tarea de las instituciones políticas que ninguna idea de lo justo se imponga a costa de otras, y 4) que la democracia liberal es la que mejor cumple estas exigencias. La tesis principal es “abrir” la política a la relatividad del conocimiento. Es notoria la influencia de Popper en tal enfoque.⁹ A pesar de su perspectiva antitotalitaria, también la “sociedad abierta” es cerrada. Paralelamente al relativismo valórico se sostiene que el sistema político tiene una finalidad: la mayor felicidad posible para el mayor número posible. Una tesis finalista, sin embargo, es incompatible con un postulado relativista. Al no relativizar el principio legitimatorio, el sistema político es cerrado y excluyente para quien no acepta el supuesto.

5. Un enfoque que despertó muchas expectativas fue el *system-analysis*, pues parecía capaz de dar cuenta de la complejidad de los sistemas sociales y políticos y, a la vez, de la participación de los individuos en su resolución. Luhmann, por

ejemplo,¹⁰ supone que la sociedad ya no tiene metas ni estructuras predeterminadas; que, por tanto, es tarea de la política seleccionar los antecedentes para el proceso de decisiones. El mérito de la democracia sería conservar un amplio campo de selección, incrementando la complejidad de las decisiones estatales. Luhmann pretende ofrecer un enfoque normativo que pueda prescindir de ideales y prejuicios externos al sistema: legitimidad tienen aquellas estructuras que garantizan que el sistema procese y tome decisiones sin reducir su complejidad. Ello depende de su capacidad de selección. ¿Con qué criterio se mide esa capacidad? De hecho se trata de la capacidad del sistema por sobrevivir. El “sistema” es sustantivado en sujeto y su autoconservación lo legitima. El sistema, por su eficiencia, genera y articula su legitimación por parte de los individuos. No se pregunta por los motivos y valores por los cuales los dominados conceden legitimidad al sistema. El “análisis de sistema” se refiere a la legitimación de cualquier sistema político y no puede discriminar cuál sistema es o no es democrático. Similar objeción es válida para los trabajos en la línea de “*political development*”.¹¹

6. Otra línea de investigación es la *teoría económica de la democracia*,¹² que estudia la regla de decisión que debiera escoger el individuo racional para decisiones colectivas. El cálculo contempla costos externos, producidos por la decisión de terceros, y costos decisionales, producidos por el mismo proceso de toma de decisión. En caso de unanimidad, el costo externo es nulo; el costo decisional, en cambio, muy alto. En el caso de decisiones dictatoriales, los costos decisionales son mínimos, pero son muy altos los costos externos para cada individuo. Se trata, pues, de encontrar el punto óptimo en que se cruzan ambas curvas. Nos encontramos en el fondo con una reformulación del “contrato social” y, al igual que la filosofía iusnaturalista, supone individuos iguales y autónomos. Sólo esa ficción permite pensar la utopía iluminista de una armonía preestablecida.

En esta corriente de reflexión son más sugerentes las objeciones a una teoría democrática. Cabe mencionar el denominado teorema de Arrow¹³ respecto a la “transformación” de intereses individuales en un interés colectivo. Según Arrow no existe regla de decisión colectiva que pueda traducir todas las preferencias posibles en las alternativas individuales; en otras palabras, la regla de mayoría puede traicionar los intereses mayoritarios. Se hace aquí evidente la dificultad ya mencionada de establecer mediaciones entre el interés individual y la decisión colectiva.

7. Finalmente, debemos destacar la *crítica radical de izquierda* a la democracia burguesa. Esta corriente recoge y analiza acertadamente los sentimientos de frustración que provocan los procedimientos formales que tratan de operacionalizar la promesa de un “gobierno por y para el pueblo”. Los trabajos de Agnoli, Habermas, Macpherson, Moore, Wolfe y otros¹⁴ desmontan los

mecanismos de poder que impiden una realización plena del ideal de *liberté, égalité et fraternité*. Pero no logran explicitar lo que sería prácticamente un “autogobierno del pueblo”. ¿Qué significa eliminar la ficción parlamentarista (Agnoli), el poder de explotación económica (Macpherson) o la distorsión comunicativa (Habermas)? No se supera el problema original del enfoque rousseauniano intentando legitimar la dominación a partir del ideal de una sociedad sin dominación. Para Rousseau^a la democracia era dominación legítima justamente porque la soberanía popular asegura la soberanía individual. Incluso en Marx^b se mantiene esta perspectiva anarquista: creando la igualdad de las condiciones económicas se elimina el poder político. No se problematiza la legitimidad del orden político; explicando las bases materiales de la dominación y la posibilidad de una sociedad sin clases, toda dominación es —en principio— ilegítima. Aun la dominación de la mayoría sigue siendo una dictadura (en términos sociológicos, no jurídicos). De ahí las dificultades del marxismo para elaborar una teoría de la política y del poder.

En conclusión, revisando las reflexiones teóricas sobre la democracia observamos la persistencia de los principios del derecho natural. En síntesis: 1) El principio de legitimación es la autonomía del individuo; 2) La autodeterminación de los individuos se efectúa por medio de la soberanía popular, y 3) Entre la decisión colectiva y el interés natural de cada individuo existe armonía.

Adenda 1. Respecto al principio de la autonomía individual cabe objetar que toda disposición sobre uno mismo implica una disposición sobre otros. No se puede separar la autodeterminación de la determinación sobre terceros. Aunque todos decidan sobre todos, siempre la decisión atinge más a unos que a otros; la participación en la toma de decisiones no es, pues, idéntica a una autodeterminación. No hay puente entre la autonomía individual y la autoridad. En lugar de partir del individuo y de construir una identidad entre gobernantes y gobernados, pareciera más fructífero partir de la sociedad y ver al individuo (sujeto burgués) como producto histórico de determinada estructura de dominación.

Adenda 2. Respecto al principio de soberanía cabe recordar que surge en respuesta a la necesidad de la sociedad por tener una instancia última de decisión sobre conflictos (Bodin).^c De esta necesidad práctica se dedujo que quien ejercía tal decisión final, el monarca, era el soberano. En oposición simétrica a la soberanía del príncipe surge la soberanía popular, proclamando al pueblo como el soberano. De tal modo se personaliza la soberanía; e pueblo es *el* sujeto que como instancia última ejerce el poder. Sin embargo, como dijimos, no existe identidad entre sujeto individual y sujeto colectivo. En lugar de pensar el poder en cuanto atributo del pueblo *qua* persona habría que abordarlo como una red de

relaciones / conflictos sociales.

Adenda 3. Respecto a la armonía entre el principio legitimatorio y la finalidad de la organización, se trata de la concepción liberal del “bien común”: cada cual persigue su interés particular y sirve así, inconscientemente, al interés de todos, el bien común. El mercado —intercambio libre de equivalentes— asegura los derechos humanos. En cambio, si la equivalencia del intercambio se levanta sobre la explotación en la producción, o sea, si las relaciones sociales no implican libertad e igualdad, entonces tampoco existe armonía entre el interés particular y algún interés general. El postulado de tal armonía supone la separación de política y economía; la desigualdad y la servidumbre económica no pueden ser objeto de decisiones políticas. La dominación se legitima sólo por la forma de los procedimientos de decisión (legitimidad formal) y no respecto al contenido material de sus decisiones.

En resumen, estas observaciones indican que el estatus teórico del concepto de democracia es hoy sumamente precario. Respecto a las corrientes más teóricas, que enfatizan la democracia como principio de legitimación, cabe objetar su concepción de autonomía individual, soberanía popular, bien común. Respecto a los estudios más empírico-descriptivos, que destacan la democracia como estructura organizativa, cabe objetar su incapacidad de fundamentar la democracia.

POST SCRIPTUM

NO POR FALTA DE ESTÍMULOS intervine poco en el debate,^a sino por el conocimiento de mis limitadas capacidades retóricas. Respondiendo a la estimulante discusión prefiero escribir algunas observaciones, que no por llegar *ex post festum* pretenden ser conclusiones y ni siquiera una argumentación sistemática. Son solamente unas notas más a esa melodía que quiere hacer bailar a la realidad.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ORDEN ALTERNATIVO

El tema de las Jornadas ha sido bien escogido, pues la tarea actual es, como dijo Remondi citando a Berlinguer,^b vincular el análisis de la crisis a una estrategia de cambio. Ello vale incluso para el Cono Sur, donde los gobiernos autoritarios parecieran haber congelado toda posibilidad de cambio. Pero, pregunto yo, ¿no depende la relativa estabilización de esos regímenes justamente de la ausencia de alternativas? Indudablemente, no es fácil plantear el tema de una sociedad alternativa bajo las condiciones de represión vigentes. Pero éstas tampoco obligan a un repliegue sobre concepciones corporativistas. El auge del autoritarismo expresa una derrota del movimiento popular, pero no tiene por qué significar su crisis. Si hay una crisis del movimiento popular —y yo creo que la hay—, ¿no reside ella en la renuncia a repensar la actualidad del socialismo?

La política es el campo de la voluntad, pero —agrega Marx— de una voluntad condicionada por las estructuras sociales. Las estructuras son productos histórico-sociales y, por lo tanto, objetos de transformación. La pregunta es si *pueden* ser transformadas y si se *quiere* transformarlas. Lo primero exige una respuesta empírica, lo segundo una reflexión teórica. Asunto de teoría porque implica una reflexión sobre “lo mejor”. Las alternativas en pugna tienen por referente común un orden mejor. La idea se ridiculiza si no se basa en el interés. Y el interés apunta a lo mejor (aunque a veces se exprese como búsqueda del “mal menor”). ¿Qué es lo mejor? ¿Es mejor la continuidad o el cambio? Las clases dominantes tienen en su favor la facticidad. El orden establecido ofrece una seguridad que puede ser más importante que la felicidad que promete un orden alternativo. La esperanza en “lo otro” tiene que ser desproporcionada para compensar la certeza de “lo dado”. Existe además una “normatividad de lo fáctico” que empapa e impregna el pensamiento incluso de “lo posible”. Frente a la facticidad, las clases dominadas deben oponer la factibilidad: comprobar que es posible un orden *diferente y mejor*. El artículo de Paramio y Martínez Reverte insinúa ya las dificultades de la oposición en ser creíble, o sea de “probar” *ex ante*

que van a cambiar realmente las relaciones existentes y que ello va a ser para bien.

La imaginación de un “buen orden” parte siempre —desde Platón— de las condiciones históricamente dadas y, a la inversa, el análisis de la situación existente implica siempre —desde Maquiavelo— una idea del “buen orden”. El criterio de “lo mejor” es lo que impulsa la *crítica* a trascender *lo que es* hacia *lo que podría ser* y a conjugar la negación del actual estado de cosas con su superación. Lo mejor no es, pues, un ideal abstracto sino “lo presente por ausencia”: la *posibilidad* creada por las contradicciones en su proceso. La posibilidad abierta por las contradicciones de la sociedad moderna y, a la vez, el referente de este proceso de particularización de intereses es la universalización: intereses que por ser generalizables no son coactivos. Marx plantea el problema relacionando 1) el anticipo de un interés universal (la emancipación social); 2) su presencia como el sentido inmanente a la actividad humana existente, y 3) su realización a través de intereses particulares (clase obrera).

La crítica a los límites capitalistas del “derecho a la vida” (Locke)^a postula un derecho a la vida *de todos*, y por eso un derecho *popular*. Se trata de una utopía, pero de una utopía enraizada en el presente del pueblo, en su existencia como pueblo, o sea en la división entre gobierno y pueblo, entre explotadores y explotados. La misma contradicción, *qua* contradicción entre capital y trabajo asalariado, genera su superación en la medida en que la clase obrera tiende a la superación de toda estructura de clases. El sujeto revolucionario —según Marx— es la clase obrera porque imponiendo sus intereses particulares realiza el interés general; es revolucionaria por ser portadora de universalidad. Dudo (y no sólo por razones sociológicas) que la clase obrera sea ese referente exclusivo. Pero en todo caso retengo el problema de fondo: la mediación entre lo particular y lo universal.

Esta mediación entre los intereses particulares y el interés universal se diluye en la práctica leninista al enfatizarse el momento de la revolución. La imposición de los intereses particulares del proletariado se desvincula de su objetivo. La extinción del Estado es proclamada como meta final, pero ya no elaborada como una posibilidad inmanente a la organización socialista de la sociedad. No se problematiza el *orden* socialista en su contradictoriedad, por lo que se independiza la idea de una extinción del Estado; deviene una *ideología* que escamotea las relaciones de dominación existentes en el socialismo.

Tal tendencia ya está presente en el mismo Marx al sobrevalorar el socialismo como organización económica. Quiero volver más adelante sobre cierto objetivismo en Marx. Por ahora, sólo destaco la necesidad de repensar el socialismo como *alternativa política*. En esa perspectiva entiendo la temática de las Jornadas.

No quiero ocultar mi frustración por el estilo en que se llevó la discusión. Al menos al inicio, las intervenciones respondieron más a una estrategia de confrontación que de diálogo. Me parece oportuna una confrontación de posiciones, pero no entiendo por qué la controversia deba cuestionar la legitimidad de los interlocutores para definirse como socialistas o marxistas. Tras esta tendencia latente al anatema veo yo una confusa referencia a la verdad. Y por allí la tan mencionada “crisis del marxismo”^a se hace presente en el mismo debate.

Para Marx la verdad es un problema práctico: se trata de una *verdad por hacer*. Y la Escuela de Fráncfort ha insistido acertadamente sobre este punto en su crítica al neopositivismo: la crítica teórica lleva a una crítica de los hechos y es en los hechos donde hay que resolver las contradicciones, y no en el nivel de la lógica formal. Ello no significa, desde luego, inmunizar la teoría contra algún contagio de la realidad (el dogmatismo consiste justamente en cortar toda crítica en nombre de los resultados futuros de la práctica). La teoría requiere el control empírico si no quiere transformarse en una metafísica al margen de la práctica histórica. La teoría está, pues, tan sometida a la contingencia como la praxis; no explica *a priori* el curso de la historia. Con razón Habermas exige que la teoría sea empíricamente falsificable.¹ Respecto a la tesis marxista de la irracionalidad de la sociedad capitalista y su posible superación, ello significa que la teoría es *correcta* si muestra sociológicamente las condiciones objetivas de tal posibilidad. Pero ello no basta. Para que la teoría sea *verdadera*, la superación de la sociedad capitalista debe haber sido realizada realmente. Sobre un error de la teoría decide el análisis empírico; sobre su verdad no decide ni la ausencia de una revolución ni su falsa realización.

No se trata, pues, de una exégesis de Marx ni de criterios de autoridad: “lo que Marx realmente dijo”. No desconozco que frecuentemente la argumentación deba recurrir a Marx (aunque lamento muchas veces que esa erudición no se extienda a otros autores “burgueses” como Hobbes y Max Weber). Lo que quiero destacar es que la teoría también es una práctica histórica y que, por lo tanto, no puede haber una *aplicación* de la teoría a la realidad. Eso me lleva a constatar una laguna en nuestro debate. El tema, planteado en el debate italiano e insinuado en la controversia entre Gilly y Remondi,^a es la relación entre tradición teórica y estrategia política. De manera más específica, ¿qué validez tienen las categorías marxistas —categorías históricas construidas a partir de la sociedad capitalista— en las sociedades latinoamericanas, caracterizadas por una alta heterogeneidad estructural? Hay una discontemporaneidad entre las abstracciones mentales (conceptos) a que dan lugar las abstracciones reales de la sociedad capitalista madura y las formaciones socioeconómicas en América

Latina, que se distinguen justo por no estar plenamente “capitalizadas”. Ello falsea el uso de conceptos como el de clase social, a menos de que el análisis de la sociedad latinoamericana establezca las complejas mediaciones con el mercado mundial en cuanto totalidad de la relación de capital. Ello falsea también, por ende, el análisis político basado en esos conceptos. No pretendo juzgar la estrategia de los partidos socialistas y comunistas de la región. Solamente pregunto si la realidad histórica del continente es el *locus* de la elaboración teórica del movimiento popular y si, por consiguiente, su práctica política tiene una base teórica.

No quiero atacar a los “ortodoxos” sin poner en guardia simultáneamente a los “heterodoxos”. No se trata de “aplicar” el marxismo. Pero “el marxismo” tampoco es una cantera de la cual se extraen los conceptos convenientes y se desechan los inoportunos. Insisto: la historia es el punto de partida de la conceptualización y los conceptos son el resultado de lo históricamente dado. Pero el despliegue del concepto no es el desarrollo histórico, no reproduce la historia real de los fenómenos. El materialismo histórico no se refiere a una historia narrativa sino a un concepto construido. La construcción del concepto busca reconstruir la articulación lógica de la sociedad, analizada en sí misma —pero en cuanto historia devenida—. Es decir, los conceptos no pierden su huella histórica. Y esta historicidad subyacente entrelaza los conceptos en una teoría. La teoría no es una yuxtaposición de definiciones sueltas. Reconstruye los distintos momentos de la existencia histórica del hombre en sus relaciones recíprocas. Por consiguiente, no se trata de emplear, corregir o ignorar determinado concepto en el estudio de la realidad latinoamericana, sino de conceptualizarla.

POSIBLES ENFOQUES Y SUS CONSECUENCIAS

Volviendo a la temática de los Jornadas, debo confesar una segunda frustración. Presumo que el debate se centró, *de facto*, demasiado en los problemas de organización (masas-clase-sindicato-partido-sistema pluripartidista). No desconozco la importancia de la organización, pero quiero hacer ver un posible fetichismo de la organización, que identifica la racionalidad de la organización con la razón misma (y termina tomando al disidente por enfermo mental). Me pregunto si no hay una sobrevaloración de la organización por algunos participantes, cuyo énfasis termina por hacer de ella un fin en sí. En el fondo se trata, pienso yo, del problema de la *eficiencia* y de la identidad de eficiencia revolucionaria con eficiencia organizativa. Yo sospecho que la eficiencia organizativa sigue siendo una eficiencia empapada en la lógica del capital, una eficiencia de la calculabilidad económica. Y ese cálculo de rentabilidad (máximo de ganancia a mínimos costos) me parece subyacer en ciertos análisis de eficiencia militar en Lenin e incluso Gramsci. No sabría exponer criterios más

matizados y complejos de eficiencia, una eficiencia que debiera argumentar *ad hominem* en la perspectiva de la *Introducción* de Marx a su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Pero justamente para reflexionar sobre una eficiencia crítica hubiera deseado una mayor amplitud en las proposiciones para la discusión.

uno de los temas ausentes del debate es el de la *ética*. Noto una falta de reflexión ya en el mismo Marx, falta que pareciera radicar en su concepción antropológica. De manera muy esquemática, se puede hablar de una visión escatológica del hombre. El hombre es un devenir; no adquiere su identidad sino en la sociedad comunista. Al definir históricamente la esencia humana como el conjunto de las relaciones sociales, Marx destaca no solamente al productor *real* y al ser *social* sino igualmente su *alienación*. En el proceso de individualización, el producto se independiza del productor y, por consiguiente, la conciencia se independiza de la vida real; el hombre no tiene un control racional sobre la producción material y las condiciones sociales de la vida. El hombre es un ser alienado, desgarrado entre su existencia y su esencia, que no puede emanciparse y reconciliarse consigo mismo (humanizar la naturaleza) sino a través de la revolución social. La revolución producirá al “hombre nuevo”. Mientras tanto, “lo malo”, por así decir, es mero reflejo de las circunstancias sociales; las culpabilidades recaen sobre las estructuras. Tal sobredeterminación social de la naturaleza humana vuelve obsoleta toda ética. La ética es sustituida por la transformación revolucionaria del mundo. El imperativo categórico de invertir todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, reduce al ser humano a sus condiciones sociales. Es un materialismo positivista que desconoce “la condición humana”. El socialismo real, sin embargo, nos muestra un hombre que no es ni ángel ni bestia. Nos muestra la necesidad de una ética y, por ende, de instituciones políticas que expresen esas normas éticas.

La falta de reflexión sobre la necesidad de una ética y de una institucionalidad en el socialismo podría tener su origen en una visión recortada de lo que sería “la negación de la negación”, es decir, su reducción a una negación de la propiedad privada de los medios de producción. Para la temática que aquí nos interesa me parece decisivo problematizar la naturaleza de la *negación*. ¿Cuál es el significado de la negación? No se trata, desde luego, de una relación simplemente lógica. Sin embargo, podemos observar en Marx una tendencia a concebir la negación como una necesidad (material) inmanente al proceso económico, o sea, más como una metamorfosis orgánica del sistema capitalista que como una transformación revolucionaria. Según uno u otro enfoque cambiaría nuestra concepción de sociedad alternativa. Se trata, en realidad, de precisar lo que entendemos por *necesidad del socialismo*. Permítanme volver a Marx, pues las diversas “lecturas” de su obra son un importante factor político.

Notamos en Marx una concepción ambivalente del socialismo, ambivalencia que pareciera provenir de la comprensión de su propia teoría. Por una parte, concibe su tarea esencialmente como crítica, crítica histórica. En cuanto crítica, la teoría no remplace la conciencia ideológica por una científica. Lo que hace es ayudar a una razón existente bajo la forma de conciencia ideológica a reflexionar sobre su propia génesis material a partir de la inversión de la realidad (fetichismo), a fin de recuperar a través de esta reconstrucción su capacidad práctica. “La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional [...]. De forma que nuestro lema será: reforma de la conciencia no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad”.²

Por otra parte, Marx tiende a identificar su método con el de las ciencias naturales, como cuando cita afirmativamente a un comentarista ruso en el epílogo a la segunda edición de *El capital*.³ A Marx “le basta plenamente con probar, a la par que la necesidad del orden presente, la necesidad de un orden nuevo hacia el que aquél tiene inevitablemente que derivar, siendo igual para estos efectos que los hombres lo crean o no, que tengan o no conciencia de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones”. Tal concepción tecnocrática de la teoría predominará luego en los apologistas de “la necesidad histórica”.⁴

Para precisar la noción de necesidad veamos dos interpretaciones de la contradicción fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Aludo al conocido pasaje del “Prólogo” de 1859: “Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes [...]. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así (!) una época de revolución social”. La revolución social aparece aquí como la solución *objetiva* para los problemas de la sociedad capitalista. Si bien los problemas se reflejan en la conciencia de los hombres, habría, independientemente de sus interpretaciones, una solución “objetiva”, determinada científicamente. “Hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales (!) y [...] las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo [...]”. La necesidad del socialismo es determinada por el análisis científico de las condiciones

económicas. No hay aquí lugar para la crítica ideológica; la autorreflexión de los hombres ya no parece ser decisiva. La lucha de clases es necesaria, pero sólo como vehículo de un progreso a espaldas de los hombres. Tal interpretación va, desde luego, contra la *intención* de Marx.

Más plausible es interpretar la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción *también* como una *lucha* de los hombres acerca del orden social existente. Una lucha que surge de la contradicción de la vida material (inadecuación entre necesidades y satisfacciones), pero que deviene contradicción sólo en cuanto grupos sociales, anticipando un buen orden, cuestionan y se oponen a la dominación vigente. Es decir, las contradicciones materiales se constituyen como tales solamente a través de la conciencia que adquieran de ellas los hombres. La conciencia no sería un epifenómeno de una contradicción “objetiva”, sino un momento constitutivo.

Si tal interpretación nos parece más cercana a la intención de Marx no es menos cierto que el mismo Marx tiende a tomar las condiciones materiales para la transición como condiciones suficientes. La necesidad del socialismo sería la de una solución técnica (y, por tanto, no hay más que una sola correcta) y la praxis solamente el motor de un proceso ya predeterminado. Si la producción y el cambio de la conciencia social es principalmente un derivado del trabajo, entonces la disolución de la falsa conciencia en que se basa la dominación no puede ser sino el producto del trabajo social, o sea, finalmente consecuencia necesaria de los cambios socioeconómicos, *i. e.*, del desarrollo de las fuerzas productivas entre las cuales Marx cuenta la ciencia. El proceso capitalista de producción crea, además de las condiciones objetivas, las condiciones subjetivas de una revolución. La dinámica radicaría, pues, en el antagonismo objetivo entre las clases y no en la lucha que es simultáneamente cambio del hombre y de las circunstancias. Esta concepción objetivista de la revolución conduce a un malentendido mecanicista acerca del socialismo.

En sus escritos políticos Marx insiste sobre el carácter emancipador de la praxis como momento de la autorreflexión. Esta *crítica de la ideología* se diluye, sin embargo, en la *crítica de la economía política*; los dos enfoques no convergen. En sus análisis económicos, Marx tiende a destacar la evolución obligatoria del capitalismo, evolución obligatoria más bien por el desarrollo tecnológico que por las relaciones sociales. Así, en los *Grundrisse*:⁵ “A partir de cierto momento el desenvolvimiento de las fuerzas productivas se vuelve un obstáculo para el capital; por tanto, la relación de capital se torna en una barrera para el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo”. Se elimina necesariamente el capital en su calidad de traba. Y agrega: “las condiciones materiales y espirituales para la negación del trabajo asalariado y del capital, las cuales son ya la negación de formas precedentes de producción social, son a su vez resultado del proceso de producción característico del capital”. La negación ya

no radica, pues, en la relación de capital, o sea en una relación práctica, sino en el proceso de producción. Bajo la influencia de las ciencias naturales, Marx sobrevalora la sociedad capitalista *qua* “sociedad industrial”, anticipando la revolución técnico-científica de este siglo, pero minimizando su carácter contradictorio. Se trata, como bien señala Wellmer,⁶ de una argumentación tecnológica que prescinde de toda referencia a la calidad del desarrollo técnico.

Esa misma perspectiva se extiende a la postulada unidad de los productores asociados. La asociación de libres productores aparece, por un lado, como el resultado del proceso de producción y, por el otro, con la finalidad de controlar el proceso de producción. Pero este objetivo final —el control nacional del proceso de producción— se mueve dentro de una racionalidad técnico-organizativa. Entonces es posible confundir el problema del socialismo con el problema de la organización. Si es el proceso de producción (desarrollo técnico-científico) el que une y homogeneiza a los productores, entonces la tarea de éstos no es otra que la regulación de la economía. El proclamado “control racional del proceso de producción” deviene la administración burocrática de las necesidades. No se pregunta por la lucha *política* para determinar las necesidades sociales. Se supondría, pues, que las necesidades forman algo como un interés general, que no requiere ya mediación con intereses particulares. Queda entonces excluida la preocupación por el orden.

SOCIALISMO Y DEMOCRACIA

Podemos suponer un amplio acuerdo —y no solamente en estas Jornadas— en contra de una concepción burocrática del socialismo. Ahora bien, lo que nos enseña la crítica de la ideología iniciada por Marx es que raras veces las cosas son lo que aparentan ser, y la concepción burocrática no se confiesa como tal. Ello nos obligó a cuestionar el “paradigma teórico” no como un ejercicio académico de exégesis, sino para reconstruir el pensamiento que conduce a tales consecuencias políticas. En este sentido, nuestro debate complementa y prosigue la “Colección Filosófica”^a que tan oportunamente publica la UAP. Mi argumentación se basa en la tesis de que el socialismo es una construcción práctica. Más concretamente, es la construcción de un *orden* cuyo problema central es la *mediación entre intereses particulares e interés general*. Tal mediación no es prefabricada por el proceso de producción capitalista sino el meollo mismo de la construcción socialista. (Para construir esa mediación sí me parece indispensable el método desarrollado por Marx en su crítica de la ideología.)

Si la mediación entre intereses particulares e interés generalizable es la tarea política, entonces podemos precisar la crisis del movimiento popular en América Latina. Éste tiende —sobre todo bajo las condiciones vigentes en el Cono Sur— a

una estrategia de defensa de intereses corporativos. Los partidos “de izquierda” buscan ser reconocidos por el “bloque en el poder” como representantes de los sectores populares. Tratan, a corto plazo, de ser reconocidos como interlocutores válidos para una negociación y, a largo plazo, mostrar a través de la representación de las demandas populares los límites del asistencialismo y, en general, del Estado capitalista. Pero no hay un esfuerzo por anticipar prácticamente una sociedad alternativa. Conciben las alianzas como un intercambio (*do ut des*) y no como la construcción de una solidaridad en torno al descubrimiento de intereses comunes. En esa misma perspectiva conciben la democracia como un procedimiento formal para la toma de decisiones, como las “reglas del juego” para las negociaciones, pero no como la lucha misma. No ven que la forma democrática es la forma de un contenido: la hegemonía.

En este punto disiento igualmente de Remondi cuando afirma que la democracia es un valor universal. Así como no existe una libertad natural sino la historia de la emancipación social, así la democracia no es el valor universal que engloba las distintas prácticas políticas, sino el *proceso de universalización de intereses particulares*. Y —recordando el derecho *de todos* a la vida, arriba mencionado— eso hace que el tema de la democracia no esté “vinculado” al socialismo sino que sea un tema socialista. Respecto a ese proceso de universalización, la democracia es la actualidad del socialismo ya en la sociedad capitalista.

Ya adelanté al inicio mi sospecha de que existe una crisis del movimiento popular —o, al menos, de sus organizaciones políticas— que se origina y se expresa en su renuncia a plantear una sociedad alternativa. No ignoro las dificultades de tal esfuerzo, dada la ausencia de una “derecha” coherente, cuya ideología permitiese una crítica que aprehenda y supere la racionalidad del orden existente. Pero estas dificultades, que surgen de la heterogeneidad estructural de la región, son agravadas por la posición de cierta “izquierda”, que toma la democracia como una “correspondencia lógica” de las relaciones socialistas de producción, o sea que posterga la democracia como un objetivo posterior a la transformación económica. Este economicismo no percibe el contenido utópico-práctico que tiene la conciencia aun bajo formas ideológicas. Al dejar de ser crítica se vuelve incapaz de descubrir el *sentido* de una organización diferente de la sociedad. Cae en un cientificismo que pretende superar la filosofía sin haberla realizado.

Ese enfoque nos viene de Lenin y su intento de compensar el débil desarrollo de las fuerzas productivas con una rígida organización. También el subdesarrollo en América Latina conlleva la tentación de responder a la situación de miseria mediante una estricta regulación de la satisfacción de las necesidades básicas. Pero ¿quién determina lo que son necesidades básicas? ¿Necesidades de quién, satisfacción para quién? ¿No es justamente éste el terreno de la democracia en cuanto proceso de crear intereses generalizables? Al respecto recuerdo las

objeciones de Rosa Luxemburgo^a a Lenin. “Sin elecciones generales, ilimitada libertad de prensa y de reunión, libre lucha de las opiniones, muere la vida en toda institución, deviene una vida ficticia, en la cual sólo queda la burocracia como elemento activo [...]. Es la tarea histórica del proletariado, cuando alcanza el poder, crear una democracia socialista en lugar de una democracia burguesa y no abolir toda democracia.” La democracia socialista, sin embargo, no comienza inmediatamente en la tierra santa, cuando se ha producido la base de la economía socialista. No es un regalo de Navidad empaquetado para el buen pueblo, que mientras tanto ha apoyado a un puñado de dictadores socialistas. La democracia socialista comienza junto con la reducción de la dominación de clases y con la construcción del socialismo. Ella comienza en el momento mismo de la conquista del poder por el partido socialista. Ella no es otra cosa que la “dictadura del proletariado”. Lo que Luxemburgo reprocha a los bolcheviques es concebir el socialismo como un problema técnico-administrativo en lugar de abordarlo como la tarea práctica de realizar la democracia. Esta misma perspectiva guía posteriormente las reflexiones de Gramsci sobre la hegemonía.

Volvemos así al tema de la negación, pero ahora desde el punto de vista, ya insinuado por Portantiero, de la *creatividad* de las masas. ¿Cómo —dentro de la sociedad capitalista— anticipa el pueblo una sociedad alternativa? Aquí me parece decisivo recuperar la propuesta introducida por Faletto^b en la ponencia final. El esfuerzo de Faletto me parece estar dirigido a reconstruir históricamente el *sentido* que la clase obrera *qua* sujeto otorga a su praxis y a través de esa historia devenida descubrir las tareas a realizar. Tal construcción de una “voluntad nacional-popular” gira en torno a la constitución de un sentido; no un sentido otorgado como desde fuera sino como descubrimiento de un sentido inmanente a la práctica social.

Los hombres en la producción material de la vida crean simultáneamente el sentido de su modo de vida. Y ese sentido de la convivencia social se encarna en el Estado. Las “sociedades históricas” exteriorizan el sentido de la organización social bajo la forma de Estado; el Estado es el lugar del sentido por referencia al cual se constituye el orden. Para la sociedad capitalista podemos especificar esta constitución del sentido social a partir del análisis del fetichismo de la mercancía; al menos intento desarrollar este enfoque en una investigación en marcha. No quiero prolongar mi intervención y me limito a destacar el problema político que debemos enfrentar. De hecho, si el pueblo no percibe que él mismo crea el sentido social y lo exterioriza y objetiva bajo una forma de generalidad (el Estado), entonces experimentará toda amenaza al orden vigente como la posible irrupción del caos. Y dentro de esa antinomia de “orden *versus* caos” (en que se basa la justificación del régimen autoritario) no existe la posibilidad de construir un “buen orden”. La democracia aparece como un “mal menor” frente al Estado autoritario, pero como un orden mejor. Pienso, empero, que sólo en miras de un “buen orden” puede haber un desarrollo democrático. En eso pareciera radicar el

problema del Estado de transición.

LOS DERECHOS HUMANOS Y EL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL*

PASADO EL ASOMBRO INICIAL que produjo la campaña del presidente Carter^a en favor de los derechos humanos, y dejando de lado el escepticismo —de uno y otro signos— con que se han abordado sus posibles efectos en América Latina, es necesario convenir en que esta campaña constituye tanto un tema político como un asunto de política internacional. Reviste carácter político porque propone, y en cierta medida simboliza, un consenso básico sobre lo que debieran ser los fundamentos de la convivencia social, y porque a la vez configura un espacio en el cual se enfrentan las diferentes concepciones de orden. Los derechos humanos abstraen de la historia social y sintetizan en reglas generales ciertos criterios de organización de la sociedad. El conflicto en torno a tales principios, pretendidamente universales, constituye la quintaesencia de lo político.

Parece conveniente destacar el carácter político de la cuestión de los derechos humanos, dado que predominan en ella las reflexiones de tipo jurídico o teológico. Éstas han contribuido a crear conciencia y a denunciar las situaciones de injusticia, pero no han llegado a la formulación de una crítica que explique a la vez la realidad social y los criterios de su análisis. Tanto el estudio legal como el pensamiento teológico proceden mediante una comparación entre ser y deber ser. Se confronta la realidad con la norma, tomando esta última como una medida fija y neutra, sea como ley positiva o natural, o en términos generales como constante de la naturaleza humana. El juicio resultante parece consecuencia casi matemática de una calificación de la realidad bajo determinada norma; un proceso que no dificulta ni el concepto de realidad ni la naturaleza de la norma.

En vez de aplicar a la realidad criterios traídos “desde fuera”, se trata aquí de analizar la sociedad conjuntamente con la génesis de los criterios en virtud de los cuales ella se vuelve inteligible a sí misma. Ampliando la denuncia de las violaciones cometidas e incorporando al análisis la noción misma de derechos humanos, el tema se transforma en político, o sea, referido a la lucha por la constitución del orden social.

La cuestión ha pasado también a formar parte de las relaciones internacionales. El actual debate surgió a raíz de la intervención norteamericana en Vietnam y de la conmoción político-jurídico-moral suscitada por el caso Watergate, y apareció como un autoanálisis de la nación norteamericana en vísperas del Bicentenario.^a Sin embargo, el gobierno de Carter ha transformado un tema interno en un asunto de política internacional. Los derechos humanos son hoy una cuestión presente tanto en las relaciones Este-Oeste (política de

distensión) como en las relaciones Norte-Sur (debate sobre el nuevo orden económico internacional). Prevalece asimismo en las relaciones interamericanas. Si hace 10 años un análisis de América Latina tenía que referirse a la revolución, hoy tiene por marco la cuestión de la democracia y de los derechos humanos.

Si lo que se desea es emprender un *análisis político* de los derechos humanos, la reflexión deriva a cuestiones tan fundamentales como ambiguas: poder, moral, orden. Los derechos humanos son, como toda expresión jurídica, normas generales cuyo contenido es determinado por la estructura social de poder. La especificidad reside en su pretensión universalista. En eso, el tema retoma en el fondo la reflexión clásica sobre el “buen orden”. El juicio moral referente a la “buena vida” encuentra hoy sus criterios formalizados en los derechos fundamentales del individuo, en los derechos sociales y económicos, y más recientemente en los esfuerzos por institucionalizar la defensa ecológica, la calidad de la vida y los derechos de los pueblos.¹ Sin embargo, no existen los derechos humanos. La actual confrontación indica justamente la disparidad de intereses subyacentes. Hay que relativizar los derechos humanos según los diferentes contextos en que se realizan. Tanto su vigencia como su violación requieren, pues, una *crítica ideológica* que explicita los intereses en que se basa el juicio moral. Pero esta tarea de desmitificación comprende reconocer el punto de partida: la existencia de una Declaración Universal de los Derechos Humanos. El hecho de que haya cierta universalidad, al menos en cuanto a forma, podría estar demostrando que, tras las divergentes interpretaciones de lo que sería el buen orden, hay cierta realidad objetiva. La hipótesis que se desarrolla en este trabajo es que el referente común radica en la producción de mercancías para la satisfacción de las necesidades materiales de los hombres.

Necesidades humanas y relaciones mercantiles se encuentran mediadas por el poder político. Un modo de esclarecer el significado y el alcance de los derechos humanos consiste en cotejar la importancia de éstos en relación con la denominada *razón de Estado*.² La razón de Estado resume aquel otro componente de la política que es la “lógica del poder”. El ejercicio del poder está sometido a fuerzas de causalidad y de necesidad que se imponen a la voluntad, a menos de que ésta las aproveche e instrumentalice. Sujeto al criterio de éxito, el poder requiere calcular su eficiencia. Lo que descubre Maquiavelo es que el poder es una lucha que tiene su propia lógica. Esta racionalidad no sería reductible a los intereses de quienes ejercen el poder. La *ragione di Stato* apunta al mantenimiento y el fortalecimiento de la relación de poder y como tal condiciona las demandas de los dominados, pero también los intereses corporativos de los dominantes. Frente a la centralización del poder, fruto del desarrollo del Estado nacional, aparecen los derechos humanos como la respuesta del individualismo burgués. De ahí la frecuente interpretación de los derechos humanos a partir de la antinomia individuo-Estado.

La relación entre individuo y Estado está desde luego presente en los derechos

humanos, pero no como antinomia sino como una mediación entre lo particular y lo general. Los derechos humanos son más que la defensa del individuo contra el Estado Leviatán. Su significado reside en las relaciones entre individuos, precisamente en la organización de su convivencia social, esto es, en la política.

A riesgo de caer en vanas generalidades, vale la pena reiterar algunas afirmaciones sobre un fenómeno tan complejo de por sí como lo es la política. No se trata de adelantar definiciones sino sólo de esbozar el campo de fuerza o los “campos magnéticos” en que se sitúan los derechos humanos. Formuladas tales reservas cabe presumir que hacer política implica dos momentos: el juicio moral y el cálculo instrumental. Se suele medir la política por su *éxito o su fracaso*, aludiendo con ello a su aspecto técnico. Un problema técnico tiene una y sólo una solución correcta. En la medida en que el poder es una relación causal de medio y fin responde a ese criterio de eficiencia. Pero la política es más que eso; es una relación social y como tal es praxis, una práctica consciente. La conciencia es un razonamiento moral: elabora un juicio sobre lo *bueno o malo* de la acción social. Toda política contiene un juicio moral sobre el estado de cosas y ante todo sobre el hombre. Remite, aun conservando el *statu quo*, a la idea de un buen orden. Esta referencia es lo que integra y cohesiona la convivencia social; es en virtud de esta referencia como se crea una esfera pública, o sea una comunicación y participación; en fin, es lo que expresa el sentido de la satisfacción de las necesidades materiales.

El problema moral, en cambio, admite distintas soluciones según la jerarquización de los valores. No hay respuesta correcta sino distintas proposiciones que reciben el apoyo de diferentes grupos sociales. Lo decisivo es que el juicio moral condiciona el cálculo instrumental. Que una política sea eficaz o no dependerá del punto de vista moral desde el que se la evalúe; en política no existe una eficiencia *per se*. La pugna moral-ideológica es al mismo tiempo un conflicto sobre los criterios de eficiencia. A la inversa, una moral que impida la satisfacción de las necesidades materiales o que fracase como referente simbólico dejará de tener vigencia. También la moral calcula.

Relativizando tanto el poder como la moral se observa que entre ambas instancias existe no sólo una relación de tensión sino además una de reforzamiento mutuo; una estructura específica de poder adquiere así forma de generalidad por medio de la moral. El poder se convierte en orden como fuerza moral-cultural.³ En cuanto a los derechos humanos, ello significa que los Estados comienzan a ser tolerantes cuando son lo suficientemente poderosos como para soportar una disidencia interna sin que peligre la obediencia de los súbditos.⁴ La consolidación del Estado nacional implica la institucionalización (jurídico-simbólica) de una moral. El Estado de derecho constituye (con su ampliación al *welfare state*) una forma histórica de intentar la armonización del poder y la moral, porque se apoya en determinada estructura de poder y en una cierta visión moral. Por lo tanto, se desestabiliza cuando una u otra se ven

cuestionadas. Pero en su historicidad, el Estado de derecho marca también un hito en el desarrollo de la conciencia moral a partir del cual es posible criticar “regresiones” como el denominado “Estado de seguridad nacional”.

En resumen, la política está marcada por esta tensión entre poder y moral, en la cual cada elemento remite al otro. Cabría entonces repensar los derechos humanos como componente moral de una política de poder. Es decir, mediante la cuestión de los derechos humanos se replantea aquí el problema de la moral en la política, pero no en el sentido usual de introducir criterios morales externos a la acción política. El objetivo práctico de la presente reflexión es una política moral en concreto: la realización (poder) de la autonomía individual por la emancipación social (moral).

Interesa abordar ahora el tema de los derechos humanos en relación con la política internacional. Aquí los derechos humanos sufren la precariedad que afecta toda norma que no cuenta con un respaldo coactivo. El orden internacional es el terreno privilegiado de la razón de Estado. Baste ver, por ejemplo, cuáles son, según Brzezinski,^a los aliados preferenciales de Estados Unidos en el Tercer Mundo: Nigeria en África, Indonesia e India en Asia, Arabia Saudita e Irán en el Medio Oriente, y Brasil y Venezuela en América Latina. Evidentemente la selección no considera la situación de los derechos humanos. Ella tampoco influye en la formación del nuevo trilateralismo Washington-Tokio-Pekín. En cuanto a los hitos recientes de la política exterior de la Unión Soviética cabe destacar su presencia en el Medio Oriente, en el Cuerno de África y en el África austral, en Afganistán y, actualmente, el conflicto con China. En todos estos frentes predomina desde luego el cálculo geopolítico sobre cualquier tipo de “internacionalismo proletario”. Y no solamente la política de las grandes potencias es dictada por razones de Estado; lo mismo vale para países menores, como los latinoamericanos.

La política exterior parece ser primero, y sobre todo, una cuestión de poder. Sin embargo, no está ausente la moral. Ya se señaló que todo poder implica una moral en la medida en que tiene que nombrar una *salus publica*. Siendo la interpretación moderna de la *salus publica* la *salus populi*, la misma razón de Estado exige tomar en cuenta las demandas del pueblo mientras no amenacen la estructura de poder. Ésta es la conciliación clásica entre poder y moral. El modo en que se plantea y resuelve esta relación en el orden interno condiciona —en diferente graduación— la política exterior. Ésta es la perspectiva en la que deben interpretarse las declaraciones del secretario de Estado norteamericano, Cyrus Vance,^b sobre la política de derechos humanos, formuladas en abril de 1977 en la Universidad de Georgia: “Primero, existe el derecho a que la persona no sufra violación de su integridad por parte del gobierno [...]. Segundo, está el derecho a la satisfacción de necesidades básicas como alimentación, vivienda, cuidado de la salud y educación [...]. Tercero, el derecho a gozar de libertades civiles y políticas”.

Objetivo de la política exterior norteamericana sería promover la integridad del individuo, la satisfacción de sus necesidades básicas y el ejercicio de sus libertades cívicas. Se trata de un buen punto de partida al situar el discurso liberal en el contexto internacional. Justamente en el orden internacional se muestran con mayor claridad las contradicciones de la interpretación burguesa de los derechos humanos.

Es de presumir que se trata de la moral del capital. En ese carácter, ella justifica su poder haciendo de la relación de capital un orden sociocultural. Lo que muestra más nítidamente el contexto internacional es, en el fondo, lo que ya denunciaron el siglo pasado “historiadores” de la moral burguesa: la moral constituye un mecanismo de control de los débiles (Hegel, Nietzsche).^a La moral misma deviene poder. Más exactamente, la interpretación liberal de los derechos humanos tiende a “ordenar” el proceso de internacionalidad del capital, tratando de universalizar determinada conducta moral (*i. e.*, adecuando la periferia a los estándares del centro). Este intento de universalización se desmorona, sin embargo, ante las contradicciones del desarrollo capitalista.

En estas circunstancias surge el debate por un nuevo orden internacional. Aunque planteado en términos económicos, se trata de un problema político. Lo que se cuestiona es la organización sociopolítica de la satisfacción de las necesidades materiales y específicamente la forma capitalista. ¿Cómo organizar la satisfacción de las necesidades materiales en dimensión mundial, o sea, en *una* naturaleza y para *todos* los hombres? El capitalismo no permite universalización. ¿Qué principio de organización social y política apunta a la universalidad? En esta perspectiva el análisis político de los derechos humanos adquiere relevancia. La tensión entre su base particular y su postulado de universalidad apunta al menos a uno de los problemas centrales de un nuevo orden internacional.

En resumen, los derechos humanos aparecen situados en un campo de fuerzas cuyos ejes serían la relación entre la forma de generalidad y el contenido de clase (entre norma e interés), la mediación entre intereses particulares e intereses individuales (entre lucha y consenso), la tensión entre derechos individuales y derechos sociales (entre autonomía individual y emancipación social) y la tensión entre poder y moral (entre principio de eficiencia y principio de liberación). Corresponde ahora analizar el significado de los derechos humanos en las relaciones internacionales, articulando la reflexión en torno a cuatro preguntas.

La primera surge del asombro inicial sobre el nuevo *issue*: ¿a qué situación intenta responder el tema de los derechos humanos? Sin incurrir en suspicacias, resulta presumible que el planteamiento no constituye un fin en sí, ni un asunto personal del bautista Carter, ni la mera proclamación de alguna verdad autoevidente. Al presentar e imponer la cuestión de los derechos humanos, el gobierno norteamericano persigue un propósito. La hipótesis que postula este

trabajo es que busca resolver una crisis de hegemonía. Los problemas económicos han sacudido en tal manera el horizonte cultural del sistema capitalista que peligran no solamente los clásicos mecanismos de legitimación, sino incluso el sentido común que engloba las relaciones sociales. En este contexto, la promoción de los derechos humanos pareciera ser el intento de recuperar una perspectiva universalista para el orden establecido.

La segunda cuestión apunta a la naturaleza de los derechos humanos: ¿qué posibilita a los países capitalistas desarrollados el invocarlos? ¿Por qué recurren a los derechos humanos para resolver una crisis de hegemonía? Se postula aquí que lo hacen debido al carácter de mediación de estos derechos entre los intereses particulares y la norma universal. Ampliando el análisis del fetichismo de los derechos humanos, se observa que la dinámica de las relaciones mercantiles capitalistas asume la forma de una ley general que es interiorizada por los hombres como moral universal. La forma de generalidad de los derechos humanos traduce en “leyes naturales” y atributos de la naturaleza humana las reglas inherentes a un determinado proceso de producción. Al no percibir los hombres estas leyes naturales como una implicación de la producción capitalista, la legalidad del capital adquiere una dimensión universalista que puede pretender ordenar las relaciones sociales y otorgarles sentido.

La tercera pregunta se refiere al significado de los derechos humanos en América Latina. Indudablemente los derechos humanos encuentran mucho mayor eco social en América Latina^a que en otras regiones del Tercer Mundo. Por lo mismo tienen un mayor efecto disociador. ¿A qué atribuir este carácter? La hipótesis de este trabajo radica en el desfase entre el desarrollo desigual del capitalismo y su legalidad universal. Las sociedades latinoamericanas no lograron capitalizarse hasta el punto de homogeneizar sus estructuras; subsiste una heterogeneidad estructural. A la invocación de normas generales le falta entonces el sustrato real; la diferencia entre las prácticas de los diversos grupos sociales es tal que dificulta cualquier mediación. La reacción de las clases dominantes consiste en limitar la universalidad formal a la extensión real del capital, o sea, en subordinar la vigencia de los derechos humanos a la dinámica del desarrollo económico. Se hace explícito así en las sociedades latinoamericanas lo que el fetichismo encubre en los países capitalistas más avanzados: el referente de los derechos humanos no son las necesidades sociales de los hombres sino las relaciones mercantiles capitalistas. Por lo tanto, las violaciones de los derechos humanos no son actos arbitrarios sino la “necesaria” adecuación del comportamiento humano a los imperativos de la producción capitalista de mercancías.

Ello conduce finalmente a interrogantes acerca de la perspectiva socialista de los derechos humanos. En círculos de izquierda los derechos humanos suelen ser denunciados como elementos de una ideología burguesa que camufla las relaciones capitalistas de producción, pero se recurre a ellos para conseguir la

movilización popular contra regímenes autoritarios. Este oportunismo refleja la perplejidad del movimiento socialista ante el tema. Dada la relevancia social de la cuestión urge esclarecer su significado político. Históricamente los derechos humanos han sido siempre una bandera de lucha de los grupos dominados. Es presumible entonces que representen algo más que la legalidad de la producción capitalista de mercancías. ¿Cuál es el significado de los derechos humanos para un programa de transformación social? Los análisis marxistas suelen oscilar entre la denuncia del orden burgués y la promesa de la extinción del Estado; son más una teoría de la revolución que un pensamiento del orden. La problematización del socialismo en cuanto orden social es escasa. La constitución de un orden implica la mediación política entre intereses particulares y normas generales. A este problema responden los derechos humanos como horizonte utópico de una tendencia a la universalidad de las necesidades sociales. Si en la sociedad capitalista los derechos humanos aparecen como una moral universal que emana del “contrato social” que funda la sociedad, el análisis del fetichismo muestra que tal “ley natural” en la práctica traduce la legalidad de la producción capitalista de mercancías. Este descubrimiento no hace desaparecer las leyes de las relaciones mercantiles, que siguen válidas mientras subsista el “reino de la necesidad”, pero evita la ciega sumisión de las necesidades humanas a los imperativos de las relaciones mercantiles. En la perspectiva de un control consciente de la ley de valor, los derechos humanos serían el reconocimiento del “reino de la necesidad” desde el punto de vista del “reino de la libertad”, o sea, una mediación entre necesidad (intereses particulares) y libertad (intereses generalizables).

I. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ACTUAL COYUNTURA⁵

1. *Estado y economía en el capitalismo desarrollado*

En los últimos años parece haber tenido lugar en los países capitalistas desarrollados una mutación del Estado y de la sociedad civil. Por tanto, la relación y la recíproca determinación entre ambos se han hecho más que nunca problemáticas. Sin embargo, existe algún acuerdo en cuanto a caracterizar la época moderna en virtud de la diferenciación entre esfera económica y esfera política; lo típico del capitalismo sería la constitución de la economía como un sistema relativamente autónomo, condicionante a su vez de las demás esferas de la sociedad y el Estado. Si bien la imagen del Estado burgués como un “vigilante” apolítico nunca fue correcta, hoy día el llamado intervencionismo estatal ha alcanzado un nivel que permite hablar de una nueva relación entre Estado y sociedad civil. Esta supuesta mutación se expresa de múltiples maneras, de las

cuales el problema de la legitimidad constituye la expresión más relevante para nuestro tema.⁶

Originariamente la legitimidad del Estado capitalista radica en el proceso económico, lugar privilegiado de la razón burguesa. Las propias relaciones de producción generan aquella “santa trinidad” de libertad, igualdad y propiedad privada que legitima al poder como su garante. La ideología del “intercambio justo”, sin embargo, se hace insuficiente ante los conflictos inmanentes a la estructura económica. Si las contradicciones se manifiestan en la esfera de la producción, todo conflicto amenaza el orden mismo y tiende a transformarse en una insurrección contra el Estado. Se trata, pues, de despolitizar la estructura económica y hacer del antagonismo entre propietarios y no propietarios una competencia intrasistema acerca de la participación en el excedente social. Los conflictos sociales son trasladados al sistema político e institucionalizados como problemas de distribución. El Estado “se extiende”, incorporando al movimiento obrero; el “Estado de derecho” se transforma en un “Estado benefactor”. La legitimidad del nuevo orden exige que el Estado desarme o amortigüe sistemáticamente los efectos secundarios nocivos del proceso económico. Debe anticiparse a las “disfuncionalidades”, nivelando las condiciones desiguales o al menos compensándolas *ex post*, suavizando los riesgos de la lucha competitiva por la distribución de la riqueza social (vía, por ejemplo, el desarrollo de la seguridad social).

Al asumir estas tareas compensatorias, el Estado se hace responsable de mantener dentro de límites aceptables los efectos disfuncionales de la economía capitalista. El Estado se transforma en una especie de aval del buen funcionamiento del proceso económico. Pero este garante, a su vez, depende del buen funcionamiento de la economía, pues sólo así obtiene los recursos necesarios para cumplir con sus tareas compensatorias. El intervencionismo estatal tiene, pues, una doble función. Por un lado trata de generar legitimidad, asegurando un bienestar económico. Por otro, ese desarrollo económico debe proporcionar los recursos para financiar aquellos gastos legitimatorios.

El Estado aparece como un sistema de *crisis-management*, destinado a impedir la desintegración social ante problemas como interrupciones coyunturales del proceso de acumulación, incremento del costo social de una producción privada y perpetuación de privilegios.

Para contrarrestar, diluir o al menos atenuar estas “disfuncionalidades”, el Estado asume tareas de contraindicación: una política anticíclica, orientada a conseguir un crecimiento sostenido; una planeación indicativa, orientada a satisfacer demandas colectivas, y una corrección continua de las pautas de desigualdad estructural.

El Estado tiene que hacerse cargo de estas tareas de manera programática y — punto decisivo— sin vulnerar la relación de complementariedad entre Estado y sociedad civil. En otras palabras, el sistema político tiene que legitimar al sistema

económico pero sin disponer libremente de recursos. La ayuda legitimadora que aporta el Estado a la economía está a su vez sujeta a legitimación.

Para cumplir exitosamente sus tareas el Estado enfrenta ciertas restricciones: 1) la complementariedad entre el sistema político y el económico conduce a un conflicto de objetivos. La política de estabilización (que busca conducir el efecto inflacionario del crecimiento) entra en contradicción con la de reformas sociales (que busca reducir el costo social del crecimiento). Se puede alcanzar estabilidad económica o seguridad política, pero resulta difícil la compatibilización de ambos objetivos en una sola estrategia; 2) la ambivalencia de la participación ciudadana: por una parte, se encuadra a la población entera disciplinando a todos como “militantes del orden”. Por otra, también aumentan el control y la participación de los ciudadanos en actividades que hasta entonces habían sido monopolizadas por el Estado o aparecían como “naturales” —la pugna entre la internacionalización del mercado mundial y el Estado nacional—. La necesidad de una coordinación supranacional —sistema monetario, integración arancelaria, acuerdos comerciales— se va haciendo incompatible con la necesidad de los gobiernos de legitimarse internamente. Surge entonces un desfase entre los problemas planteados por el mercado mundial y las decisiones exigidas por el orden nacional (por ejemplo, el proteccionismo), y 3) la discrepancia entre las tendencias de integración y de desintegración social: mientras que en el ámbito mundial se observa una creciente integración, e incluso estandarización —material bélico, medios de comunicación, expectativas de consumo—, se advierte el aumento de la desintegración social en el ámbito del Estado nacional (marginalidad, regionalismos, subculturas).

Con estas restricciones, al Estado se le hace cada vez más difícil movilizar recursos para legitimar el orden social. De este modo las dificultades en el funcionamiento de la economía se transforman en una crisis del capitalismo. En este marco los países capitalistas desarrollados renuevan el planteamiento de los derechos humanos.

2. Crisis de hegemonía

La posición de Estados Unidos después de la derrota en Vietnam y el escándalo de Watergate ha sido resumida acertadamente en la sentencia *leadership without hegemony*.^a Estados Unidos sigue siendo, desde luego, la primera potencia del mundo y ejerce en todos los campos un predominio indiscutible. Pero se trata de un liderazgo *inter pares*, que se expresa en la nueva concepción de las relaciones internacionales como un sistema de interdependencia. Este enfoque alude a la vulnerabilidad de Estados Unidos ante cambios en las relaciones internacionales. En tanto que la anterior perspectiva de la seguridad nacional connotaba aún una idea imperial de *Pax Americana* como nueva dimensión del “destino manifiesto”

de Estados Unidos, el actual enfoque de la interdependencia es más bien defensivo y aparece como la opción a la catástrofe. Ya no se trata de lograr lo mejor sino de evitar lo peor. El cambio de perspectiva expresa una pérdida de la dirección política ideológica por parte de Estados Unidos. Su liderazgo en los distintos campos no configura una hegemonía que englobe, absorba y trascienda las diversas racionalidades en un solo proyecto histórico.

En el capitalismo el Estado se refiere a la sociedad civil como su premisa natural e incuestionable. Las relaciones de producción no son comprendidas como producto histórico de la acción social sino como “leyes naturales” de las cuales nadie es responsable. La economía, concebida como proceso natural y con instituciones *atemporales* —y ésa es la concepción predominante del mercado y de la propiedad privada, por ejemplo—, no necesita y no puede legitimarse. Ahora bien, si la economía en cuanto ley natural se sustrae a una legitimación, cabe preguntarse si acaso el Estado capitalista es susceptible de legitimación.⁷

La naturaleza es; no requiere justificarse como buena y necesaria. De manera análoga, la conciencia burguesa concibe la economía como un hecho que se rige por “la naturaleza de las cosas”. Lo económico puede tener efectos buenos o malos para uno u otro individuo, pero no se visualiza como una actividad humana susceptible de ser juzgada como buena o mala. Lo económico resulta algo intrínseco a la naturaleza humana, de la cual nadie es responsable. En la medida en que la política se refiera a problemas que surgen de tales “leyes naturales”, y que para la solución de estos problemas esté limitada a los recursos disponibles en el marco de esos acontecimientos naturales —o sea, sin cuestionar y modificar esas leyes naturales de la economía—, la incapacidad de legitimación de la actividad económica se extiende, contagiando la esfera de lo político.

Descartado el enjuiciamiento del contenido del proceso económico, la economía sólo puede encontrar entrada en la política mediante recursos formales. Si la economía se sustrae a la disposición política, entonces el poder sólo puede legitimarse por la forma en que se toman las decisiones. El contenido de la decisión es remplazado por el procedimiento. En esta legitimidad formal, o legitimidad por legalidad, se basa el Estado capitalista.

El consenso sobre el procedimiento formal ha sustituido a aquél respecto de un determinado contenido normativo. Pero el objeto sobre el cual se ha tomado la decisión, que fue excluido del proceso de legitimación, toma venganza. En realidad, el acuerdo sobre la forma supone uno sobre el fondo. El procedimiento correcto procura legitimidad siempre que el contenido de la decisión no sea objeto de conflicto. Sin embargo, la legalidad es una legitimación insuficiente cuando permite herir sistemáticamente el interés de un grupo social relevante. La experiencia chilena y otras constituyen prueba fehaciente de los límites de una legitimidad formal. A ésta corresponde una de carácter material; es decir, debe alcanzarse consenso al menos tácito acerca del contenido y el resultado de la decisión política.

Dicho acuerdo parece más y más dudoso. El orden de los países capitalistas desarrollados logra todavía obtener la lealtad pasiva del pueblo a cambio de recompensas materiales (bienestar). Pero surgen tendencias a una “desestabilización de la política”, es decir, cuestiones conflictivas se sustraen al monopolio estatal de la toma de decisión. Ello indica que las reglas de procedimiento formal están perdiendo su carácter de obligatoriedad socialmente aceptada. La precaria legitimidad material del orden capitalista hace vislumbrar una “crisis de sentido”.

La crisis económica no sólo agudiza el problema de la legitimación del Estado burgués sino que lleva a cuestionar el sentido mismo del orden capitalista. El principio de acumulación se impone como imperativo mundialmente válido, pero al mismo tiempo se hace evidente la finitud de los recursos materiales. El metabolismo de la naturaleza tiene límites —absorción de desechos radiactivos, calor, monóxido de carbono, etc.— que se constituyen en factores limitantes de la expansión del modo de producción capitalista. Sea cual sea el resultado del debate sobre los límites del crecimiento económico —y, en concreto, de la reproducción del capital privado—, es un hecho que el mito del progreso infinito ya no existe. Se perdió el optimismo racionalista en el desarrollo científico-tecnológico. Se ha desdibujado así el horizonte cultural que para cada periodo histórico legitimaba el trabajo y la distribución de su producto. El despegue de la economía capitalista a escala mundial requiere una innovación tan radical como lo fuera en su época la máquina de vapor o, en mucho menor medida, la electrónica y la informática. Las esperanzas puestas en la energía nuclear son grandes, pero en forma simultánea aumenta la conciencia de que no se sabe cuándo ni cómo habrá que pagar las consecuencias. ¿Qué innovación vale la pena cuando se duda del sentido del progreso?

El capitalismo desarrolló junto con las relaciones económicas una moral de alcance universalista. Este universalismo se derrumba ahora. Por un lado la monopolización priva de contenido las nociones de libertad e igualdad, que surgieron del intercambio directo entre los propietarios de mercancías, los cuales han sido remplazados ahora por las empresas multinacionales. Se hace evidente que la libertad y la igualdad están reservadas a unos pocos. Por otro, el cosmopolitismo del individuo burgués queda trunco cuando la competencia mundial obliga a invocar las lealtades nacionales. La moral universalista entra en crisis en el momento mismo en que se unversalizan las relaciones capitalistas de producción.

Si en los orígenes del capitalismo el carácter nacional de la economía estaba envuelto en el halo universalista de la moral y del derecho burgueses, ahora la internacionalización de la economía desnuda aquella falacia. El ordenamiento nacional del siglo pasado se fundaba en aquella moral universalista; el *nacionalismo del ciudadano* se insertaba en el *cosmopolitismo del sujeto burgués*. Con el desmoronamiento de la universalidad también queda

comprometida la identidad del ciudadano. La identidad colectiva pierde a la vez el referente nacional y el universalista.

Esta disgregación social podría corresponder a una crisis de crecimiento del capitalismo, mediante la cual se reestructuraran las relaciones capitalistas como sistema transnacional. Pero aunque se tratara de un proceso de este carácter subsistiría el peligro de una revolución. Así como no hay una “necesidad histórica” de la revolución socialista, tampoco la hay para una expansión del capital organizado. De allí el primado de la política: la lucha de los hombres por determinar el orden social.

La crisis económica no es causa inmediata de una revolución. En cambio sí condiciona las experiencias de las clases sociales, modifica sus conciencias y sus comportamientos, y puede en esta forma agudizar los conflictos entre las diferentes fuerzas políticas. Es la explosión de las contradicciones entre los “actores”, la crisis política, la que puede provocar en definitiva una revolución. Es por tanto la esfera política donde se confrontan las aspiraciones posibles, el primer terreno del combate acerca del orden que debiera reinar. En esta lucha se inserta el tema de los derechos humanos.

Al plantear los derechos humanos como un *issue* de la política internacional, los países capitalistas desarrollados responden a la crisis política. Se trata de una estrategia anti o contrarrevolucionaria en defensa del orden establecido. El objetivo es restituir la cohesión social. Ello requiere restablecer un “sentido común”, un consenso tácito y general acerca de los fundamentos del orden existente; en fin, la validez de alguna norma universalista.⁸ Podría cerrarse esta reflexión con un argumento en contrario. En efecto, de ser la situación tan crítica, ¿por qué la crisis no es resuelta vía alguna forma de autoritarismo? ¿No podría el capital, empleando la violencia, prescindir de la hegemonía?

Es notorio el incremento de tendencias autoritarias también en los países metropolitanos. Sin embargo, esta vía de solución es (aún) inadecuada para ellos. En su fase actual de internacionalización, los problemas del capital se suscitan a escala mundial; su política debe ser, por lo tanto, de validez tendencialmente mundial. La expansión del capital privado requiere un proyecto social que se refiera al sistema internacional. Ahora bien, las burguesías no encuentran hoy esta estructura de dirección en el autoritarismo. Después de la derrota del fascismo, el neautoritarismo no ha logrado transformarse en un mito social suficientemente dinámico y global como para reinterpretar los intereses y las aspiraciones de gran parte de la población. La apatía política imputada a las masas no implica una abdicación voluntaria a los derechos ciudadanos. Traduce más bien —considerando las quejas sobre una excesiva participación popular (Huntington)—^a un malestar con respecto al actual funcionamiento de las instituciones representativas, cuyas funciones sin embargo no estarían caducas.

La estrategia del autoritarismo ofrece una solución de fuerza cuando el

problema para los países capitalistas desarrollados es de hegemonía. Su tarea es construir la dirección intelectual-moral del capital sobre el conjunto de la sociedad mundial, o sea, constituirse en representante legítimo de la humanidad. El mérito de la burguesía liberal consiste en haber reconocido el problema de la expansión capitalista. El predominio del capital no corre peligro en el seno de las sociedades metropolitanas. Si a pesar de ello cabe hablar de una crisis de hegemonía, es con referencia al sistema mundial. La misma internacionalización de las relaciones capitalistas de producción actualiza la amenaza de una alternativa socialista. Justamente al superar las estrechas fronteras del Estado nacional la expansión del capital muestra sus límites. Las disfuncionalidades del sistema ya no son tan fácilmente “refuncionalizables” o compensables. Las demandas sociales y los imperativos de funcionalidad son múltiples y de tal complejidad que ya no pueden ser encauzados por ninguna estrategia global (Comisión Trilateral).^b La falta de una política coherente y sistemática no es un problema de eficiencia técnica que pudiera ser resuelto en el marco de las estructuras existentes por algún tipo determinado de autoritarismo. La incoherencia tiene sus raíces profundamente insertas en la organización de la sociedad y exige de manera imperiosa un nuevo ordenamiento de las relaciones humanas.

En resumen, en el planteamiento de los derechos humanos por parte de los países capitalistas desarrollados se advierte el intento de reformular una moral universalista acorde con la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción. La secularización del mundo cristiano occidental hace indispensable un nuevo “cemento ideológico”, capaz de investir el principio de la acumulación privada con un halo de liberación humana, que permita “racionalizar” el orden vigente en cuanto destino del hombre. Actualizando la tradición política de la Revolución Industrial, la burguesía transnacional busca en los derechos humanos una plataforma normativa que le permita, a la vez, *a)* simbolizar una Santa Alianza que encuadre las rivalidades intrainperialistas; *b)* recuperar un “sentido social” que otorgue cohesión y dirección a la expansión del capital, y *c)* restablecer la iniciativa político-cultural en un mundo multipolar, neutralizando posibles opciones.

II. NATURALEZA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1. *Orígenes modernos*

¿Por qué los países capitalistas desarrollados pueden invocar los derechos humanos? El estudio de las funciones que cumple la cuestión de los derechos humanos en la actual coyuntura remite al estudio de su naturaleza. La

concepción moderna de los derechos humanos tiene un origen burgués.⁹ Es conocida la transformación de la conciencia social que el desarrollo del capitalismo provoca. La regulación de los procesos productivo y distributivo ya no está sujeta a prescripciones religiosas o tradicionales sino que aparece como resultado directo de la voluntad humana. La riqueza social es resultado del trabajo y de la voluntad de cada individuo, que toma conciencia de su calidad de sujeto autónomo. Simultáneamente, sin embargo, la ley del mercado ignora la subjetividad; las fluctuaciones de la oferta y la demanda ocurren a espaldas del individuo. Las voluntades individuales parecen filtradas, procesadas y redefinidas por una mano invisible. El derecho natural racional da cuenta de este doble proceso, consagrando el individualismo, sin consideración de los intereses concretos de los individuos.

Descartando el conflicto de intereses, el iusnaturalismo proyecta el movimiento del capital al cielo para después inferir de él las leyes naturales de la sociedad civil-civilizada. Los intereses, mitificados así como valores absolutos, corresponden a las relaciones del intercambio mercantil. La experiencia del intercambio mercantil lleva a que la nueva filosofía política se funde en el contrato entre propietarios libres e iguales. La efectividad del contrato y por tanto de la propiedad privada depende del alcance universal de la libertad y de la igualdad de los productores; implica abstraer los atributos físicos, religiosos y estamentales del individuo. La larga lucha por la libertad y la igualdad del individuo, que a través de los siglos desemboca en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, es en el fondo el proceso de abstracción del individuo. Todos llegan a ser por igual sujetos de derecho, y el derecho hace —análogo al dinero— de “equivalente general” en sus relaciones recíprocas. La norma jurídica que regula las relaciones sociales conserva su significado etimológico de “medida”. Se trata de la norma-medida que la necesaria calculabilidad del proceso económico exige. Midiendo se ordena.

Al proclamar la mayoría de edad del individuo, vale decir la autonomía de la razón, y al descalificar por consiguiente toda instancia supraindividual, el problema básico consiste en *cómo legitimar normas supraindividuales para el comportamiento de hombres*. La moral, que ya no encuentra fundamento en la religión, busca como referente la razón individual. Pero el individualismo, por el hecho de ser compatible con cualquier moral, no permite poner en evidencia el imperativo de ningún sistema particular de valores.

La necesidad de hacer compatibles razón individual y moral social encuentra una respuesta en la proclamación de los derechos humanos. Su solemnidad, empero, ya insinúa su precariedad. Los derechos humanos comparten la ambivalencia del “contrato social” en que se fundan. El “contrato social” es —ya para Rousseau— la ficción de un consenso que sirve de base a la soberanía popular y a la vez la concreción de tal acuerdo. La voluntad empírica de todos los participantes del contrato sólo puede ser identificada con la voluntad general,

que representa al pueblo, si se descarta el antagonismo social. De manera análoga, los derechos humanos funcionan a la vez como fundamento universalista que legitima la creación de normas particulares y como norma específica que instaure determinados derechos y deberes materiales. De allí su ambigüedad: la vigencia de su universalidad supone prescindir de su concreción.

La efectividad de la moral radica en su formalismo; ella se deteriora cuando las normas propuestas son objeto de interpretaciones divergentes. Ahora bien, los derechos humanos no forman ningún fundamento (lógicamente) anterior a las contradicciones sociales. No hay constantes de la naturaleza humana, ni otros principios absolutos que constituyan un consenso que resista el conflicto de intereses. Surgen entonces interpretaciones sucedáneas de los derechos humanos, es decir, sin que nadie los niegue hay discrepancia acerca de su significado concreto. Ello hace suponer que existe algún tipo de generalidad que engloba los intereses contradictorios. A manera de hipótesis es posible sostener que la generalidad radica en la forma, y que eso es lo que permite a los países capitalistas invocar tales derechos. A esa forma debe, pues, apuntar la crítica. Pero la crítica de la forma es siempre también la de su contenido.

2. Una expresión del fetichismo mercantil

Los derechos humanos aparecen como el ideal de la sociedad burguesa. Sin embargo, antes de juzgar posibles violaciones es necesario valorar los criterios de juicio, o sea, analizar la constitución de aquel ideal con el cual se confronta, mide y evalúa la realidad empírica. Se entenderá mejor el carácter de las violaciones si se analiza previamente el carácter de la norma. En esta perspectiva, los derechos humanos pueden ser enfocados a partir de la estructura social que los genera y con referencia a la práctica social que ellos sancionan. Ambos momentos —génesis material e interés práctico— convergen en el análisis del fetichismo.¹⁰

El fetichismo moderno es resultado de la producción capitalista de mercancías. Cuando los bienes son producidos por trabajos privados independientes unos de los otros —una consecuencia del desarrollo de la división social del trabajo—, toman la forma de mercancía y establecen relaciones sociales entre sí. De objetos se transforman en sujetos que se imponen a los productores atomizados. Esa vida propia que adquieren los productos del trabajo cuando apenas adoptan la forma de mercancía es lo que Marx denomina fetichismo.

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus

productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productores de trabajo en mercancías, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales.”¹¹

La aparente sustantividad de la mercancía, su vida propia, deriva del carácter privado del trabajo, que impide al producto “encajar, por tanto, dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo”.¹² Dado que los hombres, por su modo de producción, no logran establecer una correspondencia entre el producto total y la distribución del trabajo colectivo según las necesidades sociales, el funcionamiento del mercado se encarga de la equiparación *ex post*.

Incapaces de regular el trabajo colectivo de la sociedad, los hombres —los productores privados— están obligados a seguir las fluctuaciones caprichosas de las mercancías. Son ellas las que dictan ahora las leyes que regulan la actividad humana. El hombre, en lugar de ordenar el mundo mercantil según sus intereses, debe deducir de las leyes del mercado las normas de su propio comportamiento. Es éste, siempre en palabras de Marx, “un régimen de sociedad en que es el proceso de producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción”. Las formas mercantiles adquieren la fuerza de leyes naturales; la conciencia burguesa considera dichas relaciones “algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo”.¹³ Mientras que el individuo cree obedecer las normas eternas de la naturaleza humana, en la práctica las relaciones sociales entre los hombres obedecen a un fetiche, reflejo de una subjetividad alienada.

A partir del análisis del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital se concluye que la relación de voluntades expresadas en el “contrato social” traduce una relación económica. Es la producción mercantil la que predetermina el marco de los posibles objetivos del acuerdo contractual. Al producir y reproducir las relaciones mercantiles, los hombres también formalizan las relaciones sociales entre las mercancías en cuanto normas que regirán sus relaciones humanas. El desarrollo de las relaciones mercantiles implica determinada legalidad jurídica y normatividad social, es decir, genera los valores morales y las normas legales que orientan el comportamiento de las personas. La ley del valor se desdobra así en un sistema de valores que los hombres internalizan como moral.

En el contrato social, ficción que sirve de fundamento a los derechos humanos, subyace una relación económica: la producción mercantil capitalista. El funcionamiento de las relaciones mercantiles implica la efectividad de los derechos humanos como norma general de la organización social. O lo que es lo mismo, los derechos humanos reflejan la lógica de la producción mercantil como moral social.

La universalidad de los derechos humanos radica en la universalidad de las relaciones mercantiles. Ésta es la base material de la forma de generalidad de los derechos humanos. Es la referencia implícita a la producción mercantil la que

permite a los países capitalistas desarrollados recurrir a los derechos humanos como norma de validez universalista: invocando los derechos humanos como una norma general y común al conjunto de las relaciones internacionales, no hacen sino confirmar la vigencia global de la lógica de la producción mercantil.

La mundialización de la producción mercantil constituye la forma universalista de los derechos humanos, pero la misma producción mercantil determina a la vez la falsa universalidad respecto al contenido. La forma general de la norma se basa en la desigualdad social como su premisa natural. Cabe recordar la analogía con el dinero. Igual que éste, los derechos humanos funcionan como un “equivalente general” en las relaciones sociales, borrando todo atributo concreto de los individuos. Aparecen como universales en cuanto a su forma, pero su carácter cualitativamente universalista entra en contradicción con su limitación cuantitativa. El ejercicio de todo derecho es limitado, pues se refiere a un conjunto finito de bienes. Y esto permite la acumulación y el control del ejercicio. El uso efectivo y selectivo de los derechos humanos por parte de los individuos concretos es escamoteado en su desigualdad por la vigencia universal respecto a los individuos en abstracto. Pero no se trata de un encubrimiento malicioso. La forma de generalidad del derecho es coconstitutiva del carácter privado del proceso de producción capitalista.

III. LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

En América Latina el tema de los derechos humanos enfrenta una situación contradictoria. Por una parte se los reconoce como una cuestión trascendente, un “estándar universal” para la evolución del proceso social. Por otra, el planteamiento de los derechos humanos tiene un efecto disruptivo, actuando más como catalizador de la pugna política que como un referente común.

A diferencia de otras regiones del Tercer Mundo, la invocación de estos derechos encuentra mayor eco en las sociedades latinoamericanas. En ello influye la tradición cultural de la región, fuertemente determinada por el cristianismo y la filosofía europea y, sobre todo, la larga experiencia de lucha por la constitución del “Estado nacional”. La cuestión de los derechos humanos está presente en la cultura política latinoamericana desde los inicios de la conquista española y de la evangelización católica; se desarrolla con la independencia bajo el influjo del pensamiento liberal y posteriormente del socialista. El debate sobre los derechos del hombre y del ciudadano fue tan importante que se ha podido escribir una historia de Chile en el siglo XIX desde el punto de vista de su progresivo reconocimiento institucional.^{14, a} El caso puede haber sido excepcional, pero en todos los países de la región el pensamiento político recogió el ideario de la burguesía europea, entendiendo por tal la vigencia, al menos filosófica, de ciertas nociones fundamentales de la concepción moderna de los

derechos humanos. Ello vale especialmente para las nociones de persona e individuo, que son claves para la visión antropológica subyacente en las instituciones económicas y políticas. Se reconoce al individuo libre y autorresponsable, un sujeto autónomo capaz de ser portador de derechos y deberes. Otro concepto fundamental es el pueblo, principal referente legitimador del poder. Lo mismo que en el caso del sujeto individual, la noción de pueblo corresponde aquí a una experiencia cultural que problematiza la dominación. Los derechos humanos llegan a ser una “cuestión social” por el reconocimiento formal de la soberanía del pueblo. Por último, cabe indicar la existencia del Estado, ente que representa al conjunto de la sociedad. En la visión burguesa pretende expresar cierto consenso que —sin perjuicio de la instancia colectiva— impide la arbitrariedad. Conservando un carácter particular e incluso uno personalista (caudillismo), la constitución política de las sociedades latinoamericanas apunta a un Estado de derecho.

La vigencia de nociones como individuo, pueblo y Estado diferencia a América Latina de otras regiones del Tercer Mundo. No hay estructuras de linaje, tradiciones sacralizadas ni exclusiones tribales que se opongan a una comprensión de los derechos humanos. Las sociedades latinoamericanas no solamente comparten con los países capitalistas desarrollados un mismo horizonte cultural. La contemporaneidad es reforzada por una aprehensión paralela de la actual coyuntura internacional. También América Latina experimenta la crisis de hegemonía, por cierto que de una manera distinta de la forma en que la enfrentan los países capitalistas avanzados. No se trata de la pérdida de una dirección política cultural sobre las relaciones internacionales, sino del efecto que ello provoca sobre el capitalismo dependiente. Hasta ahora la conciencia de la miseria era compensada por la esperanza del desarrollo, que se alimentaba del optimismo burgués. La civilización redimiría a América Latina de la barbarie original. Con la crisis de hegemonía se derrumba la perspectiva subyacente en las diversas estrategias de desarrollo capitalista, sin que América Latina —el reverso de su diferencia con otras regiones— pueda recurrir a raíces propias para una concepción opcional del proceso social. Carente de bases culturales para una política de *self-reliance*, la sociedad latinoamericana se encuentra abandonada en su subdesarrollo. El capitalismo no ha logrado la dinámica suficiente para provocar y asegurar las condiciones de vida mínimamente aceptables a la población latinoamericana; en cambio, sí ha tenido la expansión necesaria para liquidar cualquier recurrencia de un modo de vida autóctono (aparte de la ambigüedad que exhiben todos los intentos de *self-reliance* en una época en que la disciplina del mercado mundial —aun bajo la forma de un Orden Económico Internacional— se impone cada vez más).¹⁵

Las sociedades latinoamericanas no determinan la “legalidad” del sistema capitalista, pero tampoco pueden sustraerse a ella. El orden social se encuentra sometido a las normas básicas de la sociedad capitalista, sin que la relación de

capital haya llegado a impregnar todas las relaciones sociales. Se juzga la organización de la sociedad latinoamericana según los criterios de la sociedad capitalista desarrollada, pese a que la organización social tiene su motor y su dinámica fuera de América Latina.

El problema de los derechos humanos es distorsionado cuando se lo restringe a las violaciones cometidas por uno u otro gobierno de la región. Si se les asigna el carácter de norma universalista, generada por las relaciones mercantiles capitalistas, entonces debe considerarse la evolución global del capitalismo, o sea, su desarrollo desequilibrado. El orden de determinada sociedad no puede ser juzgado fuera del contexto internacional que la condiciona; es decir, la situación de los derechos humanos en las sociedades latinoamericanas debe ser estudiada en el seno de las estructuras tradicionales y, en concreto, en el marco del sistema capitalista.

Al destacar la situación internacional, y específicamente la situación de dependencia como contexto estructural, no se está de manera alguna justificando las violaciones que ocurren en la región. Hay sin duda que denunciar todo atropello deliberado o sistemático. Pero sería un error lamentable no apreciar las causas estructurales que provocan tales actos de violencia. Hay que castigar a los responsables de los atropellos a la dignidad humana. Pero sería un falaz oportunismo querer redimir el orden establecido mediante la asignación de culpabilidades individuales. En resumen, al afirmar que el individuo es responsable en términos jurídicos y políticos de sus actos, se postula igualmente su responsabilidad por el contenido y la forma en que se organiza la convivencia social. Es esta responsabilidad *social* la que hace de los derechos humanos un tema político.

El significado de los derechos humanos en América Latina está condicionado por las estructuras del capitalismo dependiente. El proceso nacional de acumulación de capital está subordinado a la dinámica del capital transnacional, que es la que organiza las estructuras sociales y económicas de las sociedades latinoamericanas, incluyendo la esfera de la mal llamada “cultura nacional”. Consecuencia de ello es la heterogeneidad estructural, o sea la yuxta y superposición de diferentes relaciones sociales que no responden a una “lógica” común. La heterogeneidad no sólo caracteriza las estructuras económicas sino que aparece como elemento constitutivo de la totalidad social. No se ha producido una capitalización integral de la sociedad. No existe una base común para la praxis de los grupos sociales ni tampoco un “sentido común” que englobe los diferentes intereses y deseos, lo cual se manifiesta entre otras cosas en la crisis del Estado. Se observa en la sociedad un desfase que dificulta la constitución de estructuras de identidad colectiva (nación) y de legitimación política (pueblo), y que torna sumamente frágil todo intento de institucionalizar los conflictos sociales. Pruebas de esta precariedad institucional hay incluso para el caso de un país relativamente homogéneo como Chile. Se trata —ahora ya no

en lo internacional sino en lo interno— de una crisis de hegemonía; ningún grupo social logra generalizar sus intereses y su proyecto político de manera que genere un sentido de orden que cimente la integración social. A falta de un consenso mínimo sobre los fundamentos del orden, la vida social se realiza en forma abiertamente represiva. La coacción no es —como en los países metropolitanos— un mecanismo para impedir que el cuerpo social se desintegre sino el motor de la cohesión social, la cual es por lo mismo más bien formal. En resumen, la heterogeneidad estructural dificulta la constitución de una forma de generalidad y ello hace que el ordenamiento de la convivencia social dependa de la fuerza coactiva.

Sobre este trasfondo, las violaciones a los derechos humanos en América Latina adquieren un significado real. No es un asunto de mala voluntad o de estados patológicos de los gobernantes. El poder suele seguir cierta “racionalidad” incluso cuando mata. La precariedad de los derechos humanos en América Latina pareciera radicar en el desfase entre la legalidad y la realidad del capitalismo. Esta discrepancia espacial entre validez universalista y funcionamiento parcial se sobrepone a la contradicción más básica entre norma general e interés particular.

El propósito de las clases dominantes de expandir la producción de mercancías y de adecuar el comportamiento humano a dicho proceso choca con una legalidad propia de un capitalismo ya desarrollado. Pero en América Latina las relaciones capitalistas no han evolucionado lo suficiente como para funcionar según reglas universalistas; no han generado *de facto* las normas sociales que —interiorizadas por los hombres— permitan al capital hacer aparecer su desarrollo como la realización de la naturaleza humana y de la moral social. De allí que el capital esté en su expansión obligado a violar su propia legalidad. La realidad socioeconómica delimita la moral; la vigencia de los derechos humanos queda subordinada al grado de desarrollo de las relaciones mercantiles capitalistas.

La contradicción entre el desarrollo desigual del capitalismo y la forma universalista de su legalidad plantea un dilema a las clases dominantes en América Latina: por una parte éstas reconocen los derechos humanos como un postulado de moral universal y por otra se oponen a lo que constituye un factor restrictivo de la expansión del capital privado. Pretenden resolver el dilema proponiendo una aplicación restringida de los derechos humanos acorde con el grado de desarrollo económico alcanzado. Es decir, subordinan los derechos humanos al desarrollo económico e identifican el desarrollo económico con el desarrollo del capital privado. Sin saberlo confirman el análisis del fetichismo: se someten a los derechos humanos solamente en cuanto expresión de “leyes naturales” de la producción capitalista. Aquí se encuentra el meollo de una crítica a la concepción predominante de los derechos humanos: *la falsa identificación de las necesidades humanas con las necesidades de la producción capitalista de mercancías*.

Lo dicho ayuda a entender algunos aspectos de los derechos humanos en América Latina. En la política norteamericana de Carter se vislumbra la aparente contradicción entre la defensa explícita de los derechos humanos y el apoyo tácito a los regímenes autoritarios. La contradicción es aparente en la medida en que los derechos humanos son visualizados como la moral implícita de las relaciones mercantiles capitalistas. La campaña en pro de los derechos humanos no constituye una estrategia aislada sino que se inserta en el reordenamiento de la economía mundial. El esfuerzo de Estados Unidos por afirmar su hegemonía forma parte de su política de estabilización y expansión del proceso de producción capitalista. Esta “traducción” del interés particular del capital en interés general de toda la humanidad subyace igualmente en el discurso de las clases dominantes en América Latina.

La violación de los derechos humanos es referida a las necesidades del desarrollo económico capitalista. Desde este ángulo es posible aducir que no hay atropello sino tan sólo una incompatibilidad entre distintas necesidades, dándose prioridad a las vinculadas al proceso económico (capitalista), por constituir éste la base del orden social, o sea el “interés general” de todos.

Queda en evidencia asimismo cuál es la base estructural de la violación: es la renuncia de la sociedad a hacerse responsable de la forma de producción material de la vida, o sea, su aceptación de las relaciones mercantiles como una ley natural, ajena por completo a los dictados de la voluntad social. Por eso la violación no es solamente un delito de responsabilidad individual sino en el fondo la consecuencia de una irresponsabilidad social. Al ponerse en relieve el contexto estructural no se está liberando de culpa a las clases dominantes, sino precisando las causas de las violaciones de los derechos humanos: la perpetuación de las relaciones capitalistas.

Por último, el análisis ayuda a entender la perplejidad de ciertas izquierdas ante el tema. Denuncian los derechos humanos como una ideología burguesa que escamotea las relaciones de dominación y explotación. La denuncia formula explícitamente lo que la burguesía hace en forma implícita, pero comparte con ésta el criterio de que la base económica es lo prioritario. Al desarrollo económico capitalista oponen cierto “modelo socialista” y postulan que esta “estrategia de desarrollo” es la realización de los derechos humanos. Pero no problematizan tal “realización”, dejando de lado por tanto los derechos humanos como *mediación política* en la transformación de las relaciones capitalistas de producción. El ejercicio de los llamados “derechos económico-sociales” supone el desarrollo de los llamados “derechos políticos”.

IV. DERECHOS HUMANOS Y SOCIALISMO

1. *El nuevo orden internacional*

La década de los setenta, con el auge de las corporaciones multi y transnacionales, marca el fin de una visión de la política internacional como un sistema de relaciones entre Estados. No es que éstos ya no sean actores privilegiados, pero ya no resulta posible suponer que el Estado nacional constituya la unidad básica de análisis. Día a día se observa que fenómenos nacionales sobrepasan las fronteras y, a la inversa, que dinámicas internacionales crean y cohesionan unidades nacionales. De ahí entonces el carácter insatisfactorio y hasta obsoleto de una disciplina que continúe centrada en el análisis de la bi o la multipolaridad. Tal enfoque no logra dar cuenta de la complejidad de las relaciones económicas, políticas y culturales que estructuran segmentos de diversas sociedades en redes a su vez entrelazadas. El concepto de interdependencia, tan en boga, sería más adecuado si no fuera por su clara connotación ideológica, pues induce a pensar en una relación simétrica y equilibrada de reciprocidad. La idea de interdependencia oscurece de manera sutil la desigualdad existente, camuflando la dependencia de los campos y de los grupos sociales periféricos y dominados. Por eso, aun en un periodo histórico marcado por la internacionalización económica, el análisis de las relaciones internacionales sigue siendo una disciplina política. Para vincular ambos elementos —poder e interdependencia— es preferible hablar de orden en cuanto articulación, a la vez coherente y contradictoria, de estructuras y procesos de dominación. Cabe entonces centrar el estudio de las relaciones internacionales en un solo aspecto que englobe y ordene, a través de complejas mediaciones y con rupturas y superposiciones, tanto relaciones políticas como económicas y culturales, tanto relaciones nacionales como internacionales. Para cuestionar esta realidad puede ser útil el análisis de los derechos humanos como camino a una universalización, ya no sólo geográfica sino de la conciencia social, es decir, la universalización como proceso histórico.

Siempre resultan ambiguas caracterizaciones tan generales, pues al fin y al cabo no logran reducir la complejidad. A pesar de ello cabe definir la presente situación internacional como la de un mundo dividido, lo cual se refiere no tanto a la pugna entre Este-oeste o entre Norte y sur sino, de manera más general, a la fragmentación del poder que afecta incluso a los bloques. Hablar de bi o multipolaridad del sistema internacional no expresa suficientemente la disgregación del poder en cuanto relación social. Se ha vuelto difuso quiénes son los implicados en una relación de poder. No se trata solamente de una despersonalización —inherente a los procesos de burocratización— sino ante todo de una desocialización: se diluye el referente social del poder. Se extiende el control social y se internacionaliza el poder estatal mientras se dibujan los objetivos sociales. La creciente estatificación del mundo no elimina la precariedad de las relaciones de poder. Los recientes acontecimientos en Irán ejemplifican lo difícil que resulta establecer interlocutores válidos. Los Estados pierden su capacidad de resumir las contradicciones sociales y de unificar las

fuerzas políticas. Incluso en las grandes potencias, con todo su poderío bélico, pierde especificidad el interés nacional, especialmente si lo comparamos con el origen del Estado moderno de poder centralizado. Éste surge mediante una extrema racionalización de todas las fuerzas sociales, las cuales se subordinan a los fines del Estado, simbolizados en una verdadera ideología (el caso modelo es Prusia).^a Hoy, en cambio, el proceso de disgregación hace difícil determinar esos fines y por tanto establecer prioridades y compromisos. No se trata del choque entre países con objetivos ilimitados y países con objetivos limitados, como en la época napoleónica.¹⁶ El mundo actual aparece dividido por algo menos que un conflicto ilimitado (SALT II)^b y por algo más que discrepancias puramente parciales. No sería entonces un mundo revolucionario ni un orden estable. ¿De qué manera, entonces, legitimar las relaciones internacionales como un orden?

La historia da cuenta de varias épocas revolucionarias en las que el mundo se ha encontrado ante dos vías de desarrollo posibles. Si hoy aparece dividido no lo está tanto por las opciones sino probablemente por el desmoronamiento de la opción misma.¹⁷ Ahora bien, todo *racconto* histórico tiende a esquematizar las opciones y a imputarles *ex post* una coherencia que en su época no tuvieron. La historia siempre se escribe al amanecer, cuando se conoce el resultado de la batalla. Lo que se suele olvidar con el tiempo es si las consecuencias de la batalla corresponden a los objetivos por los cuales se luchó. Si se lo tuviera en consideración, probablemente la historia perdería su estilo aerodinámico de progreso unilateral. Y quizá podría observarse que la humanidad nunca se planteó sólo aquellas tareas para las cuales ya disponía de los medios. En fin, cabe sospechar que todo proyecto social trasciende su realización y que ninguna práctica agota sus posibilidades. Así y todo, y reflexionando sobre una historia por hacer, llama la atención la indefinición de la opción.

Hay una paulatina pérdida de sentido de lo que se entiende *grosso modo* por capitalismo y socialismo. No deben desconocerse las dificultades técnicas que plantean los grandes problemas globales (ecológicos, energéticos, urbanísticos, etc.). Sin embargo, parecen mayores las dificultades por concebir un nuevo proyecto social, por crear el sentido de una transformación social. Es el caso incluso de los países del Tercer Mundo. ¿Cuál es el sentido del desarrollo, más allá de superar la miseria? Ni el capitalismo representado por Estados Unidos, ni el socialismo de la Unión Soviética fundamentan tal sentido. Y ¿cómo recuperar en la historia de esos pueblos la actualidad de sus aspiraciones? La pregunta por el sentido no es una preocupación metafísica, ni siquiera en una situación de “genocidio pacífico” como la que sufre gran parte de la población mundial. Ninguna organización social persiste sin la construcción de un sentido social; incluso la supervivencia física (como también la muerte) requiere tener sentido.

Kissinger¹⁸ escribió que la motivación del orden estable es una moral del deber, en la que las opciones no se rechazan sino que resultan inconcebibles, en

tanto que la motivación de un periodo revolucionario sería una moral de la lealtad en la que la voluntad se somete por el conocimiento de las opciones. Hoy día parecen haber perdido validez tanto la moral universalista, cuyo “imperativo categórico” orienta el comportamiento de todos los hombres, como la moral contingente o una ortodoxia que ayude a formar una identidad de grupo. Las sociedades capitalistas y las socialistas se caracterizan por el debilitamiento de una motivación integral. No es que falten motivaciones para la acción política; pero son muy específicas e inconexas entre sí, y los Estados —y partidos políticos— se muestran incapaces de integrarlas, contentándose con una lealtad pasiva. Esa disgregación motivacional representa uno de los elementos principales que plantean la necesidad de un nuevo orden internacional.

El Cono Sur latinoamericano muestra, en su lucha por una redemocratización, una situación privilegiada al respecto. Empero, si la democracia es concebida como algo más que un procedimiento formal, cabe preguntarse si estos países no afrontarán problemas similares. La respuesta depende —en parte— de si se logra formar una motivación integral de la acción política. De ahí la relevancia de los derechos humanos. De ser plausible la caracterización de un mundo dividido, se podría suponer que los derechos humanos impulsan la articulación de un orden alternativo, modificando la inserción de América Latina en un nuevo orden internacional.

Los apartados anteriores mostraron cómo los derechos humanos son instrumentados por los países capitalistas desarrollados a fin de controlar la periferia. El problema de América Latina es cómo recuperar y reinterpretar los derechos humanos en términos de norma moral de un orden alterno. En otras palabras, cómo fundar una estrategia de poder en los derechos humanos. Podría aducirse que la situación de dependencia de la región impide toda política de poder y que no puede resolverse en el ámbito moral lo que no tiene bases materiales. América Latina quizá pueda aumentar su poder de negociación,¹⁹ pero siempre en el seno del sistema capitalista, o sea asumiendo la moral del capital. De ser así, ¿cuál sería el significado del socialismo en América Latina? ¿Sólo la defensa dentro del orden establecido de los intereses particulares de los sectores populares?

El socialismo nació como un movimiento de liberación impulsado por el deseo de transformar radicalmente las condiciones imperantes. Basándose en la lucha social plantea una estrategia de poder. El éxito reside en la superación sucesiva de contradicciones siempre nuevas. Que este proceso exprese intereses siempre generales, ésa es su moral. La tendencia a la universalización parece ser el criterio de una estrategia de orden alternativo. A ella apuntan los derechos humanos como referente del poder. De hecho, sin embargo, el movimiento socialista no ha desarrollado el momento moral de la política. La crítica de la interpretación burguesa de los derechos humanos iniciada por Marx no dio paso a un replanteamiento de lo que sería una política moral.

2. Sobre las crisis del socialismo

¿Por qué los derechos humanos, que siempre fueron una bandera de los oprimidos, se han transformado en un arma ideológica de los países capitalistas desarrollados contra el socialismo? El mecanismo propiamente tal es simple: primero se identifican comunismo y fascismo como dos manifestaciones de un mismo totalitarismo, para después, en nombre de una continua lucha antitotalitaria, refuncionalizar los motivos y los intereses antifascistas en una cruzada anticomunista.²⁰

Desde luego, no es correcto calificar de totalitario un régimen que pone el acento en la satisfacción de las necesidades materiales del conjunto de la sociedad. De hecho se está superando —por medios autoritarios— una de las principales restricciones de la autonomía individual. Se configura así una “libertad negativa” porque no realiza plenamente el concepto. La liberación de restricciones (libertad *de*) requiere una “libertad positiva” (libertad *para*), la cual constituye el elemento dinamizador de la acción política.²¹ Falta que el hombre *realice* su libertad, recuperando su poder enajenado. La ausencia de libertad positiva permite al movimiento anticomunista esgrimir la antinomia de “democracia *versus* totalitarismo”. El propio carácter manipulativo del método que se emplea pone en evidencia el tipo de democracia en nombre de la cual se condena el socialismo. Sin embargo, ello no explica cabalmente la escasa motivación e identificación que provocan las experiencias del socialismo real. Para revolucionar las sociedades capitalistas es indispensable tener en cuenta el enfoque propuesto por Rossana Rossanda: “Las sociedades del Este no cambian sin una revolución en el Occidente, y no habrá revolución en el Occidente sin una crítica total de las experiencias de las sociedades del Este”.

La crisis del socialismo afecta tanto a su práctica como a su teoría política. Para que el socialismo vuelva a ser un proyecto revolucionario, o sea, una opción que motive una práctica colectiva de transformación total, se requiere una crítica de las estrategias políticas y, al mismo tiempo, de las bases teóricas de las organizaciones populares. Aunque ello rebase el marco de este documento resulta imprescindible adelantar algunas breves indicaciones, inevitablemente esquemáticas y sesgadas.

La crítica más socorrida a las experiencias del socialismo real es que incurren en burocratismo, estrategia que toma los asuntos políticos por problemas administrativos, reemplaza la práctica por la técnica y hace de la participación activa una militancia obediente. El burocratismo puede entenderse como una consecuencia de la división social del trabajo, que conduce a una estratificación sobre la base de la distinción entre trabajo intelectual y manual. La estructura capitalista de clases cede paso a una nueva jerarquización social, que reserva a una élite el monopolio de la síntesis global.²²

La conciencia social es remplazada por la informática. El proceso revela una reducción de la razón al mero conocimiento. El burocratismo se contenta con conocer el mundo y clasificar y ordenar los fenómenos, en lugar de trascender su inmediatez a fin de comprender las relaciones y los fenómenos más profundos. De ahí su sectarismo: buscando clasificaciones formalizadas no percibe la mediación entre lo particular y lo general, entre el momento y la totalidad.

El burocratismo conduce a la paulatina eliminación de la esfera pública. Queriendo conciliar lo privado con lo público, el socialismo real termina privatizando la política. Ésta deja de ser una pugna entre grupos sociales para transformarse en discusión experta sobre planeación. Es resultado de un determinismo objetivista que define la historia en función del desarrollo de las fuerzas productivas, imponiéndose a espaldas de los hombres.²³ La historia no sería el producto de la voluntad y la lucha de clases en cada época sino de la evolución de las fuerzas productivas y su dinámica.

Pero una historia concebida como progreso infinito hace del pasado y del presente simples eslabones del futuro. En lugar de una praxis que construye hay una productividad que obedece. Tal determinismo es típico de un materialismo vulgar. La “crítica de la economía política” es amputada por ambos lados, restringiéndosela a la planeación económica. Lo político se torna así obsoleto. La “sobredeterminación económica” termina por reducir las necesidades humanas a la reproducción de la fuerza de trabajo. Por tanto, se satisfacen las necesidades humanas en cuanto proceso biológico y producción tecnológica, en detrimento de las que son propias de la convivencia social. La vida política aparece como mera alienación. Se trata de una tendencia antipolítica, contraria a la perspectiva originaria del movimiento socialista. Al poner el acento en la satisfacción de las necesidades materiales, Marx destaca —en la tradición aristotélica— el punto de referencia de la política. Critica al cristianismo y al liberalismo por ser una “espiritualización” de las demandas populares que niega las bases materiales-corporales de la felicidad: la prédica en favor de la renuncia ascética viene a justificar el sacrificio del individuo en aras del interés general del capital. Pero este rescate del bienestar individual se opone, igualmente, a todo materialismo vulgar que reduzca al hombre a ciertas necesidades básicas. Marx habla de disfrutar el desarrollo de las fuerzas físicas y espirituales, o sea, apunta a una plena realización de la subjetividad.²⁴ Ella requiere la esfera pública, donde los hombres se reconocen y se comunican entre sí.

Cabe mencionar al menos un tercer punto relacionado con el tema. Se trata de la atrofia cultural o, parafraseando a Marcuse, del carácter afirmativo del socialismo real. En esas sociedades el marxismo ha perdido su intencionalidad crítica —que siempre es también autocrítica— para ir transformándose en ideología legitimadora del *statu quo*. Postulando una identidad entre clase, partido y Estado se encubren las relaciones de dominación. La reconciliación entre interés particular e interés general, que hace sin más trámite del ejercicio

del poder un acto moral, resulta ficticia. La dialéctica, la tensión entre conciencia y ser, queda en suspenso, y la crítica se acalla en la adoración de lo existente. También aquí se advierte la influencia de cierto pensamiento teórico. Ya en la Segunda Internacional la actividad teórica se esclerotiza en un sistema cerrado de verdades inmutables. Una teoría, en cuanto sistema que supone relaciones estables entre entidades también constantes, es compatible sólo con un mundo estático, en el que todo es repetición. Determinando *a priori* la racionalidad histórica, en virtud de lo cual los cambios están sujetos a leyes, ella acoge la historia únicamente cuando es su confirmación. La razón como instancia crítica se desvanece ante la “astucia de la razón”.²⁵ Se trastoca el enfoque marxista original, para el cual la tarea no es la revelación de verdades eternas sino el impulso de la transformación de la sociedad, la superación del desorden existente.

La involución cultural obedece sin duda a causas sociológicas. El movimiento obrero aparece en público —Revolución francesa— antes de alcanzar su integración social, y ello provoca su radicalidad. Es portador de un proyecto universalista porque —a la inversa de la burguesía— concibe la sociedad a partir de la política: “Cuando apareció en la escena pública, el movimiento laboral era la única organización en la que los hombres actuaban y hablaban en cuanto hombres, y no en cuanto miembros de la sociedad [...]. Hoy día los trabajadores ya no están al margen de la sociedad; son sus miembros y participan en las tareas colectivas como todos los demás. El significado político del movimiento laboral es ahora igual al de cualquier otro grupo de presión”.²⁶

La revolución social cede ante la negociación, y este cambio se extiende a las relaciones internacionales cuando representantes del movimiento popular conquistan el poder (1917). Predomina entonces el interés de estabilizar las relaciones vigentes, propósito que implica la estabilización de la teoría en un cuerpo doctrinario escindido de su aplicación. Se retiene de Marx que no hay un pensamiento *per se* sino sólo determinado pensamiento de determinados hombres en relaciones sociales concretas. Pero al ser ese análisis concreto de situaciones concretas considerado una mera aplicación de afirmaciones científicas de validez general, degenera en la más cruda *Realpolitik*. En su glorificación de lo concreto el realismo político renuncia a realizar las posibilidades inherentes a la situación actual. La utopía de una sociedad más justa se vuelve una promesa vacía, incapaz de resguardar los deseos inconscientes o no conscientes de un buen orden. En resumen, la atrofia del pensamiento en un sistema cerrado de verdades incommovibles, por un lado, y un desenfrenado realismo práctico, por otro, se complementan. Dogmatismo y pragmatismo se condicionan recíprocamente en el socialismo real.

3. Por una opción

Los derechos humanos son una cuestión política que el movimiento socialista no puede esquivar. La experiencia cotidiana los muestra como una aspiración arraigada en el sentido común del pueblo, la que se manifiesta en la reivindicación de “pan, techo y abrigo”, anhelo omnipresente de libertad y justicia. Un socialismo que no se conciba como verdad revelada se desarrolla a partir de la crítica de ese sentido común, de la conciencia que tienen los hombres acerca de su práctica. Pero no pone al descubierto la falsa conciencia en nombre de alguna afirmación científica. La crítica ideológica procede contrastando lo que los hombres hacen con lo que creen que hacen, para descubrir los intereses reales implícitos, aun inconscientemente, en su práctica. No se limita a comprobar lo dado, el *fact*, pues sabe que todo hecho social es un producto de la actividad humana y por tanto transformable. Se trata de sobrepasar lo empírico de manera que los mismos elementos empíricos sean visualizados como momentos de una totalidad, o sea, como fases de un proceso histórico de transformación social (Lukács).^a A diferencia de la sociología del conocimiento en boga, la crítica retiene así el contenido utópico presente en las expresiones ideológicas. El socialismo no renuncia a la utopía en nombre de la ciencia. Sin imaginación todo conocimiento queda apegado al presente o al pasado y se desvincula del futuro, que es el único que puede ligarlo con la real historia humana.²⁷ La “filosofía de la praxis” (Gramsci)^b depura y recrea el sentido común como sentido de lo hecho y de lo deseado. La construcción de un orden siempre mejor es la tarea que plantean los derechos humanos al movimiento socialista. No habrá proyecto de nueva sociedad sin una problematización de los derechos humanos.

Crítica y utopía encuentran una excelente expresión en el análisis que hace Marx del fetichismo de la mercancía. Para la conciencia burguesa los derechos humanos son la adecuación del comportamiento humano a las necesidades de la producción capitalista de mercancías. No lo saben pero lo hacen, diría Marx. Para el socialismo, en cambio, los derechos humanos significan el control de las relaciones mercantiles con vistas a satisfacer las necesidades humanas. Tal reinterpretación exige algunas aclaraciones.

Así como la crítica de la ideología no hace desaparecer la estructura social subyacente, el análisis del fetichismo no elimina las relaciones mercantiles. Pero abre el camino para superar el modo capitalista de producción de mercancías, superación que no es simplemente un proceso moral sino que exige una transformación práctica. El cambio de la conciencia no implica automáticamente un cambio en la práctica; pero sin ésta, la nueva conciencia sólo puede ser trágica.

La superación de la producción capitalista de mercancías no significa la abolición de relaciones mercantiles. También el socialismo implica producción de mercancías y una división social del trabajo. Por tanto, existen normas que regulan la distribución del trabajo global y de la riqueza social, y por ende un

poder exteriorizado que unifica el conjunto del proceso. No desaparece, pues, el Estado como representante de la sociedad. Por consiguiente, hay que cuestionar el socialismo, sobre todo en cuanto Estado socialista.

La recuperación del poder social enajenado y objetivado bajo la forma de Estado sigue siendo el horizonte utópico de la emancipación social. Es justamente la insistencia en su carácter utópico lo que pone en relieve la crítica a toda pretendida identidad entre interés particular e interés general. La necesaria mediación entre lo particular y lo general plantea la cuestión de los derechos humanos: determinar y crear las necesidades, y adecuar el proceso de desarrollo a su satisfacción.

Es pertinente reiterarlo. Los derechos humanos se refieren a la determinación política de las condiciones materiales de vida de todos. La dimensión igualitaria requiere la esfera pública, la mediación política. En una perspectiva socialista parece importante entonces poner el acento en el carácter profundamente político de los derechos humanos, y no reducirlos a los derechos económicos y sociales. Las condiciones materiales de vida son el punto de referencia de la acción política, pero no por eso la existencia de ellas es anterior o superior. De ahí que la tendencia actual a basar los derechos humanos en supuestas necesidades básicas, aunque comprensible como respuesta a los postulados de un enfoque jurídico-individualista, sea equívoca.²⁸ De hecho se remite nuevamente a algún tipo de naturaleza humana *a priori*. Plantear un mínimo vital antropológico implica plantear una dicotomía entre necesidades primarias y necesidades secundarias, dividiendo al hombre entre una esencia autónoma inalienable y un consumidor alienado manipulable. Podría objetarse que “en todas las sociedades [el mínimo vital] está determinado residualmente por la urgencia fundamental de un excedente: la parte de Dios, la parte del sacrificio, el gasto suntuario, el beneficio económico [...]. Jamás han existido ‘sociedades de penuria’ o ‘sociedades de abundancia’, puesto que, sea cual fuere el volumen objetivo de los recursos, los gastos de una sociedad se articulan en función de un excedente estructural y de un déficit no menos estructural. Un excedente enorme puede coexistir con la peor miseria. Y siempre un cierto excedente coexiste con una cierta miseria. De todos modos, lo que rige el conjunto es la producción de este excedente: el límite de supervivencia jamás se determina desde abajo sino desde arriba”.²⁹

Se trata de una definición política en un determinado horizonte cultural. La delimitación entre necesidades básicas y secundarias sirve para sustentar un ámbito de la esencia del hombre y preservar así una concepción del mundo basada en el individualismo. El individuo-sujeto es, no obstante haberse olvidado de su génesis ideológica, un concepto producido por determinada sociedad. Es el capitalismo el que genera la concepción del individuo como un ser de necesidades ilimitadas y, por tanto, como un consumidor ilimitado cuya satisfacción exige la acumulación irrestricta.³⁰ Postular necesidades básicas sirve

asimismo para encubrir tras una legitimación antropológica la verdadera definición productivista de la supervivencia. El modo de producción y, en concreto, el ciclo del capitalismo definen para cada caso lo que es esencial y básico. En palabras de Baudrillard, sólo hay necesidades porque el sistema las necesita.

Las necesidades son, pues, un producto económico —legitimación de lo que se produce y ofrece en el mercado—, pero por eso mismo un producto político. Las necesidades representan una forma de estructurar el orden social, de ordenar la sociedad mediante una lógica de diferenciación. Por consiguiente, no se trata de cambiar el contenido de las necesidades sino su forma. Ello nos remite nuevamente al fetichismo: la subjetivación de las relaciones entre los hombres en una “racionalidad” autónoma, a la cual se someten los individuos atomizados. El problema consistiría en la forma en que los hombres se relacionan entre sí y la disposición con que asumen esta situación, problema eminentemente político. “La raíz de la antigua estima por la política reside en la convicción de que el hombre en cuanto hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, pese a su futilidad material, poseen una permanente realidad propia, debido a que crean su propia memoria. La esfera política, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente ‘el trabajo del hombre’ que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo.”³¹

Estas notas intentan esbozar una línea de reinterpretación socialista de los derechos humanos, una tarea por hacer. Al abordarla no cabe entenderlos como un decálogo de supuestos valores universales *a priori* sino como la representación simbólica de los objetivos por los cuales luchan los hombres. En la lucha la implantación de los derechos humanos representa la universalización de intereses particulares. Al postular tal enfoque es necesario poner de relieve:

1. *Los derechos humanos como programa de acción y horizonte utópico.* Los derechos humanos tienen un doble carácter de proyecto social y de programa político. Significan un proyecto social en cuanto son una elaboración cultural de la representación del “buen orden”, creación social del sentido que anima la transformación estructural de la sociedad. A la vez, tienen el significado de un programa en cuanto concreción formal de algunos objetivos parciales de ese proyecto. En su carácter de programa exigen ser implantados en forma irrestricta; como proyecto son la utopía a partir de la cual es posible criticar permanentemente su respectiva práctica.

2. *Los derechos humanos como mediación política.* El problema es definir las necesidades y regular la producción mercantil respecto a las prioridades fijadas, y eso no es un problema técnico (plan) sino uno político. Aquí radica el *locus* preciso de la *democracia socialista*. Reducir los derechos humanos a la satisfacción de las necesidades materiales conduce al autoritarismo. En el modo de satisfacer las necesidades materiales de los hombres se manifiesta el sentido

de la convivencia social, y ese sentido es el objeto de la lucha política. En cuanto a forma, los derechos humanos representan el principio organizativo de un orden social; en lo tocante a contenido representan la lucha entre diferentes o antagónicos intereses particulares por universalizarse como el sentido de la vida social.³² Los derechos humanos realizan, pues, una doble mediación: mediación entre intereses particulares y, como tal, mediación entre la producción material de la vida y la determinación política de ella.

3. *Los derechos humanos como estrategia de orden alternativo.* Partiendo del conflicto social y apuntando a intereses generalizados —o sea, no impuestos coercitivamente— los derechos humanos proponen un nuevo orden, en el que el ejercicio del poder está vinculado a la emancipación social. Tal vinculación material permite redefinir las relaciones internacionales de América Latina. El americano nunca se ha sentido universal.³³ A diferencia del europeo, su preocupación siempre fue por lo peculiar y lo original, y por cómo insertarse en lo universal. Viéndose como el eco del Viejo Mundo y el reflejo de vida ajena, América trata de devenir histórica, o sea, de asimilar su pasado. Pero esa búsqueda de lo latinoamericano no puede apartarse del contexto de lo universal. Lo nacional se constituye en momento de una totalidad a escala mundial. En esta perspectiva, una interpretación de los derechos humanos que asocie la estrategia de poder a la realización de la emancipación social construyendo un orden basado en la satisfacción de las necesidades de todos los hombres, orientará las luchas sociales en la región con vistas al establecimiento de un nuevo orden internacional. Hacer esta vinculación parece constituir el gran aporte del tema de los derechos humanos a las relaciones internacionales.

1981

ACERCA DEL ORDENAMIENTO DE LA VIDA SOCIAL POR MEDIO DEL ESTADO*

1. INTRODUCCIÓN

La publicación de un conjunto de escritos teóricos sobre el Estado y la política en América Latina¹ ofrece la oportunidad de llamar la atención —una vez más— sobre la urgente necesidad de renovar el pensamiento político en la región. Más allá del aporte que introduce la perspectiva latinoamericana al debate internacional sobre una teoría del Estado capitalista, el libro provoca una reflexión acerca de lo que significa *hacer política*.^{2, a}

La noción tan imprecisa como arraigada de crisis parecería expresar el sentimiento generalizado de que “las cosas no están en su lugar”. Las interpretaciones suelen aludir a la ingobernabilidad de la democracia o a las contradicciones estructurales del proceso de acumulación capitalista. Tal tipo de análisis, focalizado en “lo político” o “lo económico”, disuelve *a priori* el problema: la estructuración de la totalidad; trata de tensiones o conflictos dentro de un sistema, pero la organización de tal “bloque histórico” —la constitución de un orden— no aparece problemática.

Prevalece un reduccionismo cognitivo-instrumental. Se investiga el Estado y la política primordialmente desde el punto de vista de la organización de medios y fines, o sea su *Zweckrationalität* (Weber). Los enfoques privilegian una racionalidad instrumental encerrada en relaciones de causalidad y su eventual aplicabilidad práctica. De hecho, se suele “hacer política” en esos términos —organizando la vida social para su manipulación técnico-funcional—. Análisis teórico y práctica política convergen.

Cabe preguntarse qué es organizado por la organización política. Quiero esbozar aquí solamente un aspecto: la dimensión normativa y simbólica de la praxis. La sociedad se constituye como tal también mediante normas morales e imágenes colectivas. Por medio de normas y símbolos la sociedad se produce y reproduce como espacio y tiempo sociales. Dicho *ex negativo*, así como no enfrentamos cara a cara la realidad material, no existe una sociedad “pura” y, por así decir, anterior al ordenamiento normativo-simbólico. Tal ordenamiento constitutivo de la vida social es realizado en el capitalismo primordialmente por medio del Estado.

Para explicitar el contexto de estos apuntes comenzaré esbozando las principales estrategias políticas en la región. Ahora, *ex post festum*, reconozco en mi indagación una polémica más o menos soslayada con los partidos de izquierda

que recortan y “fijan” lo político a lo organizativo y no cuestionan la “cuestión organizativa” (la “vanidad del partido”, según Gramsci).^a La pregunta acerca de lo que representa la organización política remite a un análisis del proceso social como un *continuum*. Tal enfoque se opone a la separación “orgánica” entre sociedad y Estado, entre lo económico y lo político, que subyace tanto a las estrategias capitalistas como a las socialistas. Así —más por oposición implícita que como objetivo propuesto— fui desarrollando una concepción de la organización política y, en particular, del Estado como un momento de una totalidad, es decir, como una forma de la producción y reproducción de la sociedad por ella misma.

Suponiendo la división y lucha social (la lucha de clases) como relación fundacional de la sociedad, presumo que la sociedad capitalista (y probablemente también la socialista) se constituye por medio del Estado. El Estado repite y reproduce la sociedad, la representa. No es agente de uno u otro grupo social sino representación simbólica del proceso social en su conjunto. La sociedad capitalista encuentra su identidad, o sea, se reconoce a sí misma en el Estado. No hay, como dije, una sociedad *per se*, un “sí misma”, sino a través de la representación simbólica. La forma-Estado es el “ideal” por medio del cual —en términos hegelianos— la sociedad accede a su concepto. La sociedad capitalista *aparece* efectivamente en el Estado y éste constituye la unidad en que la diversidad se afirma a sí misma en tanto sociedad.³ Tiene lugar un doble proceso: el Estado se constituye por medio de las relaciones sociales y, por otra parte, las constituye. Es objeto y sujeto a la vez.

Mi intento de enfocar el proceso social de vida en su conjunto, de “bucear” el iceberg debajo de la superficie “evidente”, es vacilante y muy fragmentario. Al insistir aquí en la unidad del proceso social no desconozco la división en la sociedad capitalista y la organización de intereses particulares y opuestos entre sí, pero estimo que la crítica a la falsa generalidad del Estado burgués es a su vez falsa si no se considera simultáneamente la organización de lo particular y de lo general: división y síntesis en un mismo movimiento. No ofrezco una conceptualización de ese movimiento. Quizá las mismas dificultades, lagunas y contradicciones del texto ayuden al lector a desarrollar la perspectiva sugerida.

2. LA MODERNIZACIÓN CAPITALISTA

En América Latina predominan largamente dos estrategias que, sin mayor rigor, denomino de modernización capitalista: distingo *grosso modo* una estrategia autoritaria en los países del Cono Sur y una estrategia socialdemócrata en los países del Pacto Andino y México.

2.1. El autoritarismo technocrático

Diagnosticando un exceso de participación social respecto a la capacidad administrativa del aparato estatal y la dirección moral del “sistema político”, la estrategia autoritaria pretende instaurar un nuevo orden. Se trata de una gigantesca operación de reclasificación (y recalificación) de la sociedad a fin de lograr una rigurosa *funcionalización* de todos los elementos sociales al servicio de la modernización capitalista, concebida como “desarrollo económico, más orden”.

El desarrollo económico ya no es visto como una tarea nacional (como en el “desarrollismo” de los años sesenta) sino como una empresa transnacional (el nuevo orden económico internacional). Se impone una nueva divisióncooperación internacional del trabajo que implica una nueva jerarquización en el seno de cada sociedad. Ocurre una profunda reestructuración de las economías locales (y, por ende, de la estructura social) en función de la transnacionalización del mercado mundial. Esta “modernización” del anterior funcionamiento del capitalismo en la periferia toma en países como Chile rasgos de una verdadera “revolución”. Aceptando la imposibilidad de resolver o al menos de neutralizar los dramáticos desequilibrios de un capitalismo subdesarrollado mediante políticas públicas, se opta por una drástica *desestatización*. El Estado ya no se hace cargo de administrar, contrarrestar y compensar las crisis del desarrollo del capital, delegando el buen funcionamiento de la economía a la “lógica del mercado”. La tarea del Estado no es sino asegurar el libre juego del mercado: un retorno a la concepción liberal del Estado como garante de la “mano invisible”. Lo novedoso de la estrategia autoritaria no es tal concepción del Estado sino la manera de llevarla a cabo en sociedades que ya conocieron el intento de un *welfare state* (donde, por tanto, las desigualdades sociales no son percibidas como naturales e inevitables). Lo novedoso son los mecanismos para despolitizar la sociedad y desocializar la política. Desde esa perspectiva, las estrategias vigentes actualmente en el Cono Sur pueden iluminar bien los proyectos neoconservadores en Europa (Thatcher, Strauss) y Estados Unidos (Reagan).^{4, a}

Al contrario de una opinión usual, estimo insatisfactorio explicar los regímenes militares en el Cono Sur —aquel autoritarismo de nuevo tipo— por la doctrina de seguridad nacional. Ésta es importante dentro de las fuerzas armadas (formación de la “mentalidad” militar), pero no es *el* proyecto ideológico que inspire y guíe el reordenamiento de la sociedad. La estrategia autoritaria no trabaja tanto en el nivel ideológico-cognitivo como en el nivel del condicionamiento fáctico. Se basa primordialmente en la *fuerza normativa de lo fáctico*. Para entender su eficiencia hay que repensar lo que es el poder y estudiar el poder más como relación de producción que como represión. Desde luego, la situación de esos países hace difícil no estar cegado por el ejercicio omnipresente

de la violencia. Sería erróneo, sin embargo, suponer que aquellos gobiernos autoritarios se mantienen y funcionan solamente por el ejercicio o la amenaza de la coacción física. Aquí me parece relevante el aporte de Foucault: el poder produce.⁵ El poder produce relaciones sociales, produce determinado comportamiento social, o sea, el poder ordena *de facto* la realidad social. Y junto con generar realidad dispone la manera de pensar la realidad. En la medida en que va determinando las prácticas sociales también determina las interpretaciones que los hombres se hacen de sus prácticas y de los intereses y objetivos inherentes a ellas. Es decir, el poder no sólo moldea la realidad social, también secreta razón. Junto con producir los hechos sociales produce los discursos sobre esos hechos. En resumen, las mismas relaciones de poder producen e inducen el consentimiento.⁶

¿Cómo se vincula esta “lógica del poder” con la “lógica del capital”? Mediante la tecnocracia. No es el caso exponer los fundamentos del enfoque tecnocrático. Recordemos tan sólo su postulado de que los hechos sociales son hechos objetivos. De ser así, se puede aplicar a los procesos sociales el conocimiento técnico (¿qué efecto tiene determinada causa?, ¿qué causa determinado efecto?). Dando por supuesto determinado objetivo —el desarrollo capitalista—, las condiciones sociales existentes pueden aparecer entonces como técnicamente necesarias. Son la causa necesaria para aquella finalidad. Si de tal manera los problemas sociales son transformados en problemas técnicos hay una y sólo una solución (el óptimo). Ya no se trata de decidir cuáles han de ser los objetivos de la sociedad sino solamente qué medios emplear para lograr una meta fijada de antemano. Afirmando una racionalidad técnica se puede prescindir del debate público y remplazar al ciudadano por el experto.

Ahora bien, eliminar el debate público y la decisión colectiva es la condición política para que opere una supuesta razón objetiva. Para que la realidad social “ordenada” por el poder adquiera fuerza normativa y aparezca como “la naturaleza de las cosas”, es indispensable impedir interpretaciones alternativas de la realidad. En otras palabras, para que los hombres reconozcan que “las cosas son tal como son”, que el ordenamiento fáctico del mundo es un orden —el buen orden—, hay que escamotear su producción y reproducción histórico-social. Hay que evitar que los hechos sean reconocidos como hechos sociales. El propósito autoritario de “racionalizar” el ámbito político pretende impedir la cristalización de proyectos alternativos y concepciones del mundo diferentes que descubran el carácter no natural del orden establecido y desarticulen el “sentido de orden” inducido *de facto*. Dicho aforísticamente, puesto que los conflictos revelan relaciones de poder, hay que suprimir los conflictos. Se confía a la lógica del mercado la tarea de sustituir la lucha frontal por una sutil red de diferenciaciones y distinciones. Pero como lo político no se deja abolir, la atrofia de los cauces institucionales y de la esfera pública hace que todo se vuelva político. La estrategia autoritaria-tecnocrática provoca así paradójicamente una

sobrepolitización que contrarresta el avance (vía mercado-consumo) de una “hegemonía fáctica”.

2.2. La estrategia socialdemócrata

Diagnosticando igualmente una sobrecarga del Estado por el aumento de expectativas y demandas dirigidas a él, la estrategia socialdemócrata propone resolver la tensión por el otro polo: incrementando la capacidad administrativa y directiva del aparato estatal. Este tipo de modernización puede ser descrito —en una visión esquemática como ésta— bajo el lema “desarrollo económico, más democracia política”. Su eje principal es el desarrollo económico, concebido generalmente como proceso de industrialización. Se trata de formar y fomentar un capital nacional, vinculado al capital transnacional a través de la posición mediadora del Estado. La hacienda es liquidada (reforma agraria) como tradicional estructura de poder y remplazada por el aparato estatal en tanto que nuevo *locus* de la dominación. Siendo el desarrollo económico el núcleo aglutinador de una integración social y nacional, su motor sería la actividad gubernamental. Se identifica al Estado con el aparato estatal y se define a éste como agente del desarrollo económico.

A partir y en función del desarrollo de una economía capitalista, la democracia es concebida como estructura legitimadora de la actividad estatal. Las instituciones democráticas han de homogeneizar y traducir las dispersas demandas populares en reivindicaciones compatibles con el modelo de desarrollo. Tal legitimación opera con dos requisitos: por un lado, el aparato de Estado compensa las disfuncionalidades del desarrollo capitalista y se hace cargo de ciertas condiciones mínimas de subsistencia; por otro, la participación ciudadana y la pugna parlamentaria se limitan a la distribución de la riqueza social renunciando a toda disposición sobre las relaciones de producción. Vale decir, la política es concebida (según la lógica del mercado) como una participación *ex post*: individuos separados entre sí que —una vez producida “la torta”— luchan en torno a su repartición. La participación política queda, pues, siempre supeditada a las exigencias de la economía, pero a la vez siempre buscando disponer sobre el proceso económico. La precariedad política proviene de esa contradicción: provocar una movilización popular legitimadora del proceso económico y simultáneamente evitar que tal participación ciudadana se transforme en una disposición colectiva sobre las condiciones de vida. Una forma de compatibilizar estos objetivos es el “modelo mexicano”; de hecho, el PRI es la institucionalización de una “acción concertada”.^a En la medida en que ésta no se logre, en que la crisis fiscal limite las políticas sociales, y en que la participación escape del control estatal cuestionando el mismo “modelo de desarrollo capitalista”, la estrategia alternativa de modernización es —*manu militari*— el

autoritarismo tecnocrático.

2.3. La concepción jurídico-individualista

Ambas estrategias se apoyan en la concepción jurídico-individualista de origen liberal. Podemos resumirla esquemáticamente en tres puntos. Primero, la afirmación del *individuo como sujeto* del proceso social. La constitución del individuo como sujeto burgués es previa a toda relación social. Esta concepción liberal se funda en una visión antropológica que define al individuo como ser de necesidades ilimitadas y, por consiguiente, como consumidor y acumulador ilimitado. El individuo es, pues, determinado fundamentalmente por su libertad económica (libertad de acumulación). Segundo, la afirmación del *mercado como fuerza integradora* de los individuos independientes divididos entre sí. A partir de la autonomía individual la vigencia de un poder supraindividual puede ser fundamentada solamente como relación jurídica: el Estado representativo. Suponiendo una asociación prepolítica de los individuos, el Estado no es más que el garante exterior de esa integración previa. En la medida en que se debilite la fuerza integradora del mercado aumentaría el estatismo. Tercero, la afirmación de la libertad individual y de la integración económica como una *razón objetiva*. Suponiendo que la libertad de acumulación y la fuerza integradora del mercado son la racionalidad objetiva del proceso social, no cabe disposición política sobre ella. Toda medida política sería una distorsión del automatismo del mercado, una interferencia arbitraria, en la medida en que contraviene las “leyes naturales” del mercado y de la libre iniciativa privada. Este antiestatismo de principio no obsta para que la estrategia socialdemócrata y la autoritaria propugnen un intervencionismo estatal (en el primer caso) y un gobierno fuerte (en el segundo) en la medida en que la actividad gubernamental sea funcional y subsidiaria al proceso de acumulación privada.

El dilema del Estado liberal es conocido; por un lado, ha de reconocer y hacer reconocer a todos los individuos en tanto que sujetos libres e iguales y, por otro, ha de asegurar la desigualdad material y la jerarquía social entre esos mismos individuos en el proceso económico. Esta contradicción es aún más flagrante en América Latina, donde la extrema pobreza y un desempleo estructural impiden compensar las limitaciones de la participación ciudadana. El problema se plantea no solamente a la estrategia socialdemócrata. También el autoritarismo ha de lograr una institucionalización que invoque una validez general para todos (Estado de derecho) y simultáneamente garantizar un desarrollo económico que discrimina entre unos y otros. Su difícil tarea es organizar a los grupos dominantes, atomizar a los grupos dominados y, a la vez, cohesionar unos y otros en un orden. El intento de compatibilizar este doble objetivo de diferenciación y de cohesión plantea entonces, dentro de la estrategia autoritaria,

la cuestión de la democracia (democracia “protegida”).

3. LA ESTRATEGIA SOCIALISTA

3.1. Veamos ahora, de manera igualmente superficial, algunas de las encrucijadas de la estrategia socialista. En buena parte de las izquierdas latinoamericanas predomina una concepción económico-clasista del Estado y de la política, que podemos resumir en dos planteamientos. Primero, el llamado *economicismo*: la base económica determina la superestructura políticoideológica. La referencia a una “autonomía relativa” del Estado y a la economía como “determinación en última instancia” es solamente una variante. También en este caso se consideran el derecho, la política y la ideología niveles o pisos escalonados que se levantan sobre y “corresponden” a la economía como su base material. Segundo, la definición de las clases sociales como los sujetos; sujetos preconstituidos en el proceso de producción capitalista. Se trata de un *reduccionismo de clase*, que resulta de tres postulados: 1) la contradicción entre capital y fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista (plano conceptual) se traduce directamente en la contradicción entre burguesía y clase obrera asalariada en la sociedad capitalista (plano empírico); 2) a cada clase social pertenecen paradigmáticamente determinadas posiciones políticas y valores ideológicos, y, a la inversa, 3) cada posición política e ideológica pertenece paradigmáticamente a una determinada clase.⁷

Estos planteamientos (complementarios) permiten clasificar y calificar rápidamente los complejos procesos sociales, facilitando trazar los frentes de lucha. Pero esa exitosa reducción de complejidad ha conducido a una estrategia simplista y desastrosa. Da lugar a una visión instrumental del Estado y de la política, conduciendo a las encrucijadas sabidas. Esbozaré algunas de ellas.

3.2. La concepción económico-clasista toma a las clases como sujetos preconstituidos en el proceso de producción. Es decir, la clase-sujeto (con sus correspondientes posiciones políticas e ideológicas) existe *a priori*, previamente a toda relación social. No hay, pues, *lucha de clases* propiamente tal sino tan sólo *clases en lucha*, siendo la lucha algo exterior e indiferente a la naturaleza del sujeto. La clase, entendida como sujeto presocial, deviene una noción metafísica. Si la clase-sujeto está constituida de antemano por el proceso de producción capitalista entonces existirá mientras persista el capitalismo; se trata de un actor invariable en el desarrollo histórico. ¿Y si esa clase obrera predeterminada lógicamente no “aparece” empíricamente? Entonces se denuncia la *falsa conciencia* que impide a los trabajadores asalariados tomar conciencia de sus intereses objetivos; una vanguardia se encargará de suplir el “déficit” empírico y actuar a nombre de aquel sujeto “lógico” y de los intereses verdaderos. La falsa

conciencia sirve también para explicar por qué grupos de obreros optan por una estrategia de cooperación con grupos capitalistas en lugar de situarse en una relación antagónica. La estrategia socialdemócrata queda así reducida a una “traición a la clase”. Esta concepción esencialista de las clases como sujetos preconstituidos determina asimismo la *política de alianzas*. La denominada “acumulación de fuerzas” no es más que una agregación de actores (con base en sus intereses económicos y las correspondientes posiciones político-ideológicas). Atribuyendo a cada sujeto una cuota de poder, el aliado que gana A es un poder que pierde B: suma cero. La práctica política se transforma en una operación aritmética.

En tal concepción de las clases sociales se apoya una divulgada concepción del partido político. Asumiendo que *la* clase obrera es *el* sujeto, su encarnación organizada es *el* partido. El partido ha de organizar el poder de la clase (cuadros), velar por la ortodoxia de las posiciones político-ideológicas correctas (correspondientes a los intereses objetivos) y cooptar, en rango subordinado, a los grupos sin intereses económicos predeterminados (frente de masas). Esta visión instrumental de la política la volveremos a encontrar en la noción de Estado.

3.3. Por el peso histórico del Estado en América Latina no se lo percibe como simple reflejo o epifenómeno de las estructuras económicas. Se hace referencia a la “autonomía relativa” de la actividad estatal, analizada a partir y en función de la economía. Pueden distinguirse dos corrientes. Una concibe el Estado directamente como instrumento de dominación de la clase dominante, o sea, en palabras de Marx, como máquina de guerra del capital contra la fuerza de trabajo. El movimiento obrero es, pues, exterior y antagónico a ese Estado-fortaleza que lo oprime. Otra define al Estado como la instancia extraeconómica necesaria para cumplir las funciones generales requeridas por la economía capitalista. Se trata de un “funcionalismo de izquierda” que niega el supuesto liberal de un automatismo económico, pero igualmente determina al Estado en función de la producción y reproducción del capital (o sea, en función de las insuficiencias de la economía capitalista para crear las condiciones generales de su desarrollo).

La concepción del Estado condiciona los objetivos de la estrategia socialista. En el primer caso, se trata de aniquilar el Estado en tanto que aparato represivo de la burguesía. Se privilegia una concepción militarista de asedio y asalto al Estado-fortaleza a fin de destruir la maquinaria estatal. En el segundo caso, se pretende hacer un uso alternativo del Estado. Suponiendo que el Estado es un instrumento neutral en su forma, cuyo carácter clasista radica en su contenido, habría que cambiar el contenido material de la actividad estatal. El movimiento obrero ha de copar más y más “cuotas de poder” en las instituciones estatales a fin de usarlas contra las relaciones capitalistas de producción (expropiación de los medios de producción).

En la primera versión, el Estado es visualizado como instrumento directo del capital al cual la estrategia socialista contrapone un poder obrero (“doble poder”). En la segunda versión, el Estado es visualizado como terreno de lucha y, como tal, atravesado por la contradicción entre capital y fuerza de trabajo; la estrategia socialista trata, en este caso, de modificar la correlación de fuerzas en el seno del Estado. En ambos casos, el Estado es reducido al aparato de Estado; ambas estrategias focalizan primordialmente la injerencia del aparato estatal en la economía.

3.4. Notamos la extraña yuxtaposición de un determinismo económico y un voluntarismo político. Por un lado, el postulado de que la base económica determina la superestructura y, por ende, las funciones necesarias y las acciones posibles del Estado. Aprovechando las contradicciones de la base económica, se proclama, por otro lado, la consigna de la “toma del poder”. Hay que “conquistar el Estado” para imponer los intereses de la clase obrera; es a partir de un Estado socialista como se superarían las relaciones capitalistas. Pero también el Estado socialista está supeditado al determinismo económico; la iniciativa estatal ha de ser instrumental al desarrollo de las fuerzas productivas. El “primado de la política” queda, pues, circunscrito al momento de la conquista del poder: la revolución. La política degenera —en la tradición leninista— en una mera técnica de la revolución.^a

Este enfoque de la política como técnica revolucionaria vuelve comprensible algunas tendencias (implícitas o explícitas) en las estrategias socialistas de la región. Si todos los procesos sociales confluyen y culminan en una gran explosión, la ruptura revolucionaria, entonces se justificarían los mencionados rasgos militaristas: la concepción del partido como la vanguardia (estado mayor) de la clase obrera y de la acción política como acumulación, organización y movilización de fuerzas. Ese voluntarismo, sobrepuesto a un determinismo económico, permite además entender la asombrosa combinatoria de un oportunismo que responde a un cálculo de eficacia en términos de lucha de poder, y un tecnocratismo que administra las prácticas sociales de acuerdo con los supuestos imperativos económicos. En este contexto puede surgir cierta concepción (y realización) del socialismo, entendido fundamentalmente como organización de la economía.

4. TENDENCIAS COMUNES

No está de más repetir que esta visión panorámica es sumamente esquemática y que no contempla múltiples matices y particularidades. A pesar de ello, permite vislumbrar dos elementos que —en diferente formulación— están presentes tanto en las estrategias capitalistas como en las socialistas.

Un primer elemento común es la concepción de la economía como un proceso casi natural. Ya sea confiando en el automatismo del mercado, ya sea enfatizando el desarrollo de las fuerzas productivas en contradicción con las relaciones capitalistas de producción, en ambos casos se termina identificando la economía con la naturaleza. En efecto, se reconoce la economía como un proceso gobernado por leyes naturales (con la pretensión de estudiarlo con la exactitud de las ciencias naturales). Atribuyendo a los fenómenos económicos una objetividad propia de la naturaleza, la política ha de ser siempre, en el fondo, algo exterior a ellos. Es decir, si los procesos económicos no son productos sociales, entonces los hombres, conociendo las leyes de la economía, podrían ejercer sólo un *control* sobre ella. Una y otra concepciones admiten la intervención de la voluntad política en la economía, pero se trata de una relación instrumental. Esta escisión entre práctica económica y práctica política tiende a burocratizar la política. Lo político adquiere el aire de una administración pública del desarrollo económico. Y solamente en ese papel auxiliar de administración lo político es visualizado como momento de la emancipación social.

un segundo elemento común a las dos grandes corrientes políticas es la concepción de un sujeto preconstituido. Ya sea afirmando al individuo como el sujeto burgués, ya sea determinando a las clases sociales como los sujetos del conflicto social, de hecho, una y otra estrategias parten de un sujeto preconstituido. El sujeto estaría presente *ex ante*, previo a toda relación social. Se trataría de un *actor* ya formado que entra al *escenario* a actuar su *papel*. Si el pensamiento liberal enfatiza más la base antropológica del individuo y si la tradición marxista visualiza las clases como “máscaras” personificadoras de las estructuras económicas, en ninguno de estos casos se problematiza la constitución de los sujetos. Ésta no es percibida como una tarea política, probablemente la principal.

Los sujetos tendrían un arco de intereses y valores establecidos de antemano y de una vez para siempre; vale decir, tendrían una identidad predeterminada e invariante en el tiempo. Por lo tanto, no hay preocupación por la creación y reproducción simbólica de una identidad colectiva. Asegurada la identidad del sujeto con base en una “naturaleza” (humana o de la clase) presocial, la política se transforma en un cálculo racional de figuras geométricas. La racionalidad de los sujetos no sería una inteligibilidad imputada sino una racionalidad objetiva, constitutiva del sujeto. De ahí el carácter racionalista e incluso cientificista de la política que finalmente puede ser tratada como un tipo de “ingeniería social”. La política sería la acción *de* un sujeto, acción “hacia afuera” respecto a otros sujetos, y, vista en conjunto, las relaciones *entre* los sujetos. Pero, en todo caso, una práctica posterior y exterior a los sujetos.

La concepción de un sujeto preconstituido tiene dificultades en pensar la totalidad social. Generalmente se plantea una insalvable contraposición de sujeto y totalidad (individuo-sociedad) o una confusa agregación / confrontación de

sujetos (clases en lucha, fracciones de clase, masas, pueblo) en un “campo de fuerzas”. La integración de la vida social es imputada a una razón objetiva (la identidad de intereses, según la teoría liberal, también presente en la utopía marxista) o reducida a una relación de dominación (imposición bruta, relación de legitimidad o correlación de fuerzas). En realidad, ninguna de las dos grandes corrientes logra —a partir de un sujeto preconstituido— elaborar un concepto de integración (social, nacional) sino en términos instrumentales, esa misma visión instrumental en que conciben al Estado.

5. PROBLEMAS DE UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA POLÍTICA Y EL ESTADO

5.1. La crítica no concluye —por simple inversión de lo existente— en una nueva teoría del Estado y de la política, pero es posible trazar una línea de reflexión y señalar algunos de los problemas a resolver.

Se trata de un esfuerzo por salir del “edificio” de base y superestructura, construcción, como vimos, también presente en el pensamiento liberal. La perspectiva es repensar el estatus teórico de lo político. La izquierda suele concebir la política como organización / unificación de intereses materiales. Ello plantea al menos dos problemas, ya vistos antes. En primer lugar, la noción de sujeto preconstituido. Tal enfoque supone la existencia de una división natural o un antagonismo objetivo. Presumo, al contrario, que las divisiones en la sociedad no son “fijas” sino construcciones sociales. La delimitación de las divisiones se cristaliza en la formación de los sujetos. Los sujetos se constituyen recortando y articulando las divisiones sociales.

El segundo problema concierne al concepto-límite de una sociedad sin clases, es decir, la posibilidad de superar tendencialmente la división en la sociedad. Se supone —como horizonte utópico— la universalización de los intereses, de modo tal que la sociedad no requiere una instancia unificadora exteriorizada. Cabe presumir, en cambio, la persistencia de las divisiones sociales y, por ende, la necesidad de ordenarlas. Desordenar y reordenar las relaciones sociales parecería ser lo propiamente político: la lucha por delimitar las divisiones, trazar los límites y, a la vez, elaborar los mecanismos de fusión y cohesión. Ello no implica renunciar a una transformación de la sociedad capitalista; la utopía reside en la determinación colectiva de las divisiones sociales. Pero incluso tal orden consensual es político en tanto toda diversidad implica una referencia a “lo general”.

A propósito del principio unificador / diferenciador cabe agregar que también la delimitación de un interés corporativo, de una voluntad particular, se inserta en un ordenamiento del conjunto social. En este sentido parece dudosa la frecuente contraposición de movimiento social y organización política, de conflicto social y lucha política.

5.2. Presumo tentativamente que la especificidad de la política radica *a)* en la constitución de los sujetos y *b)* en la transformación de poder en orden.

Respecto a la primera proposición cabe recordar la crítica al reduccionismo de clase. En lugar de adjudicar paradigmáticamente a cada clase determinadas posiciones político-ideológicas, Laclau propone “aceptar que los ‘elementos’ ideológicos considerados aisladamente no tienen ninguna necesaria connotación de clase y que esta connotación es sólo el resultado de la articulación de estos elementos en un discurso ideológico concreto. Lo cual significa que la precondition para analizar la naturaleza de clase de una ideología es interrogarnos por aquello que constituye la unidad distintiva de un discurso ideológico”.⁸ Y Laclau, siguiendo a Althusser, concluye que lo que constituye el principio unificador de un discurso ideológico es el “sujeto” interpelado y así constituido a través de ese discurso. Los sujetos se constituyen por medio de y junto con la invocación (verbal o no verbal) de un sentido. Sujeto y sentido se “ponen” recíprocamente.

Toda práctica en tanto práctica significativa es una invocación de sentido que repite y afirma (mediante prohibiciones) significados inherentes a las prácticas sociales, y es mediante esa interpelación de un “sentido común” como se constituyen los sujetos. Ya vimos que las diferentes prácticas sociales dan lugar a diferentes sentidos, que pueden ser combinados de distinta manera. En torno a esa desarticulación y rearticulación de sentidos se hacen, deshacen y rehacen los sujetos. En lugar de abordar la política sólo como lucha entre clases (*qua* sujetos preconstituidos) deberíamos estudiarla principalmente como lucha de diferentes invocaciones / articulaciones de sentidos a través de las cuales se descomponen y recomponen los sujetos. Los sujetos se forman y se transforman de acuerdo con el grado de complejidad de las articulaciones. La política es la lucha por articular diferentes significados en forma tal que el antagonismo potencial entre ellos resulte neutralizado (o sea, absorbiendo significados generados por otras prácticas sociales). A esa articulación compleja y no a la imposición de una concepción uniforme del mundo se refiere la acción hegemónica, como destaca Laclau.⁹ Pero a diferencia de él, presumo que no hay principios o ejes articulatorios preestablecidos. Laclau estudia la articulación de significados democrático-populares sobre un interés de clase, suponiendo una sobredeterminación de aquéllos por éste. Cabe preguntarse si la relación que establece entre clase y pueblo no implica nuevamente una noción de sujeto preconstituido en términos económicos.

Tal vez nuestra tradición racionalista, marcada por las ciencias naturales, tiende a enfocar las relaciones sociales de manera demasiado estrecha desde el punto de vista de la determinación. Quizá solamente convenga hablar de “sobredeterminación” en el sentido de que es la totalidad la que determina cada momento. Si ningún momento del proceso social de vida tiene significación aisladamente y la adquiere sólo en su conexión con otros, entonces es el

conjunto (la constelación de las diferentes combinaciones) lo que sobredetermina cada momento. En palabras de Przeworski: “La determinación de las posiciones en el nivel de las relaciones de producción, incluyendo las posiciones de los obreros y de los capitalistas, en sentido estricto, sólo desempeña en el proceso de formación de clases la función de una restricción sobre la práctica de diversos movimientos de lucha, uno de cuyos efectos es la organización, la desorganización y la reorganización de clases”.¹⁰ O sea, es el conjunto de las relaciones sociales de producción (no solamente las relaciones económicas) —la totalidad de las luchas— lo que determina la constitución de los sujetos. Ello pareciera impulsar la fácil consigna de la lucha de clases como explicación “en última instancia” de todo fenómeno social (explicación, por otra parte, que sólo podría ser aportada empíricamente). ¿Por qué, sin embargo, habríamos de identificar el análisis teórico con la determinación causal? ¿No debiéramos tratar las relaciones sociales más bien como un proceso de *distinción* que de determinación? Me pregunto si el problema del “eje articulador” en torno al cual se constituyen los sujetos no sería la distinción, vale decir, los *límites* establecidos entre “yo”, “nosotros” y “otros”. Supongo que la organización política trabaja sobre la rigidez y la ambigüedad de los límites, sobre las distancias, comunicaciones e interrupciones en las relaciones sociales.

Suponiendo que toda sociedad es una sociedad dividida, el problema es determinar las divisiones.¹¹ Es mediante los límites como se estructura el todo social. En otras palabras, la vida humana (a diferencia de la animal) no tiene reglas “naturales”; es, en este sentido, caótica. Frente a la violencia de una vida sin otros límites que la muerte, la vida en común exige un espacio finito. Hay que regular las relaciones sociales, o sea delimitar el espacio y el tiempo social de la vida humana. Si el hombre es, como dijo Marx, el conjunto de las relaciones sociales, lo es también como conjunto de esos límites por medio de los cuales se estructura históricamente la totalidad. Aquí se inscribe la proposición de Foucault de analizar la *clasificación* de la sociedad capitalista: las barreras que separan al sano del loco, al adulto del niño, al honesto del delincuente, al responsable del indolente, al ciudadano del súbdito, al patriota del subversivo, en fin, al bueno del malo.

Mediante estas distinciones se articula la constitución de los sujetos con el segundo proceso específicamente político: la transformación de poder en orden.

5.3. Aceptando que la constitución de los sujetos no está predeterminada por la economía, Emilio de Ípola aclara que tampoco puede ser analizada de manera inmanente al discurso ideológico. Si no hay un “nivel” económico previo al discurso ideológico, por otra parte, tampoco hay una producción de normas y símbolos independiente de las condiciones materiales. Tanto la producción de la invocación de sentidos como la recepción de tal interpelación se inscriben en determinadas condiciones histórico-sociales.¹² La distancia entre las condiciones

de producción y las condiciones de recepción condiciona el éxito o fracaso de la invocación.

Ante la tendencia actual de sobrevalorar lo ideológico en contra del anterior economicismo es bueno recordar que la crítica al “nivel económico” no deja incólume el “nivel político” ni el “nivel ideológico”. Liberarnos de la metáfora arquitectónica implica reconstruir la distinción analítica de las relaciones de producción. A lo que voy es que no podemos reducir la invocación y articulación de significados al discurso ideológico *strictu sensu* (sistema de comunicación verbal). En buena parte ocurren de manera fáctica y no consciente, y su interpretación depende del contexto cultural. Baste mencionar —respecto a la organización de los límites— la creación de mitos y tabúes, las ceremonias rituales, los sacrificios, etc. Se trata de modos muy efectivos (y modernos) de transformar relaciones de poder en orden. La construcción / clasificación social de la realidad se apoya tanto en estas creencias y prácticas como en las normas positivas, y un reordenamiento de nuestras sociedades involucra este espacio aparentemente apolítico.

De ahí la importancia política de la “vida cotidiana”. La constitución de un sujeto exige que los hombres reconozcan en la interpelación el sentido inmanente a sus condiciones diarias de vida. Es por referencia a su experiencia concreta como los hombres descubren un sentido común. Donde este arraigo en la actividad cotidiana de cada hombre no existe, la solidaridad y el consentimiento se transforman en categorías metafísicas y nos encontramos frente a lo que Gramsci llama una “crisis de representación”.

5.4. Si la interpelación ha de encontrar eco en las experiencias concretas de los hombres para que se constituyan en sujetos, ¿cuál es la mediación con “lo nacional”? La constitución de un sujeto requiere una mediación entre la vida cotidiana (conjunto de actividades mediante las cuales se reproduce el hombre particular) y el orden general. Este proceso es incomprensible sin un concepto de Estado. Sin abordar aún el tema del Estado adelanto la presunción de que los sujetos y el Estado se constituyen en un mismo movimiento.

La noción “lucha de clases” afirma que las clases-sujetos se constituyen a través de la lucha por articular los diferentes significados inmanentes a las prácticas particulares. Estas delimitaciones implican absorciones y exclusiones. Determinados sentidos han de ser excluidos porque es mediante su negación como se afirma el principio articulador. Es decir, para que los hombres se reconozcan en una invocación han de negar otra invocación. Cuando esta negación es simple exclusión se trata de un significado solamente particularcorporativo. Para lograr una acción hegemónica, la negación ha de ser “recuperada” en la autoafirmación del sujeto. La negación supone el reconocimiento de un *alter*; ello exige la referencia a un “equivalente general”. Es por referencia a lo general como cada sujeto se afirma a sí mismo, a la vez

reconociendo y negando al otro. Una forma histórica de lo general es el Estado. Es por medio del Estado que cada sujeto reconoce a los demás sujetos y se afirma a sí mismo en su particularidad. Si, por un lado, cada sujeto en su particularidad sólo se constituye en relación con la forma general del Estado, por otro, el Estado a su vez se constituye solamente por referencia a la diversidad de sujetos particulares.

Paso entonces al problema del Estado propiamente dicho. Pero antes dejo constancia explícita de no haber abordado la cuestión del partido político. El tema hubiese requerido una reflexión mucho más amplia, que por ahora me cuesta esquematizar. polémica con Hegel— que el Estado (como el derecho, la religión y el arte) es una producción social y, por ende, una producción histórica. El Estado burgués es, como dice Hegel, una abstracción, pero —responde Marx— una abstracción *real* producida por la misma sociedad capitalista. Esta producción histórico-social no es una relación de determinación sino de *implicancia*. La vida en sociedad implica al Estado en el sentido de que la forma Estado es producida por y escindida de otras formas del proceso social.

5.5. Retomo el postulado inicial: en la usual concepción marxista del Estado predomina una confusión de *producción y economía*. La afirmación de Marx de que el Estado cae bajo la ley general de la producción¹³ significa —en su

En este orden de distinciones, el origen lógico de la forma “Estado” es la división en la sociedad. Toda sociedad históricamente conocida es una sociedad dividida. Dicho en otras palabras, no hay relaciones sociales directas. Esta división en la sociedad es, pues, el primer punto a explicar. Al respecto sólo insinúo mi duda de que tal división pueda ser finalmente reducida a la división social del trabajo. Presumo que las categorías de trabajo, poder, lenguaje e incluso política *no* son reducibles a una sola de ellas.

Constatando la división (lucha) social falta explicar la integración de los “elementos”. ¿Por qué y cómo los hombres separados entre sí conviven en sociedad? Junto con la división (desigualdad) entre los hombres se desarrolla una conmensurabilidad (equivalencia); la sociedad dividida crea un “equivalente general” por medio del cual los hombres se reconocen como miembros de un mismo orden. A falta de una identidad inmediata, los hombres divididos entre sí han de exteriorizar el sentido de su vida en común en un lugar fuera de ellos bajo la forma de un referente general. Se trata de un “punto arquimédico” sustraído a la lucha, una abstracción de la división social, por medio de la cual la sociedad ordena —distingue y cohesiona— la convivencia social. Esa *síntesis* abstracta de la sociedad dividida es —en el capitalismo— la forma de Estado. Retomo aquí la expresión de Marx: “Síntesis de la sociedad civil bajo la forma de Estado” (1857).

Para comprender la tremenda efectividad del Estado parece indispensable distinguir entre *aparato de Estado y forma Estado*.¹⁴ En tanto que la escuela norteamericana y la tradición leninista consideran casi exclusivamente el

gobierno o aparato estatal, aquí prefiero enfatizar la constitución de la forma Estado. Me opongo así a estrategias que por reconocer solamente el poder visible y tangible del aparato estatal conducen al *estatismo*, o sea la pretensión de asegurar la unidad social por medio del gobierno.

La escisión *en* la sociedad genera la escisión del Estado *de* la sociedad. Esta distinción es una relación de *mediación*. En efecto, la sociedad dividida no puede reconocerse a sí misma, no puede actuar sobre sí misma de manera directa. Se produce a sí misma solamente por medio de un otro. Es decir, la sociedad dividida requiere una mediación. Es por medio de una representación general de sí que la sociedad dividida se relaciona consigo misma. La relación mediadora puede ser realizada por la religión; en el capitalismo toma la forma de Estado. Es bajo la forma Estado como cada sujeto se reconoce en su particularidad y como la sociedad en su totalidad se afirma en su diversidad y deviene idéntica consigo misma. Desde esta perspectiva permanece válida la intuición hobbesiana del Estado como un “dios mortal”. El Estado es, efectivamente, un referente trascendental en tanto que “lugar de sentido” exteriorizado y objetivado por mediación del cual los hombres existen como sujetos. La forma de Estado remplace la figura de dios. En ambos casos se trata de una instancia de mediación que es, ella misma, una producción social. A pesar de la escisión y sustantivación de este “dios mortal” no se trata de un fenómeno externo a la sociedad; la relación de mediación no es sino un momento en el proceso de producción de la sociedad por sí misma.

5.6. Un estudio profundizado de la labor de síntesis que realiza la sociedad bajo la forma Estado exige superar no solamente el enfoque instrumentalista, sino igualmente el reduccionismo cognitivo que impregna el pensamiento occidental. Los criterios de abstracción, universalidad y calculabilidad con que definimos el derecho y el Estado burgués (Weber) son interpretados de manera demasiado estrecha, impidiéndonos ver otras dimensiones. Desde esta perspectiva estimo fructífero acudir a los aportes de la antropología política. Al leer los trabajos de Clastres o Gauchet, por ejemplo,¹⁵ percibo en la forma Estado una relación simbólica que no es posible reducir a la materialidad de las instituciones estatales como pretende Poulantzas. Así como el poder de los sacerdotes supone una anterior transferencia (simbólica y psicológica) del poder a un “otro mundo”, así la efectividad de la maquinaria administrativo-militar supone que previamente los hombres crean (de *creer* y *crear*) un poder ajeno y por encima de ellos. Mediante esta transferencia la sociedad dispone sobre el tiempo y el espacio.

El tiempo social está marcado por la muerte, estableciendo la discontinuidad entre los individuos; el poder significa entonces la continuidad, la memoria, en fin, alguna inmortalidad gracias a la cual nos sobreponemos a la singularidad biológica y la futilidad individual. La forma Estado aparece así como un modo de regular la relación de vida y muerte. El espacio, por otra parte, que ocupa el poder

estatal es mucho más que el territorio geográfico. Se trata de la inclusión y exclusión en un espacio social: quién es miembro de la sociedad y cuál es su lugar. Los hombres a la vez que separados entre sí están interrelacionados, y el proceso social requiere regular los límites y establecer los umbrales. La forma Estado sería un modo de clasificar las relaciones sociales “hacia fuera” (incluyendo la naturaleza externa) y “hacia dentro” (incluyendo la naturaleza interior del hombre).

Una visita al Museo de Antropología de México ayudaría a ilustrar y profundizar este tipo de reflexión. Con ello no abogo por una visión ahistórica del Estado; sobre lo que quiero llamar la atención es que la sociedad se desarrolla no sólo en una dimensión cognitivo-instrumental (técnica) sino igualmente en una dimensión normativo-simbólica. El problema, como fue dicho, no es tanto qué sino *cómo* se produce la sociedad a sí misma. Desde esta perspectiva histórica no sé cuán adecuada sea mi incursión en disciplinas ajenas, pero intuyo que una mayor sensibilidad por el carácter “sagrado” del Estado facilitaría su comprensión como representación del orden.

5.7. Podríamos hablar de un *carisma* del Estado si admitimos —con Hinkelammert contra Weber—¹⁶ que el carisma no es un atributo personal sino una representación simbólica y proyección psicológica producidas por determinadas relaciones sociales. Históricamente más precisos, hablaremos de *fetichismo*.¹⁷ También el Estado tiene una naturaleza “físicamente metafísica”. Esta dimensión intangible del Estado proviene de un doble proceso: por un lado, la subjetivación del sentido del orden social bajo la forma de Estado y, por otro, la cosificación de los hombres que se someten al sentido objetivado como a un sujeto dotado de vida propia. El Estado —al igual que otros productos de la sociedad dividida— se independiza, borrando toda huella de su producción social. La relación de mediación se vuelve invisible. Los hombres ya no ven que ellos mismos, por su incapacidad de ordenar directamente la división social, producen el Estado como referente general. Mientras que los hombres creen disponer sobre el Estado y subordinarlo a su voluntad, de hecho el Estado se ha subjetivado y transformado en el “espíritu de las leyes” que dicta las normas del comportamiento social.

El fetichismo parece apoyarse en la formalización de las relaciones sociales, formalización por medio de la cual los hombres se distinguen y, a la vez, se comunican entre sí. El desarrollo de las relaciones sociales engendra siempre nuevas formas que se independizan y se vuelven inconexas entre sí. La tarea del trabajo teórico es reconstruir el carácter social de esas formas sustantivadas y la conexión entre sí. La formalización de las relaciones sociales se manifiesta simultáneamente en el desarrollo de las organizaciones formales (vale decir, el aparato estatal) y del “espíritu” de estas instituciones (o sea, la forma Estado). La organización formal de determinadas prácticas va acompañada de la

condensación y subjetivación de los significados inmanentes a tales prácticas. Podríamos hablar de una *formalización de los significados* y una *normativación de esas formas*. En la formalización de las relaciones sociales se expresaría una moralización. En la forma Estado se cristaliza la ley que anima las leyes de la convivencia social —la normatividad oculta por medio de la cual los hombres regulan sus relaciones entre sí—. Se trata de nuestra moral universal-abstracta en la que los hombres ya no reconocen las formalizaciones histórico-sociales que hicieron de sus relaciones.

El fetichismo del Estado da lugar a la *estadolatría*. Ella no es sino la sumisión a un Estado fetiche en el cual se visualiza la fuerza responsable —el sentido— de qué y cómo existe la sociedad. La “veneración supersticiosa del Estado” (Engels) subsiste a pesar de la experiencia diaria de la “violencia institucional” y no desaparece explicando el carácter ilusorio de la supuesta comunidad de ciudadanos libres e iguales. Tal persistencia de la estadolatría no puede ser, pues, imputada a una falsa conciencia o a una mera compensación psicológica. Es, al contrario, el reconocimiento de una realidad: la necesidad del Estado como síntesis de la sociedad dividida. Por consiguiente, la estadolatría no radica en la aceptación del Estado sino en no reconocerlo como relación de mediación, producida necesariamente por una sociedad dividida. Dicho en otras palabras, el Estado es una alienación en tanto síntesis *subjetivada*, pero es una objetivación necesaria en tanto *síntesis* de una sociedad dividida. Vale decir, la transformación del Estado burgués puede referirse solamente a la opacidad de la mediación, no a la necesidad del Estado como relación de mediación de una sociedad dividida consigo misma. Sería erróneo contraponer a la estadolatría una posible “extinción del Estado”.

5.8. Recapitulando, los hombres separados entre sí exteriorizan y objetivan el poder de disposición en la organización de su convivencia, y el sentido de su vida en comunidad en la forma de Estado. Esta forma se independiza en tanto fetiche que regula todas las relaciones sociales. La subjetivación proviene de la intransparencia de la forma de Estado como un producto históricossocial. Mientras existe una división social, la sociedad ha de escindir, en un lugar fuera de ella, un referente general por medio del cual clasificar y cohesionar aquella división. De ser así, la *extinción del Estado* supondría la superación de toda escisión en la sociedad, o sea la instauración de relaciones sociales directas. En consecuencia, la persistencia de un Estado en una sociedad socialista suele ser justificada como resabio de relaciones capitalistas de producción. Para tal perspectiva no existe el Estado como un problema propio del socialismo.

Ahora bien, incluso superando las relaciones capitalistas de producción subsistirán relaciones mercantiles; sigue existiendo un “reino de la necesidad”. O sea, los hombres estarán separados entre sí y requerirán una relación de mediación. También la sociedad socialista es una sociedad dividida y como tal

necesariamente ha de exteriorizar un referente general fuera de ella. Tal referente puede adoptar diversas formas; históricamente probable es la forma de Estado. Cabe presumir que también la sociedad socialista produce una síntesis ordenadora de la división / lucha social en la forma de Estado. Creo que sólo si aceptamos tal presunción, aceptando la división de gobernantes y gobernados como un hecho problemático, podemos llegar a una nueva conceptualización del socialismo y de la democracia.

6. CONCLUSIONES

El liberalismo —en sus distintas formulaciones, incluyendo el proyecto neoconservador— postula la existencia de una sociedad civil previa e independiente del Estado. En distintas expresiones se conserva la construcción *iusnaturalista* de un doble contrato social: un *pactum unionis* por el cual los individuos autónomos se unen en una sociedad y un *pactum subiectionis* por el cual delegan el ejercicio del poder en un soberano. Habría, pues, una unidad social anterior a la unificación política; el consentimiento en el poder político sería posterior y exterior a la integración social realizada por el mercado. De ahí que el liberalismo refiera la legitimación solamente a la estructura política. Los individuos delegan su poder en el Estado, pero reteniendo el poder soberano. Es decir, el Estado no es más que un mandatario que “refleja” y ejecuta la voluntad de los representados. Los individuos unidos en sociedad son el origen lógico-jurídico del poder estatal; éste es un poder derivado y, por ende, sin injerencia sobre la sociedad civil.

La insuficiencia teórica del liberalismo no es superada en las estrategias socialistas. La crisis del capitalismo no reside en un “exceso” de participación política, pero tampoco es reducible a la relación capital-fuerza de trabajo. Las proposiciones de la Segunda y la Tercera Internacional comparten con el liberalismo la escisión orgánica de sociedad y Estado, y la sobrevaloración de lo social sobre lo político.

Esta perspectiva ya la encontramos en la obra de Marx. Sólo la superstición política, dice Marx en *La sagrada familia*, cree que la vida civil ha de ser cohesionada por el Estado, siendo que, a la inversa, en realidad el Estado es cohesionado por la vida social.¹⁸ También Marx supone una organización propia a la sociedad y al Estado como un poder derivado de aquélla. En la medida en que visualiza al Estado primordialmente como gobierno de clase, como maquinaria de guerra y aparato parasitario, Marx no puede comprender el proceso de independencia de América del Sur, donde el Estado aparece como productor de la sociedad.¹⁹ La misma precariedad del proceso capitalista en los países latinoamericanos nos permite “captar” que la sociedad capitalista se constituye por medio del Estado. Se tiende a olvidar que Hegel introduce la distinción de

sociedad civil y Estado en tanto que *relación*. Vale decir, no hay una unidad social anterior que “se dé” una organización política, sino que solamente a través de lo político se organiza un poder social.

Conviene recordar a Hobbes²⁰ tomando no la utopía de una identidad de los intereses particulares sino su radical conflicto —*bellum omnium omnes*— como concepto-límite para analizar el proceso social. La práctica fundacional de la vida social es, según Hobbes, la lucha de todos por todo. No habría, pues, ni sujetos ni objetivos predeterminados. No es que unos lucharan por una cosa y otros por otra; cada cual se refiere al conjunto de las relaciones sociales y cada elemento de la totalidad social está a disposición de todos. La importancia del enfoque hobbesiano es reconocer no solamente el conflicto social sino su historicidad. Si la lucha es de todos por todo, no hay límites naturales entre los hombres, no hay una división prefijada según intereses objetivos. La convivencia social es —en principio— un caos que exige ser ordenado: clasificar a todos y todo.

El ordenamiento de la sociedad burguesa (la constitución de los sujetos y los objetivos) expresa una relación de dominación. Pero no es una dominación “natural” o preexistente, una relación de poder que se imponga por sí misma como eje articulador de las divisiones sociales. Al no tener la sociedad una estructuración natural u objetiva, Hobbes afirma la *necesidad* del Estado como principio unificador. La división en la sociedad capitalista produce al Estado como la instancia mediadora de la multiplicidad contradictoria de voluntades individuales e intereses particulares. Para que se constituya la sociedad burguesa es necesario el Estado.

Presento aquí una interpretación *ex post* de Hobbes, pues en realidad él no hace una distinción entre sociedad civil y Estado. Para él, como para toda la filosofía clásica, el Estado (*polis* o *civitas*) es idéntico a la sociedad. La sociedad civil es la sociedad política como lo indican las fórmulas de *civitas sive societas civiles* (Hobbes) o de *political or civil society* (Locke). Sin embargo, Hobbes ya vislumbra la independización del Estado moderno. Es el primero en ver en el emergente Estado absolutista más que la centralización del aparato burocrático. Intuye tras el “gobierno fuerte” al *Estado* como fuerza ordenadora de la violencia social. A diferencia de Maquiavelo, Hobbes piensa el Estado como concepto abstracto. Reconoce en el Estado moderno un orden simbólico, la necesidad de una representación simbólica para cohesionar / delimitar un universo infinito.

Contra la teoría contractualista de una unidad escalonada (pacto de asociación y pacto de sujeción) Hobbes propone otra concepción de representación: el representante aparece como condición de la unidad de los representados. Los representados sólo adquieren unidad en y por medio del representante. En otras palabras, no habría un “consenso básico” (sociedad civil) al cual estaría subordinado el poder político (Estado) como su instrumento ejecutorio (o sea, una relación de determinación) sino *una unidad constituida por medio de una representación*. Se construye el consenso en y mediante el Estado.

A la separación orgánica o estructural de sociedad civil y Estado, y a una “derivación” de lo político respecto a lo económico se opone otro enfoque: es a partir de la síntesis social que representa el Estado como llegamos a distinguir y situar cada “elemento” del proceso social y, a la inversa, es a partir del conjunto de conflictos y difracciones en la sociedad capitalista como podemos comprender al Estado en tanto instancia mediadora de la diversidad social.

Las actuales estrategias políticas ignoran la dimensión normativo-simbólica de la vida social, objetivada bajo la forma Estado. De ahí que suponen una organización inmediata del proceso social, tomando al Estado como un garante exterior (poder extraeconómico) de una sociedad ya constituida de antemano. Visto así, la crisis del capitalismo solamente puede ser explicada por factores exógenos: se trata, para la derecha, de la *irrupción* de las masas y de las organizaciones políticas y, para la izquierda, de la *intervención* imperialista o militar. La primera considera la actual reconstitución del capitalismo como restablecimiento de una armonía sólo interrumpida accidentalmente. La segunda busca en la pureza preestatal de los movimientos sociales la constitución de un poder social autónomo.

Se trata de una caricatura. Probablemente no pueda trazarse en el movimiento socialista actual una distinción nítida entre quienes esperan el derrumbe del capitalismo por razones puramente económicas y quienes vinculan la crisis a la voluntad combativa del proletariado.²¹ Queda el hecho, sin embargo, de que no se ha elaborado un enfoque dialéctico de la distinción y síntesis del proceso social. Y ello impide repensar el tema de la democracia.

La distinción entre revolución y política y emancipación social, entre democracia formal y democracia real, sólo permite analizar un eventual “entrelazamiento” de lo económico y lo político en tanto “nudo” de dos líneas separadas. El enfoque liberal sigue vigente en la perspectiva marxiana de una “recuperación de las fuerzas propias” por parte de los individuos, es decir, una gestión directa del proceso social por parte de los productores libremente asociados. Pensar el futuro como simple “administración de las cosas” es renunciar a pensar lo político. En ese vacío teórico se instala la *Realpolitik*^a de las estrategias socialistas, un estilo de “hacer política” sin hacerse cargo del Estado. Aquí la utopía “se come” a la transición (en el sentido de que un objetivo erróneo provoca acciones falsas). La crítica al Estado representativo confunde representación jurídica y representación normativo-simbólica. No advierte la necesidad de un ordenamiento simbólico y moral de las relaciones sociales. ¿Cómo entonces priorizar y jerarquizar los intereses en pugna?, ¿cómo articular los significados?, en fin, ¿cómo organizar las divisiones sociales? He aquí la actualidad de la democracia.

ACERCA DE LA RAZÓN DE ESTADO*

PRESENTACIÓN

Estos apuntes son un intento de reflexionar en torno a aquella misteriosa fuerza que —en la tradición de Maquiavelo— llamamos razón de Estado. Friedrich Meinecke, en su clásica obra sobre la idea de la razón de Estado,¹ ha reconstruido la genealogía de tan ambigua noción. No se trata de un concepto de contenido claramente definido. Alude al carácter “diabólico” del poder, obedeciendo más a una especie de “necesidad” que a las normas morales. La tensión de poder y moral parecía superada en la medida en que se asumía explícitamente tal necesidad intrínseca al ejercicio del poder bajo el nombre de *Realpolitik*. Pero ¿qué es realismo en política? En la época moderna se creyó encontrar en el “interés nacional” esa necesidad que impulsa la actividad política, al menos en las relaciones internacionales. Sin embargo, la nueva noción no es menos ambigua que aquella de razón de Estado. Ni la supervivencia del Estado ni la defensa del *statu quo* o la lealtad a un ideal son causas explicativas de la acción estatal. En resumen, la “razón de Estado” parecía ser una noción sin valor informativo que conviene descartar del análisis científico. De ahí que por largo tiempo dejé abandonadas las notas iniciales (apartados I y II).

Ahora bien, la razón de Estado, no obstante su ambigüedad, nombra una experiencia común. La insuficiencia conceptual podría, pues, radicar en que los paradigmas tradicionales “poder-moral” o “Estado-individuo” no eran adecuados. ¿Por qué no enfocar la sociedad *qua* totalidad y estudiar su desdoblamiento en diferentes “sistemas” económico, político, cultural, etc.? En esta perspectiva abordé anteriormente el Estado como una abstracción real, una representación físicamente metafísica. Justamente por ser una sociedad dividida, la sociedad burguesa se reconoce a sí misma y actúa sobre sí misma por medio de un referente general “fuera de ella”. La forma de Estado es el referente exteriorizado por medio del cual una sociedad dividida se constituye en tanto sociedad: “La forma de Estado como síntesis de la sociedad civil” (Marx). Visto así, la distinción de economía y política no es una separación orgánica. Vale decir, la acción estatal no sería una intervención externa sino un momento del proceso de producción y reproducción de la sociedad por ella misma.

Esta crítica a la noción usual de “base económica” avanzó en un reciente trabajo sobre “el proyecto neoconservador y la democracia” y el (tardío) descubrimiento de la obra de Karl Polanyi. Para evaluar la actual ofensiva neoconservadora hay que recordar la ruptura revolucionaria que significó la expansión de la economía mercantil en el siglo XIX. De hecho, la idea del

“mercado autorregulador” implica ordenar la sociedad en función de la economía de mercado. Si nunca existe vida social sin reproducción material, es la primera vez que la economía —la organización capitalista de la reproducción material— se transforma en principio organizador de la vida social. Polanyi² analiza la civilización del siglo XIX bajo el impulso de un doble movimiento: la extensión de relaciones mercantiles a todas las actividades humanas, por un lado, y un contramovimiento de autodefensa social, por otro. En este contexto se vislumbra mejor el “intervencionismo estatal” en tanto momento de la reproducción social. Por medio del Estado la sociedad se ajusta a las demandas de una economía de mercado, a tal punto que la plena mercantilización de todas las relaciones sociales amenaza la identidad colectiva. El fracaso del mercado autorregulado provoca un contramovimiento proteccionista. Mediante el intervencionismo estatal (*welfare state*)^a la sociedad busca recuperar el poder de disposición sobre su reproducción material y, en particular, controlar el mercado. ¿Se sitúa aquella “necesidad” que simboliza la razón de Estado en esta pugna por el principio organizador de la vida social? Para plantear este interrogante presento estos apuntes a la discusión.

I. VOLUNTAD Y NECESIDAD

Al inicio del pensamiento político occidental encontramos la pregunta por la *vida buena*. La “vida buena” concierne esencialmente la vida política. La reflexión de Platón y Aristóteles busca desentrañar las condiciones de lo que la organización de los hombres libres e iguales, la polis, debiera ser. Este “deber ser”, el buen orden, no sería una construcción social; está ya presente en la naturaleza del cosmos. La buena vida es la mimesis con el cosmos, la contemplación de lo bello. El interés por lo bello se opone a lo necesario y lo útil. El *zoon politikon* es libre en cuanto a necesidades materiales. Su satisfacción es la base natural, pero no un elemento constitutivo de la vida política. Como dice Aristóteles: la polis cobra existencia por el interés de vivir —la producción y reproducción material de la vida social— pero sigue existiendo por el interés de vivir bien.^a La política trasciende las necesidades materiales en miras de una necesidad ética: la vida buena.

La acción y el discurso, los dos momentos de la política, se han independizado del reino de la necesidad, de modo que la política puede devenir una *vita contemplativa*. La contemplación adquiere tal prioridad que los filósofos griegos abogan incluso por un retiro de la vida política. Hannah Arendt³ supone que el retiro se debe al tiempo que exigía la actividad política de todo ciudadano. Pero más que la dedicación exclusiva, probablemente fuese otro tipo de inquietudes el que interfería la contemplación filosófica. Los historiadores de Atenas y de sus luchas de poder nos llevan a sospechar que los individuos libres encontraban en

la esfera política otra necesidad de igual fuerza que la que habían relegado a la esfera doméstica.

La exaltación griega de la gloria pública no exime de la obediencia a las leyes. La necesidad de obedecer las normas sociales disloca la voluntad política cuando ley natural y legislación positiva entran en contradicción. El ejemplo-tipo es el conflicto de Antígona^b con Creonte. Hay dos racionalidades en pugna. Para Antígona el punto de referencia es la piedad; ella muere “por lo piadoso de mi piedad”. Legítima su acción por las leyes de los dioses, “que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron”. El referente de Creonte es la patria: “Sólo quien se muestre amante de mi patria será honrado por mí, muerto lo mismo que vivo”.^c El Coro señala el conflicto: “Si armoniza las leyes de su patria y la justicia jurada de los dioses, feliz sea en su patria; sin patria sea el que llevado de la insolencia viva en la injusticia”.^d La advertencia se dirige contra la actitud rígida del político; no se pronuncia sobre el conflicto mismo. Se limita a insinuar la contingencia: “Nada que sea grande entra en la vida de los hombres sin alguna maldición”.^e

Tras ambos principios abstractos hay un cálculo concreto. El cálculo relaciona “situación” y “razón”. La decisión de Antígona por la piedad se basa en la igualdad ante la muerte (“más cuenta el agrado de los muertos que el de los vivos, pues con ellos eternamente he de reposar”).^f El cálculo de Creonte enfatiza la estabilidad del orden, amenazado a dos niveles. Por un lado, la lucha fratricida y, por el otro, el matriarcado recién derrotador (“hay que apoyar siempre el orden establecido y nunca dejarse vencer por una mujer; si hay que caer, mejor es caer por mano de un hombre, así no se dirá que nos han vencido unas mujeres”).^a Están en juego dos interdictos básicos de toda convivencia humana; uno referido a la muerte, el otro a la sexualidad. Sófocles no resuelve el dilema: la obediencia a dos principios irreconciliables entre sí. Pero nos ofrece un primer “paradigma” para explicar el desgarramiento de la política: el orden se basa a la vez en interdictos y transgresiones.

Encontramos ya en el pensamiento griego una clara conciencia de la *necesidad*. Vimos una necesidad propia a la organización simbólica de la vida colectiva; junto a ella aparece una necesidad expresiva de la organización “económica”. Sólo superando las necesidades materiales se accede a la vida buena. Por lo mismo, esta concepción tiene dificultades si tomamos en cuenta las necesidades que plantea la reproducción material de la *polis*. Mientras la concepción de la “vida buena” descansa en el intercambio de equivalencias, o sea, en relaciones de reciprocidad, el desarrollo de Atenas se apoya en un comercio referido ya no a una comunidad autosuficiente sino a la ganancia. Para asegurar su predominio comercial, Atenas *impone* violentamente el régimen democrático a sus aliados. Es decir, conquista la “hegemonía” no por la fuerza de la razón sino por la razón de la fuerza. Ya en el surgimiento de la democracia griega se intuye,

pues, una necesidad que obliga a los hombres a tomar determinado curso de acción, contrario a las prescripciones morales vigentes. La búsqueda de la “vida buena” se ve confrontada con la fuerza de la necesidad.

El pensamiento político abandona la pregunta por la “vida buena” a partir de Maquiavelo. Su enfoque empírico, interesado en lo que el Estado realmente es, descubre el componente de inevitabilidad en la acción política. Ya no es el destino inexorable que cumple el héroe de la tragedia griega sino una fuerza intrínseca a la acción política. Independientemente, e incluso en contra de las buenas intenciones, hay una *ragione di Stato* que debe obedecer forzosamente quien quiere conquistar o conservar el poder.

Después del medievo, donde los asuntos seculares habían estado supeditados a lo sagrado, Maquiavelo vuelve a tematizar el primado de lo político. Y en la política descubre la *necessità*, la fuerza de las circunstancias, una causalidad que se impone a la voluntad pero que también puede ser aprovechada por la voluntad política. “Pero como todas las cosas de la Tierra están en un movimiento perpetuo y no pueden quedar fijadas, tal inestabilidad las lleva a subir o descender. La necesidad dirige frecuentemente hacia una meta a la cual la razón está lejos de conducir; habéis organizado una república capaz de perdurar sin extenderse y la necesidad la obliga a extenderse a pesar del objetivo de su formación” (*Discursos*, libro 1).

El sujeto político se constituye dentro de una pluralidad de existencias separadas, de una “correlación de fuerzas” que no puede determinar unilateralmente. Ha de abrirse al otro, ponerse en el lugar del otro, asumir la libertad del otro. De ahí la duplicidad del príncipe. La *necessità* es lo que obliga al hombre público a no ser bueno, pero también es el medio que permite a la *virtù* lograr su objetivo. Lo que enseña Maquiavelo es cómo un príncipe con *virtù*, o sea con *grandezza dell'animo* y *fortezza del corpo*, sabrá aprovechar la necesidad para dominar o, al menos, neutralizar la fortuna. No siendo previsible el futuro, el sujeto no puede calcular lo que “debe hacer”. A falta de conocimiento “debe tener un carácter amoldable a las circunstancias y, como ya he dicho, debe procurar no alejarse del bien si puede, pero saber usar del mal también si es necesario” (*El Príncipe*, cap. XVIII).

El mérito de Maquiavelo es haber redescubierto la esfera pública y haber hecho —mediante las categorías de *virtù*, *necessità* y *fortuna*— un primer intento de analizar la “lógica del poder”. Maquiavelo no es inmoral, solamente comprueba en la política una razón instrumental que puede ser contraria a las normas morales. Tal necesidad ineludible no niega lo moral. Hay en Maquiavelo, como destaca Pierre Manent,⁴ una moralización de la necesidad. “A partir de Maquiavelo, la necesidad ya no es lugar de desvanecimiento del sentido; al contrario, el sentido no puede surgir sino de la necesidad.” Enfrentado a la necesidad el sujeto político conquista su libertad: “[...] en gente como nosotros, toda llena de miedo, miedo al hambre, miedo a la cárcel, no puede ni debe haber

lugar para el miedo al infierno” (*Historia florentina*, III).

Maquiavelo relativiza la acción política y establece entre el ser y el deber ser, hasta entonces separados como reino terrestre y reino celestial, una tensión. El pensamiento político incorpora rápidamente el problema de la razón de Estado sin que por ello desaparezca la preocupación por el mejor Estado. Las utopías renacentistas indican la importancia de la ficción como crítica del orden existente. Todas ellas imaginan una sociedad futura donde haya desaparecido la necesidad: un orden transparente y, por ende, apolítico. También la Contrarreforma retoma la apología del *corpus christianum*, encarnado en el diseño hispánico de una monarquía universal, pero aceptando la razón de Estado como un hecho.⁵ Su antimaquiavelismo explicita y acentúa el dilema entre la necesidad casi natural del poder y el pecado. El teórico político católico tiene que defender la supremacía de la moral que legitima la relación de dominación, pero compatibilizándola con el ejercicio del poder, vale decir, la presencia de la violencia y del mal. De este modo el pensador del barroco se encuentra ante el dilema de afirmar los principios morales y, a la vez, evitar que su práctica no convierta al político en víctima de un adversario menos escrupuloso. Esta disyuntiva da lugar a la moral casuística como único camino para salvaguardar ciertas normas en una cultura que ya no creía en ellas. La norma absoluta y universal es remplazada por el análisis de la ocasión: una moral concreta para una situación concreta. La pedagogía de Maquiavelo como del barroco católico consiste en construir un arquetipo: el político como héroe. Se trata de indicar —para cada coyuntura— el modelo perfecto al cual imitar: “ser como” él. Podemos ver —bajo una forma aún personalizada— la representación simbólica que asume el naciente Estado moderno. Y a esa representación simbólica, formalizada como *reputación*, apunta entonces la razón de Estado. La reputación no es mero simulacro. La apariencia pública es también *aparición en público*: la constitución de un sujeto.

II. LIBERTAD INDIVIDUAL Y DEBER POLÍTICO

La reflexión iniciada por Maquiavelo hacia 1500 encuentra un vigoroso desarrollo en el siglo XVII con el auge del absolutismo y la lenta formación del Estado nacional. Por un lado, la noción de *Stato*, antes congruente con el aparato de poder particular del príncipe renacentista, se extiende a la dominación como estructura más global en contenido social y extensión geográfica. La razón de Estado exige entonces considerar más las condiciones sociales, disminuyendo el predominio de los intereses estrictamente personales-dinásticos. La *raison d'État* deja de ser un interés particular para transformarse en un interés general-abstracto. Si Luis XIV proclama en su apogeo *l'État c'est moi*, Federico el Grande de Prusia anuncia el fin del *Ancien Régime*: “El rey es el primer servidor del

Estado”.

Por otro lado, el auge del espíritu empírico y de una cosmovisión mecánico-causal, así como la formación progresiva de una vida nacional, conducen a una concepción más histórica. Se diferencia la razón de Estado según las condiciones peculiares de cada Estado, abandonando la búsqueda de un principio general. Si bien el egoísmo del Estado aparece como un fenómeno universal, también es percibido como un interés siempre histórico, no regido por leyes inamovibles. “No hay gente más peligrosa para el Estado, dice Richelieu en su testamento, que aquella que quiere gobernar los reinos según máximas que saca de sus libros. Ella los arruina completamente, porque el pasado no tiene relación con el presente y porque la constitución de los tiempos, lugares y personas es diferente.”⁶ La especificación geográfica e histórica de los intereses no permite establecer una regla general. Si el interés nacional es definido de acuerdo con determinada constelación, ¿en qué sentido podemos hablar de la razón de Estado como un principio general?

La consolidación dinástica, territorial y, por ende, social de los Estados europeos conlleva otra modificación mayor en un desarrollo que dura hasta nuestros días. Cuando Maquiavelo descubre un interés propio al poder, lo plantea en la perspectiva de la unificación nacional. Con el ocaso de la idea del imperio y el surgimiento de un “sistema de Estados”, bajo el absolutismo la razón de Estado se desplaza a la relación entre Estados soberanos; concierne principalmente a la defensa externa del poder y, a partir de la constelación internacional, traza las necesidades de la “política interior”. El “sistema mundial” va desarrollando “leyes políticas” (sean normas jurídicas o no) que condicionan la conformación de las sociedades nacionales.

El surgimiento del Estado territorial-nacional, a la vez que independiza definitivamente el ejercicio externo del poder de toda ley moral, vigoriza esos preceptos morales para el uso interno. La represión es *ragione di Stato* en los débiles Estados del Renacimiento, pero ya no en los reinos estabilizados del siglo XVIII. Observando los Estados del absolutismo con sus ejércitos permanentes, Meinecke anota que los Estados pueden comenzar a ser tolerantes cuando son lo suficientemente poderosos para aguantar un conflicto interno sin que peligre la unidad. Se tolera la disidencia mientras no socave la obediencia y se induce la lealtad tolerando la disidencia. En efecto, para participar en el naciente sistema internacional, el Estado requiere llevar a cabo la unidad nacional, y la unificación nacional requiere la instauración de un régimen de tolerancia. La razón de Estado exige escuchar la *vox populi*. De este modo, la misma política del “interés nacional” conllevaría una armonización de poder y moral.

El desarrollo del capitalismo y del individualismo burgués disloca nuevamente la problemática. Una vez establecida la autonomía individual como principio rector ya no es posible fundar otro valor sobreindividual como necesario. La fe religiosa es privatizada y las normas morales ya no pueden reivindicar una

validez general por encima de la razón individual. Liberando las relaciones sociales de la tutela, pero también como fundamentación éticoreligiosa, hay que reconstruir normas comunes para la interacción.

Acompañando el doble movimiento ascendente de burguesía y poder nacional se desarrolla la reflexión sobre la tensión entre poder y moral, entre deber y pasión. A diferencia del pensamiento griego, el individualismo racionalista tiende a la reconciliación. Y no puede ser de otra manera, pues reclamando la autonomía de la razón individual reconoce, empero, la necesidad de una norma sobreindividual. Esta moral ahora secularizada se refiere a la misma base antropológica —el individuo racional— y tiene que ser, por consiguiente, compatible con sus intereses. Se vislumbra una segunda mutación respecto al pensamiento griego. Antígona y Creonte son máscaras que encarnan principios generales y la tragedia radica en el choque de dos interdictos. La fuerza del destino marca la interacción. Para el pensamiento burguésindividualista, en cambio, el destino ya no es una fuerza superior sino un asunto de su fortaleza personal frente a la sociedad. El drama se desplaza al interior de cada individuo.

El *Fausto* de Goethe es el arquetipo del individuo burgués. Lo bueno y lo malo son en el fondo dos valores equivalentes aunque estén en pugna: “Dos almas conviven en mi pecho”. Pero este conflicto interior es susceptible de un cálculo: Fausto elige el mal como medio para alcanzar el bien. En otras palabras, la necesidad puede ser funcional a la libertad.

Más sugerente para nuestro tema es *El Príncipe de Homburgo*⁷ de Kleist. El príncipe desobedece órdenes de su rey, pero gana una batalla. El soberano le agradece la victoria y, simultáneamente, lo condena a muerte por desobediencia. El príncipe se niega a creer en su condena hasta que le revelan que el lazo amoroso con su prima estorba los planes de alianza del monarca. Entonces aprende que va a morir porque heroísmo y amor deben someterse a la razón de Estado. Aquí ocurre el vuelco dramático; el soberano es moderno y más que la vida de su súbdito le interesa su lealtad: que se entregue voluntariamente a la superior razón de Estado. Deja en manos del propio príncipe el veredicto, y éste, que junto con la libertad ha recuperado el honor, no puede menos que condenarse a sí mismo. Es el Estado quien entrega el honor, la libertad y la vida a su súbdito y éste los devuelve al soberano. Pero al pronunciar su propia sentencia, el príncipe pide un favor: que el amor no sea sometido al cálculo estatal. Sorprendentemente, el rey acepta; rompe el compromiso de matrimonio de la princesa, testimonio de una alianza política, y reanuda la guerra. Vuelco final: el soberano perdona al príncipe de Homburgo y le entrega el mando del ejército.

La historia no es tan sorprendente como aparenta si la leemos como réplica a Antígona. La advertencia de Sófocles es que son dos las leyes que hemos de aceptar; la medida consiste en no olvidar ninguna de las dos y no ir tan lejos en uno u otro sentidos que violemos la norma opuesta y complementaria. La

solución que da el romanticismo es ir en los dos sentidos tan lejos como se pueda hasta que la tensión haga estallar la tensión y aparezca la síntesis. ¿Cómo hacer la síntesis entre heroísmo y disciplina, entre amor y razón de Estado? La reconciliación que propone Kleist es que el heroísmo se cumple en la disciplina a condición de que la disciplina se haga amor. Es decir, el individuo se puede entregar confiado a la *raison d'État* si el Estado toma a su cargo la realización de la felicidad individual. La renuncia del individuo se complementa con la clemencia del poder. Si el individuo cede su libertad al Estado, éste asume la realización del amor; ahora bien, si el Estado se hace responsable de la felicidad, bien puede devolver la vida al ciudadano.

Según Sófocles, la legitimidad no es legible; Creonte puede legislar todo menos esa Ley de la cual emanan las leyes positivas. Antígona no puede someterse a las instituciones de la colectividad política pues la legitimidad de las leyes humanas (la legitimidad legal) no es nunca absoluta, porque en el fondo la legitimidad misma del hombre no es algo preconstituido sino una tarea. Con el individualismo burgués la ley se encargará de legitimarse a sí misma a nombre de la razón. Según Kant, la ley es impuesta *a priori* por la razón y la razón se encarna en la autoridad, el monarca. Por consiguiente, el individuo actúa racionalmente en tanto se enajena a la voluntad del soberano, el Estado. Gracias a éste su vida adquiere sentido (deviene racional). La modernidad de Kleist es mostrar esa trasposición del sentido que siendo una creación social aparece como acto soberano. El desdoblamiento de individuo y Estado es reconciliado mediante la expiación y el perdón. Se visualiza la inversión de Sófocles: Antígona ni salva la vida ni cede su derecho como lo hace el príncipe de Homburgo. Creonte ni cede al clamor de lo que es legítimo ni desvía la ley como lo hace el rey.

El iusnaturalismo moderno supone una armonía entre naturaleza y razón; la razón puede entender las leyes naturales que rigen la vida de los hombres. Intérprete de esta razón es el individuo. Es decir, la razón proyectada a la naturaleza, la historia y la marcha del cosmos y que legitima la legalidad social, se basa de hecho en los intereses del individuo. La llamada razón universal es, en el fondo, una razón individual. Suponiendo que esta razón individual es compartida por igual por todos los hombres, se puede postular su universalidad. De este modo se concibe el Estado como formado por individuos todos iguales y orientado al bienestar individual de cada uno de ellos. El Estado se constituye *por y para* individuos. En consecuencia, se somete el bien individual al bien del Estado en la medida en que el bien de todos es el interés del Estado. Ésta es la construcción de Hobbes. Si los individuos enajenan, pues, todo el poder al soberano, por otra parte dejan de obedecer cuando el poder es ineficaz. La razón de Estado es moral mientras sea útil a la defensa de vida y propiedad, pero no hay deber moral respecto a un Estado ineficaz.

III. SOCIEDAD, ECONOMÍA DE MERCADO Y RAZÓN DE ESTADO

La noción “razón de Estado” surgió como esfuerzo por conceptualizar la especificidad de la política moderna. Alude a leyes propias de la actividad política, la “lógica del poder”. El problema consiste en distinguir esas reglas intrínsecas al ejercicio del poder y compatibilizar los imperativos del hombre público con los valores normativos de la vida privada. Es decir, reconciliar la “independización” del poder político con la racionalidad de la sociedad.

El proceso de poder que culmina en el absolutismo es la concentración y centralización de un poder *social*; vale decir, la sociedad produciéndose a sí misma como sociedad nacional. Sólo a fines del siglo XVIII se visualiza la separación de economía y política. La separación es ensalzada como un proceso de liberación; liberación de la tutela religiosa, liberación de la arbitrariedad estatal. Se ve la libertad radicada en lo social —la iniciativa privada— y, por ende, se trata de defender la libertad económica contra el Estado y la lógica del poder.

Respecto a este “proceso de liberación” cabe recordar la reinterpretación antropológica subyacente al individualismo burgués. Al definir al hombre como ser de necesidades ilimitadas y, por tanto, justificando la acumulación ilimitada como natural, se lee la historia de la humanidad como el progreso de la economía mercantil. En tanto que Aristóteles supone que las necesidades humanas son limitadas y que solamente la riqueza adecuada a la satisfacción de aquellas necesidades es justa, Adam Smith afirma que la propensión del hombre a trocar, permutar o cambiar una cosa por otra es natural. En este caso una economía dirigida exclusivamente por los precios del mercado sería la “naturaleza” de toda sociedad. Esta nueva concepción antropológica da lugar al *Homo œconomicus*, cuyo ámbito natural sería el mercado autorregulado, libre de toda interferencia externa.

Ese individuo burgués no existía cuando lo modela Adam Smith; Robinson Crusoe es un personaje nuevo. Vale decir: la producción y el intercambio de *mercancías* no es algo intrínseco a la naturaleza humana. Destaco este corte histórico pues prohíbe ver el mercado *autorregulado* como un orden natural y un equilibrio espontáneo como hoy vuelve a proponer Hayek.^a Aquí suponemos, en cambio, que la sociedad *construye* su reproducción material. Es decir, siempre se produce; lo que cambia es el modo de producción. La determinación de la sociedad sobre su reproducción material explica la intervención del Estado tanto para imponer una economía mercantil como para regularla. Una revisión de este proceso —como la realizó Karl Polanyi—⁸ echa una nueva luz sobre la razón de Estado en nuestra época.

Polanyi y colaboradores⁹ me parecen haber mostrado convincentemente que no siempre existió un mercado competitivo. Había comercio a larga distancia (para bienes de determinado origen geográfico) y un comercio local (para las

necesidades diarias de los productores), pero ambos no eran competitivos. Apenas la “nacionalización del mercado” por el mercantilismo (o sea, el Estado absolutista) rompe las barreras entre uno y otro tipos de comercio y crea un mercado nacional competitivo. Para establecer su soberanía, el Estado absolutista moviliza todos los recursos internos en apoyo de su poder exterior. Impulsa —por razones de Estado— el advenimiento de una economía mercantil. El mercado nacional es en principio una competencia sumamente reglamentada. Pero crea una dinámica de la cual surge la idea de “liberar” el mercado competitivo de la administración estatal.

Sólo entonces, consolidado el mercado nacional competitivo, se plantea la sustitución de una *economía regulada por la sociedad* por una *economía autorregulada* —la separación de economía y política.

La distinción de economía y política ha producido varios malentendidos. Uno se refiere a la noción misma de economía. El hecho es que no hay vida social sin reproducción material. Toda sociedad incluye procesos económicos, pero apenas el siglo XIX ve aparecer una sociedad mercantil estructurada en torno a un motivo económico: la ganancia. Hasta entonces, en todas las sociedades históricamente conocidas, las relaciones económicas están gobernadas por pautas de interacción social, trátese del principio de reciprocidad, basado en relaciones sociales simétricas, el principio de redistribución, inserto en una estructura social centralizada, o el principio de la administración doméstica (*oikos*), vinculado a una organización social autárquica. Es decir, la organización social incluye los procesos de reproducción material *qua* relaciones sociales. La gran ruptura que introduce el capitalismo es *a*) “separar” la reproducción material de la sociedad como un “sistema económico” y *b*) hacer de las relaciones sociales un accesorio del sistema económico. Es lo que Polanyi denomina “la gran transformación”: la aparición de la economía mercantil capitalista como un “sistema” que crea una organización social, un modo de vida, a su imagen.

En el capitalismo industrial, las relaciones económicas ya no encajan en la organización social sino que ésta, a su vez, es moldeada de acuerdo con las relaciones económicas. En efecto, una economía mercantil puede funcionar solamente en una sociedad mercantil. De ahí surge otro malentendido, referido a la política. No se puede entender la moderna visión peyorativa de la política sino dentro de la concepción liberal del mundo.

Como la historia suele ser leída a partir del presente, los primeros teóricos liberales —la economía política clásica— veían en el advenimiento de la economía mercantil la culminación del desarrollo humano, la conquista de la libertad. En esta perspectiva teleológica, la propensión del sujeto burgués al trueque, a transformar todo en mercancía, aparecía como el motivo originario de la actividad humana. Ésta encontraba, por fin, su expresión adecuada en un mundo transformado en Gran Mercado. Hoy podemos historizar el liberalismo, señalando las tendencias que dieron lugar a una economía mercantil capitalista.

No fue ésta una necesidad histórica como no lo fue el Estado nacional o el Estado de derecho. No existe *necesidad histórica* en el sentido de que la historia de la humanidad progrese hacia determinado fin. Y, sin embargo, esta idea de un progresivo ascenso marca todos los grandes proyectos sociales.

A los “proyectos históricos” suele subyacer un mismo esquema; la imaginación de un horizonte utópico y la realización de una transición. Pienso en el milenarismo medieval, las utopías renacentistas, el credo liberal o el proyecto socialista: en todos ellos es la tensión de *utopía* y *transición* la que anima los movimientos sociales.

Raras veces la utopía es visualizada como tal: un concepto-límite.¹⁰ Generalmente es imaginada como un objetivo factible. Tanto el marxismo como el liberalismo se oponen a la utopía; no pretenden realizar un ideal sino el movimiento intrínseco a la sociedad. Quieren ser “procesos de liberación”: liberar el proceso social de todas las trabas que frenan su desarrollo *natural*.

Cabe señalar de inmediato una diferencia sustancial: el rechazo marxista al socialismo utópico es, en el fondo, una polémica sobre la sociedad actual (el capitalismo) y no discrimina la utopía. El proyecto neoconservador, en cambio, propugna un antiutopismo militante. Repudia la democracia *qua* utopía. Dicho en palabras de Hayek:¹¹ “Debemos deshacernos de la ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad”. El argumento antiutópico es la factibilidad. La democracia (la soberanía popular) no es factible, y querer realizar una utopía —una meta no factible— conduce al caos: el socialismo, el estatismo, etcétera.¹²

Los neoconservadores^a se oponen a la utopía en nombre de la factibilidad, al caos en nombre del orden. Operan una simple inversión. Creen que su antiutopismo es de por sí garantía de factibilidad; que la idea de un mercado autorregulador es factible por el solo hecho de oponerse a la idea de una sociedad autorregulada (democracia). Es decir, no visualizan el carácter utópico del proyecto liberal. Los neoconservadores oponen a una utopía otra utopía. Ello es legítimo y, en efecto, así se desarrollaron los grandes movimientos sociales. A la utopía de la revolución burguesa —*liberté, égalité, fraternité*— responde la utopía comunista de una “sociedad sin clases”. Justamente la no factibilidad de la utopía genera —como referente crítico— la elaboración de una nueva, o contrautopía.

Problemático no es tanto el carácter utópico de un proyecto histórico sino, al contrario, escamotear esa no factibilidad. Los neoconservadores son víctimas de su endiosamiento de la *racionalidad formal*. Al identificar lo racional con el cálculo medio-fin, todo lo que no sea sometible a tales reglas de calculabilidad cae bajo la sospecha de irracionalidad. En tal perspectiva, la utopía adquiere una connotación peyorativa. Se identifica la no factibilidad con el caos y la facticidad con el orden. Usando una metáfora hegeliana (pero en un sentido bien diferente), lo racional es real y lo real es racional.

No quiero abordar aquí el reduccionismo positivista, atrofiando la razón en la

noción de “racionalidad formal”. Sólo interesa destacar la ceguera con que los neoconservadores repiten la leyenda liberal del mercado autorregulador como el *orden natural* que una conspiración colectivista habría corrompido y desvirtuado. No *quieren* reconocer el carácter utópico de la idea de mercado autorregulado y *no pueden* argumentar su factibilidad en términos del mismo principio liberal del “derecho a la vida” —*de todos*—. Entonces no les queda otra interpretación de los hechos que culpar al “intervencionismo estatal” de su fracaso.

Hacia 1870 se inicia un movimiento proteccionista generalizado que restringe la libertad del mercado. ¿Quién puede dudar que la legislación sobre el trabajo fabril y la seguridad social, los servicios públicos, los embargos a la inmigración, al movimiento de capitales y a las importaciones, el reconocimiento *de iure* o *de facto* de los trust y de los sindicatos, en fin, que todas estas injerencias “arbitrarias” no obstaculizaron el funcionamiento de mercados plenamente competitivos? Esta intervención estatal en la libertad del trabajo y del capital —no se cansan de repetir los liberales— es el origen de todo el mal. De no ser por la legislación social y las barreras proteccionistas al comercio mundial, insisten hoy sus epígonos, el mundo estaría disfrutando de un sistema casi automático de crear el bienestar material. Entonces como ahora se culpa sobre todo al egoísmo de las clases trabajadoras de no percibir el beneficio que aportaría a todos una libertad económica sin restricción alguna. ¿Cómo negar que el *welfare state* y la democracia obstruyen la plena libertad del mercado? Sería negar toda eficacia al movimiento popular. Evitar la total mercantilización del hombre y de la naturaleza fue y es su propósito. De la crítica a la ley del valor (el mercado) se alimenta el socialismo como alternativa.

La “organización del capitalismo” a partir de 1870 limita las leyes del mercado —pero esta defensa “proteccionista” no es una conspiración antiliberal sino una reacción colectiva contra el fracaso del mercado autorregulador.

Dentro del estrecho marco del cálculo formal, la racionalidad de los medios depende de la racionalidad de los fines. Vale decir, hay que imputar a la utopía una factibilidad para que el debate sobre los mecanismos de transición sea racional. El pasado y el presente adquieren legitimidad en tanto eslabones hacia el futuro, o sea, en tanto necesidad histórica respecto a un objetivo factible.

Este enfoque permite entender el dogmatismo del liberalismo económico. Al visualizar los albores del mercado competitivo como el orden natural de las relaciones sociales, el posterior descubrimiento de los requisitos para un funcionamiento autosostenido del mercado aparece como el descubrimiento de leyes naturales. Una vez fijada la meta social, los medios aparecen bajo la forma de férreas necesidades. La construcción intelectual que dio lugar a esta causalidad fabricada se desvanece. La sociedad capitalista se desarrolla bajo el signo de las “leyes sociales” que la voluntad puede calcular y aprovechar, pero no modificar. Para este enfoque naturalista la economía es como es la naturaleza;

son hechos presociales. Los procesos económicos como los naturales no son buenos o malos. No han de ser legitimados, sólo respetados.

En conclusión, el Estado no tendría otra función que garantizar el orden natural: el libre despliegue de las leyes del mercado. Esta funcionalización reduce el Estado a un mero aparato represivo: controlar interferencias y desviaciones. El constitucionalismo, que inicialmente defiende el comercio contra la Corona, pronto defiende el mercado contra la sociedad. Convencidos de que la democracia es un peligro para el capitalismo, viejos y nuevos liberales intentan aislar enteramente la economía de la política. Si el capitalismo produce la separación de economía y política, ¿a qué se debe la intervención estatal? El fantasma de la razón de Estado sigue vivo hoy día en el *intervencionismo estatal*.

Polanyi interpreta el auge y ocaso del capitalismo en el siglo XIX por un doble movimiento. Por un lado, la extensión del mercado supuestamente autorregulado a todos los campos de la actividad humana y, por otro, la autodefensa de la sociedad protegiendo el trabajo, la tierra y el dinero contra su total mercantilización. En este contradictorio proceso la sociedad se organiza a sí misma por medio del Estado. Ello me sugiere enfocar la razón de Estado como una representación colectiva de la sociedad.

La economía mercantil capitalista pretende compatibilizar la producción y el consumo de bienes mediante el mercado. La oferta y demanda de bienes en un mercado competitivo establece un precio para todo artículo y todos los ingresos se derivan exclusivamente de los precios. Bajo estas condiciones, venta y compra se equilibran automáticamente. Tal autorregulación de la reproducción material supone, pues, que todos los bienes son producidos para la venta y que todos los bienes tengan en el mercado un precio. Ello implica la separación de economía y política en el sentido de que no puede haber restricciones a la formación de mercados para todos los bienes ni injerencias en su acción de fijar libremente precios e ingresos. Implica, en resumen, transformar el trabajo, la tierra y el dinero en artículos producidos solamente para el mercado, o sea, en mercancías, e impedir toda regulación de sus precios (salario, renta, interés).

Inicialmente el desarrollo de la economía mercantil no incluye un mercado de trabajo, de la tierra y del dinero. El Estado (la Corona) frena por largo tiempo que esos dos elementos básicos de la producción —el trabajo y la tierra— sean incorporados al comercio. De modo que incluso durante el periodo más activo de la Revolución Industrial, de 1795 a 1834, Inglaterra no tiene un mercado de trabajo. Justamente para contrarrestar el creciente pauperismo provocado por la industrialización, el sistema de *Speenhamland* de 1795¹³ otorgaba subsidios públicos a los pobres. Pero esta intervención estatal, si bien atenuaba los “costos sociales” del cambio de sociedad, sólo mostraba la incongruencia entre el principio liberal del “derecho a la vida” y su realización económica, basada en el trabajo asalariado.

Si la intervención estatal frena el ritmo de la extensión capitalista, permitiendo

un paulatino ajuste de la sociedad, es también la intervención estatal la que impone posteriormente la plena incorporación del trabajo al mercado. La razón es que los subsidios públicos producen tal desmoralización social que se termina aceptando la pobreza. En efecto, si los pobres son socorridos entonces no están dispuestos a trabajar por un salario, y si son puestos a trabajar en una institución oficial entonces se hace una competencia desleal a las empresas privadas, aumentando finalmente la desocupación. La nueva Ley de Pobres de 1834 distingue entre la “extrema pobreza”, en la que el subsidio público es un deber humanitario, y la desocupación de quienes son capaces de trabajar. La distinción nos suena conocida. La amenaza de la desocupación o, en otras palabras, la búsqueda del salario hace de límite clasificatorio entre quienes están dentro y fuera de la sociedad. En un tono muy familiar a los neoconservadores, Bentham pone la disciplina social a cargo del miedo al hambre. “Al ser suficiente la fuerza de la sanción física, será superfluo el empleo de la sanción política.”¹⁴

Sólo hacia 1830 la economía mercantil capitalista llega a su apogeo y el *laissez faire* se vuelve un credo general. Al subordinar la mano de obra a los precios de mercado, al fijar un mecanismo automático para regular la creación de dinero y al asegurar la libre circulación de las mercancías en un mercado mundial, en resumen, al imponer el *trabajo asalariado*, el *patrón oro* y el *libre cambio*, el liberalismo termina de moldear una sociedad capitalista en función de la economía de mercado. Ahora bien, como destaca Polanyi, no se trata de un proceso natural sino que fue puesto en marcha por el Estado. (En los países latinoamericanos el liberalismo es establecido por medidas similares a las que conoce Inglaterra por la Reforma Electoral de 1832, la enmienda a la Ley de Pobres de 1834 y la Ley contra el Maíz de 1846.) El apogeo liberal entre 1840 y 1870 vio no sólo un cúmulo de leyes que anulaban anteriores normas proteccionistas, sino también un enorme aumento de las funciones administrativas del Estado, ahora provisto de una burocracia centralizada, capaz de controlar cualquier alteración (1830, 1848) del orden burgués. El panóptico de Bentham es la expresión más típica de ese Estado-vigilante que disciplina a la sociedad en nombre de la libertad individual. Una masa atomizada bajo la inspección permanente de un ojo central forma la imagen (falsa) de un Estado cerrado sobre sí mismo, por encima de la sociedad.¹⁵

Este rápido esbozo debiera ayudarnos a entender mejor la extraña racionalidad que anima al Estado. Cabe destacar una doble paradoja. Por un lado, la introducción de la plena libertad del mercado, lejos de eliminar la intervención estatal, incrementa enormemente la necesidad de control, regulación e inspección gubernamental. La primera paradoja es que los liberales (como hoy los neoconservadores), fervorosos partidarios de limitar la acción estatal a un “gobierno mínimo”, no pueden sino confiarse al mismo Estado para que imponga y asegure un mercado de trabajo competitivo, un patrón oro automático y un librecambio internacional. Está de más señalar las coincidencias

nada casuales con los actuales llamados del capital a restablecer un mercado de trabajo sin trabas legales-sindicales, a estabilizar el dólar e imponer un orden económico internacional que garantice la libre movilidad de bienes, capital y fuerza de trabajo.

La segunda paradoja es el carácter espontáneo del contramovimiento proteccionista a partir de la crisis mundial de 1870.^a Se inicia entonces el moderno “intervencionismo estatal” destinado a organizar el capitalismo salvaje y a ordenar tanto el mercado internacional (imperialismo) como nacional (legislación social, servicios públicos). Si recordamos la preocupación de la época (Durkheim, Tonnies, Weber y otros) por la pérdida de los lazos comunitarios y la creciente “masificación” vemos que la intervención del Estado responde, en el fondo, a una autodefensa de la sociedad contra las fuerzas centrífugas del mercado descontrolado.

Es imposible evaluar la actual ofensiva neoconservadora contra el “socialismo estatizante” sin ese trasfondo histórico. Resumo el debate con una cita de Polanyi: “Mientras la economía del *laissez faire* fue el producto de una acción deliberada del Estado, las restricciones subsiguientes del *laissez faire* se iniciaron de forma espontánea. El *laissez faire* fue planeado; el planeo no lo fue [...]. Los liberales económicos deben oponerse enérgicamente a esta opinión. Toda su filosofía social gira en torno a la idea de que el *laissez faire* fue un acontecimiento natural, mientras que la legislación posterior contraria al *laissez faire* fue el resultado de una acción deliberada [...]. Mientras en nuestra opinión el concepto del mercado autorregulador era utópico y su progreso fue contenido por la autodefensa realista de la sociedad, de acuerdo con su punto de vista, todo proteccionismo fue un error debido a la impaciencia, sin la cual el mercado hubiera resuelto sus dificultades”.¹⁶ Ambas interpretaciones vuelven a enfrentarse hoy día acerca de la pretensión neoconservadora de hacer nuevamente del mercado autorregulador el principio organizador de la sociedad.

La fábula de la conspiración antiliberal es usada por Hayek para arremeter contra la “democracia ilimitada” que permite a los “intereses organizados” redistribuir la riqueza social, y sirve a Friedman¹⁷ para hablar de una “mano invisible” en la política, diametralmente opuesta a la “mano invisible” del mercado. Uno y otro claman por una “dictadura liberal” (Hayek) que restablezca el Gran Mercado en tanto orden natural. El intervencionismo estatal (privatización de empresas estatales y servicios públicos, desorganización de los sindicatos, descentralización / atomización de la sociedad) es ahora presentado como medida de transición hacia la plena libertad del mercado. Conciben el Estado como *instrumento* en función del beneficio imputado a la libertad económica.

La concepción liberal con su individualismo radical ha desagregado la sociedad al punto de perder toda referencia a la totalidad. La “sociedad” es reducida a un conjunto de unidades clara y establemente delimitadas, cuyas

relaciones pueden ser clasificadas según reglas unívocas. Esta concepción (guiada por la cuantificación y calculabilidad) conduce a un enfoque instrumentalista del Estado que impide ver en el intervencionismo estatal más que una “función”.

El intervencionismo estatal es también expresión simbólica de un “todo”. Hay que recuperar un concepto de “sociedad” para visualizar en la actividad estatal la acción de la sociedad sobre sí misma. En este sentido, podemos afirmar con Polanyi que el control del mercado es una reacción espontánea, esto es, una defensa colectiva —por medio del Estado— contra la disgregación social. Es el fracaso de la libertad prometida por el mercado, o sea, la total mercantilización de la vida humana, lo que engendra la necesidad de restringir el mercado.

Fue Marx quien más lúcidamente entendió la esencia del capitalismo: *le mort saisit le vif*. En la producción capitalista de mercancías lo vivo queda subsumido bajo lo muerto; la organización capitalista de la economía “chupa la sangre” de la sociedad hasta matarla. Su “crítica a la economía política” es una crítica a la economía mercantil *como principio organizador de la sociedad*. Para superar el desorden capitalista, la anarquía del mercado, la sociedad ha de recuperar la disposición colectiva sobre su reproducción material. Esta perspectiva motiva a Marx a festejar la legislación fabril (la jornada de 10 horas) como una victoria en principio del socialismo: la sociedad aprendió, todavía inconscientemente, la necesidad de controlar el mercado. Y en esa misma perspectiva postula un mando consciente y racional sobre el proceso de producción; se trata de subordinar los requisitos de la reproducción material de la sociedad a las exigencias de la interacción social. No obstante haber captado la ruptura revolucionaria que significa el capitalismo, Marx queda apegado al economicismo del liberalismo en un doble sentido. Interpreta la necesidad *social* de controlar el mercado como un *interés de clase* y un *interés económico*.

Respecto al primer punto, cabe anotar que la lucha de clases provocada por el antagonismo entre propietarios y no propietarios de medios de producción (de trabajo muerto y trabajo vivo) es una relación social dentro de una colectividad. Quiero decir: una sociedad *dividida* no deja de ser una *sociedad* dividida. Hablar de una “conspiración antiliberal”, como se quejan unos, o de una “conquista proletaria” como pretenden otros, es desconocer el desafío que plantea el avance de la mercantilización de toda actividad humana al conjunto de la sociedad. La “sociedad” misma corre peligro de “morir”, es decir, perder su identidad colectiva. Las nociones de alienación, anomia o masificación indican cómo distintos e incluso antagónicos grupos sociales, en una muy diferente perspectiva, concuerdan en una similar percepción de tal amenaza. Este miedo colectivo reclama la intervención del Estado, sea como intento de organizar el capitalismo mediante el *welfare state*, sea como intento de superar el automatismo del mercado mediante una planificación centralizada. En ambos casos, la intervención estatal no responde al interés de una sola clase: representa la

colectividad (articulada en torno a uno u otro principio social).

Respecto al segundo punto, cabe recordar que nada es más perjudicial para el estudio de la economía que un prejuicio economicista. En efecto, si se enfoca exclusivamente el funcionamiento de la economía (sea una economía de mercado o no) se pierde de vista la reproducción material de la *sociedad*. La vida en sociedad no se deja reducir a relaciones económicas. Eso es justamente la propensión de la producción capitalista de mercancías que Marx critica como fetichista: las relaciones sociales entre los hombres devienen relaciones materiales entre cosas. El movimiento de las mercancías en el mercado —la “ley de demanda y oferta”— dicta a los hombres su comportamiento social. Menospreciar la crítica a este trastocamiento (la alienación) como juicio meramente moral significa desconocer la importancia del orden normativosimbólico para una vida en sociedad. Marx mismo no comprendió que reproducción material y reproducción simbólica son dos caras de la misma moneda —la reproducción de la sociedad—. No se puede separar una de otra ni reducir una a otra; las relaciones sociales de producción son simultáneamente producción material y simbólica de la vida. El funcionamiento de un mercado autorregulado, en cambio, implica subordinar también la comunicación simbólica a relaciones mercantiles o bien establecer un nítido corte entre una y otra (o sea, “descolgar” las estructuras económicas de los códigos culturales). Contra tal violación del carácter social de las actividades humanas reacciona la sociedad por medio del Estado. En resumen, me parece erróneo tratar el intervencionismo estatal como un mero mecanismo económico, compensando las disfuncionalidades de la estructura económica capitalista. Es, sobre todo, una protección del proceso de vida social contra el fracaso de la economía de mercado como principio de organización social.

Esta reflexión es demasiado tentativa para sacar alguna conclusión. Ofrecer una nueva conceptualización de la razón de Estado no podía ser el propósito de simples apuntes como los presentes. Sin embargo, me parece que podrían dar lugar a una nueva perspectiva. Generalmente se habla de la razón de Estado para referirse a una “lógica” propia del poder; esto es, en términos de Maquiavelo, una necesidad intrínseca a la actividad política que se resiste a la voluntad y obliga a tomar decisiones opuestas a las normas morales de la sociedad. La noción sirve igualmente para referirse a un tipo de “interés nacional” superior o, al menos, diferente a la libertad del individuo. La argumentación aquí esbozada sugiere, en cambio, considerar la razón de Estado como una categoría histórica que simboliza la totalidad social. Historizando la noción para la época capitalista, se podría interpretar la razón de Estado como representación colectiva de una sociedad amenazada por la producción capitalista de mercancías. Cabría estudiar, pues, la necesidad que se nos impone como razón de Estado en tanto “necesidad” de la vida colectiva a dirigir la reproducción material de todos.

Tal interpretación —situando la razón de Estado en la tensión “sociedad-

economía mercantil”— contribuye posiblemente a matizar nuestros análisis del Estado y de la actividad estatal. Una larga y no por eso menos controvertida tradición suele contraponer sociedad civil y Estado, asociando la libertad con la sociedad civil en oposición a esa encarnación de un poder ajeno y hostil que sería el Estado. En tal perspectiva, la razón de Estado simboliza la irrupción de la fuerza, frente a la cual se llama a “fortalecer la sociedad civil”. La consigna es equívoca. O bien se entiende por sociedad civil el conjunto de las relaciones económicas y entonces se repite la vieja reivindicación liberal de fortalecer el mercado contra las interferencias políticas. O bien se entiende sociedad civil en el sentido lato de “sociedad” o totalidad de relaciones entre los hombres, y entonces el Estado es un momento coconstitutivo de este proceso. Este ensayo insinúa una perspectiva distinta. Característica de la sociedad capitalista es la organización de todas las relaciones sociales en torno a la economía de mercado —y el fracaso de ésta como eje articulador—. Al fracasar la razón de mercado (la ley de valor) en asegurar la reproducción de la vida social se hace necesario otro principio organizador. En este proceso pareciera inscribirse la razón de Estado (el intervencionismo estatal). Vale decir: si (como presumo aquí) la reproducción de la sociedad se encuentra amenazada más por las “necesidades” de la economía mercantil capitalista que por el intervencionismo estatal, adquiere otro cariz el llamado a fortalecer la sociedad. Pareciera, en efecto, que las “necesidades” de la reproducción social son expresadas por medio del Estado. Esa mediación invisible nos lleva a ver tras la actividad estatal la “astucia de la razón”, la razón de Estado representando la “razón de ser” de la sociedad.

6

ESTADO Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA*

(PRESENTACIÓN Y EPÍLOGO)

PRESENTACIÓN

Contra lo que imponen la tradición y una sana política editorial, este libro no se propone llenar un hueco, sino crearlo. En efecto, en los últimos años asistimos a una explosión de estudios sobre el Estado en América Latina. Contamos con numerosas investigaciones empíricas sobre el Estado y las reformas agrarias o educacionales, el Estado y los sindicatos, la burguesía financiera y el Estado, etc. Sin embargo, consideradas en conjunto, dejan un sentimiento ambiguo. Más allá del valioso aporte que significan al conocimiento de determinada sociedad, tengo la impresión de que frecuentemente dan por supuesto algún concepto de Estado. Al no explicitarlo hacen del Estado una categoría residual para designar una colorida mezcla de gobierno, estructura de poder, dominación de clase, políticas públicas, marco legal, dirección ideológica, etc. Ahora bien, la pregunta muy práctica acerca de lo que es el Estado en América Latina no se resuelve definiendo *a priori* un concepto de Estado. Por otra parte, el problema teórico de tal conceptualización no se deja esquivar mediante un acceso directo a la realidad. En resumen, un análisis del Estado no puede partir de una definición dada que sólo cabría desplegar en su concreción histórica, ni de una existencia evidente y tangible que sólo faltaría nombrar.

Las dificultades por precisar qué y cómo es el Estado capitalista *sui generis* en la región revelan un “déficit teórico” que contrasta con la movida lucha política. Precisamente porque los conflictos en las sociedades latinoamericanas siempre involucran al Estado, su insuficiente conceptualización deja de ser un asunto académico. Presumo que a las recientes crisis políticas no les es ajena una crisis del pensamiento político. La teoría política no sólo orienta la solución de los problemas, ofreciendo normas sobre la selección, clasificación y combinación de los “datos” (lo real y causal) sino que es ella misma parte del problema. En un epílogo [véanse pp. 138-167] al libro intento describir algunos de los problemas que hoy nos plantean con urgencia una renovación del pensamiento político latinoamericano. Me atrevo a decir que si algo positivo tienen los nuevos regímenes autoritarios es habernos mostrado la insuficiencia de nuestras concepciones de lo político. Su pretensión de hacer *tabula rasa* con las experiencias acumuladas no debe impulsarnos —por simple negación— a aferrarnos a las interpretaciones habituales. Pareciera ser, por el contrario, el momento propicio de emprender una revisión crítica.¹

Tal revisión podría partir del hecho paradójico de que la “inflación” de las

investigaciones sobre el Estado se dé en una época notoriamente antiestatal. El antiestatismo en boga^a proviene en parte de una “moda” intelectual y en parte de dramáticas experiencias cotidianas. Por un lado, la visión latinoamericana del Estado se encuentra hoy más marcada por la violencia ejercida por las dictaduras en el Cono Sur y Centroamérica que por las expectativas de desarrollo socioeconómico que años atrás se centraban en la actividad gubernamental. Ahora bien, tal experiencia más o menos directa se entrelaza con una opinión mundial de aversión contra la omnipresencia estatal, tanto en los países del “socialismo real” como en los países capitalistas del *welfare state*.

El actual recelo contra el Estado y la política puede apoyarse en la tradición teórica occidental. En la medida en que la temática del Estado fue incorporada al campo de la ciencia política y, en particular, a la renovación norteamericana de la disciplina, ella quedó reducida al *government* y al *political system*.^b Aquí el fenómeno estatal se esfuma tras la aparente concreción de las instituciones. El interés pragmático por la gobernabilidad se sobrepone al antiestatismo de la filosofía liberal sin replantear la problemática. Tampoco las corrientes marxistas, una vez superado el reduccionismo economicista, han logrado desarrollar una determinación positiva del Estado. Y parece difícil que lo logren mientras afirmen la *extinción* del Estado y de la política como objetivo del proceso de emancipación social. Finalmente, contamos con los sugerentes aportes de Foucault y otros para estudiar el Estado *in actu*. Pero también en este caso el desmontaje de los procesos cotidianos y los mecanismos subcutáneos del poder se alimentan de un antiestatismo que, al igual que las otras corrientes, imagina posible una cooperación social tal que no necesitaría un principio unificador.

Es paradójico —y significativo— que no obstante el discurso antiestado y antipolítica de la tradición liberal y marxista (e incluso de la nueva estrategia autoritaria) siga vigente la preocupación por el Estado. Sospecho que las investigaciones están motivadas por algo más que por el interés cognitivoinstrumental que proclaman sus títulos. El Estado pareciera despertar esa extraña mezcla de fascinación y horror que provoca lo sagrado (y la transgresión de toda interdicción fundacional). De ser así, el estudio del Estado en América Latina requiere una indagación mucho más amplia que lo que suelen ser nuestros análisis políticos. La “ampliación” del Estado capitalista que hemos aprendido a través de Gramsci no se refiere tanto a la extensión de funciones estatales que anteriormente no existían (también la hay) como a una ampliación de la conceptualización. Tenemos una concepción demasiado estrecha (instrumental) de lo que es el Estado y la política. No se trata entonces de añadir unas piedras más a un mosaico ya diseñado sino de repensar el fenómeno político-estatal en su conjunto. Más que desarrollar líneas ya establecidas habría que constituir el objeto de investigación.²

Gracias a dos queridos amigos —Francisco Delich y Guillermo O'Donnell— vertí esa intuición inicial en un proyecto. Ellos me apoyaron a emprender la

aventura de preparar una antología sobre la teoría del Estado y de la política en América Latina.^a Digo aventura porque la insatisfacción sobre el presente estado de cosas no se traducía en una afirmación positiva acerca de los enfoques y temas a desarrollar. La desconfianza de las categorías en uso no implica ya un enfoque alternativo. Podemos hablar de un déficit teórico precisamente por la ausencia de un cuerpo establecido de problemas en torno a los cuales se cristalice la acumulación de conocimiento. Y tampoco existe en la literatura reciente alguna hipótesis general que se imponga como punto de partida “evidente”. Verificar un déficit teórico supone, por ende, reconocer la necesaria multiplicidad de esfuerzos heterogéneos y heterodoxos por bastante tiempo.

Reconocer los hechos no implica aceptarlos. Agradezco a Nita Manitzas y a Richard Dye, de la Fundación Ford, el haber gestionado una pequeña subvención que hizo posible organizar esta obra. Apoyo tanto más apreciado ya que no era posible definir de antemano el contenido, porque se trataba de un trabajo de reflexión teórica (que suele ser entendido como “abstracto”, si no como “inútil”) y porque la temática misma es extraña a la cultura norteamericana, caracterizada por una *low stateness*.

En abril de 1979 envié una convocatoria a los autores aquí reunidos. Las invitaciones obedecen a una arbitrariedad informada. Sin la pretensión de ofrecer una muestra representativa del estado de la discusión, solicité la colaboración de algunos de los colegas cuyas reflexiones teóricas más me habían estimulado. Subjetividad aparte, cuidé cierta distribución geográfica y generacional para dar cabida a diferentes preocupaciones y contextos. La tarea de los colaboradores no fue fácil: les sugerí un marco general y posibles temas a tratar, pero no hubo un temario fijado de común acuerdo. Los artículos fueron escritos durante 1980 especialmente para esta antología. El lector decidirá si el conjunto es más que una suma de aportes individuales, es decir, si esta visión multifacética le permite “captar” mejor la problemática. Agradezco a cada uno de los colaboradores su dedicación a esta empresa. A pesar de otras múltiples obligaciones, no se impacientaron ante las presiones del editor y contribuyeron generosamente a sacar este barco a alta mar. El futuro dirá si resiste los temporales y, sobre todo, si del otro lado hay alguna orilla.

Por su carácter poroso y fragmentario, esta antología abre huecos. Presentar una tribuna libre deja aflorar nuevas interrogantes y abre caminos sin que la *terra ignota* quede delimitada de antemano y reducida a una *x* en una ecuación por lo demás conocida. Provoca la confrontación de argumentaciones, a establecer relaciones entre uno y otro artículos, en fin, a participar en un debate inconcluso. Renunciar a una conclusión o solución final es el privilegio de la discusión intelectual. Pero no libera al editor de su deber de ordenar los textos. Lo confieso de inmediato: no hay un “orden lógico”, algún “hilo de Ariadna” que guíe al lector a través de las diferentes indagaciones. Es un itinerario sin guión. Sin embargo, creo posible indicar algunos “paisajes” que se recorren a lo largo del

libro.

“Apuntes teóricos sobre el Estado y la política en América Latina” sería indudablemente un título más exacto. Existen —según la Real Academia— distintas acepciones de *apuntes*: “2] Señalar con el dedo o de cualquier otra manera hacia un sitio u objeto determinado. 3] En lo escrito, notar o señalar alguna cosa con una raya, estrella u otra nota, para encontrarla fácilmente”. Aquí no se trata de un objeto *determinado* sino, por el contrario, de determinar el objeto de investigación. Y sería un acto de soberbia afirmar que se trata de un objeto que encontraremos *fácilmente*. Aludo a otra acepción: “8] Empezar a fijar y colocar alguna cosa interinamente, como se hace cuando se empieza a clavar una tabla o un lienzo sin remachar los clavos”. Estamos ante esbozos, indagaciones en marcha, más preocupaciones que resultados. Son textos que expresan y apuntan a una actividad, no a un sistema cerrado. En este sentido, tenemos que ver con apuntes *teóricos*.

La teoría ha caído en descrédito y ello por diferentes razones. Por la vacuidad de una aplicación ciega de categorías “importadas” y de una labor exegética que sólo oscurecen la comprensión de las experiencias concretas. Y —en nombre de tal subjetividad íntima— debido a la actual moda de matar a los “maestros pensadores”. Pareciera haber una “crisis de la razón” (occidental) en tanto el cuestionamiento de los fundamentos sobre los que descansa el orden social está paralogizado. Pero la justificada crítica a los “sistemas” y, más en general, a las pretensiones desmesuradas de *la* ciencia no debiera llevar a un culto del irracionalismo ni a cultivar confortablemente supuestos datos objetivos. La búsqueda de la verdad no es finalmente una operación lógica sino una práctica histórica. Empero, las prácticas sociales, precisamente en lo que implican como elaboración de un orden alternativo, nos desconciertan.³ Existe la tendencia a oscilar entre un realismo resignado ante “la fuerza de las cosas” y un triunfalismo ilusorio sobre la victoria final. Ambas posiciones se encuentran enredadas en una concepción de la revolución como maduración y resolución última y definitiva de las contradicciones objetivas. En ausencia de tal redención se abandona todo esfuerzo de reflexión o se hace un acto de fe. No se asume el desgarrar de la razón de confrontar lo que es con lo que podría / debiera ser. Ello exige imaginación. Sin fantasía, decía Marcuse, toda teoría queda apegada al presente y sin futuro.

Una limitación del pensamiento en América Latina reside en la falta de “padres espirituales” (como Hegel o Croce) que lleven el orden vigente a su concepto. Son ellos los que provocan (y facilitan) una crítica radical de las condiciones existentes. La ausencia de una síntesis conceptual, elevando lo latinoamericano a un plano “universal”, no es casual. Sergio Zermeno y otros indican algunas de las fragmentaciones, sobre y yuxtaposiciones de estructuras y procesos en nuestras sociedades capitalistas subdesarrolladas. Sus formas de capitalismo dificultan no sólo el desarrollo de regularidades sistemáticas, sino

igualmente de reglas comunicativas. Y estas difracciones se erizan contra los imperativos de coherencia y las exigencias estéticas del pensamiento lógico.

Siempre quedaba la perspectiva (tanto a derecha como a izquierda) de que el subdesarrollo fuese sólo un “retraso” de un progreso inexorable. De ahí la tentación de sobreponer categorías construidas en las sociedades capitalistas metropolitanas a las particularidades latinoamericanas. La situación se modifica en los años recientes con los procesos de inter o transnacionalización (no solamente económica). En la medida en que las discontinuidades del desarrollo capitalista se hacen más presentes en las experiencias cotidianas, surge una nueva noción de contemporaneidad. La *actualidad* de los problemas y de las tareas adquiere una dimensión mundial. Insisto: el descubrimiento de esta discontinuidad simultánea abarca el conjunto de las relaciones sociales; concierne igualmente al Estado y a la política. Ofreciéndonos —¡por fin!— la primera exposición sinóptica de la discusión marxista en Europa, Ernesto Laclau no presenta “información” para ampliar nuestro horizonte; trata de problemas nuestros. Somos contemporáneos de aquellos debates que reseña Laclau en el artículo introductorio. En realidad, nos planteamos metas y tareas en un plano universal (según un estándar internacional) aunque su factibilidad y realización dependan de formas particulares (nacionales). Por lo mismo, cierto aire cosmopolita campea en todo el libro. Su propósito no es complementar el diagnóstico empírico de las diferentes sociedades latinoamericanas sino elaborar una *perspectiva*. El esfuerzo teórico radica tanto en la novedad en plantear nuevos problemas, como en replantear las problemáticas en una nueva perspectiva. Nuestra perspectiva es América Latina (como Italia, su división y unificación, fue la perspectiva de Maquiavelo). El Estado democrático en América Latina es la perspectiva a partir de la cual se iluminan ciertas cuestiones y se ignoran o desplazan otras.

He agrupado los trabajos en torno a tres problemáticas que (si bien reflejan inclinaciones subjetivas) pueden sugerir nuevas líneas de investigación.

I. LA DIVISIÓN SOCIAL

Sergio Zermeno tematiza explícitamente lo que, en el fondo, constituye el referente común a todo el pensamiento moderno sobre el Estado: *la división en la sociedad*. La pregunta de lo que es el Estado siempre es también una pregunta de la división en la sociedad que produce y a la cual éste se refiere.

No sé si la división en la sociedad no es más rica de lo que supone Fernando Rojas en su determinación de la forma de Estado a partir de las relaciones capitalistas de producción. Me pregunto si no resulta más adecuada la distinción hegeliana entre lenguaje, instrumento y familia. Estas categorías designarían tres pautas equivalentes de conciencia —representación simbólica, proceso de trabajo

e interacción— que sólo *en conjunto* permiten aprehender el “espíritu”, es decir el desarrollo social. Esta multiplicidad de relaciones irreductibles entre sí es sugerida por recientes estudios de antropología política acerca del surgimiento de sociedades organizadas estatalmente.⁴ Dichos trabajos pueden ayudarnos a revisar la producción *histórica* de los conceptos a través de los cuales pensamos el fenómeno estatal. Precisamente un enfoque histórico-materialista no puede prescindir de un análisis histórico con el fin de explicar las especificidades del Estado capitalista y, por consiguiente, los posibles objetivos de su transformación.

No se trata de historizar la actualidad ni de actualizar la historia. Me limito prudentemente a esbozar tres dimensiones presentes en la evolución hacia “sociedades con Estado”. En la América precolombina hay población sedentaria desde hace aproximadamente 5 600 años; alrededor de 1500 a.C. se encuentra la combinación de cerámica, vida urbana y producción de alimentos. En algunos casos tiene lugar una transición a “culturas clásicas”: las de Mochica y Tiahuanaco en la región andina, así como Teotihuacan y Monte Albán en México. Aquí surgen los primeros centros políticos con palacios reales y templos, muy anteriores a los imperios inca y azteca. ¿Cómo llegan estas poblaciones a organizarse estatalmente? Pareciera que tal mutación “responde” a presiones demográficas-ecológicas y a determinada organización de la violencia (guerra). Algunas “sociedades sin Estado” —como la que describe Clastres—^a que no pudieron o quisieron innovar, terminan en un suicidio colectivo. Sobreviven y se expanden las poblaciones que evolucionan hacia “sociedades con Estado”. El surgimiento del nuevo principio organizativo avanza en una triple dimensión: 1) La *técnica*: se trata del dominio sobre la naturaleza externa, o sea la producción de herramientas para satisfacer siempre nuevas necesidades. Las innovaciones en la producción material de la vida modifican las nociones de espacio y tiempo, de realidad y causalidad. Pero no es posible reducir la evolución de la organización social a los cambios cognitivos, objetivados en la técnica. 2) El *parentesco*: es mediante la definición del parentesco y sus instituciones (filiación, matrimonio) como se construyen las primeras pautas de interacción. Las normas de inclusión / exclusión y las reglas de reciprocidad y dependencia han de ser redefinidas con la instauración de un nuevo principio organizativo. Escindiendo las estructuras de autoridad de las relaciones de parentesco se elabora una nueva formalización de las relaciones sociales. 3) La *moral*: la selección y estabilidad de las relaciones sociales aceptadas es asegurada por el orden simbólico-normativo. Se evoluciona desde el ritual, destinado a restituir un *statu quo ante*, a normas convencionales de regulación, abiertas a innovaciones. A través de una creciente formalización de esta comunicación simbólica y de las normas religiosas se consolidan relaciones de poder. La figura del jefe-juez es desligada de las estructuras de parentesco para hacer de núcleo integrativo sobre la base de una concepción abstracta.

Estas notas no pretenden reseñar el debate sobre el *origen histórico* del debate. Pero son suficientemente sugerentes como para introducir en nuestra discusión el supuesto de que el desarrollo de una instancia propia de poder y de estructuras sociales jerarquizadas, así como el principio de una organización *política* de la sociedad, son innovaciones necesarias (es decir, premiadas) no reductibles a la evolución de la división social del trabajo. No propongo remplazar ésta por otro principio “en última instancia”, sino llamar la atención sobre la combinación de diferentes mecanismos y procesos.

Sergio Zermeno resalta bien la complejidad de las divisiones en las sociedades latinoamericanas. Siguiendo su rastreo de las diferentes difracciones percibo la necesidad de abordar nuestras investigaciones en términos más sociológicos. Los análisis políticos generalmente parten de “actores” ya dados y estudian las relaciones *entre* ellos. En cambio, el artículo de Zermeno llama la atención sobre la multidimensionalidad en que se constituyen los sujetos. Volveremos más adelante sobre esta temática recurrente en los aportes a este libro. Decir que las estructuras económicas son necesarias pero insuficientes para determinar a los sujetos quizá sea hoy un lugar común. Pero no está de más repetirlo: no hay posiciones objetivas de clase anteriores a la lucha de clases. Es decir, la lucha entre determinados “actores” es a su vez producto de luchas sobre la formación de tales actores. El estudio de Zermeno nos ayuda a visualizar las múltiples divisiones / luchas en las sociedades latinoamericanas a fin de reconstruir las condiciones sociales en que se hacen, deshacen y rehacen los sujetos históricos. Esta línea de investigación plantea dudas acerca de si la usual contraposición entre *sociedad civil* y *Estado* sigue siendo un adecuado marco de análisis. Probablemente sea más fructífero enfocar el Estado como *momento* de la producción de la sociedad por ella misma.

II. LA SÍNTESIS SOCIAL BAJO LA FORMA DE ESTADO

Las divisiones en la sociedad implican un momento integrador. ¿Cuánto y cómo se cohesiona una sociedad dividida? El liberalismo imputó al mercado la fuerza integradora. El mercado capitalista impulsa la interdependencia funcional, pero se muestra incapaz de absorber las desigualdades sociales. Ante los límites de la ideología del mercado (libertad de la propiedad privada, igualdad del cambio justo), el mismo liberalismo fomenta la integración mediante la democracia política y el *welfare state*. Incluso el actual proyecto neoconservador refuerza el “libre juego del mercado” con estrategias de disciplinamiento y, aun así, no logra cohesionar lo que ha creado como masas atomizadas. Por otra parte, también Marx, enfatizando la división en la sociedad burguesa, afirma que sólo la superstición política puede creer que es el Estado el que mantiene unida a la sociedad. Si la vida civil mantiene unido al Estado, entonces, en realidad, lo

político es finalmente fútil.

Ambos enfoques privilegian en el fondo lo social por encima de lo político. La política es sublimada en la organización funcional de las relaciones sociales. Suponiendo una armonía —ya existente o por alcanzar— entre los intereses particulares y el interés general, la unión de la vida social estaría fundada en “la sociedad misma” en tanto que ámbito preestatal. El Estado no sería sino el garante externo de una cooperación social vigente de antemano o una integración coercitiva de los productores aislados entre sí que desaparece junto con el restablecimiento de una asociación directa.

Un segundo *Leitmotiv* de la antología es la revaloración del trabajo de síntesis que realiza la sociedad bajo la forma de Estado.

La expresión clásico-moderna de la integración estatal de la sociedad es el Estado nacional. Su formación es más que una unificación territorial-administrativa que reivindica soberanía “hacia afuera”, monopoliza el poder contra los privilegios estamentales y las autonomías locales “hacia dentro” y organiza los procesos de acumulación capitalista. Por consiguiente, no basta comprobar los obstáculos que encuentra el pleno desarrollo de un Estado nacional en la heterogeneidad estructural de América Latina y su inserción tardía y dependiente en el mercado mundial y el sistema internacional. No es que este marco no sea importante, pero fija demasiado la mirada en el aparato estatal. No se explicaría entonces cómo un proyecto nacional surge y se impone en contra del aparato estatal. Edelberto Torres Rivas estudia detalladamente las mediaciones sumamente complejas en que se realiza la distinción / frontera entre lo nacional y lo internacional: nación-clase, nación-Estado, nación-democracia, nación-pueblo, nación-cultura. Analizando en profundidad las discontinuidades de estas mediaciones en la conformación histórica de las sociedades latinoamericanas, Torres Rivas aborda la difícil articulación entre “cuestión nacional” y “cuestión social” que tiene lugar en los procesos revolucionarios latinoamericanos, especialmente en Centroamérica y el Caribe. Las experiencias en Cuba y Nicaragua prohíben reducir la construcción nacional a una centralización administrativa u homogeneización económica; la reflexión de Torres Rivas nos hace pensar en una “regeneración social”⁵ que transforma todo el ordenamiento anterior y, en particular, la implicancia entre identidad colectiva e historia “universal”.

El análisis histórico y político de lo nacional remite a una reconstrucción más conceptual de ese proceso de autoproducción de la sociedad. Tanto Zermeño como Torres Rivas nos ponen en guardia contra un estudio ahistórico de lo estatal; pero ello no invalida el esfuerzo de Fernando Rojas por tematizar la forma “Estado”. El problema que plantea Rojas es el Estado en tanto *forma* por medio de la cual la sociedad capitalista se produce y reproduce a sí misma. ¿A qué se debe la existencia de “algo” como el Estado en toda sociedad capitalista? No basta una descripción histórica o una clasificación tipológica de su desarrollo;

Rojas intenta una reconstrucción lógica del Estado capitalista. Su pregunta por la forma Estado apunta a la constitución, no a las formas organizativas del Estado. Hay una forma-Estado independientemente de los distintos regímenes políticos posibles. Los políticos, ya sospechaba Marx en 1844, suelen buscar la causa de los males sociales en determinado régimen estatal que tratan de remplazar por otro. No cuestionan el *principio Estado*, o sea “la organización de la sociedad cuya expresión activa, autoconsciente y oficial es el Estado”.⁶ Es retomando la preocupación hegeliana por el Estado en tanto *abstracción* como Marx llega a buscar la *raison d'être* del Estado en los “males sociales”. Pero sería erróneo extremar su polémica contra Hegel al punto de visualizar el Estado solamente *en función de* las estructuras económicas. Los intentos de explicar el Estado capitalista por sus funciones y deducir éstas del proceso de acumulación son insatisfactorios. Dicho categóricamente, no se puede reducir el Estado a un actor que cumple determinados roles en y para el desarrollo económico capitalista.

No se trata de minimizar la importancia de la burocracia estatal y de la actividad gubernamental. Pero así como la empresa es más que una agregación de “factores”, así el Estado es más que la suma de aparatos coercitivos, económicos e ideológicos. Para que el interés práctico de Cardoso —¿qué hacer con y en el Estado?— no sea la inquietud del burócrata que sólo administra lo ya instalado, hace falta un análisis conceptual (y no sólo histórico) del proceso de objetivación del poder social bajo la forma Estado.

Un análisis sólo histórico del proceso de centralización y concentración del poder estatal suele entender este proceso de objetivación como alienación. El surgimiento del Estado moderno aparece como la expropiación de un poder propio a la sociedad y, por ende, como mera dominación. Tal enfoque supone de hecho que los individuos podrían vivir en sociedad sin exteriorizar el poder que les es propio en una instancia exterior a ellos. Es decir, supone la posibilidad efectiva (no como concepto-límite) de relaciones sociales directas. Bajo tal supuesto implícito se critica al Estado representativo como usurpación del poder soberano de los representados y se postula que los individuos recuperen sus fuerzas propias, o sea una autogestión directa del proceso social por parte de los productores libremente asociados. Al anticipar de este modo la superación de la atomización social, el problema del Estado se reduce a la destrucción de un aparato coercitivo y parasitario.

Aquí suponemos, por el contrario, que la distinción moderna entre sociedad y Estado no es una separación “orgánica”. En realidad, cabe pensar la objetivación del poder social como una relación constitutiva de la vida social. Ello implica aceptar que las divisiones sociales no pueden ser abolidas sino solamente transformadas. Dada la división en la sociedad (la “lucha de todos por todo”, según Hobbes), ésta sólo puede actuar y disponer sobre sí misma exteriorizando el sentido y el objetivo de la convivencia social en un lugar exterior a ella: la forma Estado. Tal ordenamiento de los límites sociales es coercitivo como

coercitivo es todo “hacer”. De ahí que el poder estatal debiera ser pensado menos como violencia y opresión que como relación de producción: producción y reproducción de la vida social por medio del Estado.

Oscar Landi abre la conceptualización del Estado en América Latina a esa dimensión invisible e intangible, pero no por eso menos efectiva, de lo político. Su reflexión sobre la representación imaginaria y simbólica señala un enfoque sumamente fértil para comprender la fuerza “espiritual” del Estado: Landi nos permite visualizar que el Estado capitalista es “Estado representativo” en un sentido mucho más amplio que la representación jurídica (soberanía-popular, gobierno-mandatario). Podemos hablar del Estado como representante de la sociedad en la medida en que es la representación que se hace la sociedad de sí misma. Es decir, la representación en la cual la sociedad capitalista encuentra su identidad. Lo imaginario es —en la interpretación de Lacan— un mecanismo identificatorio de los sujetos. Es decir, al no existir relación social como materialidad “pura” (una “sociedad en sí misma”), la sociedad se reconoce a sí misma (reconoce el “sí mismo”) en el orden imaginario. Aquí, en el objeto imaginario, esto es, en la representación de sí misma, ella *aparece* efectivamente. Las relaciones sociales construyen su identidad a través de la duplicación / afirmación de sí mismas en un orden imaginario-simbólico. Usando términos hegelianos, diría que la sociedad civil accede a su concepto en el Estado.

La hipótesis de que la sociedad capitalista no tiene una identidad inmediata (que no existe en “sí mismo” sino en lo imaginario y lo simbólico) permite aventurar una segunda hipótesis. No habría —a diferencia del clásico postulado liberal y marxista— un orden societal previo a la organización estatal. No habría una (natural) integración económica que “se da” una envoltura política. Al contrario, sólo por medio de “lo político” se organiza un orden social. Si el orden de lo imaginario y lo simbólico es constitutivo de una vida en sociedad en la medida en que traza las divisiones sociales, entonces —en el capitalismo— tal ordenamiento se condensa en el Estado.

Esta interpretación muy personal de la indagación de Oscar Landi pretende destacar un punto en que su enfoque complementa la reflexión que desarrolla Torres Rivas sobre el Estado nacional y Fernando Rojas sobre la forma Estado. Aunque las investigaciones no puedan ser integradas en un enfoque único, parecieran sostener una misma conclusión: el Estado como síntesis de la sociedad dividida. Síntesis que no significa un supuesto interés general o consenso, ni el monopolio organizacional de la coacción física, sino representación en la cual los sujetos se reconocen y se afirman a sí mismos en tanto que “sociedad”. En este sentido, se podría decir que el Estado es producto y a la vez productor de la vida social.

Quisiera proponer todavía un paso más. En efecto, cabe presumir que también la sociedad futura será una sociedad dividida (sin relaciones sociales directas) y que, por lo tanto, requiere una instancia unificadora. Es decir, aun

transformando las relaciones sociales capitalistas es posible y necesario el principio del Estado. Por consiguiente, propongo cambiar la perspectiva implícita en gran parte de las investigaciones y abandonar tanto la utopía liberal de la mano invisible del mercado como la utopía marxista de una libre asociación de los productores, o sea, la posible extinción del Estado y de la política. La creación imaginaria y simbólica desborda, desde luego, la actividad política. Por cierto, cabe imaginar que la sociedad futura produzca otras formas de representación y reconocimiento de sí misma. Por ahora, empero, el Estado y la política siguen siendo el lugar privilegiado de aparición de los sujetos.

III. EL ESTADO DEMOCRÁTICO

Revisando las investigaciones sobre el Estado y la política en América Latina se observa un significativo cambio en la perspectiva de análisis que corresponde a un desplazamiento de los objetivos políticos. Si la problemática de la *revolución* fue el foco iluminador de las sociedades latinoamericanas en la década del sesenta (digamos desde la victoria de la Revolución cubana en 1959 hasta el derrocamiento de Allende en 1973), el *Leitmotiv* del actual periodo es la *democracia*.

No se trata de un proceso oportunista de “flujo y reflujo” que propugna o pone entre paréntesis el socialismo según evalúe su factibilidad. Ello supondría un “modelo” fijo de socialismo, establecido de una vez para siempre, esperando las condiciones propicias. La democracia (formal o burguesa) sólo sería el ámbito táctico para poder plantear el socialismo. Tal concepción hace depender la realización del socialismo de la inviabilidad del desarrollo capitalista; la factibilidad estaría asegurada por el derrumbe del capitalismo y la revolución como ruptura única y total. O sea, el socialismo se impondría por exclusión, no como alternativa.

La pregunta por la factibilidad del socialismo —así como por la gobernabilidad de la democracia— es válida, pero resulta insuficiente en la medida en que pregunta sólo por el *cómo* y da por supuesto el *qué*. Es una pregunta técnica que no toca la interrogante de fondo: ¿qué socialismo?, ¿qué democracia?

Se trata de proyectos históricos (que no se agotan en uno u otro programa de gobierno) que surgen de determinadas prácticas sociales. Se puede decir que éstas producen “necesidades radicales” (Agnes Heller) que provienen de, pero desbordan el orden capitalista. En el hecho de ser un proyecto producido por las actuales relaciones capitalistas reside su *actualidad*. En la medida en que es un proyecto que rebasa el orden existente, aspirando a otra realidad, es siempre también *utopía*.

Alguna vez la crítica a la utopía significó reivindicar su realización. Más tarde, la difamación de la utopía reflejó el *horror vacui*, el miedo a transformar lo

establecido. Hoy, la utopía es la forma de pensar qué hacer. En parte, quizá, el futuro sólo pueda ser determinado de forma negativa: el mañana (pasado mañana) como negación de las condiciones de vida existentes. En las rebeliones, deserciones, incluso en los fracasos con que los hombres se resisten a su disciplinamiento está latente un adelanto de la libertad por hacer. Pero el orden alternativo no es mera inversión del orden presente. Para construir una *alternativa* falta tener un concepto adecuado de la libertad ya existente para pensar la emancipación no como simple negación sino como superación.⁷ Creo no malentender a los autores cuando interpreto su preocupación por la democracia en esta perspectiva.

He reunido en un bloque final tres trabajos que abordan de manera más directa la motivación política de la antología: la construcción de un Estado democrático. A lo largo del libro se perfila la tarea de elaborar una teoría del Estado que implique una determinación democrática. Ahora bien, al reflexionar sobre la relación entre Estado y democracia debemos hacernos cargo de la actual ofensiva autoritaria. El texto de Guillermo O'Donnell ofrece un primer balance global de lo que fue el fenómeno detonante de la nueva problematización del Estado capitalista en América Latina —la implementación militar de un Estado autoritario en el Cono Sur de la región—. El régimen militar del capital (local y multinacional) no puede ser entendido sin referencia al anterior proceso de democratización. La progresiva y a veces radical activación del movimiento popular fue exigiendo reformas sociales que —no obstante su alcance limitado— redujeron la “iniciativa privada” capitalista. A pesar de la importancia del denominado “Estado de compromiso” en muchos de nuestros países, hemos prestado poca atención a la “lógica” subyacente. Ahora, frente a la reacción autoritaria, vemos con nuevos ojos el incipiente Estado de bienestar, antes denunciado como “reformismo”, ahora como “estatismo”. ¿Cómo se efectiviza —en sociedades capitalistas— una redistribución negociada de la riqueza social? El gran mérito de Adam Przeworski es emprender una lúcida interpretación de una realidad descartada por la teoría marxista: el compromiso de clases. Przeworski elabora un esquema explicativo de la cooperación entre capitalistas y obreros como una estrategia racional en determinadas circunstancias. El autor no deja de señalar las dificultades que enfrentan las sociedades capitalistas latinoamericanas para establecer tal estrategia de negociación. Fernando Henrique Cardoso profundiza esta reflexión sobre los problemas políticos intrínsecos a la articulación de intereses. Sólo haciéndonos responsables de esas dificultades es posible plantear una respuesta al nuevo autoritarismo. Asumiendo la tensión entre las categorías teóricas y las condiciones empíricas de la experiencia brasileña, Cardoso va esbozando algunas de las interrogantes que hemos de abordar si la invocación a la democracia quiere encarnarse en una práctica colectiva.

Un análisis matizado de la “constelación” autoritaria en Argentina, Brasil,

Chile y Uruguay permite a O'Donnell bosquejar la especificidad del nuevo tipo de autoritarismo. En la medida en que los gobiernos militares se institucionalizan relativamente, aparece con más nitidez su cercanía al proyecto neoconservador que se implementa en los centros capitalistas. Quizá sea precisamente en el Cono Sur donde se cristalizan en forma más pura las diversas modalidades del nuevo proyecto capitalista.

La “crisis de la democracia” sería fruto de un exceso de participación política que provoca tal incremento (en cantidad y calidad) de las demandas sociales, que las sociedades se volverían ingobernables. En palabras de Huntington, “lo que los marxistas atribuyen erróneamente a la economía capitalista es, en cambio, de hecho, un producto de la política democrática”.⁸ Los neoconservadores se oponen al estatismo que asfixia a la libertad individual. Simultáneamente, claman por un gobierno fuerte, es decir, indiferente a las reivindicaciones de la mayoría. En el fondo, luchan contra la voluntad política de determinar colectivamente las condiciones materiales de vida. Su objetivo es “extirpar” el socialismo en tanto “ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad”.⁹ Es allí donde la derecha percibe (a veces mejor que la propia izquierda) la implicancia de democracia y socialismo: la constitución de la sociedad en sujeto de su desarrollo.

No se trata solamente de la aversión autoritaria contra la “democracia” de negociación (Hayek). También encontramos en la izquierda un menosprecio por la actividad política. Un signo de nuestra época es el desplazamiento de la política por una racionalidad técnico-formal. Reduciendo el proceso social a simples relaciones de medio y fin, se piensa poder prescindir (en nombre del saber técnico) de lo político. La preocupación cada día más exclusiva por *lo que* se hace o se tiene concibe las relaciones sociales sólo como relaciones entre cosas. Sólo la pregunta de “quién es” permite visualizar la actividad política en términos no instrumentales. Aquí la crítica marxista del fetichismo nos remite al legado de la filosofía griega. Aristóteles entiende la política como “trabajo del hombre *qua* hombre” y define este “trabajo” como “vivir bien”. Tal “trabajo” no es, pues, producto de trabajo; la práctica política, más que medio para un fin, es un “fin en sí mismo” en tanto afirmación del sujeto de sí mismo.¹⁰ En otras palabras, hacer política no es un “plus” con respecto a otra actividad “básica”, sino la relación propiamente social en que los hombres se reconocen entre sí en tanto sujetos.

Por esta razón parece insuficiente una réplica al proyecto autoritario que sólo insista en el antagonismo entre capital y fuerza de trabajo asalariada (“clase contra clase”). Ya en el artículo introductorio de Ernesto Laclau aflora la pregunta de cómo se hacen, deshacen y rehacen los sujetos o “clases”. El rechazo del esencialismo en la comprensión corriente de los “actores” es hoy generalizado (salvo, quizá, en los partidos políticos). No es casual que precisamente en regímenes autoritarios donde *está prohibido hacer política* la preocupación por “qué organiza la organización política” surja con más apremio. No obstante los

esfuerzos de despolitización, brota con más fuerza una cuestión fundamental de lo político: *ordenar las relaciones sociales*. La violenta modernización del capitalismo repite hoy una experiencia bien percibida por Marx: “Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificar. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”.¹¹ De no existir relaciones “naturales” entre los hombres, ellos mismos han de producir el orden social. Son ellos quienes determinan las divisiones en la sociedad. ¿No trata de eso, precisamente, la formación de los sujetos?

Resta aún profundizar cómo la constitución de las clases implica un continuo desordenamiento y reordenamiento de la sociedad que pasa por el Estado. En este proceso se inscribe la mencionada “crisis de la democracia” y, por ende, también la lucha por la democracia.

Con lo anterior no pretendo extraer alguna conclusión final del libro. Los autores asumen y expresan la crisis del pensamiento político en América Latina —sin proponer un final feliz—. La preocupación común y permanente por un Estado democrático no es la “oferta” de una solución. Se trata de un *debate* al que nos introduce Ernesto Laclau en la primera contribución. Es el intento de precisar teóricamente una perspectiva para comprender y transformar las realidades nacionales. Provocar la necesidad de esfuerzos similares es el “hueco” que la antología pretende crear.

Santiago de Chile, marzo de 1981

EPÍLOGO

El Estado es tema central en el debate político y las preocupaciones sociológicas en América Latina. ¿Por qué? Indudablemente, el detonante del interés reciente por el Estado reside en el surgimiento de un nuevo tipo de régimen militar-autoritario en el Cono Sur. Con los estudios de Fernando Henrique Cardoso sobre el modelo político brasileño y Guillermo O'Donnell sobre el Estado burocrático autoritario,^a el Estado pasa a figurar en el primer plano de los análisis de la realidad latinoamericana. Empero, las investigaciones sobre este tema no datan de ayer. Revisando la tradición más moderna podemos distinguir varios enfoques. Ellos responden, en parte, a los problemas teóricos planteados por el mismo proceso de investigación. Sin embargo, ésta no sólo sirve a cierta “lógica de la investigación” sino que intenta, sobre todo, responder a los problemas planteados por la situación política. Hemos de “leer” los distintos enfoques del Estado sobre el trasfondo de las estrategias en torno a las cuales se cristalizó la

lucha política en los últimos años. No se trata de establecer una tipología clasificatoria de los enfoques teóricos ni de las estrategias políticas, ni menos aún, de proponer alguna correlación. No obstante, la simple confrontación permite vislumbrar algunos de los *impasse* en los procesos latinoamericanos. A esos problemas prácticos no son ajenas ciertas insuficiencias en las concepciones teóricas.

Una crítica muy esquemática indica dos problemas de fondo. Primero, la tendencia a reducir el Estado al aparato estatal. Buena parte de los estudios preocupados por la actividad estatal tratan al Estado como un “actor” que cumple un rol. Así, el Estado es definido mediante las funciones que lleva a cabo para o en el contexto de otros “sistemas”. Estas concepciones instrumentalistas se basan en el supuesto de que Estado y sociedad son dos ámbitos independientes entre sí. Segundo, la afirmación liberal acerca de la separación de sociedad política y sociedad civil, o el teorema marxista según el cual la base determina la superestructura. El pensamiento liberal enfatiza la libertad y la igualdad políticas al margen de las condiciones materiales de vida; la tradición materialista percibe al Estado como un poder ajeno y hostil producto de las relaciones capitalistas de producción, que ha de desaparecer con la superación de éstas. Uno y otro enfoques concuerdan en considerar la economía como un proceso casi natural, y en identificar, por ende, la emancipación humana con el “control racional” sobre la naturaleza. En ambos casos, se remite a una razón objetiva (una armonía de intereses actual o futura) que cohesiona a la sociedad como un todo. No hay entonces lugar para la política visualizada como alienación ideológica o demagógica y remplazada por un saber tecnocrático.

Por el contrario, vemos la necesidad política de una teoría del Estado en la necesidad de “hacer política”. Hacer política es devenir sujeto y es por medio del Estado como se constituyen los sujetos. En el fondo la teoría del Estado trata, pues, de nuestro interés y voluntad colectiva por determinar nuestro modo de vida, el sentido de la convivencia social. En esta perspectiva se insinuarán algunas líneas de reflexión.

I. LOS ESTUDIOS SOBRE EL ESTADO EN AMÉRICA LATINA

Podemos distinguir esquemáticamente cuatro grandes líneas de investigación sobre el Estado en América Latina.¹²

una primera corriente surge en la década de los sesenta, junto con la aparición de la sociología moderna en la región. Bajo la influencia de las teorías del “cambio social” y del *political development*, tematizan el problema del Estado desde el punto de vista de la participación democrática y sus obstáculos. Suele identificarse al Estado con el sistema político y se estudia en qué medida éste cumple los requisitos planteados por la sociedad moderna. Aquellos intentos

tienen el gran mérito de ofrecer un primer diagnóstico empírico de la estructura socioeconómica que se expresa bajo la forma de Estado. Verifican así la heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas, pero sin llegar a problematizar el carácter capitalista *sui generis* del Estado. La recepción acrítica del estructural-funcionalismo dificulta la posibilidad de apreciar el Estado como producto histórico-social y de abordar las especificidades de su constitución en América Latina.

Paralelamente, surge una segunda línea de investigación, vinculada principalmente al pensamiento de la CEPAL, que aborda al Estado como agente del desarrollo económico. De menor ambición académica, tiene mayor impacto político al hacer del aparato de Estado el sujeto efectivo de la estrategia de desarrollo económico y social. Su crítica a las estructuras internacionales de dependencia económica privilegia el análisis del “intervencionismo estatal”. A falta de una “burguesía nacional”, sería tarea del Estado “nacionalizar” la disposición social sobre la economía e iniciar por medio de reformas estructurales un crecimiento autosostenido. Este enfoque tiene el mérito de tematizar la actividad gubernamental (políticas públicas) y de captar la “extensión” del Estado moderno, pero al precio de un reduccionismo. Suele identificar al Estado con el aparato gubernamental y tratarlo como un actor al margen de las estructuras de clases.

El estancamiento del “desarrollismo” desplaza el interés desde la dependencia internacional hacia su arraigo en las estructuras nacionales de dominación; en lugar de una reforma del aparato estatal se plantea la revolución de las estructuras sociales. El enfoque funcionalista se muestra incompetente para este nuevo interés de conocimiento, comenzando así la recepción académica del marxismo. Los estudios sobre la dependencia replantean el tema del Estado y de la política como expresión de lucha y de las alianzas de clases en cada una de las sociedades. A partir de la inserción de las economías locales en el mercado mundial, y la estructura social resultante de ello, se busca reconstruir la formación histórica del Estado. Esta corriente de análisis otorga un vigoroso impulso a la comprensión de las particularidades y transformaciones del Estado según la respectiva formación socioeconómica. Pero su modo de concebir las clases sociales y de plantear la relación entre sociedad y Estado, entre economía y política, no siempre está exento de cierto reduccionismo de clase, que hace del Estado una mera “expresión” de las relaciones de clase.

Finalmente, cabe distinguir una cuarta línea de investigación, provocada por la aparición del Estado autoritario. Ahora el Estado mismo pasa a ser el centro del análisis. El desarrollo de los regímenes militares refuerza la concepción del Estado como dominación de clase, pero obligando a un estudio más matizado de la articulación entre sociedad y Estado que tenga en cuenta los cambios en las relaciones internacionales (económicas y políticas). Precisamente porque la dominación es más desnuda, se vuelve evidente que el Estado es “algo” mucho

más complejo. No basta denunciar la violencia ni descubrir y describir el “modelo” del nuevo autoritarismo.

La crisis política remite a una crisis del pensamiento político. Ciertamente un exceso en el uso del término “crisis” (crisis política, de hegemonía, del Estado) es sintomático del grado de conciencia que existe acerca de las contradicciones sociales. Es una conciencia desconcertada, que ya no puede apoyarse sobre una visión casi teológica del progreso de la historia. Pensar a partir de la derrota implica no sólo revisar las interpretaciones que nos hicimos de nuestras historias, sino también los conceptos con los cuales imaginamos nuestros futuros. Otra crisis, la crisis del marxismo, indica el cuestionamiento no sólo del “socialismo realizado”, sino incluso de los teoremas clásicos (leninistas) de una estrategia revolucionaria. La experiencia cotidiana del autoritarismo nos lleva a interrogarnos sobre lo que en el fondo realmente queremos. Preguntar por el Estado autoritario es problematizar un orden alternativo: el Estado democrático.

II. LAS ESTRATEGIAS POLÍTICAS

Resta hacer una revisión crítica de los estudios realizados, de sus aportes y sus insuficiencias. Para no analizarlos “en abstracto”, preferimos situar los esfuerzos de conceptualización dentro de las principales corrientes políticas en América Latina. En éstas se cristalizan, bien o mal, los problemas planteados por los procesos sociales. Un breve bosquejo de cuatro importantes estrategias políticas de las últimas décadas nos permite volver sobre algunos de los temas que ya destacaron Edelberto Torres Rivas y Sergio Zermeno.

1. El *populismo* es entre 1930 y 1960^a la principal estrategia política, que marca con mayor o menor intensidad la lucha en casi todas las sociedades latinoamericanas, especialmente en Argentina y Brasil. La estrategia populista responde al desmoronamiento del “Estado oligárquico”, desgarrado entre las exigencias contradictorias de ser “hacia afuera”, por su creciente inserción en el mercado mundial, un orden liberal acorde con el libre desarrollo de capital, y tener “hacia adentro”, por su economía agroexportadora, como base social a una oligarquía terrateniente. El ascendente proceso de industrialización impulsa el auge de los sectores medios y los grupos obreros urbanos, sin que los terratenientes pierdan completamente su predominio. Si bien en Brasil aún existen una fuerte heterogeneidad social y difíciles conflictos interregionales, mientras que en Argentina ya hay una importante urbanización y sindicalización obrera, y una organización partidaria de los sectores medios, ambos países enfrentan un mismo problema: el desarrollo del Estado nacional.

La formación del Estado moderno en América Latina hace su aparición vinculada a una doble demanda que, a diferencia de Europa, no se presenta en

etapas sucesivas. Por un lado, el avance de la industrialización sustitutiva de importaciones requiere una liberación de la fuerza de trabajo y una ampliación del mercado interno. Por otra parte, el declive de la oligarquía exige la movilización del apoyo popular, y la incorporación ciudadana de estas masas implica a su vez la capacidad de satisfacer sus reivindicaciones económicas. Nace así el llamado “Estado de compromiso”: compromiso entre los distintos grupos sociales y compromiso entre la participación política y el desarrollo económico capitalista. El compromiso requiere —por la precariedad del Estado— una representación plebiscitaria.

El populismo es la primera estrategia que busca resolver la crisis del Estado, abierta en 1930, en gran parte de la región. En efecto, revoluciona la política al plantear la movilización y la participación populares. Logra recoger y organizar las transformaciones en la sociedad, pero es incapaz de “traducirlas” en la construcción de un nuevo Estado. El dilema de la estrategia populista es que las “masas populares” se reconocen en el caudillo, no en el Estado; eso hace la fuerza del populismo, pero también su fracaso final. Por medio del líder carismático las masas se constituyen en un nuevo sujeto. La figura del caudillo sustituye la forma ausente de Estado como representación de “lo general”. Pero en lugar de una abstracción universal, exteriorizada por la lucha social, el caudillo representa “lo general” sólo en tanto que vértice de un pacto social; el referente general queda, pues, visiblemente subordinado a la agregación de los intereses particulares. La constitución de las masas como sujeto queda entonces trunca en la medida en que su autonomía se encuentra delimitada de antemano por el compromiso. A falta de una fuerza social hegemónica, la estrategia populista realiza las demandas democráticas sólo bajo formas autoritarias; no puede convocar y movilizar a las masas sino en el marco del compromiso vigente. La delimitación de la movilización popular a la defensa de intereses corporativos señala el problema de la participación ciudadana, que desde entonces convulsiona la formación de un Estado democrático.

2. También entra en crisis el denominado *desarrollismo*, que tiene lugar en las sociedades de menor y posterior industrialización. Si el populismo representa una estrategia defensiva de estabilización política frente a la desintegración del *ancien régime*, el desarrollismo es una estrategia ofensiva de modernización. La modernización es considerada como el progreso objetivo de la historia avanzando sobre dos pies: el desarrollo económico y la democracia política. Recordemos que durante su apogeo en la década de los sesenta (y no sólo por la irradiación de la CEPAL y la Alianza para el Progreso), el desarrollo es tomado como una razón objetiva, tanto por las perspectivas capitalistas, alimentadas por el *boom* económico de la posguerra y la instalación de una paz americana en el mundo, como por las expectativas comunistas con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y el liderazgo de una “burguesía nacional”. Esta concordancia

implícita sobre el desarrollo económico como el “interés nacional” facilita la ampliación de la democracia. La democratización aparece como la estrategia política que canaliza las reformas estructurales requeridas por la modernización capitalista, y es puesta en práctica como una política de integración nacional (ciudadanía) y de integración social (consumo) y suspendida en cuanto pueda dar lugar a una redefinición de las metas del desarrollo y de las reformas por hacer. Esta limitación del desarrollismo proviene de su concepción del Estado y de la política.

No es casual que el desarrollismo de los años sesenta^a y su actual revitalización prenda sobre todo en sociedades (Chile, Ecuador, Perú, Venezuela y, como excepción, Colombia y México) cuyo sector exportador no se encuentra en manos de una burguesía local y donde, por consiguiente, el aparato gubernamental tiene un papel primordial en la redistribución de la riqueza generada por el enclave. En estas condiciones, el aparato estatal es visualizado como el motor natural de todo proceso de desarrollo. La antigua estructura de dominación, encarnada por el mundo de la hacienda, es liquidada (reforma agraria) y remplazada por la administración pública. El aparato estatal será el nuevo lugar del poder y el símbolo de autoridad.

La reforma de la sociedad se apoya en una reforma del Estado, concebido como árbitro de la competencia política y de los conflictos sociales, pero —a diferencia del populismo— ya no como encarnación plebiscitaria personalista de un pacto social, sino como una instancia técnico-neutral que ejecuta los imperativos objetivos del desarrollo. De hecho, se trata de organizar un eficiente aparato burocrático, supuestamente no atravesado por las luchas sociales, que se legitima mediante la eficacia de las reformas estructurales. Es decir, que se identifica al Estado con el aparato gubernamental y a éste con una racionalidad presocial.

Esta concepción lleva al desarrollismo a un callejón sin salida. Fundando el “intervencionismo estatal” en una supuesta objetividad del desarrollo, el gobierno se responsabiliza y depende en forma directa de un mejoramiento masivo de las condiciones de vida cuando, de hecho, la intervención gubernamental es requerida y restringida por el desarrollo del capital privado. A primera vista, el fracaso de la estrategia desarrollista es imputado a la incompatibilidad entre un proceso de cambio social y un proceso de acumulación capitalista. No sería posible modernizar las estructuras capitalistas “subdesarrolladas” y simultáneamente garantizar el principio legitimatorio de la propiedad privada.

Del dilema desarrollista se concluyó apresuradamente la inviabilidad del capitalismo en América Latina; el desarrollo sería la tarea del socialismo. Este análisis (acertado en su crítica a las situaciones de dependencia en que se implantan y reproducen las relaciones capitalistas de producción) cuestiona la eficacia, no la noción misma de desarrollo. El socialismo propuesto no sería sino

un desarrollo más eficiente. Ello sugiere evaluar la experiencia desarrollista como un fenómeno común a diferentes proyectos sociales (modernización capitalista / revolución socialista). Lo que parece caracterizar el “desarrollismo” es el hecho de plantear el desarrollo como un progreso objetivo a cargo del aparato estatal. Desde luego, no es indiferente si tal desarrollo sigue la lógica del capital o si remite, al menos formalmente, a la voluntad popular. Pero en todo estatismo la vida en sociedad aparece como un destino exterior al individuo, sin arraigo en su vida cotidiana. En una estrategia desarrollista los partidos políticos actúan más como portavoces de una “lógica” presocial que como organizadores de las experiencias concretas. De ahí que el desarrollismo (de uno u otro signo) desemboque en una crisis de representación.

3. La *estrategia revolucionaria* hereda dos problemas: la superación del subdesarrollo capitalista y la constitución del Estado nacional. Ha de resolver simultáneamente la cuestión social y la cuestión nacional, cada una remitiendo a la otra. Por largos años, el “modelo” es la Revolución cubana. La característica del proceso cubano reside precisamente en la articulación de ambos momentos en un solo movimiento: independencia nacional y revolución social.

El ejemplo cubano nos señala dos problemas. Uno reside en el postulado democrático: ¿cómo se constituye el pueblo como sujeto de su desarrollo? La perspectiva socialista retoma la concepción iusnaturalista de la soberanía: identificación del pueblo soberano con el sujeto jurídico. La soberanía popular es calcada sobre la del monarca, tomando al soberano por una personificación individual y a la soberanía por un derecho subjetivo. En tal construcción el soberano es *un* sujeto que, por lo tanto, no puede estar en contradicción consigo mismo: identidad entre el pueblo soberano y el pueblo empírico. Habría —en términos de Rousseau— una “voluntad general” que fija *a priori* la “voluntad de todos”. Se muestra aquí la fuerza del pensamiento occidental del Uno, tendiente a suponer una armonía objetiva de intereses. Los intereses particulares se encontrarían ya predeterminados objetivamente por un “interés general” del que el Estado sería el brazo ejecutor. Si hay una evolución social que obedece a un principio objetivo, ¿cómo concebir la libertad?

Se advierte una concepción de la revolución como resolución definitiva de las contradicciones y divisiones sociales. De haberse superado el antagonismo de clases ya no habría razón para la escisión entre sociedad y Estado. El segundo problema proviene de la perspectiva de una eventual extinción del Estado en la sociedad socialista. En torno a esa posibilidad gira el famoso debate de comienzos de los sesenta; la insistencia cubana en los incentivos morales y en la génesis de un hombre nuevo no concierne sólo a la abolición del mercado como regulación *ex post* del trabajo social total, sino a la eventual necesidad de cualquier instancia exteriorizada de mediación social, o sea, en el fondo, a la necesidad de un Estado. Se presume la autorregulación de la sociedad como si

gobernantes y gobernados fueran idénticos. En la medida en que la estrategia revolucionaria conserva ese principio de identidad como meta real, no puede interpretar el Estado socialista sino como consecuencia de la lucha entre los “bloques” mundiales o como resabio de las relaciones capitalistas de producción. La perspectiva de una sociedad sin relaciones de poder no permite problematizar las relaciones de poder existentes y termina por escamotearlas ideológicamente.

Indudablemente, la Revolución cubana no fue concebida (a diferencia de una tendencia presente en Marx) como una mera “forma política de la emancipación social”, como simple instrumento para la superación de las relaciones capitalistas de producción. Hay conciencia de que la liberación social, la libertad humana, se realiza también en la política. Sin embargo, la actividad política es concebida como la práctica de un sujeto único: el pueblo. La supuesta identidad de intereses limita el proceso político de decisiones: dentro de la revolución todo, fuera de la revolución nada. ¿Cuál es el límite, quién lo traza?

La política es concebida más en términos de razón que de decisión; más como conocimiento científico que como autodeterminación. ¿A qué se debe cierta ineficiencia de la movilización popular, no obstante la vigencia de las libertades políticas? Pareciera tratarse de una atrofia de la esfera pública que tiende a camuflar la compleja relación entre sociedad y Estado, y (al contrario y contra las intenciones originarias) fomenta la estadolatría.

El otro “modelo” de estrategia revolucionaria es la llamada *vía chilena al socialismo*. La Unidad Popular establece una asombrosa vinculación entre la tradición liberal democrática y la tradición leninista. Por un lado, su organización práctica se basa en lo público como el espacio donde los hombres particulares hacen su aparición, se distinguen y se unen. Por otro, su perspectiva teórica toma la economía como base real de las instituciones políticas y posiciones ideológicas. De ahí su ambigüedad frente a la democracia: la vive como ámbito de su desarrollo vital y a la vez desconfía de ella como envoltura perteneciente paradigmáticamente al capitalismo. Y también su ambigüedad frente al socialismo: lo formula como una reorganización económica, pero lo aborda como un proceso político.

La temprana integración nacional y la relativa homogeneidad social de Chile ofrece a la actividad política un espacio que no existía en Cuba. Pero es un espacio estructurado en torno al aparato estatal. En una sociedad como la chilena, en la que la dinámica económica depende de un enclave minero y la dinámica política proviene de un inestable equilibrio entre los distintos grupos sociales, el aparato gubernamental aparece como el vértice del proceso económico y político. Es por referencia al aparato estatal, portador del incipiente “Estado de bienestar” y sus servicios públicos, como se forma una masa difusa que puede ser invocada como “pueblo”. ¿Cómo vincular esta noción empírica de pueblo con la categoría teórica de clase como sujeto preconstituido? Enfrentada con un doble y ambiguo referente (teórico-empírico, políticoeconómico), la

Unidad Popular oscila entre una estrategia clasista que “desde abajo” busca la destrucción del aparato estatal y un tipo de populismo que “desde arriba” moviliza las masas en apoyo a la política gubernamental.

Esta oscilación expresa además otra tensión entre pueblo y clase. ¿Cuál es la relación entre el pueblo como base legitimatoria de una invocación de lo general y la clase como interés particular? El problema de la Unidad Popular reside en combinar la realización de los intereses particulares de algunos grupos sociales con la representación de un interés general de todos. De hecho, opera una reducción. El pueblo es definido económicamente (antiimperialista, antioligárquico y antimonopolista). Suponiendo un antagonismo económico insalvable, que predetermina a los actores políticos, la invocación de lo general puede ser sustituida por una agregación de intereses afines, representada por un frente de partidos. La Unidad Popular plantea así la lucha en el terreno político, pero subordinando a éste a una determinación económica. Está entonces incapacitada para hacerse cargo de lo específicamente político: la determinación de lo general.

4. La *estrategia autoritaria*, que se impone en el Cono Sur, evidencia las debilidades de las otras pero, a su vez, no logra institucionalizarse. No es fácil bosquejar un “modelo” y las tensiones internas, tratándose de un proceso en marcha con importantes diferencias entre un país y otro. Buscando un denominador común, indicaríamos la “modernización” del desarrollo capitalista. Ello acerca la estrategia autoritaria al planteamiento desarrollista, pero con dos modificaciones básicas. Por un lado, se inserta en un nuevo orden internacional. El proceso de acumulación capitalista ya no se basa en una industrialización sustitutiva de importaciones ni postula un desarrollo más o menos aut centrado. Se implementa una estrategia de crecimiento por exportación, apoyada en una asociación entre capital transnacional y capital nacional. Por el hecho de que la fuerte disparidad de ingresos, la caída de sueldos y salarios reales, y una alta desocupación estructural son elementos intrínsecos al nuevo modelo económico, se acentúa la función represiva del aparato estatal. Pero ésta no es la característica principal del orden autoritario.

Al parecer, es más importante el cambio en la concepción misma del Estado y de la política. Mientras que el desarrollismo estaba vinculado al auge de la ideología democrática, la estrategia autoritaria corresponde a una “crisis de la democracia”. Se imputa el fracaso de la democracia a un exceso de participación (demandas) que impediría gobernar. Fracasado el objetivo desarrollista de incrementar la capacidad administrativa del aparato gubernamental, se propone, por el contrario, descargar a un Estado sobregirado en sus responsabilidades y entregar la satisfacción de las necesidades sociales a la “lógica del mercado”. Aceptando la imposibilidad de resolver o, al menos, de neutralizar los dramáticos desequilibrios del capitalismo subdesarrollado, se opta por una desestatización

radical. El aparato estatal ya no se hará cargo de administrar, contrarrestar y compensar la crisis del desarrollo capitalista: delegará el buen funcionamiento de la economía a la iniciativa privada. El problema del proyecto neoconservador reside en la manera de llevar a cabo tal privatización en sociedades que ya conocieron el intento de un *welfare state* (donde, por lo tanto, las desigualdades sociales no son percibidas como naturales e inevitables). Junto al reforzamiento del mercado se requiere una resocialización que borre los valores igualitarios y de responsabilidad colectiva. Ello exige el uso de drásticos mecanismos de disciplinamiento.

Lo característico de la estrategia autoritaria no es ni la violencia ni una ideología o movilización de masas. Se da, desde luego, el ejercicio o la amenaza omnipresente de la coerción física y la doctrina de la seguridad nacional como guía de la “mentalidad” militar. Pero la eficiencia del nuevo autoritarismo pareciera residir primordialmente en la *fuerza normativa de lo fáctico*: un condicionamiento fáctico de la realidad social tal que ésta es reconocida como norma válida para el comportamiento social. Aquí parece relevante el aporte de Foucault: el poder produce. El poder produce no sólo realidades de hecho sino también la manera de pensar la realidad. En la medida en que va determinando las prácticas sociales, determina también las interpretaciones que los hombres se hacen de sus prácticas y sus intereses. Es decir, el poder no sólo moldea la realidad social, también secreta razón. Junto con producir los hechos sociales produce los discursos sobre la verdad de esos hechos. Son así las mismas relaciones de poder las que producen e inducen el consentimiento.

¿Cómo se vincula esta “lógica del poder” con la “lógica del capital”? Por medio de la tecnocracia. No es el caso exponer los fundamentos del enfoque tecnocrático. Recordemos tan sólo su postulado según el cual los hechos sociales son hechos objetivos. Si es así, se puede aplicar a los procesos sociales el conocimiento técnico (¿qué efecto tiene determinada causa?, ¿qué causa produce determinado efecto?). Dando por supuesto determinado objetivo —el desarrollo capitalista— las condiciones sociales pueden aparecer entonces como *técnicamente* necesarias. Si de esta manera los problemas sociales son transformados en problemas técnicos, habría una y sólo una solución (el óptimo). En lugar de una decisión política entre distintos objetivos sociales posibles, se trataría de una solución técnico-científica acerca de los medios correctos para lograr una finalidad prefijada. Para ello es posible prescindir del debate público; no cabe someter un hecho técnico o una “verdad científica” a votación. El ciudadano termina remplazado por el experto.

Sin embargo, la eficacia tecnocrática no resuelve la integración social. Crea una fuerte interdependencia funcional, pero no una motivación normativa. Aquí radica el autoritarismo del proyecto neoconservador. Al no poder ofrecer reglas significantes para una integración consensual, ha de inducir *de facto* algún “sentido de orden”. Para que la realidad social “ordenada” por el poder adquiriera

fuerza normativa, aparezca como “la fuerza de las cosas”, es indispensable impedir interpretaciones alternativas de la realidad. Hay que escamotear su producción y reproducción histórico-social. Pero esta congelación del presente parece precaria. Cabe dudar de la factibilidad de una funcionalización tan radical que disuelve al individuo en una red de roles. A pesar de la evidente privatización y compartimentalización de su práctica social, los individuos rehúsan una plena desubjetivación a simples portadores de funciones. La interdependencia funcional que se desarrolla a espaldas de los hombres no puede renunciar a una legitimación normativa. A raíz de las insuficiencias del mercado para ser reconocido como mecanismo impersonal de ordenamiento social, permanentemente afloran reivindicaciones de “sentido”. Tales invocaciones de otro futuro posible cuestionan la pretendida naturalidad y normalidad del *statu quo*. De ahí el dilema de la estrategia autoritaria: para hacer efectiva la “fuerza normativa de lo fáctico” ha de combatir toda elaboración de sentidos alternativos, pero por lo mismo despierta dudas acerca de que “las cosas son lo que son”. El orden fáctico deja de ser un hecho incontestable.

III. PROBLEMAS DE UNA CONCEPCIÓN JURÍDICO-INDIVIDUALISTA Y DE UNA CONCEPCIÓN ECONÓMICO-CLASISTA DEL ESTADO Y DE LA POLÍTICA

El bosquejo de las principales estrategias políticas (aunque superficial) sirvió para recordar y situar algunos de los problemas tratados por las investigaciones sobre el Estado en América Latina. Ahora podríamos volver sobre ellas y explorar cómo las respectivas estrategias conceptualizaron las encrucijadas políticas. Ello requiere una cuidadosa y matizada revisión bibliográfica, que desborda el marco de este trabajo. Preferimos, pues, otro camino, que trate de destacar algunas implicancias teóricas más generales. Procediendo muy esquemáticamente abordaremos dos grandes vertientes inspiradoras de las estrategias políticas. En primer lugar, la concepción jurídico-individualista de origen liberal, que considera al individuo burgués como el nuevo sujeto del proceso social, al cual pertenecería el poder como un atributo natural. En segundo lugar, la concepción económico-clasista en la tradición marxista, que hace de las clases sociales (en tanto que portadores personificados de las contradicciones del proceso de producción capitalista) los sujetos de la lucha de poder. De más está decir que no se trata de una revisión crítica de las teorías liberales y marxistas de la política y del Estado, sino tan sólo de “ordenar”, a grandes rasgos, algunos de los problemas teóricos presentes en las estrategias políticas de la región.

1. *La concepción jurídico-individualista*

La concepción de un individuo autónomo y racional como un sujeto preconstituido exige una nueva conceptualización del Estado. Desde Hobbes en adelante, el problema consiste en justificar la existencia de un aparato centralizado de poder de manera congruente con la autonomía individual. Si se considera el poder como una *potestas* individual, cuyo reconocimiento social es el derecho, la constitución del poder político es visualizada de manera análoga a una relación jurídica. Se explica el origen lógico del Estado a través del contrato social, mediante el cual los individuos-sujetos se asocian y cada cual cede su poder al soberano. La relación contractual supone una relación de equivalencia; hay que prescindir, pues, de las desigualdades sociales y presumir una asociación de sujetos libres e iguales. La ficción de una sociedad política, escindida de la sociedad civil, legitima al Estado como instancia que cohesiona a la multiplicidad de individuos particulares sin interferir en su autonomía individual, o sea, sin modificar la desigualdad concreta. La tríada sociedad civil, sociedad política y Estado permite así presentar una instancia central de poder al margen y en función de la libertad económica individual.

La escisión entre sociedad y Estado es fundada teóricamente mediante dos argumentos. El primero consiste en individualizar el poder en el Estado mediante la noción de soberanía. La soberanía sería el lugar del poder político. Lo importante aquí es la personalización de la soberanía en analogía con el individuo. El soberano aparece como un sujeto personal y el poder político sería el derecho reconocido del soberano. La personalización de la soberanía en la figura del monarca es transferida al pueblo; el principio de la soberanía popular es calcado sobre la soberanía real. El pueblo es soberano en la medida en que es un sujeto personificado. Tomar al pueblo como el sujeto supone prescindir de las desigualdades que dividen al pueblo; como sujeto soberano, el pueblo es un sujeto constituido al margen de toda relación social. Este sujeto preconstituido tendría, como todo individuo, un cuerpo único y una sola voluntad y el poder puede seguir siendo pensado como un atributo individual. Sólo que ahora se invierte la relación entre el soberano y el aparato ejecutante. Mientras que la individualidad del monarca absorbía el aparato que ejecutaba la voluntad soberana, ahora el ejercicio del poder por parte del aparato estatal lleva a visualizarlo como sujeto individual. El Estado aparece entonces él mismo como soberano que solicita y recibe obediencia de los súbditos. Se produce una subjetivación del Estado cuyo efecto es transformar el poder en derechos legítimos del soberano, por una parte, y obligación legal de obediencia, por otra. Y esta concepción no se altera cuando se habla de un gobierno militar en tanto que dictadura o, de manera complementaria, de un derecho legítimo a la resistencia. En ambos casos el poder es pensado exclusivamente como una relación entre soberano y súbdito, una relación jurídico-política que oculta los procesos de poder en las relaciones sociales.

La escisión entre sociedad civil y Estado se apoya en una segunda operación

teórica, que regula la injerencia del Estado en la sociedad civil. Se trata de la cuestión de la legitimidad propiamente tal. Una vez subjetivado el Estado soberano, es necesario definir el ejercicio legítimo del poder. El problema es simple en la medida en que la referencia al pueblo soberano no es problemática; toda actividad estatal concordante con la voluntad popular es legítima. El problema se torna difícil cuando la ficción del pueblo como sujeto personal pierde su base social (un pueblo de propietarios), y la “voluntad general” ya no encuentra referente empírico. En la medida en que se desarrollan los conflictos y las divisiones en la sociedad civil, es preciso erigir una nueva barrera entre el Estado y la sociedad. Para evitar que las desigualdades sociales se transformen en objeto de las decisiones se construye una legitimidad escalonada.

En un primer nivel se encuentra la legitimidad formal de toda decisión política por medio del procedimiento legal. El principio de legitimación es el individuo autónomo, o sea, según la antropología burguesa, un consumidor ilimitado y, por ende, un acumulador ilimitado. Proclamando al individuo burgués como un sujeto preexistente a las relaciones sociales, los procesos de producción y consumo son excluidos de la decisión política en tanto que dato de la naturaleza. Por consiguiente, ya no es posible dar al interés general un contenido material; el objetivo clásico de la felicidad queda espiritualizado en un estado de ánimo privado. Al concebir las relaciones sociales de producción como un movimiento natural que no se puede juzgar como bueno o malo, la voluntad popular sólo puede ser legitimada por la forma en que se genera. La legitimidad ya no depende de qué se decide sino de cómo se decide. El mismo procedimiento de toma de decisiones es la norma legitimatoria: legitimidad por procedimiento formal-legal.

Este tipo de legitimidad formal no impide que una decisión legalmente correcta afecte las relaciones sociales de producción. Para evitar cualquier tipo de “revolución legal” se establece en un segundo nivel una legitimidad material. La economía de mercado es definida como buena (a veces elevada explícitamente a rango constitucional) y toda decisión política ha de legitimarse por referencia a ese criterio. El procedimiento formal-legal queda sometido a este consenso básico (llámese “espíritu de la constitución”, “ser nacional” o, simplemente, “reglas del juego”). La “legitimidad por legalidad” sólo opera en el marco del axioma básico; cualquier decisión que no respete el orden económico establecido (capitalista) es declarada ilegítima a pesar de su legalidad formal (Allende). En otras palabras, la libertad de la “sociedad abierta” (Popper)^a queda sometida a la definición *ex ante* de la libertad individual (libertad de la propiedad privada).

La perspectiva liberal trata el fenómeno “Estado” primordialmente como un problema de legitimidad. El problema de legitimidad no se limita a la justificación *a posteriori* de la violencia; trata sobre la “pretensión de legitimidad” (Max Weber) de la dominación y su efecto sobre el tipo de obediencia, la organización burocrática y el carácter del ejercicio del poder. Veamos algunos ángulos de esta problemática.

1. Concebida como resultado de un contrato social entre libres e iguales, la legitimidad del Estado depende de que represente a los individuos como hombres particulares. Hay un derecho a mandar y una obligación de obedecer cuando existe una armonía entre autoridad central y autonomía individual. Si la supuesta armonía se evidencia como una incompatibilidad (*de iure* o *de facto*), la cesión de poder resulta invalidada y nula. Aun sin llegar a tal conclusión extrema, el prejuicio de fondo es defender la libertad (cuyo ámbito exclusivo sería la sociedad civil) contra la amenaza de una usurpación estatista. Esta concepción jurídica de la libertad inspira un enfoque del Estado en términos constitucionalistas: el Estado representativo y el Estado de derecho. El problema del Estado aparece tematizado en la defensa de los derechos humanos como garantías individuales frente al poder estatal o en la pregunta por la efectividad de la democracia, entendida como competencia pluralista entre iguales. Predomina una preocupación por la legitimidad en tanto concierne la estabilidad del orden jurídico, es decir, del gobierno en su función de garantizar y no interferir en la libertad del hombre privado.

La existencia de un conflicto entre autoridad central y autonomía individual puede conducir también a una conclusión diametralmente opuesta: la afirmación de una identidad objetiva entre interés particular e interés general. El acento se traslada del individuo a la sociedad. Si en el caso anterior la sociedad es un mero derivado jurídico de los sujetos preconstituidos, en este caso la sociedad es un orden preconstituido sobre el cual los individuos no pueden disponer. La voluntad individual es subordinada a la realización del supuesto interés general por parte del aparato centralizado de poder. Este enfoque enfatiza una percepción del Estado en tanto que unidad nacional respecto a las fuerzas centrífugas, en cuanto capacidad administrativa respecto a las crisis sociales o bien como portador de la seguridad nacional. También en estos casos predomina el interés por la legitimidad, aunque ya no por el procedimiento formal-político sino, directamente, en tanto que estabilidad del orden económico.

2. La frontera que separa la igualdad política de la desigualdad social no es arbitraria. Hay que consentir en la distribución desigual de la propiedad para llegar a ser reconocido como libre e igual. El buen funcionamiento de la economía (o sea, el “libre juego” de la desigualdad social) delimita la ciudadanía; son excluidos quienes no aceptan o supuestamente no aceptarían los fundamentos del “buen orden”.

La discriminación *de iure* se torna problemática con la vigencia de los postulados democráticos. La participación política generalizada aparece como requisito de la legitimidad formal y simultáneamente como amenaza a la legitimidad material. Para neutralizar posibles conflictos sobre el sistema económico, la participación política es vinculada a una “estrategia de desarrollo”. Las reformas democráticas se apoyan en una intervención estatal que compense

las disfuncionalidades del desarrollo capitalista, despolitizando la participación en la toma de decisiones mediante la participación en el consumo. Gracias al Estado se articula la ampliación de la ciudadanía sobre las necesidades del desarrollo económico. Si la formación de tal Estado de bienestar no es posible o insuficiente, las reivindicaciones materiales penetran el ámbito político, donde suelen ser tratadas como un conflicto (intrasistema) sobre la distribución de la riqueza, no sobre el modo de su producción. Cuando tales demandas sobrepasan las instituciones políticas y cuestionan las relaciones de producción, se denuncia una crisis de legitimidad no de la organización económica de la sociedad, sino de su institucionalidad jurídico-política. Se denuncia la crisis de la democracia.

En la concepción jurídico-individualista del poder se analiza la participación según la lógica del mercado; el Estado sería el ámbito de negociación de las demandas y los recursos existentes. Partiendo del productor-consumidor como sujeto jurídico, “hacer política” significa establecer una relación contractual en torno de determinados bienes disponibles. El proclamado “consenso básico” significa que la voluntad política queda sometida a los hechos económicos. Ya lo hemos observado: en América Latina las “estrategias de desarrollo” no son solamente el complemento indispensable de los procesos de democratización, sino que van determinando los “límites de la democracia”. Un análisis del Estado desde esta perspectiva aborda la exclusión o incorporación ciudadana sólo en tanto adecuación de las instituciones políticas al funcionamiento económico. Las demandas por participación política son tratadas como demandas por participación individual en el consumo de bienes, servicios, valores e instituciones en las que rige la lógica del mercado (en el sentido de que la redistribución se efectúa *ex post*, a partir de determinada producción). Los excesos de la participación son “normalizados” por el fortalecimiento del mercado, remplazando la libertad ciudadana por la libertad del consumidor. O sea que no se ve en la participación la voluntad de disponer colectivamente de las condiciones materiales de la vida y de someter las estructuras económicas a las decisiones políticas.

3. Al establecer una escisión entre sociedad y Estado, la concepción jurídicoindividualista rechaza la disposición política sobre las condiciones materiales de vida; la libre asignación de los recursos por el mercado no ha de ser distorsionada por concesiones arbitrarias (léase políticas). Pero el objetivo mismo —la reproducción consolidada de las relaciones capitalistas de producción— provoca la intervención gubernamental en la economía. ¿Cómo compatibilizar el primado de la economía, conceptualizado como libertad individual, con la necesidad de estabilizar la confrontación entre esas iniciativas privadas?

Dado que no existe un capitalismo organizado y planificado, el Estado se ve obligado a intervenir para asegurar la reproducción de las relaciones capitalistas y, simultáneamente, está obligado a no restringir la libertad de la propiedad

privada. Ha de articular un conjunto de intervenciones económicas y sociales que contrarresten las crisis locales y los desequilibrios internacionales del desarrollo capitalista, sin limitar el desarrollo mismo del capital. Al considerar la economía como un proceso natural, la concepción liberal no logra conceptualizar el intervencionismo estatal sino como una intervención externa. El “intervencionismo” profundiza así la crisis de legitimidad. Por un lado el Estado ha de legitimar (asegurando el buen funcionamiento de la economía) el modo de producción capitalista. El intervencionismo estatal amortigua las contradicciones sociales, trasladando los conflictos desde el ámbito de la producción a la esfera política. Se desactiva la crisis económica mediante distintas y contradictorias medidas estabilizadoras. Por otro lado, esta politización atenta contra el principio legitimatorio del Estado en tanto que representación del interés general. Enfrentado este doble imperativo —legitimar políticamente la economía capitalista y respetar su propia legitimidad como garante externo de la “mano invisible”— el Estado capitalista sufre un crónico déficit de legitimidad.

4. Como respuesta al problema legitimatorio planteado por el intervencionismo estatal resurge el nuevo autoritarismo. Diagnosticando la crisis como un desfase entre las demandas sociales y la capacidad administrativa del aparato estatal, propone un desmantelamiento del incipiente *welfare state*. Pero al ser éste el correlato de una movilización política de la sociedad (y de su institucionalización en una democracia), la reducción de la actividad gubernamental exige una drástica despolitización y desmovilización.

La estrategia autoritaria radicaliza el planteamiento antipolítico y antiestatal de la clásica concepción jurídico-individualista, rescindiendo las reformas democráticas introducidas al liberalismo. La realización de la libertad es sustraída a la acción política y entregada al mercado; se confía a éste la tarea de diferenciar racionalmente a los individuos y, simultáneamente, integrarlos en un orden jerárquico socialmente aceptado. Se busca restablecer el supuesto automatismo económico, desprendiendo las regularidades sociales de cualquier motivación normativa. Sin embargo, no es posible establecer una barrera impermeable entre el mercado y la política. El trabajo capitalista no puede ser totalmente privatizado (integración funcional vía mercado), sino que requiere una organización política (integración normativa vía Estado). El Estado se revela como algo más que un aparato de servicios; incluye los significados y las normas de una vida en sociedad.

La estrategia autoritaria puede apoyarse eficazmente en el conformismo inducido por los mecanismos disciplinarios, pero no logra eliminar la política en tanto que elaboración intersubjetiva de un “sentido de orden”. Sólo que ésta ya no encuentra estructuras de mediación. Los diferentes grupos sociales ya no se reconocen en un referente común. Por lo tanto, hay que determinar y articular el sentido de cada práctica en particular. Todo se vuelve político —pero sin un

ámbito público donde construir una representación conjunta (nacional).

2. La concepción económico-clasista

Esta concepción, presente en muchos análisis de izquierda proviene de determinada “lectura” de Marx. Aunque Marx no elabora un concepto propiamente dicho de poder, reconocemos fácilmente dos concepciones. Un enfoque sitúa el poder en el conjunto de los individuos unidos en sociedad; enfoca el poder en tanto poder social. Los individuos separados entre sí por la división social del trabajo objetivan el poder que constituyen como sociedad bajo la forma de Estado. Tal objetivación es una alienación en la medida en que el Estado se escinde de la sociedad (de los hombres concretos). La cuestión del poder es, por lo tanto, la recuperación por parte de los individuos de esas sus propias fuerzas. El otro enfoque sitúa el poder de un grupo social; enfoca el poder en tanto imposición sobre otros. La desigualdad que divide a la sociedad es criticada como un acto de violencia, que proviene de las relaciones capitalistas de producción donde una clase explota a otra. El Estado es, pues, la prolongación de un poder radicado en la sociedad y, concretamente, en el proceso de producción. La cuestión del poder reside entonces en superar las relaciones capitalistas de producción.

Según uno u otro enfoque del poder se llega a diferentes interpretaciones de los dos teoremas fundamentales sobre el Estado. El primer teorema plantea la formación del Estado; el Estado, dice Marx, cae bajo la ley general de la producción. Esta afirmación puede significar, por un lado, que el Estado es una creación humana, un producto social e histórico. Al separarse de sí misma, al hacer abstracción de sus condiciones reales, la sociedad capitalista produce el desdoblamiento entre sociedad civil y Estado, entre la sociedad atomizada de hombres concretos y la comunidad de ciudadanos abstractos. La producción social del Estado se refiere a la constitución del Estado capitalista. Por otro lado, la afirmación puede implicar una relación de determinación. La economía como base de la sociedad civil determina el conjunto de las relaciones sociales y, por ende, el Estado. En esta interpretación, la producción social del Estado se refiere a su determinación causal por la sociedad civil.

El segundo teorema trata de la independización del Estado: ¿cómo los hombres, que crearon el Estado, se someten a él? También aquí encontramos dos interpretaciones. Una enfatiza la subjetivación del Estado respecto al conjunto de la sociedad; se trata de dar cuenta de su existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; una forma sustantivada en la cual se condensa *toda* la sociedad civil. La otra visualiza el Estado como órgano ejecutivo de los intereses comunes de toda la burguesía, como instrumento del capital contra el trabajo. Se trata de criticar la aparente subjetivación, mostrando la autonomía

relativa del aparato estatal.

No es el caso, desde luego, de resumir la concepción del Estado en Marx, sino tan sólo de recordar su complejidad y de insinuar las dificultades para integrar los distintos aspectos en un enfoque único. ¿Puede concebirse el Estado simultáneamente como un poder social escindido *de* la sociedad y como el poder afirmativo de una clase *en* la sociedad? ¿Cómo analizar el Estado como una comunidad (ilusoria) en que los ciudadanos se reconocen recíprocamente como libres e iguales y, a la vez, como un instrumento de represión de una clase sobre otra? Es decir, ¿cómo se integra su forma de generalidad y su contenido de clase?

En una visión sumamente esquemática de las estrategias socialistas en América Latina, cabe destacar la concepción económico-clasista del Estado y de la política, proveniente del conocido *economicismo*. Debido al peso histórico del aparato de Estado en las sociedades latinoamericanas no se percibe el Estado como simple reflejo o epifenómeno de las estructuras económicas. Pero aun considerando cierta “autonomía relativa” de la actividad estatal, ésta es analizada a partir y en función de la economía. Al identificar la producción material de la vida con lo económico, el análisis del Estado se centra en las funciones que éste cumple en el proceso capitalista de acumulación. Nuevamente distinguimos dos corrientes. Una concibe el Estado directamente como instrumento de dominación de la clase dominante, o sea, en palabras de Marx, como máquina de guerra del capital contra la fuerza de trabajo. El movimiento obrero sería, pues, exterior y antagónico a ese Estado-fortaleza que lo oprime. La otra define el Estado como la instancia extraeconómica necesaria para cumplir las funciones generales requeridas por la economía capitalista. Se trata de un “funcionalismo de izquierda” que niega el supuesto liberal de un automatismo del mercado, pero afirma igualmente el predominio del desarrollo económico. Son las insuficiencias de éste (su “escasez” estructural) las que determinan la razón de ser del Estado.

La concepción del Estado condiciona los objetivos estratégicos. En el primer caso, se trata de aniquilar el Estado en tanto que aparato represivo de la burguesía. Se privilegia una estrategia militarista de asedio y asalto al Estadofortaleza (“doble poder”) que destruya la maquinaria estatal y establezca un poder popular. En el segundo caso, se pretende hacer un uso alternativo del Estado. Suponiendo que el aparato estatal sea un instrumento neutro en su forma, cuyo carácter clasista radica en su contenido, se busca modificar la correlación de fuerzas dentro de las instituciones estatales a fin de usarlas en contra de las relaciones capitalistas de producción. En ambos casos el Estado es reducido al aparato de Estado, y la acción estatal, a las funciones económicas.

El énfasis puesto en la injerencia del aparato estatal sobre la economía tiende a amortiguar el postulado acerca de las leyes objetivas de la economía capitalista. Es mediante el poder estatal como las contradicciones del capital llegan a ser objeto de la voluntad política. Es, pues, por medio de la “toma del poder” como se pueden transformar las relaciones capitalistas de producción. De ahí el lugar

central de la revolución en las estrategias socialistas. La revolución es la victoria de la voluntad política sobre las leyes económicas; tanto antes como después de la revolución, la política estaría determinada por la estructura económica. El “primado de la política” queda, pues, circunscrito al momento de la revolución. Para una estrategia focalizada en la “conquista del poder” como ruptura y resolución definitiva del desarrollo económico, la política degenera en una mera técnica (técnica de la revolución).

El enfoque economicista de la política como técnica revolucionaria o pura política de poder torna comprensibles algunas tendencias (implícitas o explícitas) en las estrategias socialistas de la región. Si todos los procesos sociales confluyen y culminan en una gran y única explosión —la revolución— entonces se justificarían las concepciones militaristas del partido político como vanguardia (estado mayor) de la clase obrera y de la acción política como acumulación, organización y movilización de fuerzas. Podemos entender además la asombrosa combinatoria de un oportunismo, que responde a un cálculo de eficacia en términos de la lucha de poder, y un tecnocratismo que administra las prácticas sociales de acuerdo con los supuestos imperativos económicos.

Esta yuxtaposición de voluntarismo político y determinismo económico, que Laclau señala en su contribución, tiene su fundamento teórico en un *reduccionismo de clase*. Siguiendo a Laclau podemos caracterizarlo por los siguientes rasgos: 1) la identificación de las clases, definidas conceptualmente por su inserción en el proceso de producción, como los grupos sociales empíricamente existentes; 2) la adscripción paradigmática a cada clase social de determinadas posiciones políticas e ideológicas y, a la inversa, 3) la reducción de todas las formas político-ideológicas a posiciones derivadas de determinada naturaleza de clase.

Tal análisis parte, pues, de sujetos ya constituidos, cada uno de los cuales tiene su correspondiente “superestructura”. A la inversa, cada posición política y cada valor ideológico pertenecería consustancialmente a una u otra clase. Este enfoque se ve fomentado por las facilidades que ofrece a la rápida y polémica clasificación y calificación de los conflictos sociales y a la eficaz organización y delimitación de una identidad de grupo. Pero esa reducción de complejidad, exitosa en la tarea de trazar nítidos frentes de lucha y en abrir campos de acción autónoma, conduce finalmente a estrategias simplistas con los consabidos resultados.

El error fundamental de la concepción económico-clasista consiste en considerar las clases sociales como sujetos preconstituidos en el proceso capitalista de producción. La definición categorial del sujeto es impermeable al análisis de su desarrollo empírico; las clases-sujeto (con sus correspondientes posiciones político-ideológicas) existirían previamente a toda relación social y no se modificarían en su práctica social. No hay entonces *lucha de clases* propiamente tal, sino tan sólo clases en lucha, siendo la lucha algo exterior e

indiferente a la naturaleza del sujeto. Entendida como sujeto presocial, la clase deviene una noción metafísica. Sería un actor invariable a lo largo del desarrollo capitalista. Por consiguiente, nada tiene que aprender de los cambios sociales ni de su propia práctica. Nada alteraría sus intereses y sus metas; basta resguardar la ortodoxia. Si los sujetos no se constituyen por las relaciones / luchas sociales, la historia avanzaría por mundos paralelos —la dominación burguesa por un lado y la maduración de la clase obrera, por el otro— que sólo se cruzan en el foco de la revolución. Se puede prescindir así de un análisis acerca de los problemas sociales que desencadenan una lucha, de los objetivos a los que apunta; las mismas formas de lucha se vuelven irrelevantes. En fin, sería imposible un estudio como el de Przeworski sobre el contexto institucional y las condiciones sociales en que se desarrollan los cálculos de intereses y riesgos, y en que se constituyen las estrategias de conflicto o cooperación.

Una concepción que parte de un sujeto preconstituido con determinados intereses objetivos conduce a una estrategia corporativo-particularista. Su forma más conocida en la región es el *vanguardismo*. Si la clase obrera predeterminada lógicamente no “aparece” empíricamente, se denuncia la “falsa conciencia”. Una vanguardia se encargará de suplir el “déficit” empírico y de actuar en nombre de aquel sujeto lógico y de sus intereses verdaderos. Y esa falsa conciencia de los intereses objetivos servirá también de argumento para discriminar toda “traición a la clase” y evitar cualquier contaminación ideológica.

La concepción esencialista de las clases sociales condiciona asimismo la política de *alianzas*. Imputando a los sujetos una existencia *ex ante* e invariable, la denominada “acumulación de fuerzas” no es más que una agregación de factores. Las alianzas son abordadas como una suma de actores, cuyo objetivo es la suma de poder. O sea que se atribuye a cada sujeto determinada “cuota de poder” de manera —que en juego sumacero— el abanico de alianzas determinaría la “correlación de fuerzas”. Tal operación de suma y resta dejaría incólumes a las clases-sujetos; la práctica política se transforma en una operación aritmética.

La crítica al reduccionismo de clases debería ser seguida de una crítica al *reduccionismo cognitivo-instrumental*. El análisis histórico-materialista tiende a sobrevalorar el metabolismo con la naturaleza externa (técnica) en desmedro del mundo social y de la naturaleza interna. Falta un estudio más profundo del hecho de que las relaciones sociales son construidas y que tal evolución es dirigida por las interpretaciones ritual-religiosas del mundo. Se podría suponer que la mutación de los principios organizativos de la vida social depende de procesos de aprendizaje que avanzan en distintas dimensiones. Una dimensión del aprendizaje social es la estructuración cognitiva del mundo, delimitando el campo del saber objetivable. Pero simultáneamente tiene lugar un aprendizaje en la dimensión de la estructuración simbólica del mundo, asegurando la intersubjetividad de las diversas experiencias posibles, y en la dimensión de la estructuración moral de las prácticas sociales, que asegura el orden normativo de

la sociedad. El estudio de la dimensión simbóliconormativa de la vida social aparece como esencial para una renovación del pensamiento político.

IV. ALGUNOS TEMAS PARA LA REFLEXIÓN TEÓRICA

Las observaciones anteriores no nos proporcionan, por simple inversión, una teoría del Estado. Lo que podemos hacer a modo de conclusión provisoria es reseñar algunos temas para una renovación del pensamiento político y una reconstrucción de la actividad política.

1. *Sociedad y Estado*

Hemos visto las dificultades a que lleva una concepción que afirma una escisión entre sociedad y Estado tal que sólo existiría una relación de exterioridad entre ambos. Dicho enfoque no reconoce en la participación política la forma en que la sociedad decide y dispone sobre su desarrollo ni en el “intervencionismo” estatal la forma en que la sociedad actúa sobre sí misma. Es decir, no reconoce en el Estado una forma de la práctica social. También hemos visto las consecuencias políticas a que conduce una simple subsunción del Estado bajo la sociedad. Ya sea que se considere el Estado como reflejo / apéndice de la economía o que se destaque la autonomía relativa del aparato estatal, en ambos casos la acción política es algo posterior y secundario al “dato” económico.

Lo que ambas concepciones tienen en común es concebir las relaciones de producción como una relación prepolítica. Si la una excluye la disposición política de la economía, la otra hace depender la acción política de la economía; en ambos casos el “hacer política” ha dejado de ser una necesidad intrínseca a la actividad humana.

Tratemos de resumir la perspectiva desarrollada a lo largo de este epílogo. Retomamos la afirmación, común a todas las contribuciones de este libro, de que no existen realidades sociales “puras” en tanto que realidades no contaminadas por las luchas políticas y las pugnas ideológicas. Toda práctica social (aun la económica) es una práctica signifiante. Toda relación social es un proceso de producción y reproducción de significados. Sin esa continua elaboración y articulación de significados —verdadera construcción y clasificación de la realidad social— nos desesperaríamos hasta la muerte en un mundo sin sentido. La producción y reproducción de significados no es posterior y exterior a la producción material de la vida sino —insistimos— un momento intrínseco a ella. Hacer política es descubrir, formular y articular estos sentidos inherentes (conscientemente o no) a las prácticas sociales.

Esta perspectiva se opone radicalmente a la imagen arquitectónica de base y

superestructura. Con el capitalismo el Estado y la política (como también el arte y la religión) adquieren autonomía respecto a las formas económicas, pero sin que se trate de una separación de niveles escalonados. Parecería más adecuado abordar el proceso social como una totalidad y estudiar el despliegue de sus momentos, su diferenciación interna, atendiendo a las estructuras de mediación. Por mediación no entendemos una combinatoria externa o una vinculación estática, sino una relación de implicancia recíproca. Sociedad y Estado, relaciones económicas y prácticas políticas se implican recíprocamente. Haciendo una distinción sólo analítica, al problema del Estado y de la política concierne la diferenciación y articulación de las prácticas sociales.

Toda sociedad dividida —como lo son las sociedades latinoamericanas— produce una instancia ordenadora que comprime y resume el conjunto de las relaciones sociales. Más específicamente es la división *en* la sociedad lo que crea la escisión del Estado *de* la sociedad. El Estado se constituye en referencia a la división social: “síntesis de la sociedad civil bajo la forma de Estado” (Marx). La forma de Estado, tematizada por Fernando Rojas, sería el lugar de condensación y estructuración de los distintos momentos del proceso social; instancia compulsiva de diferenciación y unificación. A esa forma de Estado parece referirse el problema de lo político. Cabe pensar que las acciones estatales, que suelen atraer nuestro interés —coerción, intervención económica, socializaciones ideológicas, estructuras de legitimación, el mismo dinero como equivalente general— no son sino mecanismos por medio de los cuales se despliega y se impone el ordenamiento social bajo la forma de Estado. De ser así, el esfuerzo teórico para elucidar qué y cómo es el Estado implica primordialmente la reconstrucción de los complejos procesos y resortes mediante los cuales elaboramos esa síntesis de la vida social y nos afirmamos en nuestra diversidad / división por medio de ella.

2. *La constitución de los sujetos*

La constitución de los sujetos es quizá el tema central de una teoría política. No obstante suele ser desplazado a los supuestos antropológicos sobre los que se apoyan —sin problematizarlos— los distintos enfoques. Ello implica también el concepto de clase.

Retomando proposiciones anteriores de Laclau podríamos afirmar que toda práctica en tanto práctica significativa es una invocación de sentido que repite y afirma significados inherentes a las prácticas sociales, y es mediante esa interpelación de un sentido común como se constituyen los sujetos. Las diferentes prácticas sociales dan lugar a diferentes sentidos que pueden ser articulados de distinta manera. Por medio de y junto con las invocaciones / articulaciones de sentidos se constituyen los sujetos. En lugar de abordar la

política como lucha y alianza de clases *qua* sujetos preexistentes habría que estudiar la constelación de invocaciones / articulaciones de significados mediante las cuales se constituyen los sujetos.

De esta constitución de los sujetos trata la lucha de clases. Se trata de una lucha por articular (desarticular y rearticular) diferentes significados en torno a principios articulatorios contrapuestos. Estas articulaciones implican absorciones y exclusiones. Determinados sentidos han de ser excluidos porque es mediante su prohibición como se afirma el principio articulador. Es decir, que para que los hombres se reconozcan en una invocación han de negar otra. Cuando esta negación es una simple exclusión, se trata de una invocación particular-corporativa, que no pretende tener validez general. (En torno a ella pueden formarse sujetos sociales como el movimiento feminista o estudiantil.) En cambio, la constitución de un sujeto político exige un “espíritu estatal” (Gramsci), la invocación de un sentido tendencialmente universal, una articulación capaz de cohesionar significados diferentes e incluso contrapuestos. Para lograr tal acción hegemónica, la negación ha de ser “recuperada” en la autoafirmación del sujeto. Es decir, una afirmación gracias al reconocimiento *de* un “otro” y reconocimiento *por* ese “otro”. Esta lucha por el conocimiento recíproco en tanto que sujetos exige la referencia a un “equivalente general”. Por medio de un referente general, cada sujeto se afirma a sí mismo, a la vez reconociendo y negando al otro. Esta forma de lo general es el Estado. Por medio de la forma de Estado cada sujeto reconoce a los demás sujetos y se afirma a sí mismo en su particularidad. Si, por un lado, cada sujeto en su particularidad sólo se constituye en relación con la forma general del Estado, por otro, el Estado se constituye a su vez sólo por referencia a la diversidad de los sujetos particulares. El Estado como referente general establece la división entre los sujetos particulares y a la vez los cohesiona; es simultáneamente instancia de particularización y de homogeneización, de división y de síntesis.

Últimamente se ha reiterado el carácter comunicativo del proceso constitutivo de los sujetos. (Lo contrario, en efecto —la mera verificación de intereses objetivos— hace de la solidaridad una categoría metafísica.) La constitución del sujeto es, en términos de Gramsci, la de una “voluntad colectiva”. Pero la invocación de un sentido a través del cual se reconoce y aglutina un grupo social tampoco es un proceso puramente ideológico. Si el discurso ideológico no es un “reflejo superestructural” de intereses preexistentes, tampoco puede ser analizado de manera inmanente al margen de las condiciones históricas. Tanto la invocación de significaciones como la recepción de tal interpelación ocurren bajo determinadas condiciones sociales. La distancia entre las condiciones de producción y aquellas de recepción incide sobre el éxito o fracaso de la invocación. Para que sea exitosa, ha de dar cuenta de las condiciones y experiencias concretas de aquéllos a quienes convoca. O sea, que el proceso de constitución de los sujetos siempre implica también la interpretación y

organización de determinada “vida cotidiana”. Ese trabajo sobre lo cotidiano es — como bien muestra O'Donnell— un campo de maniobra privilegiado de las estrategias de disciplinamiento. Por otro lado, es a partir de esa reproducción diaria del hombre particular, de una rearticulación de los significados inherentes a esa vida cotidiana, como se constituye una “voluntad nacional-popular”.

Este bosquejo no pretende argumentar una hipótesis sino tan sólo indicar una posible reformulación del problema del Estado; pensar la constitución conjunta de los sujetos y del Estado. Se vuelve entonces evidente el significado político de una teoría del Estado. La reflexión teórica sobre el Estado es, en el fondo, una reflexión sobre nuestra práctica política. Si la política es *necesaria* por la división de la sociedad —por la necesidad de ordenarla— ella es *posible* por referencia al Estado. Sólo bajo la forma de Estado, la sociedad —el conjunto de sujetos— puede organizar la convivencia social, es decir, “ordenar” su división.

3. *El Estado como mediación*

La división de la sociedad —la separación de los hombres entre sí, sin relaciones sociales directas— exige estructuras de mediación entre los hombres. Ello ocurre mediante la constitución de los sujetos y del Estado: los dos procesos son momentos de la autoformación de la sociedad. La sociedad dividida no puede reconocerse a sí misma, no puede actuar sobre sí misma de manera directa; sólo se produce a sí misma, sólo toma conciencia de sí misma por medio de un *alter*; es decir, la sociedad deviene idéntica consigo misma a través de una mediación. A falta de una identidad inmediata la sociedad objetiva el poder y el sentido implícitos a la práctica social en un lugar fuera de ella, y por medio de ese referente exteriorizado se afirma a sí misma.

En el capitalismo esa instancia de mediación toma la forma de Estado; también la sociedad capitalista se relaciona consigo misma bajo esa forma. A pesar de esta escisión e independización del Estado, no se trata de un fenómeno externo a la sociedad; la estructura de mediación es ella misma una producción social.

La forma de Estado configura una estructura de mediación similar a la religión. Sin postular un proceso lineal de secularización y desencantamiento, podríamos hablar del Estado como del dios de nuestro tiempo (sin el carácter salvacionista del dios cristiano). La forma de Estado es, como la figura de Dios, el lugar de la representación simbólica del universo, haciendo concordante la regulación de la actividad mundana con el orden cósmico (o, lo que es lo mismo, las “leyes eternas” de la naturaleza humana). Insinuamos tan sólo otro tema a explorar: la presencia de una dimensión religiosa en el quehacer político. La moderna “cientificación” de la política nos ha hecho descuidar la efectividad del mito, de la acción ritual, del sacrificio, etc., en la política. Estas formas religiosas

no son meros resabios de una época precientífica. Al contrario de cierta concepción positivista tan en boga (tanto a derecha como a izquierda), hemos de asumir la dimensión simbólico-normativa. Prosiguiendo la indagación de Oscar Landi, habría que revisar si “hacer política” no es esencialmente una comunicación (constituyendo identidades colectivas) y una moralización de las relaciones sociales (asegurando sus principios organizativos). Desde este punto de vista, se podría precisar el carácter mediador del Estado: sería la fundamentación exteriorizada de la validez de las estructuras normativas de la sociedad.

4. La estadolatría

Cuando se estudia el Estado, una de las preocupaciones mayores es la estadolatría. La política (no sólo en América Latina) está marcada por una veneración casi religiosa del Estado. Ello tiene, desde luego, razones histórico-sociales; en sociedades de alta heterogeneidad estructural como las latinoamericanas resalta la concentración y centralización de poder “en manos del Estado”, que es la principal fuerza de cohesión social. Frente a la fragmentación y la disgregación socioeconómica (la conocida coexistencia de varias “sociedades” dentro de un país), el Estado asegura no sólo la unidad territorial-administrativa, sino que igualmente procura la dinámica económica, la representación política y el “cemento” ideológico que vincula y reúne las fuerzas centrífugas. Pero la estadolatría no es sólo fruto de una situación histórica, en la que el Estado es todo frente a una sociedad dispersa y gelatinosa. Se trata de un proceso intrínseco al Estado capitalista que requiere un análisis teórico. La autonomía del Estado se presenta a la mirada empírica como un resultado histórico; lo verifica, no lo explica. Sólo la reflexión teórica descubre la inversión de la realidad y pregunta cómo, de ser los productores del Estado, los amos del mundo y de la vida, los hombres se transforman en esclavos que adoran en el Estado el poder sobre vida y muerte, la decisión sobre orden y caos.

La estadolatría es consecuencia de la división en la sociedad. A falta de relaciones sociales directas, los hombres se interrogan acerca de la separación entre ellos. Surge la necesidad de explicarse el origen de la vida social; por qué y cómo conviven en sociedad. Esta “deuda de sentido” (Gauchet) remite a un punto exterior a la sociedad, un referente trascendental, sustraído a la división / lucha social. De tal sumisión a una exterioridad, de la cual nos sentimos dependientes como la fuerza responsable de que existe y cómo existe la sociedad, surge la estadolatría. No se trata de una simple superstición ni sólo de una compensación psicológica. Que la estadolatría persista a pesar de la experiencia diaria de la “violencia institucional” y que no desaparezca con la explicación del carácter ilusorio de la comunidad de ciudadanos libres e iguales debiera provocar

un estudio más detallado del fenómeno.

Es posible encontrar una explicación de la estadolatría en el fetichismo del Estado. Así como el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital se levanta sobre el mundo terrenal de la producción capitalista, así también el Estado capitalista tiene una naturaleza “físicamente metafísica”. Para analizar ese aspecto intangible del Estado hemos de considerar un doble proceso: la espiritualización del Estado y la cosificación de los hombres. Digamos, por un lado, la subjetivación del sentido inherente a las prácticas sociales bajo la forma de Estado, y, por otro, la cosificación de los hombres que se someten al sentido objetivado como a un poder ajeno y hostil. Mientras que los hombres creen disponer sobre el Estado y subordinarlo a la *volonté de tous*, de hecho, el Estado-fetichismo les dicta las normas de su conducta social. El aparato estatal aparece reaccionando a los estímulos sociales; pero tras las instituciones se esconde un “espíritu”. Al igual que otros productos, el Estado se sustantiva borrando toda huella de su producción social. Los hombres no ven, pues, que ellos mismos, separados entre sí por su incapacidad de ordenar directamente la división de la sociedad, producen el Estado como el referente trascendental del orden social. Lo hacen, pero no lo saben, diría Marx. Por eso veneran en el Estado el “espíritu de las leyes”: la Ley que funda la vida en sociedad.

5. La transformación del Estado

Recapitulemos la perspectiva sugerida: los hombres en sociedad objetivan el poder de disposición sobre la organización de su convivencia y el sentido de su vida en comunidad bajo la forma de Estado. Esta objetivación se independiza y se vuelca en contra de los hombres como una instancia externa y “por encima” de ellos. Es el precio que pagan los hombres por vivir en sociedad cuando no existen relaciones sociales directas entre ellos. Sólo existiendo una instancia de mediación exteriorizada y sustantivada es posible la existencia de una diversidad de voluntades, sin que por eso caigamos los unos sobre los otros.

Los hombres estarán separados entre sí mientras subsistan relaciones mercantiles y de dominación. Estas relaciones persistirán aun cuando hayan sido superadas las relaciones *capitalistas* de producción. Es decir, que también la sociedad socialista será una sociedad dividida y como tal requiere reconocerse y afirmarse por medio de un referente general. Tal instancia de mediación de la sociedad consigo misma puede adoptar diversas formas (por ejemplo, la religión); históricamente probable es la forma de Estado.

La reflexión sobre el Estado socialista se ha visto obstaculizada por la afirmación de una extinción del Estado. En tal perspectiva, la existencia de un Estado socialista puede ser explicada sólo como un resabio de relaciones capitalistas; o sea, que no se plantea como un problema propio de la sociedad

socialista. Cabe presumir, en cambio, que en la sociedad futura existirá un “reino de la necesidad” y por ende la necesidad de una instancia de mediación. De ser así, el hecho de mantener un horizonte utópico como meta factible significa encubrir las relaciones de dominación existentes. De hecho, proclamar la extinción del Estado en una sociedad dividida conduce al totalitarismo, o sea, a la imposición coactiva de una identidad de intereses.

Si afirmamos la persistencia de una sociedad dividida hemos de abandonar la perspectiva de una sociedad sin Estado y sin política. También la sociedad socialista exterioriza una instancia de mediación y síntesis. Pero ésta no tiene por qué sujetivarse a espaldas de los hombres. El objetivo es una mediación transparente, formada conscientemente por los hombres. En lugar de someterse ciegamente a un poder ajeno y hostil, éstos disponen sobre la organización de la sociedad. La división no desaparecerá en la sociedad futura, pero ella puede ser determinada colectivamente. Esta perspectiva no resuelve el problema de “socialismo y democracia”, pero al menos permite plantearlo.

6. *El Estado y el buen orden*

Finalmente, la situación latinoamericana nos plantea con urgencia un tema generalmente soslayado: la relación entre política y moral. Predomina una escisión entre juicio moral y acción política, desarrollada en la distinción burguesa entre deber individual y legalidad pública. La moral aparece como algo externo a la política. En tal relación de exterioridad, la eficiencia moral termina siempre subordinada a, o instrumentalizada por, la eficiencia del poder (recordemos la política de derechos humanos).

En lugar de considerar la moral como un juicio valorativo *sobre* una acción social, hemos de concebirla como un ordenamiento simbólico, intrínseco a toda práctica. Toda práctica social es, como dijimos, un proceso de producción y reproducción de sentido, que remite a la idea de un “buen orden”. La *polis*, dice Aristóteles, cobra existencia por el interés de vivir, pero sigue existiendo por el interés de vivir bien. ¿Qué es la vida buena? Se vincula, desde luego, al mundo de las necesidades. No hemos de “espiritualizar” el buen orden en un acto de fe; vivir bien no es algo ajeno a las necesidades materiales ni solamente un “plus”. Pero tampoco es reducible a éstas; hoy ya sabemos que la liberación de la miseria y la pobreza no es ya *per se* liberación de la servidumbre y la opresión. De hecho, encontramos actualmente una extraña yuxtaposición: por un lado, una determinación del buen orden mediante procedimientos formales que aseguren la representación de las decisiones individuales (democracia). Por otro, una determinación más material del principio lockeano de un *right to life* para todos: el buen orden como una universalidad real —pero proyectada a un horizonte utópico.

Tanto la utopía liberal del buen orden como la comunista remiten a la extinción del Estado y de toda relación de dominación. Lo paradójico de esas utopías iluministas, típicas de una época secularizada y antropocéntrica que identifica la vida buena con la desalienación, es que son concepciones esencialmente religiosas que aspiran a un mundo sin necesidad y libre de contradicciones. Ese mundo feliz de la libertad total repite la alienación religiosa en la medida en que promete una factibilidad inalcanzable. Y sin embargo, a pesar de su perfección imposible, parecería que la utopía nos es indispensable, al menos como “punto arquimédico” a partir del cual sea posible pensar el estado de cosas existente.

La moral fue excluida, al igual que la religión, por una concepción racionalista de la política como ciencia. No han faltado intentos por reintegrar esta problemática al pensamiento político, pero, en resumen, hoy predomina una concepción instrumentalista que corresponde mejor a la “lógica” capitalista en la medida en que la repite. Sin embargo, el cálculo político de su eficiencia ha hecho olvidar el arraigo de la problemática religiosa en la misma vida social. La convivencia social requiere una reproducción simbólicocomunicativa que (mediante un conjunto de prohibiciones y prescripciones) ofrezca un horizonte temporal-espacial a cada actividad humana dentro de la división social del trabajo y permita domesticar la naturaleza (externa e interna). Este autocontrol de los instintos, afectos y pasiones es impuesto y legitimado por la creencia en un sentido absoluto. La política-cálculo supone la validez de una ley universal. Hace referencia a una norma “en última instancia” —la pureza del decálogo—. Reclamamos un principio general a partir del cual sea posible establecer una clasificación limpia del mundo y una reducción final de la complejidad de la vida. No obstante, sólo un “loco” tomaría esa universalidad por una norma de acción práctica. La pureza hace la fuerza crítica del profeta, pero a la vez sella su fracaso como gobernante (sea armado o no). El hombre es mitad ángel y mitad bestia —y en tanto “animal” está sometido a la necesidad.

Tanto la utopía del mercado perfecto como el sueño del hombre que pueda cazar en la mañana, pescar por la tarde y por la noche dedicarse a criticar, suponen una vida sin limitaciones, un mundo sin orden. Pero al no existir tales relaciones sociales directas, el proceso social ha de ser ordenado, clasificado y formalizado. El hombre ha de enfrentar la necesidad, para lo que la política le resulta una “necesidad básica”. El mundo de la necesidad es una realidad impura que exige la astucia, la decisión oportunista, juicios contaminados, acciones contradictorias, en fin, una práctica incoherente. Ese mundo es —a los ojos de la pureza de las bellas almas— un infierno, pero, como dijo Maquiavelo, nosotros, que tenemos miedo al hambre, miedo a la cárcel, no podemos tenerle miedo al infierno. Es decir, no podemos someternos a una moral exterior al problema de la pobreza y del poder. En otras palabras, la libertad no puede ser pensada como la ausencia de necesidades sino en tensión con ellas.

No podemos renunciar a la política impura (pues sería desconocer las necesidades), ni a la moral pura (pues sería abdicar de nuestra disposición ordenadora sobre ellas). Ley y transgresión son igualmente indispensables. La paradoja está bien resumida en la máxima que dice: se acata, pero no se cumple. He aquí el principio fundamental de la “corrupción”. No hay vida social, no hay política posible sin “corrupción”. Es la sutil adaptación de la ley general al mundo de las necesidades (un orden incorrupto sería el terror del concepto). Pero no por eso la corrupción puede ser aceptada moralmente. Ha de ser reconocida como vicio, aunque funcione como virtud. En esta tensión la transgresión hace de mediación entre la política y la moral. La moral no es ni exterior ni reductible a la política. Aunque escindida y aun contrapuesta a la práctica, la norma universal es producida por ésta como el referente ordenador de lo que ese trabajo concreto implica en contradicciones y disonancias sobre las necesidades en que consiste la política.

Con una mayor sensibilidad religiosa o simplemente más cínica, la derecha siempre se preocupó mucho más por esta problemática que la izquierda. Aquello no sólo desarrolla la moral casuística que permite compatibilizar el crimen con la ley y legitimar el ejercicio del poder como deber moral. La historia de la “razón de Estado” indica la pretensión de no abdicar de la representación de lo general; más que negar, la transgresión refuerza la invocación de una vida buena. El buen orden no es una proyección utópica al futuro (una universalidad a realizarse el día en que se extinga el Estado), sino una trascendencia directamente efectiva por medio del Estado, porque este mismo es ya un referente trascendente, depositario de una idea de universalidad. La derecha no olvida que el Estado es un “dios mortal” (Hobbes).^a Su antiestatismo se opone a la disposición política (colectiva) sobre el proceso económico, no a la forma de Estado. Por el contrario, invoca la forma general del Estado moderno (capitalista) como condición de la posibilidad de clasificar y jerarquizar a los hombres. En cambio, más empírica y racionalista, la izquierda descuida la elaboración de una representación general bajo la forma de Estado. En su empirismo se limita a denunciar la falsa generalidad del Estado capitalista. En su racionalismo, rechaza todo referente trascendente como una alienación evitable. De hecho, sin embargo, no puede dejar de referirse a lo general. Recurre entonces al concepto de razón, historia, progreso o partido como mal sustituto de la idea de Estado. Sólo en la teoría de la hegemonía logra incorporar la construcción del buen orden a la construcción del Estado. Gramsci recoge la perspectiva aristotélico-hegeliana que ve en la vida ética la esencia del Estado; vida ética que consiste en la unificación (no identidad) de lo universal y la voluntad subjetiva.

7

EL PROYECTO NEOCONSERVADOR Y LA DEMOCRACIA*,^a

Desde el comienzo existió una enemistad mortal
entre el liberalismo auténtico y la auténtica democracia.

GERHARD RITTER

RESUMEN INTRODUCTORIO

Para reflexionar teóricamente sobre el actual trastrocamiento de la sociedad chilena parece conveniente tomar como punto de referencia la noción de democracia. Por un lado, ella cristaliza mejor que ninguna otra la memoria del desarrollo histórico de Chile. Por otro, el mismo orden autoritario es convocado por el régimen militar como “democracia limitada” o “democracia protegida”.^b Finalmente, es un orden democrático la perspectiva común en que se reconoce la oposición.

La ambigüedad de la noción exige un replanteamiento teórico, no tanto por purismo académico como por la necesidad práctica de delimitar los objetivos sociales en pugna. Ahora bien, al repensar la democracia hemos de hacernos cargo de la ofensiva neoconservadora. En la medida en que se institucionaliza el nuevo autoritarismo, el pensamiento neoconservador aparece —al menos en Chile— como la concepción más elaborada para guiar la interpretación y las estrategias de los grupos dominantes.

Así como es necesario conocer el pensamiento marxista para comprender la política de la Unidad Popular (sus objetivos, problemas y debates), también es necesario estudiar el pensamiento neoconservador para comprender la “lógica” con que el bloque dominante percibe y dirige el actual proceso chileno. Con ello no me adhiero a una visión conspirativa que ve en los *Chicago boys* el *deus ex machina* del destino nacional. El pensamiento de Hayek, Friedman y otros adquiere relevancia en Chile aun antes de las victorias de Thatcher y Reagan, porque —al tematizar la crisis capitalista en términos políticos— logra dar cuenta del quiebre del sistema político chileno por la movilización popular (ya bajo Frei) y ofrece —en condiciones de una “dictadura liberal” (Hayek)— una estrategia de modernización capitalista.^a El desarrollo de un proyecto neoconservador en Chile no es, pues, sólo una reacción contra la Unidad Popular (de hecho, ya se esboza en la campaña electoral de la derecha contra Allende en 1970). Su predominio sobre enfoques corporativos o de “seguridad nacional” radica en

ofrecer una fundamentación histórico-filosófica para una radical e integral “capitalización” de la sociedad chilena.

He privilegiado la reconstrucción de la *tradición histórica* del proyecto neoconservador por dos razones. En primer lugar, no se trata de una oposición intrasistema a gobiernos anteriores, sino de una contrarrevolución que invierte un secular proceso de democratización. Los neoconservadores se autointerpretan como reacción a “la amenaza a la libertad burguesa por la democracia roja”.¹ Reacción contra los principios de la soberanía popular y la representación parlamentaria; reacción contra toda voluntad de emancipación social. Sólo comprendiendo esa enemistad histórica se entiende la radicalidad del actual desmontaje del denominado “Estado de compromiso” (con su organización de los intereses en partidos y la intervención económica de un Estado responsable del bienestar de todos).

La segunda ventaja de una reconstrucción histórica de la posición neoconservadora es hacer ver algunos antecedentes de las actuales dificultades de la izquierda, y en particular de las corrientes marxistas, por elaborar una respuesta democrática. Dejando este análisis para un próximo trabajo, cabe insinuar desde ya ciertos tópicos a repensar en una alternativa democrática.

El movimiento socialista comparte con el liberalismo cierto menosprecio por la política, que entra en contradicción jacobina con las luchas populares. Al *ideal de la comunidad*, basado en una cooperación social inmediata, se contraponen la *práctica de la organización*, “racionalizando” la integración social en una dirección jerárquica. Esta tradición debilita la reflexión acerca de *qué significa hacer política* cuando una dictadura “prohíbe hacer política”.

La ofensiva neoconservadora vislumbra —quizá mejor que la propia izquierda— la vinculación de democracia y socialismo. Pinochet, al inaugurar el 11 de marzo de 1981 su “periodo constitucional”, relaciona a su manera, pero correctamente, voluntad colectiva, reproducción material de la sociedad y una ética de responsabilidad social: “¡El gobierno no acepta presiones de nadie! Los años de demagogia favorecieron al estatismo socializante, cuyas concepciones doctrinarias provenían de una profunda desconfianza frente al ejercicio práctico de la libertad personal y de la consiguiente creencia en la supuesta necesidad de someter la acción económica y social de los individuos a toda suerte de controles y regulaciones estatales que, lejos de disminuir, iban aumentando inexorable y desmesuradamente. Fueron esas décadas de demagogia y estatismo socialista lo que erosionó nuestra vida política, económica y social, y preparó la embestida del marxismo para intentar directamente transformar a Chile en un país comunista”.^a

El ataque contra demagogia, estatismo y marxismo apunta a la política misma. El objetivo neoconservador es, según un título de Friedrich Hayek, “la contención del poder y el derrocamiento de la política”. La voluntad de los hombres para decidir sobre sus condiciones materiales de vida y asumir

colectivamente la responsabilidad por la vida de todos es combatida en tanto socialismo. En palabras de Hayek: “[...] una vez que le demos licencia a políticos para interferir en el orden espontáneo del mercado para beneficiar a grupos particulares, ellos no pueden negarle tales concesiones a ningún grupo del cual dependa su respaldo. Así, ellos inician ese proceso acumulativo que lleva, por necesidades internas, si no a lo que los socialistas imaginan, sí a una dominación siempre creciente de los políticos sobre el proceso económico”.²

La decisión colectiva y consciente sobre el proceso de producción material de la vida, de eso tratan la democracia y el socialismo. Hayek y sus discípulos chilenos, al contrario, abogan por la subordinación de todas las relaciones sociales a las “leyes del mercado”, universo totalitario al cual nadie debiera sustraerse. Es la utopía de una racionalidad formal como ley absoluta, eliminando todo conflicto entre postulados materiales contrapuestos, o sea aboliendo la política. Tal enfoque no percibe que todo cálculo formal está ligado a determinadas condiciones materiales. Por consiguiente, el problema es justamente explicitar aquella determinación (política) de las condiciones materiales. Esa creación deliberada del desarrollo de la sociedad sería el objeto de una teoría de la democracia.

1. EL DISCURSO NEOCONSERVADOR EN CHILE

Presentaré el discurso neoconservador con un texto de Arturo Fontaine,^a director del periódico *El Mercurio*, real “intelectual orgánico” de la derecha chilena. El hecho de que “Más allá del Leviatán”³ no tenga originalidad intelectual alguna (del mismo modo que la política gubernamental no recoge ninguna especificidad nacional) ofrece la ventaja de mostrar sin sofisticaciones los principios generales del proyecto neoconservador.

El *diagnóstico* de nuestra época constata dos despotismos: el comunista y el democrático. “Frente al agresivo despotismo comunista se opone las más de las veces —para desengaños de muchos hombres libres— un verdadero despotismo democrático, de apariencias benévolas, pero sometido al rigor de las mayorías y más afanado por la igualdad que por la libertad”.⁴

La crítica se dirige contra toda la evolución social que surge de la Revolución francesa. Denunciando una corriente de pensamiento que desde Rousseau y Marx se prolonga, a través de Mill, Kelsen y Keynes hasta nuestros días, los neoconservadores rechazan “la convicción de que la sociedad es más una realidad mecánica y racional que una herencia histórica; la aceptación dogmática del imperio de las mayorías, aun más allá de los dictados de la razón y de la historia; la búsqueda de la igualdad hasta con sacrificios de la libertad; los obstáculos al ejercicio de la propiedad y de la libre iniciativa; la procura del

bienestar social mediante el intervencionismo y la planificación estatales [...].”⁵

El pronóstico para Occidente es sombrío. Mirando el futuro, Fontaine recuerda a Tocqueville: “Veo una muchedumbre de hombres semejantes e iguales que giran sin reposo en torno a sí mismos, para procurarse pequeños y vulgares placeres que les llenan el alma”.⁶

El peligro totalitario estaría acechando por el lado de la omnipotencia democrática, pero también amenazaría por el lado del igualitarismo y del Estado benefactor. Por un lado, “el mito de la soberanía popular absoluta y el reforzamiento de las tendencias intervencionistas ponen en grave riesgo la libertad individual, cercenan la moneda y la propiedad, debilitan la autoridad moral de la ley, facilitan el crecimiento de monopolios del capital y del trabajo y permiten la entronización de auténticos regímenes totalitarios que utilizan con fraude los principios de democracia y libertad”.⁷

Por otro lado, “en nombre de la igualdad, no pocos demócratas sinceros consienten en otorgar al Estado facultades ilimitadas, encargándole la redistribución de la riqueza mediante los impuestos y los gastos sociales, permitiéndole que restrinja la libertad económica por medio de la legislación y de la tolerancia frente a la coacción sindical, y autorizando que se convierta en capitalista al explotar actividades económicas que se consideran socialmente útiles. En nombre de la igualdad, restringen la libertad”.⁸

Como *alternativa* a las “tendencias igualitarias y el poderío de las masas”, Fontaine postula el principio de la libertad individual concebida como ausencia de coacción arbitraria ajena. Su noción de libertad negativa alude a “la libertad de que dispone cada individuo para emprender, producir, inventar, adquirir o desprenderse, emplear su tiempo, programar la propia vida, siguiendo su interés o su espíritu de generosidad, modelando su existencia por patrones originales o imitados, aceptando un camino de mediocridad o de grandeza”.⁹

Para una visión histórica para la cual “el hombre viene luchando por su libertad hace, por lo menos, 500 años”,¹⁰ identificando así la aspiración a la libertad con el desarrollo del capitalismo, la *terapia* es obvia. “El mercado es el procedimiento objetivo de ajuste entre los deseos, que son libres, y los bienes, que son limitados.”¹¹

No el procedimiento democrático, sino el mercado, garantiza un buen gobierno. “El mercado se mueve gracias a las preferencias libres de los sujetos y carece, por tanto, de coacción. Es, además, impersonal, porque se rige por reglas no discriminatorias que amparan el interés común de todos los que en él opera”¹²

En tanto que la intervención estatal, pretextando el desarrollo, el bienestar social o la justicia o la igualdad, sofoca la libertad individual, el mercado la realiza. El mercado sería el medio adecuado para lograr la libertad deseada. Para que el mercado funcione plenamente (“que los ciudadanos sean dueños de sus

propias decisiones”) hay que eliminar toda intervención que lo distorsione (“mero arbitrio de la autoridad gubernativa”). Para erradicar la tentación estatista se propone mercantilizar toda relación social.

Si el “segundo Leviatán”, el de la soberanía popular ilimitada, es el gran enemigo de la libertad, entonces el problema es la necesidad de controlar el gobierno representativo. Fontaine se hace aquí eco del tópico central de la nueva derecha: la “gobernabilidad de la democracia”.¹³ Para limitar la democracia, los neoconservadores echan mano de una “economía política”, que “tiende a demostrar que los comportamientos humanos tomados en conjunto admiten una racionalidad esencial, un cierto orden preestablecido, que no está lejos de la ‘mano invisible’ que divisaba en el siglo XVIII Adam Smith.”¹⁴ Ello equivale a decir que grandes decisiones públicas y complejas acciones del Estado, de las agrupaciones o de las empresas, responden aproximadamente a los mismos principios que rigen el mercado”.¹⁵

La extensión del análisis económico a todo el problema de asignación de recursos y de elección, en el cuadro de una situación de escasez, ayudaría a aumentar el repertorio de dificultades que pueden ser resueltas técnicamente, con arreglo a principios objetivos. Las “soluciones técnicas según principios objetivos” son invocadas por los neoconservadores para eliminar las decisiones colectivas. No habría necesidad de política. Basta un gobierno mínimo: “La organización económica del mercado no pretende eliminar la presencia del gobierno. Este último es la autoridad que fija las reglas y que es árbitro en la interpretación y cumplimiento de las mismas. Lo que el mercado hace es reducir el margen de problemas que, si no existiera, deberían ser resueltos por la autoridad política. Por consiguiente, no elimina pero disminuye la necesidad de la intervención gubernativa. Un rasgo de la decisión política es que ella exige sometimiento [...]. En ese sentido, el mercado es más democrático que cualquier régimen político”.¹⁶

La política queda reducida a una “autoridad vigorosa que crea el ordenamiento objetivo”.¹⁷ Se visualiza ahora mejor el principio de libertad negativa que los neoconservadores oponen al Leviatán. Se trata de una libertad económico-privada que no habría que confundir con la participación de los ciudadanos en la elección del gobierno, en el proceso legislativo y en el control de la administración de su país. Tal “libertad política” sería secundaria. Como dice el maestro Hayek, “un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres”; “nadie necesita participar de dicha libertad colectiva para ser libre como individuo”.¹⁸ Por ende, desde el punto de vista de los hombres libres, los menores de edad sin derecho a voto o los extranjeros residentes disfrutarían, según Fontaine, de plena libertad. Dicho con grandilocuencia: “La libertad, como espontaneidad y ausencia de coacción, no significa, pues, ni poder ni riqueza ni bienestar ni ausencia de mal o de injusticia. Podemos ser libres y continuar

siendo desgraciados. La libertad no impide morir de hambre ni incurrir en dolorosas equivocaciones ni correr riesgos mortales. Consiste simplemente en la posibilidad de decidir sin presión ajena, cualquiera que sea el costo que envuelva el ejercicio de tan noble como peligrosa facultad”.¹⁹

El discurso neoconservador revela la concepción autoritaria de la sociedad. Contra la responsabilidad social de un igualitarismo afeminado se proclama en tono nietzscheano la grandeza patética del más fuerte: un orden macho. Muriéndose de hambre, incurriendo en dolorosas equivocaciones, corriendo riesgos mortales, se va forjando el hombre libre. Mediante el dolor y la muerte, el Occidente (el capitalismo) purga su decadencia y revitaliza su superioridad. Es la misma filosofía catastrofista que sospecha Galbraith tras el “modelo” de Friedman: “Nada es tan bueno para un sistema económico como sufrir. Las administraciones débiles son entresacadas; los negocios débiles son marginados; el desempleo enseña a la gente el valor del trabajo. Los fuertes son hechos más fuertes por el sufrimiento”.²⁰

Tal catastrofismo es inmune a las críticas. Peor están las cosas y por más tiempo, tanto mejor. El bien proviene del dolor, la vida surge de la muerte. La democracia, con sus consignas de justicia e igualdad, promete la vida pero trae la muerte. “En nombre de la igualdad restringen la libertad. Pero, al hacerlo, ciegan la fuente de vitalidad económica de la sociedad y generan pobreza e injusticia.”²¹

Por lo tanto, habría que matar esas falsas promesas de vida: matar la democracia que engaña al pueblo. El proyecto neoconservador trae muerte, pero sería la verdadera vida. Es matando como se vive: unos viven mediante la muerte de otros. El discurso neoconservador condensa así la quintaesencia del capitalismo.

La argumentación de Fontaine deja entrever las dificultades por dar al proyecto neoconservador unas raíces nacionales. Conscientes de la ausencia de una tradición y de un “modelo” político acorde con la política económica en marcha, los grupos dominantes han comenzado a canalizar grandes inversiones en el campo de las ciencias sociales. Destaca entre ellas la creación del Centro de Estudios Públicos, dirigido por Jorge Cauas^a (ex superministro económico de Pinochet) y por Friedrich von Hayek, como presidente honorario. La participación de Hayek, Theodore Schultz, James Buchanan o Gordon Tullock en sus seminarios señala la fuerte recepción del pensamiento neoconservador. Falta traducirlo en una reinterpretación de la historia social de Chile, capaz de insertar el “modelo económico” en un nuevo “sentido común”. Para conocer esa *concepción de mundo* en gestación intentaré reconstruir la teoría política neoconservadora en su histórica “enemistad mortal” con la democracia.²²

2. EL LIBERALISMO CLÁSICO Y EL MIEDO A LAS MASAS

El fundamento liberal del proyecto neoconservador puede ser resumido en tres puntos.

1. La autonomía individual: lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de los demás. Concibiendo la naturaleza humana como necesidades ilimitadas, la libertad consiste en satisfacerlas (acumulando riqueza) sin otras restricciones que las contraídas voluntariamente. La libertad es una libertad del individuo. Es una libertad negativa: la ausencia de coacción externa.

2. El mercado como integración: los individuos particulares se relacionan entre sí por medio de relaciones mercantiles; la sociedad es el conjunto de intercambios. En tal asociación entre propietarios privados, el interés general es realizado por el mercado. La “mano invisible” del mercado asegura que cada cual, persiguiendo su interés particular, contribuya al bien común de todos.

3. La autoridad impersonal: si la libertad individual se realiza en la acumulación de riqueza y si el mercado realiza la integración social de los individuos autónomos, entonces la política no puede ser sino coacción, y el Estado sólo un artificio contractual para garantizar la propiedad privada. Siendo indispensable una autoridad que defienda el orden establecido, hay que controlarla para que la coerción no sea arbitraria.

Para el liberalismo, hacer política significa primordialmente controlar un gobierno, siempre sospechoso de ser un poder coercitivo y arbitrario. Pero los mecanismos jurídico-constitucionales solamente adquieren fuerza real trasladando la autoridad a la sociedad. No se trata tanto de transformar la autoridad *política* (soberanía monárquica por soberanía popular), sino de remplazarla por la *sociedad*. Al suponer que la comunidad no es una actividad (política), sino un orden intrínseco a las relaciones sociales, los liberales proponen desplazar las decisiones políticas por normas sociales. Pero la sociedad burguesa no es un orden estable ni el mercado capitalista una asociación armoniosa. “Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, un movimiento y una inseguridad constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profano, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.”²³

No hay descripción mejor de esa gran transformación económica, social y cultural, cuya cristalización es la aparición de las masas. El miedo a las masas que imprime al liberalismo su rumbo conservador sigue siendo la obsesión del pensamiento neoconservador.

El horror a las “masas espiritual y socialmente uniformes” (Ritter) proviene inicialmente de una visión aristocrática. Las masas como amenaza de un orden

natural, donde inteligencia y lucidez siempre son atributo sólo de pocos y, por consiguiente, donde sólo a esta élite correspondería gobernar. En cambio, “las masas se inclinan siempre hacia quienes tienen éxito, y sobre todo hacia aquel que sabe imponerse en virtud de acciones llamativas [...]. Para el agitador y demagogo se abren posibilidades ilimitadas de adular el natural apetito de poder de las masas”.²⁴

¿Qué forma de Estado —pregunta Gerhard Ritter— halaga más el apetito de poder de los humildes que la soberanía directa del pueblo? Bien visto, el proyecto neoconservador aún es una reacción a 1789 en tanto nacimiento de la soberanía popular y del Estado democrático. Más que oposición a determinado gobierno (Allende), se trata del rechazo a toda la historia de la democracia. “Los rasgos fundamentales de la vida estatal creados por la revolución no podrían ser ya nunca eliminados. Entre ellos, el centralismo y el igualitarismo de una Administración que pasa por encima de todas las diferencias históricas y no reconoce ningún espíritu particular de las provincias o corporaciones; la acentuada nivelación de las propiedades y de los rasgos sociales, que hacían del *citoyen moyen*, del ciudadano pequeño y medio, la figura universal que moviliza a las masas y no reconoce ninguna especial vocación de mando a ninguna casta de notables; ante todo y sobre todo, la idea del pueblo soberano como una masa fundamentalmente unificada e inarticulada.”²⁵

Como un texto de antología, este párrafo resume los tópicos neoconservadores: el poder centralista, la nivelación social, la masificación espiritual, la democratización, todo ello fruto de la soberanía popular. El “Estado democrático y popular” es, para conservadores como Ritter, “el más ilimitado de los déspotas”. El monarca absoluto estaba limitado por el viejo derecho escrito y una venerable tradición. Ahora, en la democracia, la autoridad no es personal, pero tampoco sujeta a límites sacrosantos. “Contra la voluntad popular no cabe apelación alguna. Es prácticamente infalible, pues el pueblo es soberano, no tiene por encima de sí ningún juez y no está obligado a responder a nadie. Su libertad es ilimitada [...]. En el fondo sólo hay libertad para obrar en la dirección de la voluntad general. Y como esta ‘voluntad común’ no se presenta nunca por sí misma, sino que ha de ser creada, sólo hay libertad para el pequeño grupo de activistas que tiene en sus manos los instrumentos de la opinión pública.”²⁶

La democracia promete la libertad mediante la igualdad, pero ésta sólo produce una masa manipulable a merced de activistas. Ahora bien, las masas son un fenómeno inevitable de la sociedad moderna. El problema de un reordenamiento capitalista es la “cuestión social”: “[...] esto es, el peso pesado de esa masa humana uniformemente gris que el remolino de los lugares de trabajo industrial concentra en las ciudades y a las cuales el sufragio universal concede tal predominio político en los países industriales”.²⁷

Las luchas de las masas han obligado a una progresiva ampliación del ámbito político, que habría destruido las bases económicas y los fundamentos morales

de la libertad (burguesa). Por un lado, la democratización exige un desarrollo de los servicios públicos de salud, vivienda, educación, seguridad social, que puede ser financiado solamente “mediante una expropiación fiscal sumamente radical de las clases superiores; es decir, mediante la nivelación social”.²⁸ Por otro lado, al asfixiar la libertad económica, la previsión estatal provoca un debilitamiento de las energías morales. Cuando la libertad no es entendida como derecho a la responsabilidad personal, “amenaza siempre el caos y, tras el caos, de nuevo la tiranía. La democracia de masas le allana el camino en la medida en que quita al individuo su propia responsabilidad y permite que su voluntad se sumerja en la ‘voluntad general’ de la masa [...]. Quien quiera impedir la tiranía tiene que educar a los hombres en la responsabilidad personal. Tiene que intentar desmasificar a las masas estructurándolas en grupos con responsabilidad propia”.²⁹

Al interés político inicial de controlar al *gobierno* se sobrepone ahora uno más urgente: *controlar a las masas*. Siendo la democracia el “principio” de las masas, hay que abolir la soberanía popular y la voluntad general. Según la nueva Constitución chilena, la soberanía ya no reside en el pueblo, sino en la nación.

Pero no basta tal control “constitucionalista” (a la vez, insuficiente y peligroso por la larga socialización democrática). Para desactivar la participación popular hay que desplazar la decisión final de la instancia política a una instancia social. “La cuestión central, desde el punto de vista de la idea liberal de libertad, es la siguiente: ¿volveremos alguna vez (y cuándo) a vivir en una sociedad que tenga como fundamento el principio de la competencia entre fuerzas que se acicatean recíprocamente en lugar de estar fundada sobre la nivelación, la imposición, el dirigismo, la regulación y los reglamentos?, ¿una sociedad a la que, al menos en principio, le importe más el despertar la iniciativa personal que el facilitar la lucha por la vida a los más débiles mediante la previsión estatal?”³⁰

La respuesta implícita es evidente: restaurar el mercado. Según los neoconservadores, el mercado es la autoridad social en última instancia. El mercado controla socialmente a las masas, restableciendo la responsabilidad individual (o sea diferenciando y atomizando la masa uniforme). Y, desarticulando “la lucha por la vida de los más débiles mediante la previsión estatal”, la *desmasificación* permite la *desestatización*. Es decir, controlar económicamente al gobierno.

3. EN BUSCA DE LA COMUNIDAD

El retorno de los neoconservadores a los dogmas liberales no debe hacer olvidar una discontinuidad. En realidad, el nuevo conservadurismo deposita una confianza en la capacidad integradora del mercado que ya el liberalismo clásico estaba perdiendo y que los conservadores posteriores no compartieron.

Sheldon Wolin destaca en su excelente obra³¹ los tempranos signos de un “pesimismo” liberal. Incluso Adam Smith desconfía de la capacidad autorreguladora del mercado.^a Motivado por el interés propio y dominado por la pasión, el individuo no decide necesariamente de acuerdo con una norma impersonal y racional. ¿Cómo compatibilizar el rechazo liberal a una autoridad personalizada y asegurar la validez de una norma común? El remedio parecía ser la transformación de la autoridad política en normas sociales, y otorgarles a éstas el carácter obligatorio de juicio moral. La socialización de la responsabilidad moral individual significa remplazar la conciencia individual por una conciencia social: esto es, vincular la libertad individual a la *conformidad* social. El conformismo exige no sólo una adaptación del individuo a las reglas comunes de conducta, sino su internalización. La sociedad representa la ley de cuya gestión todos participan y a la cual todos se someten. No habría coacción externa, pues por medio de la opinión pública cada cual se autocontrola. El miedo a las sanciones morales por cualquier espontaneidad discrepante, sin embargo, transforma el espacio público en una amenaza a la identidad individual. Tiene lugar el declive del hombre público, señalado por Sennett.³² Desgarrado entre la subjetividad individual y el conformismo social, el individuo se repliega a la seguridad de las relaciones primarias (familia). Busca en la intimidad narcisista las certezas que ya no le pueden brindar unas normas sociales percibidas como ficticias.

El problema subyacente es la “cuestión social”, pero ya no como *amenaza* a un “buen orden” constituido, sino como *desintegración* de la sociedad misma. La sociedad burguesa-industrial, con relaciones sociales cada vez más formalizadas, ya no parece capaz de generar la solidaridad que unificaba a la sociedad tradicional. La modernización capitalista polariza la tensión entre atomización e interdependencia social, al punto de estallar revolucionariamente. La gobernabilidad de las masas es abordada como problema de su *integración social*. Comienza la angustiosa búsqueda de la comunidad perdida.

Dos obras tematizan la nueva preocupación: *Comunidad y sociedad*, de Tonnies (1887), y *La división del trabajo social*, de Durkheim (1893). Desde entonces, la desintegración y la cohesión de la sociedad se transforman en eje de la sociología moderna. Por un lado, la literatura sobre la sociedadmasa³³ y, por otro, los análisis de los elementos constitutivos de un orden.³⁴ Cabe recordar aquí —siguiendo a Durkheim— la tradición conservadora que aprovecha y a la cual se opone a la vez el proyecto neoconservador.

El análisis que hace Durkheim de la “anomia”, en tanto pérdida social de un sentido de orientación normativa, recoge dos ideas conservadoras. En primer lugar, la necesidad de límites y divisiones que estructuren la vida social. La sobrevivencia de la sociedad exigiría restricciones a la libertad individual. Se abandona el ideal liberal de una progresiva disminución de las coerciones

sociales, como aún lo vislumbra Herbert Spencer en una visión optimista de la sociedad industrial: “Considero que, en la forma de sociedad hacia la cual avanzamos, el gobierno será reducido a la menor magnitud posible, y la libertad aumentada a la mayor magnitud posible; en ella, la disciplina social habrá moldeado a tal punto la naturaleza humana, adecuándola al estado social, que requerirá poca restricción externa, ya que se restringirá sola”.³⁵

Durkheim, al contrario, lamenta la pérdida de las restricciones religiosas, familiares y morales como causa de la situación de anomia. La crisis moderna sería el resultado de la liberación del individuo de sus vínculos grupales primitivos: sin frenos legales ni ataduras morales, el individualismo tiende al suicidio. “No es verdad, entonces, que la actividad humana pueda ser liberada de toda restricción. Nada en el mundo puede gozar de tal privilegio. Toda existencia que forma parte del universo es relativa al resto; en consecuencia, su naturaleza y modo de manifestación dependen no sólo de ella misma, sino de otros seres que, por consiguiente, los restringen y regulan [...]. El privilegio característico del hombre es que el vínculo que acepta no es físico, sino moral, o sea social.”³⁶

Durkheim vincula la pérdida de restricciones sociales con el funcionamiento económico del capitalismo. Recoge así una segunda crítica conservadora: la denuncia del deseo egoísta, la ambición anárquica, el individualismo posesivo. “Las relaciones puramente económicas vuelven a los hombres exteriores entre sí.”³⁷ El desencadenamiento de los intereses privados, por ser ilimitados, escapa a todo control, degradando la moralidad pública.

La crítica a las categorías económicas capitalistas ya estaba presente —y mejor— en la obra de Marx. A partir de la situación de “alienación”, analiza cómo el capital derrumba todas las barreras a su desarrollo, despojando al hombre de su vida humana. Pero la demolición de los lazos sociales primarios da lugar a nuevas formas de cooperación social. Marx (en oposición a Proudhon) no comparte la rebelión reactiva del artesano contra la fábrica y la máquina. No reivindica la comunidad de antaño, sino la construcción de un nuevo orden. Vislumbra un proceso de socialización que tiende a una real universalización del hombre. La presente anarquía capitalista será remplazada por una comunidad comunista, sin distancias ni límites entre los individuos libremente asociados. En la medida en que este proyecto revolucionario hace depender el pleno desarrollo de las fuerzas materiales y espirituales de la “base económica”, y considera la transformación revolucionaria como un corte único y definitivo, en esa misma medida la emancipación es despojada de un conjunto de problemáticas. Las preguntas por lo político y lo general, por el orden, la subjetividad o la ética son ignoradas por el movimiento socialista y abandonadas al análisis conservador.

El pensamiento conservador “recupera” los tópicos con una ceguera similar a la que produjo su olvido por parte del movimiento socialista. El nuevo análisis sociológico adquiere un carácter conservador por su moralismo vacío, abstraído de las condiciones materiales de vida. Para resucitar la cohesión grupal en un

mundo hostil se proclama una “personalidad moral por encima de las personalidades particulares”. Se recurre a la religión como restauración de la comunidad perdida en el mercado. El postulado liberal del *pursuit of happiness* es espiritualizado, la felicidad terrenal es condenada en nombre del ascetismo.

La preocupación de Durkheim por una sociedad integrada, estructurada y ordenada, con estrechos lazos familiares y religiosos, que den al individuo la seguridad de la unión comunitaria, señala la incorporación del autoritarismo teocrático del siglo XIX al pensamiento conservador moderno. Encontramos en Maistre y Bonald una similar obsesión por el orden, fuera del cual no habría “verdad para el hombre ni salvación para la sociedad”, y el mismo énfasis en una autoridad estable como requisito natural para la supervivencia de la sociedad. A diferencia de los neoconservadores, sin embargo, el autoritarismo tradicional surge de una aversión a la economía mercantil. “El comercio —dice Bonald— ha llegado a ser la única preocupación de sus gobiernos, la única religión de su pueblo, el único tema de sus disputas. El egoísmo, los deseos facticios e inmoderados, la extrema desigualdad de la riqueza, han atacado, como un cáncer devorador, los principios conservadores de las sociedades.”³⁸

El conservadurismo clásico busca defender poder y orden *contra* el mercado y no con el mercado. La comunión moral pretende compensar la desunión creada por el materialismo mercantil y el racionalismo liberal. Pero esta regeneración religiosa es solamente instrumental; la moralización de las masas debe hacerles olvidar sus intereses materiales. La denuncia del materialismo está al servicio de la acumulación forzada. Desde esta perspectiva, los neoconservadores pueden recuperar la tradición conservadora. En contraste con la “revolución cultural” de los años sesenta, las políticas de *austeridad* de Reagan o Thatcher exigen sumisión, reactivando los valores tradicionales de orden y disciplina, familia y trabajo. Según Ritter, “el supremo destino del hombre no es el de ser feliz, sino el de realizar los mandamientos de Dios o de la razón moral. El hombre sólo es fiel a sí mismo cuando se pone al servicio de la comunidad [...]. Por supuesto, ha de tratarse de una comunidad en la que impere la libertad en lugar de la coacción mecánica y la obediencia ciega [...]. Sólo allí, en donde los caracteres fuertes no son oprimidos, sino que constituyen una capa de notables sobre la que se fundamenta todo el edificio del Estado”.³⁹

El “imperativo categórico” moral encuentra su complemento en el autoritarismo. El ascetismo del deber moral se cristaliza en la vocación de mando del hombre fuerte. Esta exaltación de la virtud guerrera y de la disciplina abnegada tiene indudable arraigo entre los militares latinoamericanos. El ser nacional, los valores patrios, la unidad castrense y demás uniones evocadas por las Fuerzas Armadas remiten a aquella comunidad fuertemente jerarquizada, donde la autoridad indiscutida del jefe es despersonalizada por su sujeción al deber moral.⁴⁰ La elección “plebiscitaria” de Pinochet^a simboliza esa fusión de comunidad y autoridad.

4. LA POLÍTICA COMO ORGANIZACIÓN

Para los conservadores, el orden equivale a una sociedad surcada en todos los niveles por estructuras de autoridad: familia, corporaciones gremiales, asociaciones locales, poderes provinciales; en fin, un rígido sistema de clases sociales, sostenido por vigorosas creencias religiosas que encauzan y disciplinan a hombres apasionados, egoístas y rebeldes. La sociedad es ordenada mediante relaciones de diferenciación y subordinación social. ¿Cómo legitimar tal orden jerárquico frente a las reivindicaciones igualitarias de una sociedad secularizada? Un intento de legitimación es interpretar el orden como comunidad moral o nacional.

El tema de la comunidad es tomado de Rousseau, pero despolitizándolo. La “voluntad general”, que para el movimiento democrático es un postulado político, queda transformada en una “conciencia colectiva” moral o unidad nacional (ambas convergen en Durkheim). La moral y la nación serían tipos de “representación general” que cohesionan la sociedad dividida. Ofrecen normas comunes y lazos solidarios como hechos objetivos, o sea sin invocar una voluntad política.

Recurriendo al principio de comunidad (moral o nacional), los conservadores enfrentan la misma dificultad que encuentra la teoría democrática en el postulado de la soberanía popular. Ambas nociones establecen una identificación directa entre interés particular y representación general. Tal identidad armoniza la tensión entre libertad individual y autoridad social; siendo parte del todo, el individuo que obedece la ley general ejerce una coerción sobre sí mismo. Sin embargo, la identidad invoca una *unidad sin distinciones*. Las masas interpeladas como pueblo o nación constituirían un sujeto único y exclusivo, sin poder ser diferenciadas y disgregadas internamente. A falta de mediaciones no hay modo de absorber conflictos en el seno de la comunidad salvo por exclusión.

La interpretación conservadora del orden *qua* comunidad queda, pues, sujeta a las mismas objeciones que levanta la teoría liberal de la democracia. Si el pueblo como identidad de intereses materiales es una ficción, entonces hay que buscar procedimientos de *integración formal de las masas*. Sin abandonar la invocación de la comunidad como *principio* legitimador, se hace hincapié en una *estrategia* integradora: crear un orden de diferenciación social con autoridad. A la integración simbólica se sobrepone una integración funcional: la organización. Weber, Schumpeter y otros reformulan la teoría democrática en un enfoque organizacional. Concibiendo la democracia como método de selección de élites, de hecho, plantean una estrategia de poder. El énfasis estará menos en la voluntad colectiva que en la organización de la dominación.

La organización aparece como un método susceptible de ser aprovechado para los más diversos fines. Se ofrece como un medio instrumental del cual se sirve la voluntad política acorde con sus objetivos. Sin embargo, la organización es

mucho más. Su supuesta neutralidad operativa expresa un nuevo tipo de racionalidad. Como lo dijo su mejor exponente, Max Weber, respecto a la organización burocrática, significaría la única racionalidad factible en una sociedad de masas: “Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco. Pues si la administración burocrática es en general —*ceteris paribus*— la más racional desde el punto de vista técnico-formal, hoy es, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de masas (personales o materiales)”.⁴¹

Organización e igualdad son principios antitéticos. De ahí que la organización sea el antídoto preferido contra la “irrupción de las masas”. A la organización recurre el capital frente a las grandes depresiones económicas (1873-1896 y 1929-1933) y a la descolonización del Tercer Mundo. Respecto a nuestras sociedades, Huntington, representante de un enfoque organizacional dentro de la “nueva derecha”, afirma: “En términos de conducta observable, la distinción crucial entre una sociedad políticamente desarrollada y una subdesarrollada reside en el número, tamaño y efectividad de su organización. [...] Organización es el camino al poder político, pero también es el fundamento de la estabilidad política y, por ende, el supuesto de la libertad política. El vacío de poder y autoridad que existe en tantos países en modernización puede ser llenado temporalmente por un liderazgo carismático o por la fuerza militar. Pero, de manera permanente, sólo puede ser llenado por la organización política [...]. Aquél controla el futuro, el cual organiza su política”.⁴²

Hace ya 20 años, Sheldon Wolin señaló la progresiva identificación de lo político con la organización. Los inicios de esta perspectiva datan de Hobbes y su concepción del orden funcionando a la manera de un reloj. La tendencia a someter las relaciones sociales a medidas fijas y, por ende, fiscalizables, y de someter el comportamiento humano a reglas técnicas, o sea previsibles, ha tenido efectos diferentes. Permitió fiscalizar el gobierno y controlar a las masas. En todo caso, acercando la actividad política al mundo de la mecánica, se vuelve lugar común una concepción de sociedad en tanto suma total de funciones, es decir, un *sistema*. Socialistas y burgueses, anarquistas y conservadores comparten este enfoque. Ello no deja de tener graves consecuencias para el movimiento democrático. De hecho, “el principio de función, definido en términos de las necesidades de un orden industrial, pasó a ser el nuevo principio de legitimación”.⁴³

La organización permite gobernar a las masas, legitimándose mediante las funciones que les ha asignado. Organizando a las masas —diferenciando y relacionándolas a la vez—, la estructura de poder se transforma en orden. Ya Saint Simon, su gran precursor, visualiza la organización como estructura de control: “En adelante, los hombres harán de modo consciente y con esfuerzo mejor orientado y más útil lo que hasta ahora han hecho de manera inconsciente, lenta, indecisa y con demasiada ineficacia”.⁴⁴

Consciente, útil, rápido, decidido y, sobre todo, eficaz, éstos son los atributos que prestigan hasta hoy día el control organizativo. El problema del poder político es obviado, y promete realizar el viejo sueño de dominar las fuerzas de la naturaleza. “El deseo de mandar a los hombres se ha transformado lentamente en el deseo de hacer y rehacer la naturaleza de acuerdo con nuestra voluntad. Desde este momento, el deseo de dominar, innato en todos los hombres, ha dejado de ser pernicioso, o al menos podemos prever una época en que ya no sea perjudicial, sino que se vuelva útil.”⁴⁵

Es en esa misma perspectiva que Marx concibe la revolución social como *control* racional y consciente de las fuerzas ciegas de la producción mercantil capitalista: “[...] la forma del proceso social de vida, o, lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional”.⁴⁶

Marx no identifica el mando consciente y racional con la libertad. El control concierne a la organización del “reino de la necesidad”; el pleno desarrollo de la libertad supone que “los productores asociados regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego”.⁴⁷

No obstante su análisis más matizado, también Marx tiende a diluir lo político en lo organizativo. Su teoría de la revolución se apoya en la organización económica del proceso de producción, menospreciando la forma política de la emancipación del trabajo. Al enfatizar la racionalidad *objetiva* de un control consciente de la ley de valor y no problematizar el *control común*, el futuro se presenta como simple “administración de las cosas”.

Descartando la problemática política, la estructura jerárquica de la organización se impone plenamente. La organización del proceso productivo se realiza por medio de un control de los productores; el poder sobre las cosas termina acentuando el poder sobre los hombres. No es casual que Karl Mannheim, uno de los primeros sociólogos en tematizar la “masificación” en la sociedad moderna, sea también uno de los primeros en plantear la planificación como control social.^a Mediante la aplicación de reglas técnicas a las relaciones sociales, la dominación es transformada en organigrama y la racionalidad se cristaliza en una élite planificadora.

La organización no es neutral. Independientemente de los objetivos concretos que le sean asignados, tiende a fomentar dos procesos. Por un lado, facilita la *despolitización de la sociedad* de manera que los grupos sociales ya no se constituyan en voluntades colectivas y, en cambio, sean articulados según “funciones” eficientes para la sobrevivencia de la organización. Por otro lado, permite la *desocialización de la política* de modo que las decisiones de autoridad ya no conciernen a las condiciones materiales de la vida social.

La organización procura una formalización de las prácticas sociales,

apoyándose en tres elementos.

1. *La organización como racionalidad*: el auge de las “ciencias naturales” a partir del siglo XVI revoluciona también el análisis social. Se propone estudiar la sociedad y el comportamiento humano como hechos objetivos y establecer reglas generales empíricamente exactas. La razón científica es invocada contra las supersticiones que usan trono y altar, pero su posterior teorización positivista permite una recuperación conservadora. Al respecto, es ilustrativa una aserción de Bonald citada por Wolin: “Si las leyes son las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas, estas relaciones se establecen necesariamente; entonces el hombre, aunque libre, no puede retrasar su desarrollo”.⁴⁸

Tomando las denominadas leyes sociales por hechos objetivos, la violencia en las relaciones sociales es disuelta en la naturaleza de las cosas. La dominación — en tanto no fuera sino *la force des choses*— queda sustraída a toda decisión política. La voluntad es sometida a la necesidad y debe plegarse ante las férreas leyes sociales. Desde entonces arrecia el ataque positivista contra la utopía. En nombre de la realidad (factibilidad), se ataca a los liberales por su ideal libertario y a los socialistas por su principio igualitario.

Si los fenómenos sociales son gobernados por “leyes” y si éstas son “necesarias”, en el sentido de que resistirlas equivale a desequilibrar el proceso social, entonces el descubrimiento de tales leyes conlleva normas prescriptivas a las cuales los hombres han de adaptarse. Aunque la voluntad nada pueda contra la necesidad, sí puede aprovechar la ciencia para prevenir los males sociales. El estadista ha de apoyarse en la ciencia política, dice el chileno Valentín Letelier (1852-1919),⁴⁹ para controlar *de iure* la normalidad *de facto*. El control no deja de ser coactivo, pero es una coerción objetivada. Ya no sería un gobierno de hombres, sino de principios científicos, como lo quería Hume, y, por consiguiente, absolutamente impersonal. La objetividad de la ciencia garantiza un gobierno sin arbitrariedad.

Al decir lo que se puede o no se puede hacer, la ciencia conlleva una prescripción acerca de lo que se “debe hacer”. El conocimiento científico de la realidad, el *juicio de factibilidad*, define los objetivos posibles. La racionalidad ya no radica en los objetivos materiales, sino en la determinación formal de su posibilidad. Se trata, en la terminología de Weber, de una “racionalidad formal”. El juicio técnico sobre la factibilidad de una proposición —un cálculo de medios y fines— sería un juicio de hechos, o sea libre de valores subjetivos. En la objetividad e impersonalidad del cálculo reside su racionalidad. Una forma de cálculo racional es la organización, esto es, justamente la aplicación de reglas técnicas al comportamiento humano. De este modo, la organización es investida de la racionalidad que antes se confería al individuo.

Cabe destacar esta inversión respecto al liberalismo clásico. Éste atribuye la razón al individuo y deduce de la razón individual la autonomía del individuo. El

fenómeno de “las masas” hace renunciar al postulado liberal. No solamente para la “psicología de masas” de fines de siglo, las masas serían irracionales, y sólo la organización es, según expresión de Mannheim, “el dominio racional de lo irracional”. La irracionalidad radica en los hombres y la racionalidad en el control. Como dice Herbert Simon: “Es imposible que el comportamiento de un individuo solo y aislado alcance ningún grado alto de racionalidad [...]. El individuo racional es y debe ser un individuo organizado e institucionalizado”.⁵⁰

2. La organización como método: el aura de racionalidad que rodea a la organización se apoya en la identificación de ésta con un método. Tal como el método es una forma de organizar la investigación científica, así la organización sería una forma de método para las prácticas sociales. El método proporciona al análisis social lo que la organización al control social. La organización, al igual que el método, tiene una lógica interna. Por consiguiente, su desarrollo corresponde a un proceso técnico, al margen de todo juicio valorativo. Tanto el método como la organización tienden a la despersonalización. Se presentan como procesos objetivos que prescinden de las preferencias subjetivas.

Ahora bien, tal definición de objetividad científica es un juicio valorativo. Sin querer abordar tan larga disputa, cabe señalar que, de hecho, el interés liberal por sustituir la autoridad personal por una impersonal subyace también al criterio positivista de cientificidad. Lo científico es referido únicamente a las relaciones sociales formalizadas, independientemente de la subjetividad. Tanto a la ciencia como a la convención social burguesa solamente interesa la apariencia exterior del individuo, no su naturaleza interior. No obstante su afirmación de principio del individualismo liberal, el punto de vista burgués privilegia la sociedad. Sólo el “hecho social”, el “sistema social”, es significativo. De allí — como indica Wolin— es pequeño el paso a considerar bueno lo funcional al sistema y malo lo disfuncional. La despersonalización se revela como un juicio valorativo acerca de la “funcionalidad” de la voluntad subjetiva. Como dice un texto de capacitación para la administración pública: “La idea de que las organizaciones deben ser construidas alrededor de las idiosincrasias individuales y ajustarse a ellas, en lugar de adaptarse los individuos a las exigencias de sanos principios de organización, es tan descabellada como si se intentara proyectar un motor según los caprichos de la tía solterona y no según las leyes de la ciencia mecánica”.⁵¹

3. La organización como procedimiento: el auge del universo organizacional proviene de su ambigüedad. Por un lado, como vimos, se inserta en el intento de “cientificar” la política en el sentido de establecer leyes generales del comportamiento humano. La práctica social es concebida en analogía a la disposición técnica sobre cosas. Y, respecto a tal práctica previsible y predecible, se constituye una “ciencia política”. Desde esta perspectiva, las prácticas sociales

no son sino “material” a disposición de una “ingeniería social”. Al poder inducir un comportamiento calculado y calculable similar a la causalidad mecánica, se puede prescindir de la voluntad y, por ende, de la dimensión moral de la política.

Por otro lado, en cambio, la organización adquiere un carácter liberador en la medida en que cuestiona la fuerza “natural” del orden establecido. ¿Qué es la política sino el esfuerzo por delimitar y hacer finito un universo social potencialmente infinito? Aun aceptando la existencia de restricciones objetivas (las “leyes sociales”), es posible pensar un campo propio de la voluntad. Sería posible organizar o controlar los cambios sociales. La creciente transparencia del proceso social permite discernir desarrollos alternativos y elegir tareas, o sea construir el futuro. El postulado de la soberanía popular recoge este impulso de emancipación social: la sociedad como sujeto de su propio desarrollo. Los hombres deciden libremente su futuro en la medida en que son capaces de organizar conscientemente su convivencia social.

La organización facilita las dos tendencias implícitas en la “dialéctica del iluminismo”.^a Por una parte, la organización ofrece un procedimiento para formar voluntades colectivas. El procedimiento organizativo compensa o, mejor dicho, esquivo la no operacionalidad de la “soberanía popular”. Sin abordar la difícil definición del contenido material de la voluntad general, el procedimiento organizativo permite la distinción formal entre mayoría y minoría. La organización es entonces el medio para traducir la invocación del “pueblo” en “mayoría”, neutralizando la “ventaja del número pequeño” que favorece la dominación por parte de una minoría consistente. La organización hace posible expresar una voluntad mayoritaria. Lo que no provee —y en eso radica el problema— es la determinación *material* de tal decisión colectiva. De ahí que, por otra parte, la organización sirva de instrumento manipulativo. En lugar de *organización de la decisión política*, según la voluntad de la mayoría, se puede *organizar una mayoría* en apoyo a determinada decisión. La organización de las masas es transformada en un control sobre éstas.

El behaviorismo de las ciencias sociales norteamericanas^b tiene esa concepción de las masas como material moldeable y manipulable. Pero también la teoría leninista del partido (en tanto organización de las masas por una vanguardia consciente) define “desde fuera” los objetivos de la acción organizada. En ambos casos, sólo cuenta la eficacia de la acción en lograr determinado resultado, no la determinación colectiva de la meta de tal acción.

La atracción de la organización reside en el supuesto de que la obediencia a determinado procedimiento prescrito conduce inevitablemente al efecto deseado. El cálculo medio-fin (si x , entonces y) permite prevenir o potenciar determinado resultado mediante el control de sus causas. El problema político ya no es el contenido material de la voluntad colectiva, sino la eficiencia de la acción organizada respecto a una meta fijada de antemano. Suponiendo que el poder de disposición sobre el proceso social depende de su calculabilidad, se pretende

incrementar su eficacia despersonalizando y desubjetivando la actividad política (desproblematizando la voluntad colectiva), a fin de obtener una mayor regularidad y uniformidad de las prácticas sociales. La eficacia política es evaluada en términos de la autonomía, coherencia y rapidez de los procedimientos organizativos. De este modo, lo político ya no es la *decisión sobre los objetivos sociales*, sino *el control de los medios organizativos*.

5. RACIONALIDAD FORMAL Y RACIONALIDAD MATERIAL

Este largo y pedante *racconto* me pareció conveniente (excusable) a fin de destacar la innovación del proyecto del movimiento democrático. El ataque neoconservador se dirige justamente contra la progresiva organización burocrática de la vida social. En ruptura con la tendencia predominante desde los años veinte y treinta, ya no se pretende estructurar o disciplinar la denominada “sociedad-masa” mediante la organización. Pero —y aquí radica la continuidad— tampoco se trata de “politizar” las masas en el sentido de impulsar la constitución de sujetos mediante una democratización. El objetivo es dismantelar las organizaciones para retornar al mercado en tanto “orden espontáneo”.

Friedrich von Hayek, el *spiritus rector* del pensamiento neoconservador (al menos en su fundamentación filosófica), plantea una lucha entre dos principios irreconciliables: el mercado y la organización. Hayek visualiza, al igual que su colega Ritter, una “enemistad mortal” que no conoce camino intermedio. “La última batalla en contra del poder arbitrario está ante nosotros. Es la lucha contra el socialismo; la lucha para abolir todo poder coercitivo que trate de dirigir los esfuerzos individuales y distribuir deliberadamente sus resultados.”⁵²

“Socialismo” es, según Hayek, toda aquella “*ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad*”.⁵³ En este sentido, también el capitalismo organizado del *welfare state* es “socialista”. Marx y Keynes son dos caras históricas de un mismo error: el constructivismo. Los hombres (el Estado) no deben interferir en el equilibrio que creó la evolución humana a través del mercado y la división del trabajo.

El combate contra la organización no busca revitalizar la actividad política. El propósito es, al contrario, el “*derrocamiento de la política*”. Hayek lanza este llamado subversivo porque “la política ha pasado a ser demasiado importante, demasiado costosa y nociva, absorbiendo demasiada energía mental y recursos materiales”.⁵⁴

Este explícito retorno al liberalismo clásico reivindica el enfoque constitucionalista de los siglos XVII y XVIII, es decir, el intento de limitar el gobierno mediante reglas generales. Para aclarar la dirección de tal enfoque, recordemos la puntualización del constitucionalista Royer-Collard en el siglo XIX: “La diferencia entre la soberanía del pueblo y la soberanía constituida en

gobiernos libres consiste en esto: que en la primera sólo hay personas y voluntades; en la segunda, en cambio, hay sólo derechos e intereses, desapareciendo las individualidades; todo es elevado de lo particular a lo general”.⁵⁵

El rechazo a “personas y voluntades” reivindica una autoridad no sujeta a la voluntad colectiva, o sea no sometida a la participación política y a las demandas sociales de las masas. “Podemos impedir al gobierno servir a los intereses especiales sólo privándolo del poder de usar la coerción para hacerlo, lo que significa que podemos limitar los poderes de los intereses organizados sólo limitando los poderes del gobierno.”⁵⁶

Limitar las atribuciones gubernamentales, y en particular del Parlamento —la “democracia limitada”—, es solamente el medio para desorganizar los grupos sociales. Impedir que éstos se constituyan en sujetos de su propio desarrollo, cuestionando el orden capitalista, es el objetivo final.

Para explicitar este nuevo intento de “derrocamiento de la política”, confrontemos la proposición neoconservadora con quien más lúcidamente estudió el avance de la organización en relación con la democratización de masas: Max Weber. Como expresión teórica de la sociedad capitalista avanzada son más significativos Popper o Luhmann; para analizar el proyecto neoconservador, en cambio, prefiero recurrir a la distinción weberiana de racionalidad formal y racionalidad material.

Weber denomina “racional en su forma” toda acción sujeta a un cálculo de medio-fin (a diferencia de la racionalidad material, orientada por postulados de valor). La racionalidad formal se expresa principalmente en el mercado y en la burocracia. La burocratización, según Weber, “en todas las partes es la sombra inseparable de la creciente democracia de masas”.⁵⁷ La nivelación igualitaria fomenta la burocratización en tanto representaría la única forma de administración racional, es decir, capaz de asegurar el abastecimiento vital (la reproducción material) de las masas. “La necesidad de una administración más permanente, rigurosa, intensiva y calculable, tal como la creó el capitalismo [...], determina el carácter fatal de la burocracia como médula de *toda* administración de masas.”⁵⁸

La democratización está acompañada, en efecto, de dos procesos de organización burocrática vinculados entre sí. Por un lado, la “cuestión social” exige una desmovilización del ámbito fabril, desplazando el conflicto a la esfera político-estatal. Tiene lugar la integración política de las masas por medio de su organización burocrática: los partidos políticos. Pero no es sólo una organización “integrativa”. La misma organización de las masas exige también una creciente ampliación de los servicios públicos: el Estado asistencial o de bienestar. Por intermedio de la organización estatal, la organización popular gana influencia sobre la organización económica. La participación política de las masas modifica sustancialmente sus condiciones materiales de vida, *en la medida* en que logra

desplazar la responsabilidad individual, característica del mercado, por una responsabilidad social.

El mercado, dice Weber, es absolutamente indiferente a toda suerte de postulados materiales. La racionalidad formal y material discrepan en principio en toda circunstancia, “pues la racionalidad formal del cálculo en dinero no dice en sí nada sobre la naturaleza de la distribución de los bienes naturales [...]. Sólo en conexión con la forma de distribución de los ingresos puede decirnos algo de racionalidad formal sobre el modo de abastecimiento material”.⁵⁹ De allí la presión popular sobre la burocracia estatal y la tensión entre las reivindicaciones materiales de las masas y la racionalidad formal de la burocracia.

“En particular, la ‘igualdad jurídica’ formal y la justicia y el gobierno ‘calculables’ dejan insatisfechas a las masas desposeídas, tal como lo exigen los intereses ‘burgueses’. Para tales masas, el derecho y el gobierno tienen que estar al servicio de la nivelación de las probabilidades de vida económicas y sociales frente a los poseedores, y solamente pueden desempeñar esta función cuando asumen un carácter no formal, es decir, un carácter sustancialmente ‘ético’.”⁶⁰

La sobrevivencia física de las masas depende de la economía, y ésta, según Weber,⁶¹ requiere una organización burocrática. La burocracia es neutral en el sentido de que trabaja para quien se apodere de ella, esto es, de los puestos de mando. Ella es poderosa, pero (por su característica objetividad e impersonalidad) no lucha por el poder. El problema es: ¿quién manda al aparato burocrático? Una mayor democratización puede entabrar la racionalidad formal de la organización burocrática. Sería el caso de aquellas sociedades donde el “señor” del aparato estatal es un “demagogo”, o sea un político cuyo éxito depende de la voluntad de las masas. Weber reconoce en su época la tensión entre justicia material y derecho formal. Pero, “el futuro es de la burocratización”.⁶² Es constatando el progreso incontenible de la burocratización y la racionalidad instrumental como Max Weber retoma la preocupación liberal: “¿Cómo es posible, en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización, salvar todavía algún resto de libertad de movimiento ‘individual’ en algún sentido?”⁶³

Weber advierte las ventajas del mercado: “Superior a la competencia de la burocracia lo es sólo la competencia de los miembros de una empresa *privada* en el terreno de la ‘economía’. Esto es debido a que el conocimiento exacto de los hechos de su esfera tiene para ellos una importancia vital directamente económica”.⁶⁴ Al sufrir directamente las consecuencias de un error de cálculo, la empresa capitalista se vuelve más eficiente. Pero Weber no parece identificar (como Hayek) la eficiencia de la racionalidad formal con la libertad. Vincula el ideal liberal más bien a la responsabilidad. A diferencia del funcionario administrativo, tanto el empresario privado como el político se hacen responsables de sus actos. La preocupación de Weber, empero, concierne mucho

más al político en tanto éste cristaliza la tensión entre racionalidad formal y material. Sólo el político puede acotar y controlar el proceso de burocratización. En este sentido, Weber acepta la democratización activa de las masas como mecanismo de selección de ese liderazgo político.

Sobre este trasfondo destaca mejor la innovación del proyecto neoconservador. Weber “apuesta” a una “última instancia” política: un liderazgo que conquiste o controle a las masas y dirija la organización burocrática de la reproducción material. El proyecto neoconservador, en cambio, niega tanto la democratización como la burocratización en tanto tendencias inevitables, y sitúa la “última instancia” ya no en la voluntad política, sino en el mercado. Afirmando la imposibilidad de organizar o planificar el proceso económico (incluso bajo modalidades capitalistas como la monopolización), se propugna un retorno a la utopía liberal de la autorregulación del mercado (y, por ende, de la sociedad).

Veamos brevemente el contexto en que ocurre el “renacimiento de las teorías conservadoras de crisis”.⁶⁵ La utopía liberal aflora nuevamente a raíz de los problemas que levantan los intentos por regular y compensar las fallas del mercado. El desarrollo del capitalismo está acompañado desde el siglo XIX de una creciente organización nacional-estatal de la estructura productiva (proteccionismo, legislación social). Este proceso entra hoy en crisis con la internacionalización del capital. La organización burocrática del orden nacional —el remedio en las grandes depresiones económicas anteriores— aparece ahora, ella misma, como la enfermedad. Las dificultades por compatibilizar las exigencias del orden político (pleno empleo, seguridad social, redistribución de ingresos) con los requisitos del capital privado (alta tasa de acumulación y productividad, libre disposición sobre inversiones, baja tributación) son visualizadas como responsabilidad del Estado. Dado el peso que ha ido adquiriendo la intervención estatal en la economía, los problemas actuales pueden ser imputados más a una crisis del Estado que a una crisis del capitalismo. A tal percepción contribuye una izquierda que, por un lado, adopta las políticas keynesianas y, por otro, no reflexiona esa disposición política; es decir, una izquierda sin política económica y sin teoría política. Como bien destaca Müller-Plantenberg,⁶⁶ es sobre este trasfondo histórico que el antiestatismo neoconservador puede incluso ganar elecciones. Si la crisis actual es política y no económica, entonces es plausible la consigna de “limitar el gobierno” y “derrocar la política”. Restablecer el orden ya no significa organizar la sociedad sino, al contrario, desorganizarla. Vale decir, desarticular los intereses organizados que distorsionan la autorregulación espontánea del mercado (nacional y mundial).

Donde, como en el Cono Sur, la expectativa popular de desarrollo sigue centrada en la actividad gubernamental, el proyecto neoconservador supone un *golpe* previo. El golpe militar estalla en determinada constelación política interna y sigue inicialmente una dinámica militar propia. La posibilidad de que

posteriormente el régimen militar pueda ser moldeado por un proyecto neoconservador radica en una similar percepción del fracaso del Estado como instancia integradora. Se constata una crisis del Estado en tanto permeabilidad de la organización burocrática a los intereses sectoriales (postulados materiales). El conflicto sobre las metas materiales de la sociedad subjetiviza o politiza el aparato estatal. Esta falta de “impersonalidad” y “objetividad” de la autoridad es muy temida por los capitalistas, sobre todo en las sociedades (latinoamericanas) donde la escisión entre los sectores de exportación, de mercado interno y de autosustento dificulta articular una solidaridad de clase. En tales condiciones de “heterogeneidad estructural” es más necesaria y, a la vez, más precaria la mediación política.⁶⁷ Especialmente precaria es la democracia en tanto elabora decisiones colectivas de contenido material aun contra intereses económicos individuales. Las estrategias democráticas de negociación y competencia no aseguran que los intereses del capital en general prevalezcan finalmente (no sólo respecto a intereses antagónicos, sino incluso sobre los intereses particulares de cada capitalista individual). En otras palabras, a la distorsión de la racionalidad formal (generada por un mercado segmentado) se agrega un conflicto de racionalidades materiales (desarrollado en y por las instituciones democráticas).

Más dramática se percibe la situación como “crisis del Estado” (incapacidad de cohesionar las relaciones capitalistas de producción), y más puro resurge el ideario liberal de una autorregulación social por medio del mercado. Si el Estado no es capaz de organizar un desarrollo capitalista, crece la opción neoconservadora: desorganizar la regulación política e incrementar el automatismo económico. La separación de Estado y sociedad, de política y economía, promete al capital la posibilidad de neutralizar la racionalidad material (domesticando el conflicto político) y fortalecer la racionalidad formal (homogeneizando el mercado nacional e internacional).

No es la única opción, pero es tentadora para el capital. En efecto, el capitalismo es reactivo a toda racionalidad material por las dificultades de legitimación que le presenta. Prefiere limitar “lo racional” a una racionalidad formal; de manera específica, al cálculo formal en dinero. Éste es, indudablemente, indispensable en toda economía mercantil para equiparar trabajo global y necesidades sociales. La racionalidad formal es indispensable, pero no incompatible con un ordenamiento socialista, es decir, con una determinación colectiva de las condiciones materiales dentro de las cuales funciona el cálculo formal. Por consiguiente, no basta fortalecer la racionalidad formal. Ha de ser la única y exclusiva racionalidad válida. De ahí que la ofensiva neoconservadora sea tan violentamente antipolítica. El capital sólo puede emprender una reestructuración de la sociedad capitalista, particularmente en el Cono Sur, si logra una protección de “extraterritorialidad” política para su proceso de acumulación transnacional. En esa necesidad generalizada del capital por agilizar los flujos transnacionales, desvinculándolos de las exigencias

políticas nacionales, veo una de las principales razones del auge global del proyecto neoconservador.

La fundamentación histórico-filosófica que ofrece el pensamiento neoconservador a la suspensión (transitoria) y restricción (definitiva) de la democracia es muy atractiva para el capital en países de débil economía nacional como Chile. Vigoriza su inserción transnacional: 1) al liberar la “movilidad de los factores” de trabajo y capital de las trabas políticas, y 2) al fomentar la articulación de las fracciones capitalistas en torno a un “interés general”. No abordaré las estrategias al respecto, ni los problemas y las alternativas que de ellas se derivan. Regresemos más bien a la fundamentación que ofrece Hayek para exponer su argumentación.

Hayek concentra progresivamente su reflexión en la crítica a la “democracia de negociación” en tanto construye decisiones colectivas (compromisos negociados) sobre la reproducción material de la sociedad. En lugar de someter las condiciones materiales de vida a la voluntad humana, se busca “liberar” el proceso económico de toda interferencia política. La acumulación y distribución de la riqueza social habrían de seguir un curso natural y espontáneo —el mercado— sin consideración de alguna racionalidad material. Al rechazar “la monstruosa idea de que todos los beneficios materiales debieran estar determinados por los poseedores del poder político”,⁶⁸ o sea por los ciudadanos, Hayek niega la responsabilidad social. Toda búsqueda (conflictiva) por determinar colectivamente las condiciones de vida social es vista como arbitrariedad y coerción: “Tomar en cuenta las desigualdades de hecho que existen entre los individuos, y hacerlas excusa para alguna coerción discriminadora, es ya una violación de los términos básicos en los que se someten los hombres libres al gobierno”.⁶⁹

Los postulados de valores materiales, como igualdad y justicia, son condenados como discriminación, vale decir, como intervención en el libre juego del mercado. Al ser la libertad individual el único principio moral, sólo el mercado asegura reglas de conducta justas. Desde el punto de vista de la racionalidad formal, “la creación del mito de la ‘justicia social’ es, sin duda, principalmente el resultado de esta maquinaria democrática particular, que hace necesario para los representantes inventar una justificación moral para los beneficios que otorgan a intereses particulares”.⁷⁰

Para los neoconservadores, la justicia no se refiere a los objetivos materiales de una acción, sino exclusivamente a la obediencia de las reglas establecidas. Ignorando la compleja noción de justicia (reducida al de legalidad o *due process*), Hayek toma el salario por un resultado “lógico” y la explotación por una relación “natural”: “La utilidad social relativa de las diferentes actividades de cualquier persona [...] no es, desafortunadamente, un asunto de justicia, sino el resultado de eventos que no pueden ser previstos o controlados”.⁷¹

El individualismo neoconservador implica “la completa eliminación del poder

de determinar los ingresos relativos percibidos en el mercado”,⁷² es decir, la consolidación de las desigualdades sociales. Para evitar o frenar una transformación de la sociedad de acuerdo con los valores materiales compartidos por la mayoría, los neoconservadores propugnan una drástica restricción de la democracia. La democracia quedaría limitada al empleo de la “regla de mayoría” para establecer ciertas leyes generales (formales) y para cambiar pacíficamente de gobierno. La denominada “democracia limitada” no sería sino un procedimiento: “Estrictamente hablando, se refiere a un método o procedimiento para determinar las decisiones gubernativas, y no se refiere a algún bien o propósito sustancial de gobierno (como un tipo de igualdad material)”.⁷³

Para eliminar el carácter igualitario de la democracia, Hayek la interpreta como un valor sólo negativo, cuya finalidad es evitar daños. Se trata de impedir que los gobernantes malos o incompetentes causen demasiado perjuicio. Esta interpretación conservadora de la democracia “está ahora siendo destruida por los esfuerzos para darle un contenido ‘positivo’”.⁷⁴ El ataque a las “leyes positivas” apunta a la posible transformación de las relaciones sociales existentes. En continuidad con la anterior tradición conservadora, se propone derrotar toda tendencia igualitaria.

“En la medida en que sea legítimo que el gobierno use la fuerza para efectuar una redistribución de los beneficios materiales —y esto es la esencia del socialismo—, no puede haber contención de los instintos rapaces de todos los grupos que quieren más para ellos.”⁷⁵

Para hacer “imposible todas las medidas socialistas de redistribución”, los neoconservadores luchan por dismantelar los servicios públicos para dejar en el vacío las demandas sociales y por dismantlar la democracia, de manera que no se puedan constituir sujetos que puedan modificar el orden capitalista. En otras palabras, hay que destruir el “estatismo” para que las masas no puedan escapar de la disciplina del mercado. Hay que “descentralizar” el poder político, a fin de que el poder individual —la propiedad privada— no sea neutralizada por la organización de los desposeídos.

Este proyecto orienta la estrategia del gobierno chileno. No solamente privatiza las empresas económicas en manos del Estado. También traspasa los servicios públicos a la “iniciativa privada”: la previsión social, los sistemas de salud, educación y vivienda social han de autofinanciarse o son entregados a capitales privados. “El gasto fiscal debe concentrarse crecientemente en las áreas que son propias del Estado, como, por ejemplo, los subsidios a la extrema pobreza, los servicios de justicia y los de defensa.”⁷⁶ “Privatizar” significa que el principio de la responsabilidad colectiva es remplazado por el principio de la rentabilidad privada. El “derecho a la vida” queda sometido a la “ley de la demanda y la oferta”. La intervención estatal se limita a un asistencialismo *in*

extremis; surgió y aumentó un solo servicio público en los últimos años: el Programa de Empleo Mínimo.^a La desarticulación de la organización sindical es el motor de la política de descentralización. Más que el traspaso de hospitales y colegios a las municipalidades, es la disolución de los colegios profesionales, la fragmentación de las universidades y la división del sindicalismo lo que caracteriza la descentralización, o sea una desorganización de los sujetos.

¿Qué significado tiene entonces el llamado a un *gobierno fuerte*? La exaltación de la “mano dura” no es contraria a la concepción neoconservadora del gobierno como poder negativo. Un gobierno fuerte es el que impone y hace respetar las leyes del mercado. Es fuerte el gobierno que resiste las demandas populares, que no se deja doblegar por los intereses organizados. El autoritarismo político no es contrario al liberalismo económico. El autoritarismo de Pinochet es funcional a la “economía de mercado” tipo Chicago, en tanto poder que niega las reivindicaciones por una redistribución colectiva de la riqueza social. Tal “gobierno fuerte” no interventor tiene, además, la ventaja de aparentar una neutralidad social “por encima de las clases”. Aunque la no intervención fomente una drástica concentración y centralización del capital, su “costo social” no aparece como responsabilidad del Estado. La legitimidad de la autoridad no se encuentra comprometida por las condiciones de vida de la mayoría de la población.

La pérdida de autoridad que lamentaba Max Weber era la ausencia de dirección política en la organización burocrática (o sea la insuficiente mediación de racionalidad material y racionalidad formal). La pérdida de autoridad que intentan superar hoy los neoconservadores es la pérdida de control sobre las demandas sociales (vale decir, la restricción de la racionalidad formal por postulados materiales).

En resumen, Weber no contrapone burocracia y mercado como dos principios irreconciliables, como lo hace Hayek. Tanto la organización burocrática como el mercado se orientan por el mismo principio de la racionalidad formal. Existe, en cambio, una tensión entre racionalidad formal y racionalidad material. Asumirla es, según Weber, la responsabilidad del político. Hayek y la “economía política” neoconservadora pretenden evitar el desgarramiento de la actividad política, sometiendo el proceso social al principio exclusivo de la racionalidad formal. Las leyes del mercado evitarían tener que decidir entre intereses materiales contrapuestos.

Lo que cabe mostrar —en la obra del mismo Weber— es que el mercado no se gobierna por un cálculo formal unívoco. El funcionamiento de las leyes del mercado implica determinadas condiciones materiales. La presunta objetividad impersonal del mercado es, pues, ideología o —en términos neoconservadores— una utopía. No es factible una vida social sin decisiones equívocas (conflictivas) sobre postulados materiales, o sea sin actividad política.

6. POLÍTICA, FACTIBILIDAD Y UTOPIA

Existe un supuesto común: no hay vida social sin reproducción material de la sociedad. La discrepancia concierne a la capacidad del mercado de asegurar la sobrevivencia física de *todos* los hombres. “Es muy simple —dice Hayek en una entrevista reciente a *El Mercurio*—:⁷⁷ las condiciones políticas de un país sólo serán satisfechas si el sistema económico le permite a la gente sobrevivir. Sin contar, por supuesto, con el gran problema del cada vez mayor crecimiento de la población. Muy bien, la gente debe sobrevivir. Y yo estoy convencido de que sólo en el mercado libre, siguiendo el orden del mercado competitivo, se puede mantener a toda esa gente viva.”

Hayek acepta el “derecho a la vida” como norma moral fundamental. Pero no la problematiza como decisión política sobre determinado modo de producción. La moral aparece como regla intrínseca al sistema económico capitalista. La autoridad moral que los liberales asignaban a la razón, que el miedo a las masas hizo reformular como racionalidad organizativa, es ahora imputada a la racionalidad formal del mercado. Cito otra entrevista: “Yo he llegado a la conclusión de que en el proceso de evolución se ha logrado seleccionar aquellas normas morales que nos permiten mantener a la mayor cantidad de personas vivas [...]. Estoy convencido de que no elegimos nuestra moralidad, pero que la tradición respecto a la propiedad y el contrato que hemos heredado son una condición necesaria para la existencia de la población actual”.⁷⁸

Las normas morales son identificadas con las leyes del mercado. Ahora bien, hablando de Chile, Hayek sabe que el mercado no asegura la sobrevivencia física de todos. El “derecho a la vida” ha de ser, pues, reformulado como “cálculo de vidas”: “Una sociedad libre requiere ciertas morales que, en última instancia, se reducen a la mantención de vidas; no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el contrato”.

El individualismo neoconservador se desvanece ante la vida del individuo concreto. Sólo el mercado (nacional y mundial) decide finalmente quiénes y cómo sobreviven. Sobreviven “los mejores”, y el mercado define “lo mejor”. Se trata de una visión naturalista en la que la economía aparece como un sistema preconstituido (natural) dotado de un sentido intrínseco y necesario. No habría entonces elección político-moral de las formas de producción material de la vida social, sino sólo una aplicación inevitable de un principio prefijado: el cálculo formal. “Decir que el derecho de propiedad depende de un juicio de valor equivale a decir que la preservación de la vida es una cuestión de juicio de valor. Desde el momento en que aceptamos la necesidad de mantener vivos a todos cuantos existen en el presente, no tenemos elección.”

Aunque Hayek alude a la distinción weberiana de juicios de hecho y juicios de

valor, en realidad la escamotea, presentando una decisión política como una constatación empírica. Conviene aquí volver, una vez más, a Max Weber: “Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere*”.⁷⁹

El propósito de tal distinción es evitar que la voluntad política —el poder— se encubra tras un imperativo moral o una necesidad científica. Sin embargo, como muestra Franz Hinkelammert,⁸⁰ el juicio de hechos (qué se puede o no se puede hacer) implica un juicio valorativo acerca de lo que se debe hacer. La afirmación científica de que algo *no es factible* conlleva la conclusión política de que *no se debe hacer*. Es ésta la argumentación neoconservadora.

El análisis neoconservador afirma que el socialismo (en sentido lato) no es factible. Vale decir, lo denuncia como una *utopía que al querer ser realizada conduce al caos*. La libertad personal, al contrario, sí *puede* ser realizada en el mercado y, por tanto, *debe* organizarse la sociedad de acuerdo con este principio.

La soberanía popular y la voluntad general serían utopías, dicen los neoconservadores, porque la desigualdad entre los individuos es un hecho. Al no ser iguales los individuos, no tendrían intereses materiales comunes. Y tampoco habría modo de traducir las diferentes preferencias particulares en una decisión colectiva. Por consiguiente, no sería posible determinar positivamente los objetivos de la sociedad. Milton Friedman habla de una “mano invisible” en la política que opera en dirección opuesta a la del mercado: “Individuos que intentan promover solamente el interés general son guiados por la mano política invisible a promover un interés particular que ellos no tenían intención de promover”.⁸¹

Aunque Hayek admite que 90% de la población de las democracias occidentales es hoy socialista —en tanto cree en algún tipo de “justicia social” que podría ser alcanzada mediante el uso del poder gubernamental—⁸² combate la justicia social por ser una utopía. Al no haber un criterio absoluto de justicia, toda satisfacción de un interés lesiona otro interés. En conclusión, toda ley positiva (atingente a intereses materiales) es arbitraria y, por ende, coercitiva.

El intento por realizar la utopía igualitaria de que todos participen en la determinación de las condiciones materiales de vida provoca el caos: el socialismo estatizante. La existencia de intereses organizados que (formando mayoría parlamentaria) exigen una redistribución de los beneficios materiales conlleva un estatismo cuyo objetivo sería la “repartición de fondos arrebatados a una minoría”.⁸³ Al limitar la iniciativa privada, el estatismo estará destruyendo “el único principio moral que ha hecho posible el desarrollo de una civilización avanzada”.

El ataque al estatismo apunta, en el fondo, a toda actividad política. *Se impugna la existencia misma de la política en tanto poder de disposición sobre las condiciones sociales*. Reaparece la clásica posición antipolítica del liberalismo,

pero ahora bajo un disfraz tecnocrático. La pugna de voluntades colectivas es reprimida en nombre de un juicio técnico unívoco: la racionalidad formal. Solamente el cálculo formal permite definir lo que se *puede* hacer. Y de ese juicio de factibilidad se deduce lo que se *debe* hacer. La falacia del pensamiento neoconservador consiste en tomar la racionalidad formal (el cálculo de factibilidad) por un juicio valorativamente neutral. Vale decir, en contraponer el mercado como “imperativo técnico” a la democracia como decisión equívoca sobre valores.

La racionalidad formal del mercado sería un juicio de hechos, referido exclusivamente a la asignación óptima de los recursos, independientemente de la decisión valorativa sobre los objetivos de la acción. Las “leyes del mercado” son tomadas por reglas objetivas que no consideran ningún postulado de valores materiales. De hecho, sin embargo, el mismo Weber acepta que el *cálculo formal*, particularmente el cálculo de dinero o de capital, está unido a *condiciones materiales*.

En efecto, las leyes “impersonales” del mercado suponen que 1) “los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultado de una constelación de poder”; 2) “el cálculo riguroso de capital está, además, vinculado socialmente a la disciplina de explotación y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una relación de dominación”, y 3) “que sólo en conexión con la forma de distribución de los ingresos puede decirnos algo la racionalidad formal sobre el modo del abastecimiento material”.⁸⁴ Hay, pues, según Weber, valores implícitos al funcionamiento “objetivo” del mercado: la lucha de intereses, las relaciones capitalistas de producción, la distribución de los bienes según el poder adquisitivo de cada cual. *En estas condiciones materiales*, el cálculo formal es indiferente a los postulados de los diferentes grupos sociales.

La libertad del mercado es únicamente una libertad de competencia, que asegura la libertad individual sólo en términos jurídicos (contrato). La racionalidad formal “no dice en sí nada sobre la distribución de los bienes naturales”,⁸⁵ o sea no concierne a las condiciones materiales de vida de cada individuo. El mercado niega la subjetividad; la famosa *libertad personal* no es más que la *iniciativa privada*. Como bien dice Max Weber: “La comunidad de mercado, en cuanto tal, no es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre partícipes [...], sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona; no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias postuladas por las comunidades de carácter personal”.⁸⁶

Invocando esta impersonalidad (despersonalización), los neoconservadores

pueden negar los postulados de igualdad material en tanto subjetivos y —¡por tanto!— coercitivos y, a la vez, *afirmar en nombre de la ciencia los valores cuyo cumplimiento es condición necesaria para que funcione el mercado*. En nombre de un principio universalista, la racionalidad formal, se reprime la lucha por una universalidad real: la vida de todos.

No obstante su antiutopismo declarado, el proyecto neoconservador propone una utopía. Su noción de libertad supone que todas las relaciones sociales se rigen únicamente por una racionalidad formal. “Sólo si (el individuo) dispone de una esfera por él conocida, dentro de la cual él puede elegir, puede actuar en forma moral; sólo si es él quien decide cómo debe actuar”.⁸⁷ Hayek supone justamente el “constructivismo” que denuncia en otros; supone competencia perfecta, transparencia total, movilidad global. Únicamente en este caso es responsabilidad exclusiva (libertad) del individuo decidir las condiciones materiales de su vida. Si la sociedad es totalmente transparente (si el cálculo formal es la Ley), se vuelve obsoleta cualquier elección o decisión. La política desaparece con la formalización total de todas las relaciones sociales: el totalitarismo de la racionalidad formal.

A partir de ese horizonte utópico, el proyecto neoconservador redefine la situación presente como una *transición*. Aún es necesaria la política, pero reinterpretada en función de la utopía. ¿Cómo desarrollar una concepción positiva de la política en función de su extinción final? El pensamiento neoconservador enfrenta la misma dificultad que el pensamiento marxista. Tiene una concepción solamente instrumental: *la política como normalización del mercado*. “Normalizar” significa defender la iniciativa privada contra las decisiones colectivas. Con lo cual se privatiza la misma política: la construcción de identidades colectivas (ciudadanía) es sustituida por la protección de las preferencias individuales (la “libertad de elegir”, de Friedman). “Hacer política” sería la adaptación individual al movimiento del mercado. La *voluntad colectiva* es remplazada por la *opinión pública*: el derecho de cada individuo a disponer de igual información, de modo que pueda calcular sus preferencias individuales. Ya no se trata de *decidir colectivamente* sobre los objetivos sociales, sino de *adecuar individualmente* las preferencias al mercado.

El mercado dispone sobre el individuo. Para que el mercado funcione como tal autoridad impersonal es indispensable que los valores intrínsecos sean aceptados como condiciones *técnicamente necesarias*. Se trata, pues, de restringir la zona de las decisiones políticas (*quiénes* y sobre *qué* cuestiones cabe *decidir*) y de permitir el despliegue del automatismo del mercado.⁸⁸ De ahí la reinterpretación fundamentalmente negativa de la política. A diferencia de los antiguos conservadores, los nuevos no buscan movilizar un apoyo popular para determinados valores materiales. Pretenden, al contrario, neutralizar toda confrontación político-ideológica a fin de “funcionalizar” todas las relaciones sociales en un “sistema” —el mercado— desvinculado de cualquier disputa sobre

el sentido de la convivencia social. El proyecto neoconservador construye su hegemonía a base de dispositivos fácticos, y conquista una “dirección moral e intelectual” justamente en la medida en que cesa la lucha política. Siendo ésta sobre todo una lucha por hacer, deshacer y rehacer sujetos, la política es denigrada como “demagogia” y criminalizada como “subversión”. La desorganización de los partidos, la de las movilizaciones masivas y la de los debates públicos no son, pues, “medidas de emergencia”, sino elementos constitutivos del proyecto neoconservador.

Entendiendo por democracia la disposición sobre las condiciones materiales de vida y, por ende, sobre el mercado, los neoconservadores son antidemocráticos. Las leyes del mercado sólo aparecen como “leyes naturales” o “imperativos técnicos” cuando se elimina la pretensión democrática de determinar colectivamente las necesidades sociales. La preocupación por “*¿quién gobierna?*” no apunta solamente a un procedimiento para cambiar pacíficamente de gobierno. Concierne al mando deliberado de los hombres sobre la producción material de la vida. En esta tradición, democracia significa la constitución de la sociedad en sujetos que deciden su destino. “Deshacernos de la ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad” (Hayek) es deshacernos de la democracia.

1982

8

¿QUÉ SIGNIFICA HACER POLÍTICA?*

PRESENTACIÓN

La pregunta acerca de la significación del quehacer político en América Latina ha adquirido súbitamente el carácter apremiante y angustioso —pero a veces también trivial— de una preocupación cotidiana. Se han desdibujado los claros límites que separaban la política como un ámbito especial y especializado de las otras actividades sociales. Han muerto los caudillos de masas como Haya o Balbín, líderes parlamentarios como Allende o Betancourt, y con ellos una imagen de lo que era “el político”. Han caído destrozados los “modelos”: ni Estados Unidos ni la Unión Soviética, ni Suecia ni Vietnam son referentes de identificación. Se han desmoronado los paradigmas del análisis político: el marxismo está tan en crisis como el liberalismo (viejo y nuevo). Simultáneamente, se insinúa una *nueva política* aún difícil de precisar.

¿Qué significa hacer política? La interrogante inspiró la realización de un seminario del área de trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) sobre “teoría del Estado y de la política”. El propósito de esta reunión, realizada en marzo de 1982 en Punta de Tralca (Chile) fue, al igual que la de una iniciativa anterior,¹ estimular la renovación del pensamiento político latinoamericano. Al publicar ahora el conjunto de las ponencias presentadas pretendemos “socializar” la motivación originaria: *invitar a un debate*.

Publicamos los trabajos porque reflexionan sobre una pregunta, no porque ofrezcan una respuesta. Digámoslo mejor, no existe una significación única y permanente de lo que es hacer política. Todo hombre hace política, pero ello no tiene la misma significación para un político profesional, para el militante de un partido (a veces clandestino) o para el ciudadano común (a veces ni ciudadano). No es lo mismo hacer política en una dictadura del Cono Sur que en un Estado autoritario como México. ¿Qué significación puede tener en Paraguay o El Salvador? En países con una tradición de institucionalidad política como Chile o Uruguay, aunque no funcionan los partidos, se ha sedimentado una concepción de la política diferente de la que se ha desarrollado en países de tradición populista como Argentina o Brasil. Las significaciones varían no sólo de sociedad en sociedad, sino también de una época a otra. El quehacer político en el Perú de hoy tiene una significación distinta de la que tenía en el primer periodo de Belaúnde. Y podemos extender tales distinciones a contextos más globales. Los cambios tecnológicos (la ampliación de la esfera pública gracias a los *mass media* y la informática), la transnacionalización económica (que trae consigo nuevas condiciones de trabajo y pautas de bienestar), las transformaciones de los

problemas de seguridad (no sólo de guerra y paz), la transformación de los campos culturales no podían dejar inalterable la política.

Junto con las condiciones sociales de vida cambia la política. La conclusión suena banal, pero no lo es. Aun entre quienes propugnan nuevas formas de hacer política, muchos visualizan dicho cambio como una simple adaptación (cambio de estrategia o de estilo) a la coyuntura reinante como si la acción política tuviera una esencia invariable y externa a la sociedad, variando solamente las formas en que se aplica. Al suponer una definición previa de la política estaríamos descartando un problema clave: *¿qué llega a ser “política” en nuestras sociedades?*

Pensemos tan sólo en la “politización” de la vida cotidiana bajo regímenes autoritarios. ¿Por qué la participación en una misa o en una reunión de padres de colegio, en un acto cultural o deportivo, deviene “política”? No es que la finalidad explícita de tales encuentros sea política. Por el contrario, más bien suele ser solamente un pretexto para hacer “vida social”. Se trata de *estar juntos*. Este deseo de comunicación es distinto al instinto gregario de los animales; la sociabilidad humana es una *creación deliberada*. Su producción y reproducción parecerían adquirir un cariz político en la medida en que es un “aparecer en público”. La delimitación social de lo público varía (y ello es uno de los temas de nuestra discusión), pero siempre en torno a un orden compartido. Probablemente no importe tanto lo que se comparte (si intereses económicos o una fe religiosa o experiencias comunes), sino el sentimiento de pertenencia a un ente colectivo: *afirmar una continuidad*.

Todos compartimos un deseo de continuidad que conlleva la tentación de “racionalizar” los procesos sociales como “sistema” (habría un sistema político en interdependencia con otros [sub]sistemas). Existen instituciones (políticas), desde luego. Pero también hay una experiencia profundamente enraizada de *discontinuidad*. Sospechamos que la vida desborda las formas sociales de convivencia, que la realidad excede su “construcción social”. Para exorcizar lo innombrable se presume la existencia de un diseño del acontecer humano. Tanto la nostalgia de un paraíso perdido como la añoranza de una edad de oro futura remiten a ese Gran Plan y la angustia de no conocerlo. ¿Y si no existiera?

Recuerdo la ansiedad que sufrimos cuando queremos verbalizar ese exceso de realidad (no cuantificable) para destacar la grandeza y la precariedad de la política: *búsqueda de continuidad mediante un orden significativo, pero un orden siempre problemático frente a la discontinuidad de la vida*. Frente a esta amenaza permanente surge la tendencia a asegurar de una vez y para siempre la creatividad política, ya sea transformándola en un acto natural, ya sea determinándola estructuralmente.

Ahora bien, sabemos que la conducta humana, a diferencia de la animal, no está programada. Mientras que el emparejamiento, el cuidado de la cría o la competencia son comportamientos genéticamente determinados en el mundo

animal, las relaciones humanas, incluyendo las relaciones de parentesco, son construcciones sociales. El hombre llega a ser lo que es (él y sus circunstancias) mediante una formación. La convivencia humana no obedece, pues, a un “libreto” preestablecido; es un proceso de búsqueda. Por otra parte, este aprendizaje (de las condiciones históricas dadas y de aquéllas posibles) es un proceso abierto. No hay una determinación causal entre estructura económica, intereses de clase y práctica política. Una revisión crítica del marxismo señala la insuficiencia de un enfoque societal que concibe la política como simple “expresión” (objetivación y enajenación) de la producción material de la vida. A la inversa, tampoco se puede deducir del discurso político la realidad social subyacente.

Más complejo pero más fructífero sería enfocar la política como un proceso coconstitutivo de lo social, afirmando la continuidad del ser social en tanto orden. Tal enfoque supone, por un lado, que la política participa (al igual que el lenguaje, el trabajo y el arte) del ordenamiento de las relaciones y conductas sociales y que, por consiguiente, no puede ser “separada” de lo que contribuye a delimitar como “sociedad”. El quehacer político se encuentra imbricado en un *contexto diferenciado* por medio del cual adquiere su significación determinada. Tal determinación, por otro lado, no es “objetiva” en la medida en que el contexto (o sea, la realidad delimitada como espacio social) no obedece a leyes generales. La construcción social de las relaciones y conductas en sociedad parecería responder más bien a pautas interpretativas, específicas para cada grupo social. La significación de una práctica política dependería, pues, de la *interpretación* de cada grupo acerca de lo que es la realidad social.

No quiero introducir cuestiones epistemológicas de difícil discusión. Solamente pretendo destacar la diversidad de significaciones. Si se retoma la anterior alusión a Gramsci, cabe agregar: si todos los hombres son políticos, también todos los hombres son “conformistas”. Vale decir, la decisión política nunca deja de ser una responsabilidad individual, pero siempre inserta en una voluntad colectiva. Dicho en otras palabras, si la adaptación de los hombres a su entorno (natural y social) descansa finalmente en la formación de la conducta individual, ésta a su vez es guiada por el ideal normativo que elabora cada grupo social. Siempre se es “conformista” con algún ideal grupal. Éste interpreta lo real, regulando lo prohibido, lo que debe y puede hacerse y, por consiguiente, creando una identidad colectiva. La identidad de un grupo nunca está autorreferida; se reconoce lo propio por medio de lo ajeno. Es decir, la significación de una práctica política es afirmada por la negación de otras significaciones. No hay significación sino por oposición a otras significaciones. Hasta aquí hay acuerdo. El problema consiste en que no existe criterio de verdad para discriminar entre uno y otro códigos interpretativos. Al no existir una realidad social objetiva, toda interpretación de lo real sólo puede ser confrontada con la realidad social por ella construida. Visto así, no habría bases para un consenso cognitivo. Existen tantas

significaciones válidas como códigos interpretativos. En resumen, no hay ni puede haber un consenso social acerca del ideal de orden y, por ende, de la significación de la política. Ante la imposibilidad de un *consensus omnium*, el reconocimiento de la diversidad deviene el asunto central.

Elaborar una nueva significación del quehacer político reconociendo la diversidad de significaciones no constituye una tarea fácil. Vivimos una inseguridad política, económica y afectiva que agudiza nuestra sensibilidad por la fragilidad de las relaciones sociales. La erosión de las formas tradicionales de convivencia social genera angustias que no hallan consolación. Tras invocar el espectro del caos, las derechas pretenden restablecer (disciplinar) la conducta social restaurando la autoridad administrativa del Estado o la autoridad impersonal del mercado. ¿Y las izquierdas?

Ni el desarrollo económico ni la revolución funcionan como referentes que ayuden a situarnos en el mundo. No hay un “sentido de la historia” que respalde y garantice la significación de nuestra acción política. Ésta será siempre revocable por un futuro abierto. Sin poder volver atrás ni huir hacia adelante, revaloramos el presente. El presente (y sus consecuencias) exige una conciencia de responsabilidad que nutre un nuevo realismo. Es un realismo crítico del presente. Al ser una crítica del presente autoritario, no puede eludir la tradición autoritaria de la propia izquierda. Pero tampoco se complace en la denuncia. El realismo implica simpatía, compasión. Sabe lo costoso (intelectual y emocionalmente) que es reconocer la diversidad en situaciones de incertidumbre; sabe lo obsesivo que llega a ser el deseo de orden y continuidad aun al precio de imponerlo autoritariamente a los demás.

No quiero dramatizar nuestro tema. Tampoco puedo ofrecer una perspectiva general. Ya me temo que el planteamiento de la pregunta haya derivado en un ensayo más. Ruego al lector que acepte una introducción poco formal en consideración de la relevancia que tiene el problema expuesto para la fundamentación de la democracia en América Latina.

Deseo concluir esta “puesta en escena” haciendo públicos mis agradecimientos a los participantes del seminario² y a quienes lo patrocinaron: la Academia de Humanismo Cristiano (Santiago), el Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo (Bogotá), la Sede México y el Programa Santiago de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), la Fundación Ford (Lima), el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (México) y, particularmente, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Finalmente, agradezco en nombre de todos los colaboradores del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Desco) la oportunidad de someter nuestras reflexiones a un amplio debate.

¿QUÉ SIGNIFICA HACER POLÍTICA?*

Hace pocos años, la respuesta habría sido obvia, al menos en países como Chile. Hacer política era una actividad institucionalizada con límites relativamente nítidos: gobierno, parlamento, partidos. Estas instituciones delimitaban la política en tanto labor profesional y encauzaban la participación ciudadana en la toma de decisiones, incluyendo la “pequeña política” como, por ejemplo, la política universitaria. Asimismo, en países de tradición populista y menor institucionalización de las luchas la significación del quehacer político no planteaba dudas. Sobre todo (y por desgracia) no era problemático para la izquierda.

La izquierda hace política con dos referentes claros: el Estado (aparato estatal) y el partido. La política remite al Estado, sea para destruirlo, sea para coparlo. Predomina, pues, una concepción, si no militar, al menos instrumental de la política. Y como instrumento no hay medio más eficaz, rápido y racional que la organización: el partido. Al hacer política bajo la forma de organización y no otra, la actividad política se inserta en el proceso (occidental-capitalista) de racionalización cuyos límites *visualizamos* hoy.

La modernidad ambigua

El desarrollo del capitalismo implica un *proceso de racionalización* en tanto cálculo —y, de manera implícita—, control de la naturaleza externa, de las relaciones sociales y, finalmente, de la naturaleza interna de los hombres. En forma progresiva, las condiciones sociales de vida son producidas y reproducidas de acuerdo con una *racionalidad formal*. El cálculo formal de medio-fin exige, por otra parte, formalizar el proceso de vida. Es decir, para que el desarrollo de la sociedad sea racional (en términos de la racionalidad formal) el proceso social es moldeado en formas que sean calculables / controlables. Esta formalización desagrega el “todo” social en unidades relativamente homogéneas. En este *proceso de diferenciación* surge la política moderna como un ámbito específico.

Se suele caracterizar el capitalismo por la diferenciación de política y economía; las relaciones de producción ya no descansan en una coacción extraeconómica. Pero, junto al intercambio de valores en el mercado, también la política y, específicamente, el uso de la violencia, devienen objeto de un cálculo formal. Históricamente, la diferenciación de economía y política es acompañada por una diferenciación psicocultural. Los instintos, afectos y emociones del individuo son sometidos a un riguroso autocontrol de modo que la espontaneidad “primitiva” no interfiera en las relaciones sociales “civilizadas”. La diferenciación entre los ámbitos público y privado consolida la sumisión de la conducta social a pautas calculables. A la socialización de tales normas sociales y jurídicas (y a la consiguiente represión y autorrepresión instintiva) subyace otra diferenciación: tiene lugar un proceso de desencantamiento del mundo en el que

se define lo racional y lo irracional. Ello implica, a su vez, una definición de lo real.

No necesitamos detallar esos procesos de diferenciación intrínseca a la civilización moderna para vislumbrar su relevancia en una cuestión central para nosotros: la democracia.

Las diferenciaciones y formalizaciones señaladas posibilitan, en efecto, la diversidad de sujetos políticos y el compromiso entre ellos. Sólo en la medida en que haya un referente común de realidad, en que la verdad religiosa no prohíba negociar, en que los atributos personales y los intereses económicos no determinen las decisiones políticas, en que las preferencias subjetivas respeten las reglas de cortesía, puede surgir un “juego democrático”.

Por consiguiente, toda democracia definida como participación colectiva en la elaboración de opciones y la toma de decisiones ha de ser una “democracia formal”. Por otra parte, sin embargo, esta creciente formalización socava la formación de los sujetos políticos. Las diferenciaciones y formalizaciones del proceso de vida alcanzan tal grado que los mecanismos de mediación empiezan a fallar, desmoronándose las identidades colectivas. Aquí irrumpe la actualidad de nuestra pregunta.

El interrogante remite a la ambigüedad de la “modernización” capitalista en tanto ésta involucra también el desarrollo de la democracia de masas. La “crisis de la democracia” es hoy evidente. Ella no parecería consistir tanto en la “ingobernabilidad” provocada por un exceso de participación e ideologización (Huntington)^{64a} ni en las contradicciones económicas del capitalismo como en la erosión del sujeto (los sujetos) de la voluntad política. Y la crisis del sujeto político se expresa en una profunda perturbación acerca de lo que es “la política”.

Si nos preguntamos acerca de la significación del “hacer política” se debe a que la significación habitual está en duda. De hecho, participamos de un modo aún poco consciente en una lucha por redefinir la política; una pugna que, sea cual fuese el resultado, producirá una nueva significación de la práctica política. Para aclarar el contenido del conflicto, veamos primero la ofensiva autoritaria.

La resignificación de la política

La acción política y, posteriormente, la concepción misma de la política dejan de ser algo normal y natural a raíz de los golpes militares en el Cono Sur. El régimen militar prohíbe hacer política. Y son miles las víctimas muertas o encarceladas por su práctica política (no me refiero a enfrentamientos armados). No es esta represión, empero, la que cuestiona las formas tradicionales de la política. De hecho, se sigue haciendo política. Los partidos se mantienen más o menos activos en la clandestinidad y, desde luego, hace política el gobierno. Pero —y en eso reside lo nuevo— no asume su actividad como política.

El discurso técnico-neutral del nuevo autoritarismo³ no es tanto un encubrimiento del poder como su expresión. *La política se expresa en categorías económicas* y, por consiguiente, nos cuesta descubrirla en tanto política. A primera vista no se percibe que el modelo económico es más “política” que “economía” y que, por lo tanto, una crítica exclusivamente económica es metodológicamente falsa.⁴ Quiero decir, la “política económica” implica una *resignificación de la política*. El nuevo ámbito político es otro o, al menos, la delimitación de lo político y lo no político está en pugna. Junto a la despolitización (en el sentido de que está prohibido hacer política) tiene lugar una repolitización, creando un nuevo ámbito de la política. Hablar de un “mercado político” ya no es más una metáfora que interpreta la negociación política en analogía con el mercado. Hoy se hace política *qua* mercado. La política ya no es lo que era. Más que de una “despolitización de la sociedad” se trata de una “despolitización de la política”.

Al respecto, es muy pertinente una reflexión de Sheldon Wolin sobre el gobierno de Reagan. “El gran público considera que ‘la economía’ ha surgido como una entidad autónoma, bien definida, como el ámbito donde se desarrolla el destino y el significado de la sociedad. En un segundo plano importante permanecen relegadas las principales nociones mediante las cuales la sociedad alguna vez comprendió su identidad, tales como ‘democracia’, ‘República’, ‘Constitución’ y ‘nación’, cuyo significado era fundamentalmente político. Como hemos sugerido antes, la sociedad norteamericana está adquiriendo rápidamente una nueva filosofía pública para expresar su naturaleza colectiva.

”La más sólida evidencia de la revolución pacífica en la filosofía pública que se ha operado en el medio siglo reciente se encuentra en los cambiantes términos del discurso público. El estado de la nación se convierte en algo significativo sólo cuando podemos referirnos a él como ‘tasas’ de varios tipos: tasas de ‘inflación’, ‘interés’, ‘productividad’, ‘suministro de dinero’, ‘formación de capital’ y, no menos importante, de ‘desempleo’. Si los límites de nuestro lenguaje —tal como nos lo ha enseñado la filosofía— son los de nuestro mundo, y si, como señalan los lingüistas, el lenguaje establece los límites de lo que podemos pensar, el cambio en el discurso público implica que algunas de las cosas que el antiguo lenguaje expresaba y subrayaba de manera adecuada se están perdiendo o degradando merced a un nuevo vocabulario público, en tanto que muchas cosas que podrían haber sido devaluadas por el antiguo vocabulario —o discretamente encubiertas— actualmente gozan de gran realce”.⁵

Si la cita de Wolin es pertinente para nuestra situación (y para el caso chileno lo es), este peculiar proceso de “despolitización” y de “repolitización” no sería una especificidad del autoritarismo en el Cono Sur. Parecería caracterizar un intento más global de resolver los problemas que plantea la diferenciación capitalista de economía y política. Podríamos considerarlo como un retorno a la “economía política” clásica, eje fundamental de la respuesta neoconservadora.

Similar al viejo liberalismo de Adam Smith, la ofensiva neoconservadora no apunta al remplazo de una autoridad política por otra autoridad política, sino a sustituir el poder político por un poder social. Pretende, en concreto, trasladar la determinación del orden al mercado. Esta “transferencia” pasa por un redimensionamiento del espacio público.

La resignificación de lo público

Los regímenes autoritarios, incluso aquéllos de signo reformista como fue el régimen militar peruano, restringen radicalmente el carácter público de la política. La política es pública, es asunto de conocimiento y acceso general, sólo dentro del régimen. Encerrada en un mundo relativamente homogéneo (la “familia revolucionaria”^{65a} de los mexicanos), la política adquiere un cariz personalista que no simboliza corrientes de opinión social. La formación de identidades colectivas es, en tales condiciones, volátil y precaria, cuando no inexistente. En lugar de sujetos tenemos una continua agrupación de *bandos* (duros *vs.* blandos, nacionalistas *vs.* liberales, etc.) en torno a cada *issue*. Predomina una defensa *ad hoc* de intereses corporativos, sin pretensión (o, al menos, sin capacidad) de estructurar un proyecto nacional.

Ahora bien, *la involución del ámbito público-político no significa una clausura de la esfera pública*. Lo que ocurre es un traslado de lo público a lo social. Lo público es reinterpretado *qua* público consumidor. El nuevo mundo público será el mundo de los negocios y del consumo.⁶

Mientras la mirada de todos se centra en los matices de clausura y apertura del ámbito público tradicional, la resignificación de lo público en términos de mercado pasa casi inadvertida. Sin embargo, esta transmutación de lo público es el hecho políticamente relevante, porque *es ahora, por medio del consumo, que se forman las identidades colectivas*.

Desde este punto de vista, la crítica al “consumismo” pierde su carga moralista. No denuncia una manipulación externa de un sujeto invariable ni una desviación de una identidad prefijada de una vez y para siempre. Critica la formación de identidades colectivas por intermedio de valores mercantiles.

La constitución del sujeto ya no remite al ciudadano, sino al consumidor. Digámoslo así: mientras que el ciudadano, referido al Estado como forma de generalidad, se reconoce en una identidad colectiva fundada en principios universalizables, el consumidor se dirige al Estado solamente en tanto fiscalizador de un mercado competitivo. La referencia al mercado permite a lo sumo invocar principios corporativos (un interés generalizable negaría la idea misma de competencia). Vale decir, cuando es el mercado el ámbito en el que los individuos aparecen en público, éstos solamente pueden reconocerse como competidores. Incluso cuando la identidad colectiva se forma con base en

intereses antimerchantes (por ejemplo, el “Movimiento contra la carestía” en São Paulo),^{7, a} es difícil transformar ese interés reactivo en un proyecto de sociedad.

La resignificación de lo público *modifica la relación de lo público y lo privado*. El ámbito privado deja de ser una protección de la individualidad y es incorporado a la publicidad del mercado. La invasión de la vida privada por parte de la publicidad (en un sentido literal)⁸ señala su creciente determinación por el cálculo formal del mercado. La racionalidad formal se apropia de ambos ámbitos, diluyéndose así el límite.

La erosión de la privacidad proviene —¡qué paradoja!— de un proceso de privatización. Muy ilustrativas, incluso lingüísticamente, son las denominadas “modernizaciones” emprendidas por Pinochet: modernizaciones que son privatizaciones. Privatización no sólo en el sentido de que los servicios públicos son entregados a la iniciativa privada del capital, sino también en el sentido de que los problemas sociales son abandonados a soluciones individuales.

Recalco esta segunda noción de “privatización” porque cambia cualitativamente los problemas. Es diferente la cesantía cuando se reconoce una responsabilidad social por el pleno empleo que cuando es imputada a la responsabilidad individual. Haciendo del trabajo, la salud, la vivienda y la educación mercancías que se transan exclusivamente en el mercado, la decisión personal es sólo aparentemente un asunto privado; de hecho, depende de las “leyes del mercado”. La “privatización” hace del ámbito privado una extensión del mercado.

Tal desprivatización fáctica tiende hacia un nuevo tipo de totalitarismo. Nuevo justamente porque el mercado no ejerce un control explícitamente político-ideológico. Es totalitario en tanto somete toda actividad a la racionalidad formal; el individuo participa de modo obligado, permanente y organizado en el mercado. Basta una adhesión pasiva, casi inconsciente, pero no puede sustraerse de las relaciones mercantiles sin devenir “loco”, pues en ellas encuentran identidad, arraigo y orientación sociales.

Sobre la vida cotidiana como ámbito político

El desplazamiento del ámbito público y la trivialidad del discurso político oficial dirigen la atención hacia la vida cotidiana. El interés por este nuevo espacio no significa compartir la ilusión neoconservadora respecto de que la gente puede cambiar su modo de vida decidiendo “libremente” como consumidores de bienes, servicios e ideas. Quiero señalar, por el contrario, otro tipo de politización generado por la alteración que produce la dinámica mercantil en el ámbito privado.

Con el presupuesto de que vida cotidiana es el conjunto de actividades repetidas regularmente, pero nunca registradas, subrayo el carácter “normal” y

“natural” de la vida cotidiana.⁹ En efecto, las rutinas diarias en su banalidad ofrecen los criterios de normalidad con los cuales descubrimos e interpretamos lo nuevo, extraordinario y, por ende, problemático. Si en la vida cotidiana aprendemos nuestras certezas básicas respecto al mundo y la vida, entonces un trastorno de la vida cotidiana ha de provocar una incertidumbre generalizada.

En la medida en que las rutinas —lo normal y natural— se vuelven problemáticas aumenta la complejidad del diario vivir. Con ello aumenta la necesidad de tomar decisiones y, por ende, la presión sobre el esquema interpretativo de la realidad. Antes había certezas que permitían reaccionar “automáticamente” a situaciones normales; ahora, la vida cotidiana exige decisiones, sin que se disponga de criterios probados.

Ambas tendencias —la pérdida de certidumbre y el incremento de las decisiones obligadas— se suman, generando una experiencia dolorosa de la realidad. Temerosos de asumir ese dolor, tendemos a esquivar y negar una realidad percibida como amenaza. La alteración de la vida cotidiana provoca una ceguera frente a lo que cuestiona nuestras certezas; a la mala realidad se contrapone un mundo sano y salvo. Cuanto más insistentemente se reafirman antiguas convicciones, tanto más precarias son. En todas las actividades uno se reencuentra con los motivos de angustia y crece la obsesión por la seguridad.

La seguridad material es probablemente la base fundamental de la política moderna. Desde Maquiavelo y Hobbes, el miedo a la violencia y a la miseria impulsa las acciones políticas. En los últimos años la inseguridad física (delincuencia y “abusos de poder”) y la inseguridad económica (desocupación) parecerían haber aumentado de nuevo. Pero ¿cómo crear seguridad material en una situación de inseguridad cognitiva (¿qué es real?), inseguridad normativa (¿qué es válido?) e inseguridad simbólica (¿a dónde pertenezco?). Hoy, más que antes, la política concierne a estas dimensiones no materiales.

Recalco este aspecto político de la vida cotidiana: menos visible que los intereses materiales, pero más profundamente imbricada en la crisis política, está la ansiedad por asegurar la identidad personal en un mundo sin referentes colectivos. La vieja sociabilidad política se ha vuelto insuficiente. Por una parte, se quiere olvidar ese pasado que trastocó la “vida normal”; por otra, el futuro no despierta esperanzas. Enclaustrado entre una historia no asumida y un horizonte sin perspectivas, el individuo, mutilado, se vuelca al ahora. Ensimismado en el presente, busca desesperadamente relaciones sinceras y auténticas en las que pueda encontrar alguna certidumbre compartida.¹⁰

El auge de las “comunidades” (espirituales-religiosas) en estos tiempos parece responder a la situación de “anomia” que vive el individuo. Cuando el derrumbe de los contextos sociales hace perder el “sentido de la vida” esos grupos ofrecen un camino de redención y, sobre todo, un sentimiento de fraternidad. El individuo aislado y despersonalizado busca refugio en un *Nosotros*. De ser correcta la intuición, tal retirada a un mundo privado parecería estar motivada

por una búsqueda de identidad colectiva, motivación que —en una sociedad atomizada— revela un potencial emancipatorio.

Cuando una sociedad entra en un estado de descomposición (como la chilena en la actualidad), no sólo una misa o un funeral, asimismo triviales actos cotidianos como los chismes sobre una telenovela o algún “hecho diverso”, devienen rituales que actualizan —más o menos inconscientemente— un “nosotros”. En tales esfuerzos de comunicación obra una resistencia, igualmente larvada, a los dispositivos subcutáneos de mercantilización, atomización y disciplinamiento.¹¹

Voy a lo siguiente: el trastorno de la vida cotidiana modifica la aspiración de emancipación social que se cristaliza en nuevos símbolos que la izquierda tradicional no ha sabido asumir, por ejemplo, el orden. El impacto propagandístico que tiene, no solamente en Chile, la consigna “orden *vs.* caos” radica en una exacerbada y casi instintiva necesidad de orden. El mensaje oficial ensalza el orden autoritario, contraponiéndolo al caos causado por la democracia. Cabe dudar, empero, si el mensaje es decodificado así, estableciendo un corte entre el pasado (caos) y el presente (orden). Posiblemente el código interpretativo provenga de una experiencia cotidiana de desorden e inestabilidad —pasado y presente— que proyecta el orden a la sociedad futura. Leído en clave del “principio esperanza”, el deseo de *paz y orden* sería una fuerza libertaria.

Vemos así surgir nuevas formas de hacer política que se oponen a la resignificación autoritaria del ámbito político-público. Para visualizar las concepciones potenciales, que están germinando en esas búsquedas, falta profundizar en primer lugar los límites del espacio político tradicional. ¿Por qué los cambios señalados no motivan una “vuelta al pasado”? Los intentos de recomponer un ámbito político son reactivos a esas transformaciones; sin embargo, no pretenden restablecer el orden político anterior. Asimismo, la demanda por democracia adquiere otra significación, al menos tendencialmente, porque tampoco la “vieja democracia” parecería corresponder a las nuevas experiencias.

Conociéndose la distancia entre dictadura y democracia (por formal o disciplinada que ésta sea), llama la atención una sorprendente contemporaneidad entre la vida cotidiana chilena y lo que vislumbro en Estados Unidos o Europa Occidental. Digo sorprendente para quienes consideran las sociedades capitalistas avanzadas como formaciones “maduras” que habrían alcanzado una plenitud estática. No obstante cierta consolidación, al parecer ocurriría un cambio notorio en la estructura de valores. Entonces, aquella contemporaneidad quizá no sea tan asombrosa, a pesar de las diferencias de toda índole. En efecto, cabe presumir que a la imposición del autoritarismo en el Cono Sur y a las dificultades de una “salida democrática” subyace un fenómeno más amplio. Al parecer, el desarrollo del orden capitalista (nacional e internacional) chocaría hoy con las limitaciones del Estado de bienestar y del sistema

parlamentario de partidos.

Las limitaciones culturales del welfare state

El llamado Estado de bienestar keynesiano muestra hoy limitaciones económicas (por ejemplo, incompatibilidad entre el avance tecnológico y el pleno empleo), pero particularmente un límite político-cultural. En los países capitalistas más avanzados, la complejidad de las estrategias militares y los peligros nucleares, de la situación energética y del medio ambiente, del desarrollo informático, etc., afecta la vida cotidiana sin que logre ser elaborada por la experiencia diaria.

La “cuestión capitalista”, radicada originariamente en la esfera de la producción y trasladada por el Estado de bienestar al ámbito de la distribución, se plantea hoy principalmente en el mundo de la vida cotidiana.¹² La modernidad es vivida por los individuos como derrumbe de las formas habituales de convivencia social, como destrucción de los contextos y las tradiciones en que arraigaba la individualidad, en fin, como una experiencia de incomunicación y soledad. Lo que antaño era festejado como progreso es denunciado hoy como inhospitalidad urbana, deterioro del medio ambiente, una medicina dañina para la salud y una educación deformadora. Las fuerzas productivas se revelan como fuerzas destructivas. A la vez que la vida es reducida a trabajo, rendimiento y éxito material se hace más evidente el sinsentido creativo del trabajo, la desmotivación del rendimiento y la justificación obsesiva del bienestar logrado. La eficiencia pragmática es impuesta por la racionalidad formal al precio de una frigidez emocional y afectiva. En resumen, *la vida en los países capitalistas desarrollados plantea problemas tales que ya no son absorbidos e integrados por los mecanismos de reproducción cultural*.¹³

Fruto de esa invalidez cultural de la sociedad es una angustia existencial que tampoco permite retornar a la *splendid isolation* del individuo burgués. La idea burguesa del sujeto como un individuo autónomo probablemente nunca tuvo acervo real y cundió más por contraste con la denunciada “sociedad de masas”. En todo caso, hace ya algún tiempo se comprueba una transferencia de la instancia interna de dirección del individuo hacia fuera. Progresivamente, el Estado es transformado en instancia rectora y actúa de hecho como garante de la existencia individual. Mientras que el Estado de bienestar representa la responsabilidad social, el individuo adopta el rol de cliente. Aparece una doble tendencia característica del Estado capitalista moderno. Por un lado, una veneración del Estado como padre protector y patrón benefactor y, por otro, una involución egocéntrica del individuo sumido en una contemplación narcisista.

Estadolatría y narcisismo conforman la cultura política en que puede enraizarse el nuevo autoritarismo. A primera vista, el proyecto neoconservador se opone explícitamente al estatismo. De hecho, sin embargo, recoge su herencia

antipolítica. La delegación de la iniciativa individual al Estado garante es solamente una expresión de un rechazo mucho más profundo a la política. El trastorno de la vida cotidiana provoca, como vimos, un *temor al cambio* en tanto socava las certidumbres básicas. Sospechándose por doquier la obra de conspiradores ocultos y enemigos omnipotentes, se visualiza la política como una amenaza o, lisa y llanamente, como subversión. Identificando política e inseguridad, se clama por un Estado autoritario en defensa de la ley y el orden. (Que el autoritarismo no pueda devolver la paz del alma es cuento aparte.)

Llamo la atención sobre las limitaciones del Estado de bienestar keynesiano por la función de “modelo” que tuvo en América Latina a raíz del “desarrollismo” cepalino (que también influyó en un proyecto socialista como el de Allende) y que tiene actualmente en las iniciativas socialdemócratas. Ahora bien, en la medida en que percibimos mejor la ambivalencia¹⁴ del Estado de bienestar (que al mejorar la reproducción material de la vida se muestra incapaz de cambiar la “calidad de vida” colectiva) dudamos que pueda aportar soluciones a los problemas de nuestras sociedades atomizadas, particularmente a la mencionada pérdida de identidades colectivas.

El declive del sistema de partidos

Junto al Estado de bienestar se ha vuelto igualmente problemático el sistema de partidos de tipo parlamentario-representativo. Éste ha adquirido rasgos que contribuyen a la insuficiencia cultural de la sociedad capitalista por integrar sus procesos de diferenciación. Mientras que Max Weber defendía la democracia de masas como un dique de contención frente a la racionalidad formal imperante en el mercado y la burocracia, Claus Offe¹⁵ destaca hoy la extensión de esa racionalidad formal a la lucha política. *La competencia parlamentaria da lugar a partidos de masas que ya no crean y representan identidades colectivas.*

A diferencia del partido clasista o ideológico, el partido parlamentario actual no se guía tanto por valores materiales como por un valor de racionalidad formal: el cálculo de votos. Considera al ciudadano solamente en tanto que elector. La representación ya no descansa en el principio de la voluntad general; su referente es la *maximización de votos* y, a partir del resultado electoral la *negociación entre los partidos*.

La dinámica de la democracia parlamentaria empuja los partidos a especificar sus metas en términos electorales y a ampliar su base social. Sometidos a la competencia electoral, los partidos renuncian a una nítida identidad ideológica (*catch-all-parties*). Mediante una desradicalización programática e interpelaciones corporativas buscan la agregación de intereses sectoriales. Como tal agregación no incorpora la subjetividad, la heterogeneidad social de los partidos se mantiene estática.

El otro criterio de eficiencia de un partido competitivo proviene de sus negociaciones con los demás partidos. Las negociaciones interpartidistas se orientan más por la rentabilidad electoral del eventual acuerdo que por los valores materiales en pugna. Por lo mismo, exigen un disciplinamiento de los miembros en aras de la unidad del partido. Además, para fortalecer la capacidad negociadora requieren un creciente grado de burocratización (organización centralizada, profesionalización especializada). Todo ello disminuye el arraigo social de los partidos. La eficiencia parlamentaria de los partidos es pagada por los ciudadanos con una pérdida de identidad colectiva. Una vez distribuidos los votos, es irrelevante por qué y por quién votó el ciudadano. Similar al depósito en un banco, el voto es desubjetivado, perdiendo el ciudadano toda disposición sobre su uso. Dicha pérdida es grave ya que, a diferencia del partido, el ciudadano no puede referirse a su voluntad como si fuese un objeto al margen de su propia identidad. Al objetivarse la voluntad subjetiva en simple medio para los fines organizacionales del partido, no existe entre los electores de un mismo partido más afinidad que entre dos clientes de un banco.

A esta erosión de la identidad colectiva subyace la desintegración de los diversos ámbitos de vida de cada cual. La diferenciación capitalista entre ámbito social y ámbito político no encuentra mediación; experiencia social y voluntad política ya no son integradas en un contexto global que sea reconocido socialmente como tal. Sigue existiendo un comportamiento electoral diferente entre obreros y empresarios, entre población urbana y rural, pero estas relaciones empíricas entre condiciones sociales y decisiones políticas ya no son organizadas y representadas por los partidos de masas. Es el ciudadano mismo quien debe generar, como tarea individual, la síntesis que ordene su práctica social y política.

En resumen, dice Offe, los partidos en competencia parlamentaria obstaculizan la formación de identidades colectivas al apoyarse en la diferenciación entre acción social y voluntad política, pero sin articularla en un contexto reconocido como experiencia colectiva. Dicho en otras palabras, en tanto son *actores* de la competencia parlamentaria los partidos destruyen la identidad de los *sujetos* de la voluntad política. La “despolitización de la política” ocurre, pues, también en el régimen parlamentario.

En América Latina, los partidos nunca alcanzaron a tener esa autonomía organizacional que destaca Offe. Se mantiene la influencia del caudillismo y la tradición populista. Incluso en un sistema parlamentario efectivo como lo fue el chileno, los partidos se delimitan mediante fuertes clivajes ideológoclasistas. Al representar las diferencias sociales, los partidos fomentan la formación de sólidas identidades colectivas. Pero junto con robustecer la identidad de “nosotros”, tales oposiciones dificultan el compromiso con “los otros”. Cuanto más integran los partidos voluntad política y práctica social en un contexto en que los miembros puedan reconocerse como identidad colectiva, tanto más difícil

es la negociación parlamentaria entre los partidos. El “compromiso de clases” supone una desvinculación entre política y economía. Si, por el contrario, la decisión política moviliza acciones sociales (huelga, fuga de inversiones), entonces es indispensable una mayor intervención compensatoria del Estado. De hecho, en Chile, las delimitaciones ideológico-clasistas entre los partidos “sobrecargaron” la capacidad del Estado como instancia de integración simbólica y de redistribución económica.

Sería erróneo interpretar el colapso del sistema político chileno en clave conservadora como pérdida de la *unidad nacional*.¹⁶ Tomando la unidad por un fenómeno presocial, la visión organicista de la derecha no acepta la diversidad de sujetos políticos, ni problematiza su reconocimiento recíproco. Por consiguiente, asume la democracia máxime como mecanismo de toma de decisiones.

Igualmente erróneo es el *reduccionismo de clase* en interpretaciones marxistas. Al enfocar el orden social “desde fuera”, a partir de la unidad y autonomía de la clase obrera, se descarta la constitución de los sujetos como fundamento del proceso democrático. Como bien destacan Moulian y Portantiero,¹⁷ la tradición obrerista que constituye la fuerza de los partidos marxistas chilenos también marca sus límites. La afirmación de la identidad propia no involucra un reconocimiento de la diversidad, limitándose a una autoconfirmación defensiva.¹⁸

La crisis del “partido vanguardia de la clase obrera” no se soluciona mediante el sistema parlamentario de partidos, cuyas limitaciones estamos considerando. En otras palabras, la alternativa no consiste en “partido de cuadros” o “partido de masas”. La “forma partido” no es un fenómeno ahistórico, ajeno a las transformaciones del Estado y de la sociedad. Lo que analizamos como resignificación de lo político y lo público cuestiona la concepción usual del “partido”. Vale decir, no se trata de una “cuestión de organización”. Conciérne a la comprensión histórica de las relaciones de organización y movimiento, dirección y base, teoría y diagnóstico, programa y proyecto. Hoy día, estas categorías se muestran insuficientes (cuando no inadecuadas) para hacer y pensar la política. Nuevas formas de hacer política solicitan nuevas formas de asociatividad política. Me pregunto si la constitución de los sujetos o la formación de identidades colectivas no serían un punto de partida para teorizar esas nuevas formas.

Un balance

Si, a diferencia de la opinión de Marx o Tocqueville, capitalismo y democracia no se mostraron incompatibles, ello no se debe a una correspondencia intrínseca como postulan, bajo distinto signo, Lenin o Lipset.^a Fue posible gracias a dos mecanismos históricos de mediación: el sistema parlamentario de partidos y el

Estado de bienestar keynesiano. Ambos procesos complementarios permitieron hacer de los ciudadanos los sujetos de la dominación política sin por ello cuestionar el modo de producción capitalista. En la actualidad, los límites del Estado de bienestar y de los partidos parlamentarios indican los *límites del compromiso entre capitalismo y democracia*.

Al ampliar de este modo el horizonte de nuestra pregunta / reflexión, surge la presunción de que el autoritarismo en América Latina no es un exótico *accident de parcours*, sino la expresión de una crisis generalizada del compromiso entre capitalismo y democracia. Finalmente, esta situación (y no el régimen militar, a pesar de su violencia) es la que nos plantea la pregunta acerca de la significación de hacer política.

El declive del *welfare state* y de los partidos de masa modifica (radicaliza) la cuestión de la democracia en América Latina. No se trata tan sólo de refundar la democracia tras la experiencia autoritaria, sino y sobre todo de refundamentarla. Es decir, además de producir nuevas formas de hacer política hemos de generar simultáneamente una nueva concepción de la política.

Perspectivas

Al tratar de reconstituir el contexto en que se plantea la pregunta acerca de la significación actual de hacer política sólo pretendía explicitar el interrogante. La indagación en marcha me sugiere que este intento ya forma parte de una respuesta. Prefiero, pues, resumir tres ejes de este enfoque reconstructivo como eventuales referentes para repensar la práctica política en nuestros países.

1. Una de las problemáticas que surgieron fue la del *orden*. Tradicionalmente considerada como una categoría del pensamiento conservador, la noción de orden conlleva una carga de poder y disciplina (“reina el orden”). Sin embargo, también denota la existencia de lo múltiple y diverso. Supone el ordenamiento de diferentes elementos y, por ende, la determinación social de los límites clasificatorios.

Al ser la diversidad social una dimensión fundamental de la democracia, cabe preguntarse si la noción de orden no ofrecería un enfoque más adecuado para reflexionar la política que el del Estado.

El Estado representa —en tensión con la sociedad dividida— la unidad. Aunque se vea (en la tradición marxista) el motor del desarrollo histórico en las contradicciones de la sociedad civil, el poder unificador del Estado no deja de provocar una enorme fascinación. En realidad, la forma de generalidad (ilusoria) del Estado burgués promete la posibilidad de una universalidad real. El antiestatismo marxiano vincula esa universalidad real con la extinción del Estado: la identidad de la sociedad consigo misma sin intermedio del Estado. Esta utopía deviene falsa cuando deja de serlo, o sea, cuando se pretende

realizarla efectivamente. Para “operacionalizar” la utopía, se concibe la identidad social como una *extensión* de una identidad ya existente: la clase, el pueblo. Si se considera la clase obrera o el pueblo como una unidad *a priori*, es decir, si se supone una “unidad popular” ontológica y, por ende, una “identidad de intereses” objetiva, la formación de voluntades colectivas aparece sólo como un problema técnico-organizativo. De aquí arranca la tradición estatista-partidista de la izquierda: *se concibe la unidad, exclusivamente en términos de organización*. El enfoque organizacional conduce a 1) pensar la sociedad socialista bajo el signo de la unidad, y 2) organizar dicha unidad mediante el partido y el Estado.

Ahora bien, concebir el socialismo como organización de la unidad social implica necesariamente *homogeneización y jerarquización*. Exige una uniformidad que solamente permite diferencias funcionales, legitimándose la jerarquía mediante la eficiencia organizacional.¹⁹ Por otra parte, el postulado de la homogeneidad social conlleva la consigna de “la unidad del partido” y del “Estado de todo el pueblo”. Es decir, ya no existe lugar para la política en tanto elaboración de la diversidad social.

No quiero reforzar el antiestatismo en boga, que repite bajo signo invertido la fijación de la política en el Estado. Lo que quiero sugerir es que la política trabaja sobre la *diversidad social* (y no la unidad), mediando la producción y reproducción de la diversidad en el Estado como forma de síntesis. Al enfocar la diversidad evitamos la falsa antinomia de conflicto o consenso. Hacer política involucra procesos de lucha y de compromiso, y sería tan falso concebir la política sólo en tanto lucha de clases como ponerla bajo el signo exclusivo del consenso. Desde esta perspectiva, el *buen orden* me parece un referente más fructífero para una renovación política en tanto asume la diversidad de sujetos como problemática.

2. La cuestión más apremiante es *la constitución de los sujetos políticos*. Si el análisis de la pérdida de identidades colectivas en nuestras sociedades es correcto, lo que se impone como tarea primordial es la reflexión sobre la desarticulación y rearticulación de los sujetos.

Suponiendo que identidad significa experimentar los diferentes ámbitos de vida como un contexto que sea reconocido socialmente como tal, la formación de identidades colectivas depende de la articulación de múltiples experiencias sociales, estructuralmente fragmentadas incluso en el ámbito cotidiano individual. Destaco tan sólo dos dimensiones del contexto por reconstruir: espacio y tiempo.

Recuerdo, en primer lugar, la *resignificación del espacio público*. Tiene lugar un doble movimiento: simultáneamente se restringe el carácter público del ámbito político institucionalizado y adquiere un carácter político la esfera público-social (medios de comunicación masiva, informática, la publicidad-propaganda, etc.). En este proceso se borra la línea de demarcación entre lo

político y lo no político. Los límites del espacio político se desdibujan sobre todo allí donde hay fuertes movimientos sociales (el sindicalismo argentino o, recientemente, el brasileño) o donde se abren nuevos espacios de movilización social, tengan éstos cierta autonomía (el campesinado peruano) o no (la “municipalización” chilena). En tales situaciones, los partidos suelen mostrarse reacios a reconocer la politización de ámbitos no organizados a la vez que éstos desconfían de la organización partidista. La cuestión que nos plantea (sobre todo el debate en Brasil y Perú) es cómo mediar “nuevos” y “viejos” espacios políticos.

Como vimos anteriormente, incluso en una democracia representativa, las voluntades colectivas no parecerían formarse exclusivamente en el ámbito público-político; pero tampoco pueden prescindir de las instituciones propiamente políticas. Además de abordar la politización del espacio societal, particularmente del espacio cotidiano, surge la pregunta acerca de la especificidad de la política: ¿qué es finalmente organizado en las instituciones políticas?

Otra dificultad en la formación de identidades colectivas es el problema temporal: *la continuidad y discontinuidad del tiempo*. Por un lado, los procesos sociales tienen una carga de inercia que la izquierda en su perspectiva revolucionaria suele menospreciar como “resabios”. No está por demás recordar aquí el peso de la tradición en el seno de la misma izquierda. Haríamos bien en reconocer la continuidad histórica como una necesidad social (psicosocial) en nuestros esfuerzos de teorización.

Por otro lado, hemos de tener en cuenta la discontinuidad temporal de las subjetividades. Existe en la sociedad una multiplicidad y heterogeneidad de tiempos: diferentes representaciones, concepciones, percepciones y simbolizaciones del tiempo a raíz de diferentes horizontes temporales. El pasado, presente y futuro tienen significación y contenido diferentes para un obrero industrial, un campesino, un empresario o un desocupado. Especialmente en las sociedades-archipiélagos de América Latina, la dispersión del movimiento popular probablemente se relacione con las distintas y desfasadas temporalidades en que se vive, se aprende y se proyecta el proceso social. Nuestras referencias a la memoria, al cambio o a un “modelo alternativo” de sociedad son aún demasiado planas para dar cuenta de las aceleraciones y contracciones, ritmos y rupturas en la práctica política.

3. Finalmente, quiero dirigir la atención hacia un campo de problemas que los regímenes autoritarios han tenido el mérito de obligarnos a repensar: ¿qué es moral y racional en política?

La *tensión entre política y moral* es un problema con historia. Su actualidad proviene de las situaciones propias de una dictadura, cuando el principio moral es frecuentemente la única posición política posible. Se torna entonces visible la exterioridad de la moral: un juicio moral *sobre* la acción política. La identificación de política y moral, por otra parte, es justamente una pretensión totalitaria: la

santificación del poder. ¿Cómo, entonces, teorizar la tensión existente? Mientras que el juicio moral remite a normas de validez universal, la decisión política se inserta en situaciones de contingencia. En un caso, la voluntad estaría determinada por principios absolutos y una libre elección; en el otro, remite a un cálculo de necesidades y posibilidades. ¿No habría, pues, puente entre “hombre privado” y “hombre público”?

La contradicción entre política y moral nos conduce a otro problema igualmente radical: *la tensión entre política y racionalidad*. ¿Con base en qué criterios denunciamos una política como “irracional” o postulamos un “manejo racional de la economía”? Suele predominar un criterio de eficiencia, basado en el cálculo formal de medio-fin. En el paradigma tecnocrático, característico del proceso capitalista de racionalización, no hay lugar para la libertad del Otro.²⁰ El Otro es “tomado en cuenta” en tanto “variable de cálculo” y “factor de poder”. En la medida en que no es controlable, que sus acciones y reacciones (su imaginación, creatividad, voluntad) no son calculables, el Otro es un constante riesgo que hay que eliminar o sujetar a expectativas probables. El sujeto es reducido a objeto.

La racionalidad formal niega no solamente la subjetividad del Otro, sino también la propia. Uno mismo deviene objeto de cálculo en función de una eficiencia externa. En términos de la sociedad, ello significa un autocontrol sobre los medios y fines sociales. Entendiendo por racional lo factible en términos de medio-fin, los objetivos de la sociedad son reducidos a los fines factibles con los medios existentes. (De este modo, la existencia de un mercado competitivo predetermina la libertad económica individual como objetivo factible, o sea racional.) A la inversa, se prejuzga la racionalidad de las instituciones presentes en tanto medio necesario para una finalidad factible / racional (el mercado es racional en función de la libertad económica). En dicha definición tecnocrática de lo racional, todo lo que escapa al cálculo formal (es decir, todo valor material, por ejemplo, la justicia social) sería irracional. En concreto, la democracia sería ingobernable y conduce al caos en tanto permite a la voluntad política plantear valores materiales (subjetivos) que interfieren la (supuesta) racionalidad objetiva del desarrollo socioeconómico.

Al señalar la necesidad de elaborar una nueva fundamentación de la democracia, supongo que la política remite a la razón. La referencia a la razón involucra, desde luego, la racionalidad formal. En cambio, no implica reducir los objetivos posibles de la sociedad al cálculo formal. Los límites del cálculo formal no consisten solamente en los márgenes de error y la multiplicidad de variables. El límite fundamental radica en la ambigüedad de la realidad social. Lo real no es un “dato” de significado único. La falta de relaciones unívocas impide “fabricar” la realidad en función de un modelo causal. Dicho de otro modo, las posibilidades sociales no son definidas a partir de lo existente, sino descubiertas por medio de lo imposible. Aquí está el lugar de la utopía en política. Por

referencia a la utopía, a lo imposible, reflexionamos lo posible.

SEMINARIO SOBRE TEORÍA DEL ESTADO Y DE LA POLÍTICA: RESUMEN*

EN TORNO AL DEBATE: MÁS PREGUNTAS

1. *¿Qué significa ser realista en política?*

1.1. La pregunta por la significación actual de “hacer política” en América Latina no es una pregunta retórica. Por lo mismo, ni los participantes en el seminario presumieron ofrecer respuestas, ni los lectores pretenderán encontrarlas en el libro. Lo que hay son núcleos temáticos a partir de los cuales reflexionar. En la discusión de los textos aquí reunidos surgieron algunos que bosquejamos a continuación. ** Antes, sin embargo, unas palabras sobre el *estilo de trabajo*. Un seminario vive del “clima” o “ambiente” que crea; más importante que el contenido del debate puede ser la “estrategia de discusión”.

1.2. Lo que se entiende por “política” varía de un país a otro; interrogado por la situación política, un brasileño hablará de la democracia; un salvadoreño, de la guerra; un nicaragüense, de la situación internacional. Hay una determinación histórico-nacional de la significación de la política. No obstante, en esas experiencias concretas podemos descubrir rasgos comunes. Bajo formas nacionales específicas aparecen cuestiones válidas (y urgentes) para toda la región. Dicho directamente, la democracia no es un problema exclusivo del Cono Sur. La democracia es “problema” en Argentina y en Cuba, en Perú y en México.

1.3. Sobre estas experiencias y problemáticas comunes descansa la pretensión de ir elaborando una *teoría de la política latinoamericana*. Una formulación más precisa podría ser: hacer teoría política como teoría de la democracia en América Latina. Planteamos la tarea justo cuando se quiebran los paradigmas vigentes por décadas, cuando se desmoronan las certezas que nos animaban. Precisamente por ello proponemos repensar la concepción de la política que subyace a nuestra práctica.

Está de más recordar con José Aricó^a que las lecturas marxistas (desde Marx a la Tercera Internacional) de la realidad latinoamericana son pobres, cuando no falsas. Bastante castigo recibió ya el famoso método de “aplicar” categorías producidas por otro contexto histórico-social. Ahora bien, despojarnos de estas anteojeras analíticas no implica descartar aquella “historia de las ideas” en que se insertan los marxismos; no sólo porque éstos tienen influencia social como

“teoría en uso” (Moulian)^b sino también por su productividad crítica. Lo nuevo e importante es que Marx, Lenin o Gramsci dejan de ser argumentos de autoridad que remplazan la discusión. Una expresión de este cambio en el estilo de trabajo es asumir la responsabilidad de la teoría.

1.4. A lo largo del seminario se reitera *la responsabilidad de la teoría* en las transformaciones sociales. Detrás de Stalin, de Castro, de Allende hay teorías que hacen que tales procesos no sean fatalidades históricas. Las decisiones políticas no son de incumbencia exclusiva de los “políticos”; están insertas en concepciones del mundo, códigos culturales y sistemas teóricos mediante los cuales se aprehende la realidad y se construyen las alternativas. El marco interpretativo no condiciona sólo el debate estratégico (recordemos el impacto de la obra de Debray en el “foquismo”). La teoría también contribuye a la producción de los referentes (interpelaciones) mediante los cuales los individuos se reconocen en una identidad colectiva y actúan a partir de ella. Una teoría mecánica de los procesos sociales o de la revolución, por ejemplo, suele provocar una visión dicotómica de la realidad (del tipo todo con la revolución, nada contra la revolución) que opaca la diversidad social, congelando los procesos.

Es imprescindible matizar un tema tan complejo: hay una distancia insalvable entre teoría y práctica. No se puede identificar una teoría con el uso que se hace de ella; la responsabilidad radica finalmente en la acción y sus consecuencias. Es decir, ni Cristo ni Marx son los “autores intelectuales” de la violencia que se ejerce en su nombre.

1.5. Asumir la responsabilidad de la reflexión teórica, tomar en serio la productividad de la teoría, requiere *coraje intelectual*. La “verdad” de las afirmaciones teóricas puede vincularse muy estrechamente con la identidad personal. A la inversa, la defensa de la identidad puede conducir a un sectarismo que niega cualquier contradicción o incoherencia para proteger la certeza de lo sabido. ¿Cuántas cuestiones son rechazadas ciegamente por el solo hecho de provenir del adversario? El diálogo fructífero supone superar afirmaciones “en bloque” e identificaciones defendidas, abrirse a fisuras y ambigüedades, aceptar inconsistencias y fugas de sentido. Exige un acto de coraje, indispensable en todo esfuerzo de renovación.

La renovación de la práctica y el pensamiento políticos es difícil, no sólo por la inseguridad propia a la exploración de lo desconocido. También penosa en tanto implica una revisión autobiográfica, frecuentemente dolorosa. Y angustiante al experimentar la impotencia de quedar desnudos, sin firme fe que oponer al desamparo de la duda. Por lo mismo, los intentos de renovación requieren una mayor reflexión sobre la “vida privada” del intelectual. El intelectual que se entiende como “intelectual orgánico” descarga esos “prejuicios pequeño-burgueses”, transfiriendo a “las masas” su verdad y su responsabilidad. Son ellas,

finalmente, las responsables de cumplir las tareas que les asigna su “portavoz”. Cuando esa identidad ontológica se muestra ilusoria, el intelectual ha de aprender a hablar en nombre propio. Asumiendo su subjetividad, incorpora su experiencia diaria, sus deseos, desgarros y dudas a la reflexión teórica. El pensamiento político deviene *realista*.

1.6. El realismo que traslucen los artículos no es *Realpolitik*. No es mero reconocimiento de la necesidad y del poder. Ser realista en política implica, al contrario, tomar distancia de las “necesidades históricas”. La preocupación decimonónica por las “leyes sociales” (o “leyes de la historia”) cede el lugar a la problematización de la voluntad colectiva en su contingencia. En este sentido, el *realismo político* alude hoy día a dos referentes: las derrotas y los desencantos del socialismo, por un lado, y la precariedad (práctica y teórica) de la democracia, por otro. No sólo el socialismo, tampoco la democracia tiene patria.

Ahora bien, si no tenemos “modelo” con el cual identificarnos, paradigma con el cual “leer” nuestra realidad, más urgente se hacen los esfuerzos teóricos por resignificar democracia y socialismo.

2. Política y guerra

2.1. La discusión no podía dejar de abordar la situación centroamericana. La actualidad de Centroamérica radica en la presencia de la guerra por oposición a la política, pero también en la presencia de la guerra como problema de la política. El interés por El Salvador^a no es tanto por sus diferencias con el Cono Sur, como por una problemática común a la región. Formulado como paradoja: justamente la opción por la democracia plantea la guerra como problema.

2.2. No nos pronunciamos sobre Clausewitz y su concepción de la guerra como continuación de la política con otros medios. Constatamos que hay una distancia entre política y guerra que obliga a dudar si los salvadoreños hacen política (o si, en cambio, se hace política con ellos). En todo caso, es indispensable superar la concepción militarista de la política (el asalto al poder), necesidad que va más allá de las situaciones concretas donde tal estrategia conduce a la derrota, pues, concierne también a aquellos casos en los que nace otra sociedad como producto de un triunfo militar. Aunque, en realidad, las victorias populares en Centroamérica sean más políticas que militares, el “momento” de la guerra condiciona la sociedad futura. Fomenta una concepción militarista que impone una lógica dicotómica (amigo-enemigo), transformando el triunfo militar en la liquidación de “los malos” y la fundación de un nuevo orden “bueno”. El proverbio de que es fácil entrar a la guerra pero difícil salir de ella alude a esa dinámica que rige los procesos sociales, aun finalizada la batalla.

La lógica dicotómica de la guerra tiende también a plantear falsas alternativas como la de “reforma o revolución”. Alternativa falsa porque la reforma no es necesariamente un mecanismo estabilizador del *statu quo* y, por tanto, “reformista”, ni la revolución es una ruptura total y definitiva. Pero, sobre todo, suele crear una situación tal en la cual no se puede hacer lo que se quiere hacer y lo que se puede hacer no se quiere hacer. Conviene revisar una estrategia que conduce a tales dilemas.

3. Política y moral

3.1. La izquierda tiende a tomar la guerra y, en general, la violencia exclusivamente por una “cuestión táctica”. Eso es una “reducción de complejidad” que banaliza la política y socava la aspiración de un socialismo democrático.

Discutiendo sobre la tensión entre política y moral (Flisfisch), la defensa de los derechos humanos aparece, en una primera mirada, como una política defensiva, basada en una ética de la convicción (la vida como valor absoluto). Visto así, la proposición del gobierno argentino de cerrar el caso de los “desaparecidos” en el marco de una reconciliación nacional no es aceptable; no se puede negociar la “verdad” de los desaparecidos. En una segunda mirada, sin embargo, hemos de confrontar la verdad de los desaparecidos con la verdad de la guerrilla. El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)^a hace política *qua* guerra y pierde; junto a un proyecto que se impone hay otro que fracasa en su propia lógica. El problema de los derechos humanos corresponde entonces no solamente a una “ética de la convicción” sino también a una “ética de la responsabilidad”. Esta historización no justifica la historia (ni la represión). Alude a la opaca relación entre política, violencia y moral. La izquierda no puede denunciar la violencia en nombre de una moral que no guía sus acciones, ni puede desdoblarse en un discurso para la acción efectiva (lógica de la guerra) y otro discurso para las masas (moral de la convicción). Sin moral se puede llegar a ser una gran potencia, pero no una sociedad por la cual luchar. La reivindicación de una posición moral no significa el ingenuo rechazo de la guerra; significa hacerse cargo de la violencia como momento constitutivo de la vida social.

3.2. La discusión del enfoque weberiano,^a que distingue ética de la convicción y ética de la responsabilidad, muestra su utilidad para evitar que los políticos se amparen bajo el halo de “principios eternos” para escamotear las consecuencias de sus acciones. El enfoque sirve para desmistificar las relaciones de poder de modo que las autoridades no eludan sus responsabilidades en nombre del cristianismo o del socialismo, de la patria o de las “leyes del mercado”. Pero la ética de la responsabilidad no debiera guiar solamente a los políticos

profesionales. El debate destaca la importancia que tiene para un socialismo democrático que toda la sociedad se oriente por una ética de la responsabilidad. Puesto que todo hombre hace política, la responsabilidad es una moral colectiva. Solamente en la medida en que cada cual individualmente y la sociedad en su conjunto asuman las responsabilidades por sus actos, la sociedad será el sujeto de su desarrollo. Tanto la democracia (el postulado de la soberanía popular) como el socialismo (el postulado de la emancipación social) involucran una ética de la responsabilidad.

4. *¿Qué invoca la democracia?*

La significación de hacer política está imbricada con la significación de la democracia. ¿Qué significa la democracia en América Latina? Mejor formulado: *¿qué problemas hay que resolver para poder plantear una sociedad democrática?*

4.1. Se descarta la separación entre una democracia formal (burguesa) y una democracia sustantiva (socialista). No hay democracia real sin libertades “formales”. En la medida en que la democracia formal representa la institucionalización de procedimientos formales, como mediación de las diferencias sociales, consagra también esa diversidad social que anima la democracia sustantiva.

El énfasis en la diversidad como “sustancia” de la democracia no debe escamotear las desigualdades sociales. De hecho, la democracia no implica necesariamente un mejor nivel de vida para los grupos desposeídos. Por otra parte, tampoco implica restringir el bienestar a los “intereses organizados” (sindicalizados) como denuncia una derecha disfrazada de adalid de los pobres. Presumimos que la democracia permite determinar colectivamente las necesidades sociales y su modo de satisfacción. Ahora bien, esta elaboración colectiva de las opciones y las decisiones es problemática.

4.2. El problema ha sido tematizado por los neoconservadores como la “ingobernabilidad de la democracia”.^a Existe, en efecto, una demanda de eficiencia que cuestiona el régimen democrático. El “desencanto” que caracteriza muchos procesos de democratización es un fenómeno que la izquierda no puede soslayar. El desencanto remite a expectativas de bienestar material, pero no proviene solamente de frustraciones económicas. Es provocado también por una “incongruencia cognitiva” en el sentido de que la decisión en favor de la democracia no se encuentra respaldada por las experiencias cotidianas posteriores. Es decir, el aprendizaje social que produce la demanda por la democracia no es congruente con el aprendizaje del funcionamiento diario de la

democracia.

Al respecto se señala la necesidad de relativizar las metas de un proyecto democrático, o sea de no encubrir los propios límites en un discurso cientificista y preclaro. No hay que plantear la democracia como un “gran proyecto” (que finalmente es administrado por otros) sino como un proceso más molecular, en el que cada ciudadano es capaz de visualizar las fuerzas en juego y disponer — aquí y ahora— sobre los cambios de su modo de vida.

4.3. Arraigar la democracia en la realidad concreta-diaria de cada ciudadano se vuelve especialmente difícil cuando el corte nítido entre dictadura y democracia se diluye, estableciéndose una grisácea zona de ambigüedad. Existe un “momento de encuentro” entre dictadura y democracia, donde las nuevas formas de hacer política decaen al perder su identidad como pura negación del “orden”. Por la brecha de la “apertura” resurgen viejos nombres y viejos temas. No hay fantasmas más vivos que ideas obsoletas y cuantas energías se derrochan en combatirlos.

Las expresiones populares emergentes tienen que acercarse a la estructura de poder existente a la vez que ésta busca cooptar aquellas nuevas formas de participación. Nuevamente, ¿reforma o revolución? O ¿no será más bien el momento de mediar la creatividad subjetiva de los individuos y la institucionalidad objetivada?

4.4. El punto anterior puede resumirse en el postulado de que las demandas democráticas son una demanda de orden. La discusión matiza la reivindicación del orden. Un caso es la demanda de orden frente a la falta de él, en un régimen autoritario como el argentino. Otro caso es el de México,^a donde un Estado autoritario es la única instancia capaz de cohesionar la heterogeneidad centrífuga de la sociedad. Una invocación democrática aparece entonces más como amenaza al orden, lo que puede conducir a la guerra (sea como represión estatal, sea como insurrección plebeya). Finalmente, se discute el caso peruano, cuya democratización se ha visto acompañada de un rápido deterioro de las condiciones sociales de vida. Las fuerzas democráticas pueden encontrarse en la encrucijada de defender un orden que no las beneficia o desdecirse de la democracia por la cual lucharon.

5. *¿Constituirse como oposición?*

5.1. Las nuevas prácticas sociales no llevan en su frente la significación social. Ésta ha de ser interpretada; una eventual “clave” interpretativa es la constitución de los sujetos.

Suponemos que las nuevas formas de hacer y pensar la política implican un

proceso de desarticulación y rearticulación de los sujetos políticos. Metodológicamente cabe distinguir el estudio de la constitución de los sujetos (análisis lógico-conceptual) y la reconstrucción de la formación de los sujetos (análisis histórico).

5.2. Respecto al análisis conceptual, el seminario adelanta una tesis importante: *la constitución conjunta de los sujetos y el orden*. La constitución de los sujetos en su reconocimiento recíproco es a la vez —en términos lógicos— constitución del orden. Anteriormente, la teoría política marxista (suponiendo que existe) partía del proletariado como un “sujeto preconstituido” o, al menos, enfatizaba la autonomía de las clases subalternas respecto al orden. Nuestro debate, en cambio, destaca el carácter coconstitutivo de ambos momentos.

Los sujetos no se constituyen en autorreferencia sino en relación con otros sujetos en constitución. “Nosotros” y los “otros” se constituyen en un proceso de determinación recíproca. Este proceso de mediación es el orden, constituido en un mismo movimiento junto con los sujetos. No existe, pues, un sujeto externo al orden; ni éste es ajeno a ninguno de los sujetos. La constitución conjunta de los sujetos y el orden permite afirmar (en términos más usuales): las masas no están “fuera del Estado” ni el Estado está “por encima” de las clases o es el Estado de una sola clase.

5.3. Respecto al carácter del orden, hay quienes lo visualizan como una *matriz objetiva*, o sea como un orden simbólico inconsciente que antecede a los sujetos empíricos. Habría una matriz de posiciones dadas en cuya articulación se constituyen los sujetos. Otros objetan la tesis del orden como instancia objetiva, enfatizando su producción histórico-social. Habría que analizar el orden simultáneamente como *marco* de significaciones dentro del cual se constituyen los sujetos y como *producto* de las formas específicas de reconocimiento recíproco (y asimétrico) de los sujetos entre sí.

5.4. Entrando al análisis histórico se recordó, en primer lugar, las profundas transformaciones sociales ocurridas en la última década en nuestros países. Trátese de un proceso de industrialización con fuerte intervención estatal (Brasil, México) o de un proceso de desindustrialización y desmantelamiento de los servicios públicos (Chile), es a raíz de una “nueva sociedad” que se reforman los sujetos. Salvo en el caso brasileño, no parecieran surgir “nuevos movimientos sociales” del tipo europeo (feminismo, ecologismo, pacifismo, etc.). Se trata más bien de una *recomposición* de los sujetos. La centralidad o no de la clase obrera en tal recomposición sería una cuestión empírica y no determinada por una “teoría de clases”.

5.5. A propósito, cabe mencionar, como segundo punto del debate, la crítica al “obrerismo”. Justamente por su exacerbada identidad obrera el Partido

Comunista (PC) chileno (similar al francés) nunca llega a ser partido popular. Se indica como contraste el PC italiano, dirigido por intelectuales. Con ello no se postula alguna “primacía” de los intelectuales; lo que se reivindica (frente al viejo economicismo) es la dimensión cultural en que se forman y recomponen los sujetos. En otras palabras, más que por identidad objetiva de intereses económicos, estructuralmente determinados de antemano, los sujetos parecieran formarse mediante *la articulación de experiencias de vida*. No se ignora el condicionamiento estructural de esas experiencias, pero se insiste en la subjetividad (similares condiciones son vividas de manera diferente).

5.6. Desde esta perspectiva, la erosión de la identidad colectiva (la “unidad de la izquierda”) puede tener un aspecto positivo: la renovación de la izquierda pasa por una desestructuración de su antiguo universo teórico-cultural. Aunque también se remarca el peso de la historia en la situación actual de los partidos; la crisis parece no haber drenado del todo las viejas creencias y continúa operando una suerte de “inconsciente colectivo” de los partidos. De ese modo, la “hegemonía obrera en la revolución” puede seguir siendo una consigna que pena y dificulta hacer política. Otro ejemplo de inercia es la perspectiva insurreccional en la izquierda chilena; al “derrocamiento de la dictadura” prosigue la antigua concepción de la política como “conquista del poder”. Mientras persista la fijación en algún Palacio de Invierno, será escasa la sensibilidad por recoger críticamente las nuevas experiencias populares (el llamado “sentido común”). Difícil es entonces que la gente pueda —a partir de sus condiciones concretas de vida— reconocerse en los partidos (y en la política en general).

Notamos aquí otro dilema paralogizante de la dinámica política. Bajo el imperativo de la eficiencia, los políticos se ven obligados a proponer soluciones a los problemas del momento. Al no poder esperar una “renovación del pensamiento político” echan mano de las viejas recetas. Pero como éstas no consideran las nuevas experiencias sociales, son finalmente ineficientes. Hay un desfase entre problema y solución, entre realidad empírica y conocimiento teórico, que da a la política un sino trágico.

La existencia de una “crisis de representación” es evidente. Ahora bien, tal crisis no atañe solamente a la izquierda. Conciérne también a la derecha; el mismo “búnker” militar evidencia sus debilidades al crear identidades colectivas. La invocación de la patria o de la unidad nacional es insuficiente porque no abre cauces a los conflictos sociales. En resumen, derechas e izquierdas parecieran incapaces de concebirse a sí mismas como un “nosotros” en relación con “otros” y, por ende, de concebir un orden de la diversidad.

5.7. Este punto incide directamente en el debate político de la izquierda en buena parte de la región. De aceptarse la tesis de que sujetos y orden se constituyen en un mismo movimiento, la “estrategia revolucionaria” deviene equívoca en tanto

se apoya en un sujeto externo, que desde fuera destruye el viejo orden social y construye uno nuevo. Sin profundizar esta crítica, el debate se centró en un problema que resumimos polémicamente en forma de pregunta: *¿cómo pasar de la disidencia a la oposición?*

Tanto en México como en Argentina, Brasil, Chile o Perú, las izquierdas han sido estos años más un movimiento de disidencia, vale decir una fuerza excluida del “sistema” y que, en una situación de exterioridad, “presiona” sobre éste. Se trata de una exclusión impuesta. Empero, cuando la ilegalidad es levantada o, al menos, flexible, subsiste cierta automarginación. Ésta podría provenir de las dificultades que encuentra la izquierda en “hacer política” *qua* democracia, en pensarse a sí misma constituyéndose junto y dentro de un orden, y no como un actor externo, preformado. Un modo concreto de plantearse la mediación entre socialismo y democracia es como *oposición*.

¿Qué es ser oposición? Ser oposición implica, en primer lugar, un sistema político relativamente institucionalizado. La institucionalidad política no es, pues, una cuestión jurídica en manos de “constitucionalistas” sino un problema intrínseco al quehacer político.

Respecto a la tesis teórica de fondo (5.2) la discusión destaca el desgarramiento de lealtades que enfrenta la oposición. Por un lado, ha de representar las demandas populares frente al gobierno, pero también frente al orden capitalista existente. Por otro, está comprometida con las “reglas de juego”, o sea con la institucionalidad establecida. Es decir, la oposición reivindica un cambio del “sistema” y simultáneamente promueve su continuidad. Si se limita a un reconocimiento autorreferido, la oposición renuncia a elaborar una responsabilidad compartida; si se limita al “orden de cosas” existente, la oposición fomenta un parlamentarismo que distorsiona o margina las demandas “disfuncionales”.

6. Ambigüedades de la “nueva política”

6.1. La despolitización constituye actualmente casi un componente estructural que traspasa las situaciones de dictadura y aparece como una dimensión de la modernidad. Por otra parte, observamos tipos de politización que, por estar enmarcados en identidades anteriores, llegan a ser contradictorios con las nuevas formas de acción. De hecho, subsisten modos de pensar tradicionales, por ejemplo, una concepción de la política como “instrumento”. ¿No se requerirá una suerte de propedéutica política previa a la repolitización, que fuera capaz de recoger temas más restringidos, inscritos en nuevas formas de generalización?

La despolitización ha dado curso a estrategias de privatización de la vida que aparecen como una defensa contra la agresión estatal. Pero también son respuesta a la división burguesa que escinde al ciudadano de sus contextos

concretos, reproducida dentro de la propia izquierda como escisión entre la política de los partidos y la vida cotidiana de los individuos. De allí que habría que revisar la despolitización respecto a las nuevas significaciones de lo público y lo privado.

En resumen, la discusión muestra el carácter ambivalente de los procesos de despolitización y repolitización en marcha, debiéndose investigar los cambios más moleculares en esa dinámica.

6.2. A partir de la crisis teórica del marxismo y de la crisis de utopía que viven actualmente las izquierdas —salvo una franja más ortodoxa que se resiste a pensarse a sí misma en términos de crisis—, la práctica política socialista parece haber sido trasladada desde los grandes proyectos y grandes utopías por un “mundo mejor” (con todo el sentido épico y de ruptura que ello implicaba) a una suerte de “pequeña política”, ligada a problemas más inmediatos y situacionalmente más acotados, detrás de los cuales no se vislumbra un sentido de totalidad.

La evaluación de esto último es, por supuesto, doble, expresándose dos concepciones políticas en disputa: puede verse como renuncia a un proyecto político totalizador tradicionalmente entendido —esto es, con una clara delimitación de clase, ideología y partido—, o bien, puede verse como el surgimiento de un nuevo tipo de práctica y de concepción política que, en un proceso de ascensión de una profunda derrota política y teórica, intenta reconstituirse como sujeto político a partir de la dinámica real y no de un modelo apriorístico.

Desde esta segunda perspectiva, no es definible de antemano el papel de la izquierda en las nuevas relaciones sociales, ni tampoco, por lo tanto, su programa. Allí la izquierda se constituye junto a los sujetos sociales y de allí surgen sus parámetros políticos.

Ello implica replantearse el ámbito de la política: si ésta se restringe al puro problema estatal, entonces no hay posibilidades de hacer política en condiciones de dictadura. Se arguye que los sujetos políticos no aparecen exclusivamente en la esfera estatal: su origen está en la sociedad, por lo que se requiere plantear el problema de la política antes de que ésta exista, esto es, el problema de la *creación* de la política.

6.3. En este punto se enfrenta un problema clave para una nueva concepción de la política que intenta, por un lado, fortalecer la sociedad civil como ámbito constitutivo de los sujetos políticos, pero que a la vez requiere plantearse el problema del poder político y del Estado: es el problema del *paso del actor social al actor político*.

En este sentido, es erróneo oponer mecánicamente sociedad civil a Estado, en tanto relega a los sujetos al subámbito contestatario clausurando el problema del

poder político. Los movimientos o partidos que están excluidos del poder político aparecen con identidades más claras en tanto se definen por negación a ese orden. Pero esa misma marginación les impide crear un nuevo orden, salvo que actúen desde la perspectiva del “salto revolucionario”, estrategia que puede culminar en otra forma de dictadura en tanto surge de una relación de completa exterioridad con el antiguo orden.

Por el contrario, en situaciones donde hay posibilidades de diversidad política, el ámbito de formación del sujeto es la ambigüedad (caso brasileño); hay un permanente adentro-afuera del movimiento en relación con el poder. En este caso es vano que un grupo de intelectuales elaboren *a priori* un programa y una posición definitiva frente al poder político. Más que un movimiento definido, lo que hay allí es una agregación de fuerzas sociales (campo, fábrica, universidad, marginales urbanos) que sólo a veces se expresan como sujeto político en tanto se reconocen en interpelaciones comunes. Estas interpelaciones son dinámicas, y no se manifiestan sólo en un discurso, sino en un conjunto de prácticas significativas (misas, acción armada, mítines, *graffiti*) de los que hay que “derivar” el horizonte a que apuntan como expresión de un sujeto en proceso de autorreconocimiento. Por ello es que el sujeto político no puede ser definido de antemano, en tanto se tiende a aplastar la expresividad de sujetos en constitución.

6.4. En los casos en que las transformaciones ocurridas se han plasmado en nuevas relaciones sociales, se hace más claro el carácter fundacional de las identidades sociales, así como también se hace más evidente el carácter novedoso de las organizaciones que intentan estructurarlas políticamente. Tal es el caso de Brasil, donde emerge una nueva clase obrera, además de otros movimientos sociales claramente discernibles del modelo social anterior (movimiento urbano, comunidades cristianas de base, mujeres, negros, etcétera).

En los casos de Argentina y Chile, donde las transformaciones sociales, si bien han sido profundas, no han logrado asentarse sólidamente en términos estructurales y políticos, se produce una dialéctica más confusa entre lo “viejo” y lo “nuevo”. Se dan procesos de identificación contradictorios, puesto que a las viejas identidades políticas se yuxtaponen nuevos movimientos y “temas” emergentes que no han logrado cristalizarse en nuevas identidades sociales y políticas. Pero incluso allí, donde hay un reconocimiento de las antiguas identidades, ello se da con una actitud de distanciamiento y desconfianza que es en sí un elemento nuevo.

6.5. Lo artístico-cultural^a aparece como un ámbito en el que se expresa particularmente bien un proceso de transición y ruptura entre un sujeto popular anterior y uno emergente. En Chile, por ejemplo, entre 1974 y 1976, lo artístico-

cultural constituye un vehículo de expresión de la memoria histórica de grupos sociales que tenían como referente la sociedad anterior. Allí se da una relación instrumental con la cultura (“paraguas” de reuniones sindicales, universitarias, etc.) sin preocupación por buscar nuevos lenguajes en relación con las realidades emergentes. Se habla de las mismas realidades anteriores y con el mismo sentido épico.

En cambio, a partir de 1977, cuando el régimen ha transformado más claramente la faz de la sociedad, las anteriores estructuras de comunicación ya no convocan sino a los “convencidos”. Aparecen así embrionariamente nuevos lenguajes, temáticas cotidianas (drogas, aborto, mujer). Se da una mayor autonomía de la actividad cultural en relación con los partidos y se constata una fuerte resistencia a la instrumentalización. Por otro lado, cambia el espacio social en que se desarrolla la “cultura popular”; antes era fundamentalmente obrero-sindical, hoy es más juvenil-poblacional.

6.6. Finalmente, merece ser recordada la discusión en torno a la distinción entre lo político y lo no político. Por un lado, se señala que la política es oligárquica por naturaleza: los políticos actúan directamente en y sobre la estructura de poder, en tanto que “la gente” está interesada en sus ordenamientos vitales específicos. Asimismo, las sociedades contemporáneas muestran que es imposible la profesionalización plena de la sociedad en torno a la política. Sin desconocer esta realidad, se objeta que la distinción tajante entre lo político y lo no político consolida una concepción instrumental de la política. Se arguye que tal separación es un producto histórico y no algo inherente o “natural” a la sociedad. Se plantea por lo tanto la necesidad de reconciliar analítica y socialmente lo político y lo no político: sus espacios de contacto serían mayores y más fluidos de lo que suponen esa teoría de la modernidad y la teoría elitista. Si no reducimos “lo político” al puro ámbito del poder estatal, descubrimos que la gente vive las problemáticas de la sociedad de forma mucho más apasionada de lo que suponen los enfoques oligárquicos de la política. El asunto es que estos mismos enfoques contribuyen a cumplir su propia profecía en la medida en que no estimulan nuevas formas de participación.

Todo esto obliga a replantearse el problema de las organizaciones políticas y su relación con la sociedad: la organización de la práctica política debiera acoger estas múltiples problemáticas (y no centrarse sólo en el problema del poder) a fin de socializar la responsabilidad social de los hombres por el destino de sus vidas. Con ello se evitaría esa antinomia que imputa a las masas (a los militantes) un tipo de pensamiento infantil apegado a juicios absolutos y, *mutatis mutandi*, a los políticos (a los jefes) les asigna el razonamiento complejo y responsable. No se trata de ocultar la división entre dirigentes y dirigidos, pero tampoco de erigirla en un corte cualitativo.

6.7. En esta revisión autocrítica (a la luz de una renovación democrática) la discusión relevó varios temas más, por ejemplo, el aislamiento intelectual del pensamiento político, generalmente divorciado de las experiencias laborales y de las “ondas largas” del cambio social y tecnológico. O el aislamiento que significa una situación de exterioridad respecto a “problemas nacionales”, como la heterogeneidad en Perú, el centralismo en Argentina o la dependencia económica en Chile. A pesar de la amplitud e intensidad del debate son inevitables algunas lagunas o, al menos, insuficiencias notorias: el feminismo, la forma “partido”, la vida cotidiana, son aspectos del “hacer política” que exigen más investigación para poder ser discutidos. No queremos prolongar un epílogo ya demasiado largo. A lo largo del libro el lector habrá encontrado bastantes estímulos para querer *ahora* argumentar su propia respuesta a la pregunta planteada.

1983

LOS DERECHOS HUMANOS COMO CATEGORÍA POLÍTICA*

Para Francisco Delich

LA COMUNIDAD DE CIENTÍFICOS sociales chilenos tiene una profunda deuda con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.^{76a} A los 10 años del golpe militar hemos de recordar y agradecer sus esfuerzos para ayudar —en términos simbólicos y materiales— a todos los científicos perseguidos y humillados.¹

Por medio de este apoyo al hombre concreto se está defendiendo un derecho universal: la libertad de expresión. Esta defensa no se limita a un derecho individual (que tal persona pueda opinar libremente) ni menos a un privilegio corporativo (la libertad de cátedra). Que todos puedan hablar, escribir y publicar libremente implica que todos puedan escuchar, leer e informarse libremente. El derecho a la libre expresión remite pues a un espacio social. Significa que el hombre no puede ser encerrado en los límites de su mundo privado y que tiene derecho a aparecer en público. Se trata del derecho de todos a ser “hombres públicos”, a participar en la *res publica*. El derecho humano a la libre comunicación concierne al conjunto de la sociedad; proclama el derecho de la sociedad en tanto colectividad a decidir su desarrollo y, por tanto, a reflexionar críticamente lo que es y lo que podría ser la convivencia social. En ese sentido, las actividades del Clacso y toda defensa de los derechos humanos son una acción política. No faltan quienes impugnan esa politicidad. Intentaré, pues, argumentar el significado político de los derechos humanos.²

UNA AGRESIÓN CONTRA LA SOCIEDAD

La actualidad de los derechos humanos es conocida. No hay Estado que no los proclame constitucionalmente, no hay gobierno que no los reconozca solemnemente y, sin embargo, son violados constantemente. En muchos países latinoamericanos podemos hablar de una violación sistemática.

Hablo de sistematicidad suponiendo, primero, que las violaciones no se deben a la perversidad de los gobernantes (que la puede haber) o a la maldad intrínseca del hombre y, además, que no se trata de violaciones de derechos individuales. Me detengo en el segundo punto, pues sigue predominando una concepción liberal que toma los derechos humanos por derechos del individuo. En el caso no sólo de una derecha preocupada por proteger la iniciativa privada sino

igualmente de una izquierda que formó su opinión por medio de *La cuestión judía* de Marx. En uno y otro caso, la visión individualista permite disociar el orden político de la violación de los derechos humanos. Con lo cual, en Chile o Cuba, en Estados Unidos o la URSS, las violaciones pueden ser por millares, pero no serían sino una suma de casos individuales y no una violación del cuerpo social. Por consiguiente, será compatible lamentar (y, según el caso, justificar) la violación de los derechos humanos en cada caso individual y, simultáneamente, exaltar el “carácter profundamente democrático” (o “socialista”) del régimen en cuestión. Vale decir, la escisión liberal entre derechos individuales y orden social desvincula los derechos humanos de la política. Aquí, al contrario, quiero sostener la tesis de que los derechos humanos son un elemento constitutivo de la política y que, por consiguiente, la violación de los derechos humanos es una agresión a la sociedad.

EL DERECHO A TENER DERECHOS

En la interpretación de los derechos humanos conviene distinguir dos tradiciones históricas: la estadounidense y la francesa. El objetivo de los *Bills of Rights* estadounidenses (1776) es crear límites y controles efectivos a todo tipo de poder político y, por tanto, no reivindican establecer un cuerpo político; más bien, presuponen la existencia de un gobierno frente al cual consagran una “libertad negativa”, o sea el derecho del individuo a ser libre de coerción estatal. En cambio, la tradición francesa de los derechos humanos apunta, desde su inicio, a crear una fuente de poder político; pretende ser el fundamento del nuevo Estado y no solamente un medio para evitar el abuso de poder. Los Derechos del Hombre y del Ciudadano que proclama la Constitución de 1791 no son derechos prepolíticos (sustraídos a la decisión política y, por el contrario, frontera de toda acción política). Pretenden ser el contenido y el objetivo final de cualquier gobierno y de todo poder político.^{3, a}

Mientras que en la tradición estadounidense y del *rule of law* el derecho *en tanto derecho del individuo* es exterior y aun contrapuesto al poder estatal, en la tradición francesa-continental se establece una estrecha relación entre derecho y Estado. Ambas concepciones tienen en común la defensa de la libertad individual mediante la seguridad jurídica propia a la legalidad formal. Pero la Revolución francesa va más allá: la libertad es constituida políticamente, o sea, en tanto voluntad colectiva. De ahí la rápida reinterpretación de los derechos humanos en términos de los derechos de los *sansculottes*: “Le but de la révolution est le bonheur du peuple”. La “libertad negativa” de los liberales es redefinida como “libertad positiva” —el derecho a la vida—. Cuando Robespierre afirma que “todo lo necesario para la subsistencia de la vida ha de ser bien común y que solamente el excedente puede ser reconocido como propiedad privada”,⁴ la política asume

las necesidades de la sociedad —la reproducción material de la vida— pero al precio de sacrificar las libertades políticas. Desde entonces, no hemos logrado hacer coincidir la transformación de las condiciones sociales y la autodeterminación política. Tenemos, sin embargo, un símbolo de esa coincidencia: los derechos humanos.

Desde esta perspectiva, recojo un postulado de Hannah Arendt: “Sólo existe un único derecho humano”. Reflexionando sobre el destino de los apátridas (y, cabe agregar, de buena parte de los exilados) en un mundo que se ha vuelto total (en el sentido de que ya no hay tierra virgen), Arendt constata que “el hombre puede perder todos los denominados derechos humanos sin perder su calidad humana esencial, su dignidad humana. Únicamente la *pérdida de la comunidad política*^a es lo que puede expulsar al hombre de la humanidad”.⁵ El hombre es privado de sus derechos humanos cuando se le priva de su *derecho a tener derechos*; esto es, cuando se le priva de aquella relación por la cual recién adquieren publicidad sus opiniones y eficiencia sus acciones —la pertenencia a un orden político—. Ahora bien, este derecho a pertenecer a una comunidad política no está incluido en el heterogéneo listado de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ni puede ser “concretizado” mediante el conjunto de las normas positivas. El derecho a la ciudadanía, sin el cual ninguno de los otros derechos sería realizable, trasciende los derechos del ciudadano.

UNA DOBLE DIMENSIÓN

La dificultad mayor para pensar tal “derecho a tener derechos” es, paradójicamente, la formalización jurídica. El concepto moderno de ley ha perdido su referente trascendental.

En la monarquía, el monarca respeta el derecho en tanto se respeta a sí mismo, la figura del monarca encarnando la soberanía. En tanto soberano, dice Bodin, el monarca no ha de respetar leyes ni acuerdos si la necesidad es urgente y, como destaca Carl Schmitt, es el monarca quien decide si está dada la necesidad.^a Es decir, la autoridad decide sobre la vigencia de la norma jurídica. Pero junto al predominio de la voluntad por encima de la ley existe el derecho a la rebelión. Éste expresa una noción de comunidad en tanto conciencia colectiva acerca de lo bueno y lo justo. Con las grandes revoluciones del siglo XVIII y el constitucionalismo del XIX desaparecen tanto el “decisionismo” del monarca como el derecho a la rebelión; ambos son absorbidos por la legalidad constitucional. Ésta somete todo acto del poder estatal a su concordancia con las leyes, pero simultáneamente formaliza los derechos humanos como leyes positivas. “El derecho indeterminado de la rebelión, cuya fuerza radicaba en su arraigo en la conciencia popular —y eso implica que no tuviera ningún límite sustancial— es sustituido por el concepto racionalizado de la ley.”^{6, b} Incluso un

espíritu perspicaz como el de Marx verá en los derechos humanos sólo la expresión de un derecho formal.

La crítica que desarrolla Marx en *La cuestión judía* no ha perdido la frescura mordaz con que debe abordarse toda retórica de “declaración de principios”, pero nos parece hoy francamente insuficiente. Digo insuficiente porque no se trata de volver atrás y reafirmar el carácter individualista que él ataca. Al contrario, su crítica queda corta, porque está demasiado apegada a la materialidad del Estado (aparato estatal) y del derecho (leyes positivas). Contrastando el derecho formal con la desigualdad social, Marx concluye que los Derechos del Hombre y del Ciudadano no son más que una ilusión que encubre las aguas heladas del cálculo egoísta. Frente a la realidad del poder, de la miseria y de los antagonismos sociales, la misma idea de ciudadanía aparece como una ficción de comunidad que compensa ilusoriamente la división real de la sociedad. Este “realismo” conduce a Marx a denunciar los derechos humanos como una enajenación que desvía nuestra conciencia de la transformación efectiva de la realidad, sin percibir que él mismo no ha podido plantear esa transformación social sino por referencia a una idea abstracta. Lo hace, pero no lo sabe. De hecho, también Marx recurre a una “comunidad ideal”: la libre asociación de productores libres. Él la concibe en tanto meta del proceso de emancipación aunque, bien visto, se trate de la *premisa*. Esta inversión le impide reconocer en los derechos humanos aquel “humanismo abstracto”,⁷ por medio del cual puede enfocar la determinación históricosocial del hombre concreto. En resumen, el análisis de Marx es insuficiente en tanto se limita a criticar la interpretación burguesa de los derechos humanos como encubrimiento ideológico de la dominación, sin descubrir la necesidad de toda sociedad —para constituirse en tanto “sociedad”— de crear y escindir una instancia externa a ella por referencia a la cual pueda reconocerse a “sí misma”, o sea como orden colectivo.

Desaparecido el monarca que encerraba físicamente el sentido del orden, el nuevo orden burgués ha de fundar su “razón de ser” como un referente trascendental: los derechos humanos. La significación de los derechos humanos excede el ámbito de los derechos individuales, garantizados jurídicamente. Proclamar los derechos humanos significa sobre todo crear aquel “horizonte de sentido” mediante el cual los individuos aislados pueden concebirse y afirmarse a sí mismos como una comunidad de hombres libres e iguales. Las imágenes finales del “Danton” de Wajda ilustran bien ese carácter de “catecismo laico” que intenta circunscribir y formalizar aquella idea abstracta e indeterminada de “libertad, igualdad y fraternidad”. Quiero decir, así como la materialidad de las relaciones mercantiles remite al concepto de competencia perfecta como su abstracción, la materialidad de la legalidad remite a los derechos humanos como “el espíritu de las leyes”.

En resumen, creo que no logramos una interpretación adecuada de los derechos humanos si no contemplamos su doble dimensión: normas

constitucionales y referente trascendental. En este sentido, me parece insuficiente no sólo el análisis de Marx sino también todo enfoque que reduzca los derechos humanos a una cuestión de moral o jurídica.

INSUFICIENCIAS Y ENFOQUE ALTERNATIVO

En este punto de la argumentación estoy tentado a retomar algunas indagaciones sobre la historia de América Latina, para reflexionar en qué medida nuestras sociedades pueden reconocerse a sí mismas como “comunidad de hombres libres e iguales” gracias a los derechos humanos. Octavio Paz^a quizá nos diría que el pasado precolombino y colonial-barroco no adquiere sentido por medio de tal referente y que, por tanto, los derechos humanos sean realmente una ficción (impostación) en la región. José Aricó, en cambio, tal vez destacaría las virtualidades del atraso que permiten tomar conciencia de lo que las sociedades capitalistas avanzadas hacen —sin saber que lo hacen—. En fin, dejemos estas reflexiones para otra ocasión pues nos apartan del tema. Preguntémonos más bien, siguiendo una proposición de Luc Ferry, por las incompatibilidades de ciertos enfoques para pensar los derechos humanos como momento de la política.

De acuerdo con Leo Strauss,^{8, b} la filosofía política en tanto indagación del “buen orden” supone dos requisitos: 1) Que exista una tensión entre lo real y lo ideal, entre el orden tal cual es y el orden que debiera ser (que sería justamente el *décalage* entre el derecho positivo y el derecho natural en su sentido clásico). 2) Que los valores no estén sustraídos a una discusión razonable, o sea que exista la posibilidad de discutir racionalmente lo que sería el mejor orden.

En consecuencia, parece difícil comenzar una reflexión política de los derechos humanos a partir de las principales corrientes del pensamiento moderno: el historicismo y el positivismo. El *historicismo* suspende la distancia entre lo real y lo ideal al considerar el desarrollo histórico (lo real) como un perfeccionamiento que desemboca y coincide finalmente con lo ideal. Si tomamos el ideal como una meta factible, ya no tenemos un criterio exterior (trascendental) a partir del cual juzgar la realidad histórica; las violaciones de los derechos humanos aparecerán como una “astucia” de la razón o de la historia en la realización efectiva del ideal prometido. Por otra parte, el *positivismo* sustrae los valores a un debate razonable. Si la racionalidad es definida por referencia a una objetividad libre de valores, no hay debate racional sobre ellos. Suponiendo un relativismo (politeísmo) de valores, los derechos humanos pueden adquirir la fuerza de una convicción individual y la validez de todo derecho positivo legítimamente instituido, pero no la validez intersubjetiva de un “horizonte de sentido”. Tal enfoque (Weber, Kelsen) asume la fragmentación del universo valórico y las contradictorias interpretaciones de los derechos humanos, pero

abandona la vigencia de los derechos humanos a la “ética de la responsabilidad” del político, por ejemplo, del individuo. La política tendría una lógica propia —el poder— que el individuo con base en sus convicciones personales puede asumir o rechazar. Este relativismo es asumido por Kelsen como un argumento en favor de la democracia. Pero también se podría argumentar con Carl Schmitt que la pérdida de homogeneidad, que posibilitaba el debate público en torno a lo racional, exige el decisionismo de la dictadura.

La crítica de Leo Strauss señala las dificultades del historicismo y del positivismo para pensar la politicidad de los derechos humanos. Frente al historicismo, reivindica la diferencia entre lo real y lo racional, y a la vez defiende, contra el positivismo, una racionalidad en la esfera de los valores. Ahora bien, esa racionalidad es entendida por Strauss en tanto derecho natural clásico, concebido como un orden trascendente respecto al sujeto (a la subjetividad) y, por tanto, como un orden “objetivo”.⁹ Huelga decir que tampoco esta referencia al orden natural (en tanto opuesto a lo que es humano) nos permite pensar los derechos humanos.

Hay, sin embargo, otro camino para hacerse cargo de las críticas de Strauss sin tener que compartir su enfoque. Los dos requisitos planteados por él estarían dados si concebimos los derechos humanos como una utopía.

Siguiendo a Hinkelammert,¹⁰ entiendo por utopía una imagen de plenitud por la cual delimitamos lo real. Es pues un referente constitutivo de la realidad social y, simultáneamente, exterior a ella. La utopía simboliza lo imposible por medio de lo cual podemos concebir lo posible, pero que en tanto ideal no es factible. Aquí reside la ruptura con el enfoque historicista que disuelve la tensión entre lo real y lo ideal. En tanto utopía no factible, los derechos humanos orientan la construcción del orden social sin llegar nunca a ser “realizados” y operan, por tanto, siempre como criterio de crítica frente a todo orden institucionalizado. Por otra parte, como muestra muy bien Hinkelammert, las utopías pueden ser sometidas a una discusión racional. Parece posible un debate razonable sobre los derechos humanos, no sólo en tanto a normas formales (todos estarían de acuerdo con la validez general de “libertad, igualdad y fraternidad”) sino también respecto a la racionalidad material que implica su interpretación a la luz del valor jerárquico (el principio de la libertad individual o el derecho igualitario de todos a la vida).

Pero, ¿no significa ello esquivar el problema, quitando a los derechos humanos toda eficacia política? Es decir, ¿no es la concepción de los derechos humanos como utopía una ilusión política?

LA POLITICIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Desde Maquiavelo, el pensamiento político moderno está bajo la fascinación del

realismo: enfoca la realidad desde el punto de vista ya no sólo de la posibilidad sino de la necesidad de realizar lo racional. La política es definida por la realización (correctamente calculada) de fines. Esta visión productivista-instrumental fomenta la concentración y centralización del poder estatal como *el* medio para instaurar un orden racional. No lo señalo como argumento antiestatista. Lo que quiero destacar es la ceguera frente a la dimensión simbólica o, para así decir, “metafísica” de la política, del Estado y, en general, del poder. De ahí que “las luchas que se desarrollan a partir de los diversos espacios de la sociedad civil no sean apreciadas sino en función de las oportunidades que ellas ofrecen, a corto o largo plazos, de modificar o revertir la correlación de fuerzas entre los grupos políticos y la organización del Estado”.¹¹

Del mismo modo que el realismo reduce el Estado al aparato de Estado, limita los derechos humanos a su formalización en tanto garantías constitucionales. Si los derechos humanos fuesen efectivamente sólo un derecho formal, entonces, en realidad el texto y su interpretación judicial pueden ser analizados como el “frente de batalla” jurídico en la lucha de clases, mostrando el avance y retroceso de cada grupo social. Pero los derechos humanos son más que su formalización; exceden las prescripciones constitucionales. con lo cual no subestimo el derecho positivo. El “mecanismo jurídico” es lo que finalmente permite reivindicar, en cada caso concreto, aquella idea abstracta del hombre libre e igual, sin embargo, no es lo que hace de los derechos humanos una categoría política.

La politicidad de los derechos humanos radica en la formulación de un ideal acorde con el desarrollo moderno del individuo: la comunidad de hombres libres e iguales. Es mediante esa utopía del “buen orden” que el conjunto de hombres y mujeres puede trascender su existencia individual y *reconocerse en tanto colectividad*. No podríamos siquiera concebirnos como “sociedad” y plantearnos el ordenamiento colectivo de la vida social como lo propiamente humano si no fuera por intermedio de tal utopía de una comunidad plena. Eso es lo que hace de los derechos humanos una categoría política, que complementa y explicita las nociones de “soberanía popular” o de “consenso” como horizonte trascendental, en función del cual podemos pensar el orden como un problema significativo.

Déjenme esbozar dos “conclusiones”. En primer lugar, este enfoque, me parece, obvia un falso dilema: los derechos humanos no son un criterio moral externo a la política ni tampoco un programa de acción política. En tanto concepción de una “comunidad de hombres libres e iguales”, los derechos humanos simbolizan un referente trascendental y, por ende, no factible. Por consiguiente, nunca y en ningún lugar se realizan los derechos humanos. Su realidad es la de una carencia radical y cotidiana a la vez: la ausencia de una plena “individuación en comunidad”. Pero no por eso son una ilusión. Al formular los derechos humanos como un ideal no realizable hemos elaborado una abstracción imprescindible para pensar lo real. No podemos concebir la realidad posible sino mediante una concepción de lo imposible. Es recién a la luz de

aquella imagen de comunidad plena que la construcción de una comunidad política se hace presente como tarea. Sólo entonces se nos plantea el problema de qué orden queremos construir.

La segunda conclusión apunta a la redefinición de las violaciones de los derechos humanos como una agresión social. Ya la encíclica *Redemptor Hominis*^a había destacado que “la violación de los derechos del hombre va acompañada de la violación de los derechos de la nación” (punto 17). Se trata de una agresión al cuerpo social no solamente porque se generalice la violencia contra los individuos sino, fundamentalmente, porque se lesiona, en cada caso individual, el principio constitutivo de la colectividad —la comunidad de hombres libres e iguales—. Por otra parte, las violaciones de los derechos humanos son también agresiones sociales en el sentido de que son violaciones sistemáticas. Está en tela de juicio el *sistema* político, económico y también jurídico que contradice el principio de la comunidad de hombres libres e iguales. No se trata de eximir a los autores concretos de sus responsabilidades criminales sino, por el contrario, de no reducir las violaciones a supuestos excesos o abusos de poder. El problema de los derechos humanos es primordialmente un problema del orden: crítica del orden existente y discernimiento del orden posible. Por lo mismo, es una reflexión ineludible —ahora y para todos—.

¿QUÉ ES “REALISMO” EN POLÍTICA?*, ^a

¡HAY QUE SER REALISTA! Cuántas veces habremos invocado el realismo como “última instancia” de la acción y del análisis político. Todos proclaman la virtud del realismo pero, finalmente, *¿qué es “ser realista” en política?* En torno de esta pregunta se reunirá a continuación de la próxima Asamblea General del Clacso,^b el grupo de trabajo sobre *Teoría del Estado y la política en América Latina*.

1. El símbolo del realismo político es la *razón de Estado*. La noción codifica una paradoja: la necesidad de justificar socialmente que determinada acción no obedezca a las normas socialmente válidas. Podemos retomar aquí un tema ya presente en el seminario anterior: *la tensión entre acción política y juicio moral*. Ser realista, diría Maquiavelo, significa partir del presupuesto de que todos los hombres son malvados: “Hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debiera vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación”.^a Por consiguiente, quien se dedica a la política ha de aprender “a poder ser no bueno”. Si, de este modo, el realismo es proclamado como virtud política, la falta de realismo merece la connotación de un juicio moral.

La distinción entre hombre privado y hombre público reaparece en otro dicho: lo que es cierto en teoría no tiene por qué obrar en la práctica. Vale decir, no se podría pedir a la práctica aquella rectitud moral que se exige a la razón teórica. El problema implícito en el realismo sería la necesidad de tomar decisiones morales incluso sin tener garantías teóricas acerca de lo que es objetivamente moral. A lo cual Kant responde que solamente si cada individuo obra moralmente (como si cumpliera la ley moral), cabe la posibilidad de realizar el ideal de un orden moral.^b Ser realista significa, pues, decidir en conciencia sin saber a ciencia cierta el sentido moral objetivo de la decisión. Por consiguiente, el realismo disculpa toda decisión tomada en buena conciencia.

La formulación más desnuda de una *Realpolitik* es de Max Weber:^c no hay procedimiento científico —teórico o empírico— que permita dirimir un conflicto entre valores. Ser realista implica reconocer la inevitable arbitrariedad de cualquier decisión política —la soledad del poder— y, por ende, no disfrazar de convicciones puras lo que es una cuestión de poder. No existiendo una fundamentación racional para imponer una convicción como norma general, la decisión política solamente puede guiarse por una ética de la responsabilidad. En nombre del realismo, Weber reivindica el postulado maquiavélico: quien busca la salvación de su alma no debe buscarla en la política.

Recuerdo estos enfoques porque tratan una cuestión central de la política en

América Latina: la construcción de un orden estable. La historia indica que donde posiciones con pretensión de verdad absoluta pugnan por ordenar la sociedad, no habrá paz social. La paz pareciera requerir una desvinculación entre política y verdad. ¿Puede un orden fundarse en el decisionismo (C. Schmitt)^d o en una legitimidad por procedimiento (N. Luhmann),^a o siempre subsiste la invocación (tácita) de una “verdad” compartida?

2. El realismo no renuncia a cambiar el orden de cosas existente. La cuestión planteada es especificar los cambios posibles. Desde este punto de vista, “ser realista” apunta a lo factible y tiene por referente a la *utopía*.

Al invocar el realismo se presume discernir entre lo factible y lo no factible. Tácitamente se concibe la política como “arte de lo posible”. Pero ¿qué es lo posible? Digamos que lo posible está delimitado por lo imposible: algo es una posibilidad en referencia a la imposibilidad de la utopía. Pensar la utopía es un modo de pensar lo posible. Visto así, el realismo político no se opone, sino que supone la utopía.

El enfoque usual es diferente: considera la utopía como meta de una “transición”, o sea como un objetivo posible de realizar. En tal caso, el realismo se refiere a la posibilidad elegida y a su realización adecuada. Se es realista en términos de un correcto cálculo de medios-fines.

De este enfoque se desprenden dos significaciones de la *Realpolitik*: por un lado, lo que pudiéramos llamar el “realismo táctico” (adaptar los medios a los fines estratégicos); existe, por otro, un realismo referido a los fines que relativiza los objetivos políticos en tanto simples promesas o ilusiones justificativas (legitimatorias) de lo único real en política: la lucha por el poder.

La viabilidad de una política dependería de los medios adecuados o de las metas fijadas; en ambos casos, se invoca un “principio de realidad” como una instancia objetiva, o sea científicamente definible. Se presume (con Bacon)^b que, si *obedecemos* en nuestro conocimiento a la realidad social y a sus leyes, seríamos capaces de *dominar* el desarrollo social.

Realista sería la voluntad política que sabe aprovechar las necesidades objetivas. La idea del control social, emergiendo junto con la técnica moderna, inspira un estilo tecnocrático de gobierno. En efecto, si la política concierne a los cambios factibles y si éstos dependen del correcto conocimiento de las “leyes sociales”, entonces el realismo es encarnado por el experto. La paradoja de tal *Realpolitik* es su fe ciega en el saber científico que expulsa al político por demagogo y entroniza el dogmatismo del tecnócrata.

3. El llamado al realismo tiene otras implicaciones que merecen ser discutidas. En aquellos países en que asistimos a la formación (reforma) de un sistema de partidos, tiene relevancia la conocida tensión entre el *discurso* políticopartidista y la *práctica* político-parlamentaria. El realismo del discurso no tiene que coincidir

con el realismo de la práctica. (Puedo argumentar una posición y, al instante, votar contra ella, sin que sea una maniobra de engaño; el discurso era realista como análisis sociológico, la votación lo era por lealtad política.) ¿A qué criterios remite el realismo en uno y otro ámbitos?

En este contexto cabe señalar también la tensión entre la ideología y los intereses “de clase” de un partido y las exigencias de la competencia electoral. Este dilema se plantea especialmente a los partidos de izquierda, donde la militancia suele tener una presencia importante. Ser realista significa representar las aspiraciones específicas de los militantes que forman el partido, pero requiere además representar los diversos intereses de los electores que han votado (o podrían votar) por el partido, dándole vida pública. En la medida en que el desarrollo de un partido depende a la vez del apoyo de militantes y electores, ¿cómo compatibilizar el mandato proveniente de la democracia interna con el mandato expresado en la democracia “externa”? ¿Qué implica el realismo cuando la competencia electoral abre temas (medidas de austeridad) contrarios a los intereses de los militantes o cierra temas de intenso interés para ellos (aclarar la situación de los “desaparecidos”)? ¿En qué sentido un partido es realista o no cuando —por responsabilidad respecto del sistema político— apoya al gobierno en un asunto adverso a las aspiraciones de sus militantes y electores?

4. El postulado del realismo político enfrenta dilemas que disminuyen su “evidencia” originaria. Ésta presupone una concepción naturalista de la realidad social; lo real sería una instancia objetiva previa a su interpretación (ideológica). Tal realidad *per se* no es evidente, sin embargo (aunque estén proscritos los discursos políticos).

Considerando la política como acción instrumental, el realismo exige el aprendizaje y dominio de las reglas técnicas que la rigen. Su empleo realista es premiado por el éxito: el medio produce el objetivo deseado.

A la inversa, la falta de realismo recibe un castigo incorporado a la misma acción: la ineficiencia. Ahora bien, sabemos que la política no se agota en tal relación técnica con la realidad; ella es también acción comunicativa. Aquí, lo real es construido —y disputado— en la comunicación recíproca y el realismo político alude a esos procesos de comunicación.

Desde esta perspectiva, uno de los puntos más interesantes por estudiar (particularmente en los procesos de democratización en el Cono Sur) es la “realidad nacional” que surge de los discursos políticos. Éstos seleccionan, califican, jerarquizan y articulan “lo real” sobre la base de determinados códigos interpretativos. Nuestra pregunta concierne entonces a los filtros por medio de los cuales una cuestión deviene “real” o no.

5. La construcción de la realidad a partir de los discursos políticos se enlaza con la constitución de los sujetos políticos.

La invocación del realismo alude aquí al hecho de que toda acción política está inserta en una relación de reciprocidad: la significación de mi acción depende de la apreciación del Otro. Esa presencia del Otro ha de estar integrada en la constitución de mi propia identidad. Yo no soy solamente Ego sino además un Alter para el Otro y sé que el otro me considera su Alter Ego.

En este contexto me parece indispensable reflexionar sobre un conjunto de mediaciones involucradas en un proceso comunicativo y que tienen gran relevancia en el desarrollo de un sistema político: la responsabilidad, la confianza, la lealtad, el aprecio, etc. Quien hace política asume o deslinda responsabilidades, conquista o pierde confianza, aumenta o arriesga aprecio, invoca lealtades o responde a ellas; es decir, produce, reproduce o niega una interacción con el otro. Se trata de un tipo de premio / castigo para el realismo en la acción comunicativa. Aunque nuestros análisis recurran usualmente a tales categorías, nos falta una concepción adecuada. Según Luhmann, se trata de formas simbólicas que reducen la complejidad de las relaciones sociales, permitiendo estructurar la interacción de acuerdo con pautas previsibles. Cabe pensar, en efecto, si el realismo político no tiene que ver también con tal “reducción de complejidad”. La política pareciera tener “reglas de juego”, no como normas morales del “deber ser”, sino como pautas fácticas de interacción. La diferencia es relevante por cuanto permite concebir la creación de un orden político sin un consenso previo. Mientras que la moral normativa debe incluir el consenso (pues no se puede exigir obediencia a una norma sobre la cual no hubo acuerdo previo), categorías como la confianza, lealtad o aprecio, en cambio, parten de una no identidad. Ellas no premian un consenso (sería banal), sino la exitosa integración del Alter en la identidad operativa del propio Ego. El realismo ya no radicaría en que el político “aprenda a poder ser no bueno”; se es realista respecto de la interacción previsible por determinada conformación de la relación Ego-Alter-Alter Ego. El realismo político no se limita, pues, a un mero cálculo de la reacción del Otro sino que abarca al mismo tiempo la propia identidad y la libertad del Otro.

1984

LA CONFLICTIVA Y NUNCA ACABADA CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN DESEADO

AGRADECIMIENTOS

UNA CONVERSACIÓN PRELIMINAR

I. ESPECIFICAR LA POLÍTICA

II. PODER Y ORDEN. LA ESTRATEGIA DE LA MINORÍA CONSISTENTE

III. INFORMACIÓN Y POLÍTICA: DOS FORMAS DE COMUNICACIÓN

IV. LA LUCHA POR EL ORDEN

V. ¿REVOLUCIÓN O RUPTURA PACTADA?

VI. EL CONSENSO COMO ESTRATEGIA Y COMO UTOPIA

Santiago, Ediciones Ainavillo, 1984

A Herbert Lechner
A Paula, Tomás y Javiera Swaneck

AGRADECIMIENTOS

PREPARAR UN LIBRO es también una forma de agradecer a quienes contribuyeron a pensar el tema. Mis agradecimientos son para las fundaciones que aportaron la base material para mis proyectos de investigación. Deseo mencionar especialmente el apoyo brindado al programa de estudios de la Flacso sobre “Reorganización democrática de la política en Chile” del cual forman parte los tres capítulos finales y el mismo libro.

Agradezco igualmente a los organizadores, los auspiciadores y los participantes de los seminarios que me estimularon a escribir, discutir y revisar los presentes artículos. Y extendiendo mis agradecimientos a las revistas que me incorporaron a esta especie de “universidad abierta”.

Mis gracias, finalmente, a quienes día a día me estimulan a reflexionar: los colegas de la Flacso y, en especial, los amigos del Círculo de los Jueves. Para ellos y todos los amigos a lo ancho del mundo este libro quiere ser un testimonio de afecto. El libro también pertenece a Paulina Gutiérrez, quien conoce mis trabajos tan bien que encontró el título que buscaba.

Santiago de Chile, enero de 1984

UNA CONVERSACIÓN PRELIMINAR*

DISCUTIENDO CON TOMÁS MOULIAN acerca de la introducción que presentara de modo adecuado los artículos aquí reunidos, surgió la idea de grabar la conversación. Al escuchar el “interrogatorio” me pareció ser un camino sinuoso pero sugerente para acercarse a estos esfuerzos por repensar la política en América Latina.

Comencemos por el título que propones. ¿Adelantas una definición de la política? Es más bien una alusión poética...

...pero que anuncia una concepción de la política.

Temo la falsa claridad de las definiciones: blanco o negro. Hay que abordar la reflexión teórica como una obra del atardecer, que pinta gris sobre gris. Pero con eso ya entramos de lleno a las dificultades de la tan invocada renovación de la política. Resulta tan difícil pensar la política porque “la política” es a su vez objeto de la lucha política. Vale decir, la lucha política es siempre también una lucha por definir lo que es la política.

¿Una lucha por definir el campo de batalla?

Exacto. Determinar el terreno de un conflicto ya hace parte del conflicto mismo. Crear una definición socialmente aceptada de lo que entendemos por política es, por así decir, una cuestión de poder. En este sentido, también el discurso apolítico o, mejor dicho, antipolítico de los militares intenta redefinir la política. Tal vez aquí en Chile asistamos al ejemplo más nítido de tal pugna entre diferentes significaciones de la política.

¿Y cómo se inserta tu trabajo en esa pugna?

No existen vacíos de política como no existen vacíos de poder o vacíos de teoría. No hay tierra virgen. Una teoría nueva surge a través de la crítica de las teorías vigentes. Una nueva concepción de la política se desarrolla mediante la crítica a los modelos conceptuales establecidos. Mi tarea es la crítica.

Es el enfoque de Marx.

Sí, pero déjame agregar esto: de la teoría crítica no se deduce determinada estrategia política. Se trata de dos niveles o, más exacto, dos campos distintos. La estrategia es el resultado de una deliberación y decisión colectivas, a las cuales la teoría aporta buenos argumentos para convencer al prójimo, pero sin poder suplantarse esa elaboración colectiva. Desde ya, insisto sobre este punto: no hay

verdad religiosa-doctrinaria o algún criterio de objetividad científica que permita determinar el futuro —un futuro abierto—. Hay que construirlo a partir de una diversidad no sólo de intereses sino también de opiniones y deseos. Por consiguiente, la participación colectiva en las decisiones políticas es imprescindible y no puede ser remplazada por alguna teoría.

Te estás oponiendo a una concepción leninista. Pero, en términos más generales, veo en tus trabajos una especie de arreglo de cuentas con el marxismo, una relación contradictoria con tu tradición teórica. ¿Tú también lo ves así?

Nuevamente, una advertencia preliminar: todos los hombres son a la vez iguales y distintos. Por eso, cuidado con las etiquetas; pueden crear identificaciones baratas y también distancias artificiales. Para cada cual “ser marxista” o “ser de izquierda” tiene un significado distinto. Dejemos las clasificaciones escolásticas. Ahora bien, ninguna reflexión parte de cero. Siempre se piensa a partir de determinado punto de vista y dentro de determinada terminología. En este sentido, tomo el marxismo como un punto de partida, no de llegada. No me interesa justificar al marxismo; nunca tuve una relación religiosa con él. Me interesa como instrumento, pues considero que —dentro de la actual “crisis de los paradigmas”— sigue siendo un enfoque fructífero.

O sea, un marxismo secularizado...

Sí. Comienzo a estudiar a Marx cuando llego a Chile en 1965, no en Alemania. Aquí descubro el capitalismo como problema: el subdesarrollo, la polarización social, etc. Es la virtualidad del atraso (capitalista) que facilita tomar conciencia de la negatividad del progreso.

¿Y cómo vinculas a Marx y Chile?

Confieso que he participado del desencuentro entre el marxismo y América Latina...

...para usar una palabra de Aricó.

Acudo a Marx porque mi formación politológica de tipo norteamericana (las teorías de la modernización y del *political development*) no me sirve. En particular, me interesa la teoría marxista del Estado y del Derecho, porque visualizo un profundo divorcio entre la estrategia legalista del gobierno de Allende y el marco teórico en que se apoya. Pero mi reflexión queda totalmente escindida del proceso político, en parte debido a la dinámica propia al estudio de cualquier obra “clásica”, en parte porque buscaba en Marx respuesta a todo. Después aprendí que toda teoría ilumina algunos problemas, deja muchos en la penumbra y oscurece a otros.

Tus artículos recientes guardarían, pues, cierta continuidad con tu preocupación anterior por el Estado y el derecho.

Sí y no.

Lo que me llama la atención es cómo llegas al tema del orden a partir de una tradición marxista. El orden no es un tema marxista.

No, es un tema conservador frente al cual las izquierdas levantan las banderas del cambio: revolución *versus* orden.

De ahí mi pregunta: ¿cómo se puede pensar el orden en la tradición marxista? Pareciera que el tema del orden te lleva a una creciente ruptura con el marxismo.

Quizá por mi historia personal, por haber vivido largamente en diversos países, tengo una sensibilidad mayor por el orden. Lo establecido nunca me fue algo normal y natural. Desde niño aprendí lo difícil que es construir amistades, rutinas, el mismo lenguaje... Quien quiera instalarse en el mundo tiene que crearse un lugar, arraigarse en un barrio, vivir una ciudad. Por eso, en el último año de la Unidad Popular las tensiones se me hacen insoportables, aunque sólo tomé conciencia de ello después del golpe. Entonces recién percibo las dificultades de un proceso de cambios sociales: una innovación en el orden. La continuidad es tan precaria que no debe arriesgarse con ligereza. Sólo que entonces aún reflexiono en términos de unidad y síntesis. De allí mi preocupación por el Estado durante los setenta: ¿cómo lograr en América Latina la necesaria síntesis de la vida social bajo la forma de Estado?

Lo que me estás diciendo es que tus trabajos sobre el Estado todavía responden a una concepción clásica del orden: el orden como unidad.

El análisis del Estado tiende a privilegiar la organización y, por ende, la unidad, descuidando la diversidad social. Mi interés se traslada desde el Estado a la política cuando llego a la conclusión de que la síntesis social no ha de superar las diferencias sociales, sino desarrollarlas. En otras palabras: no se trata de tematizar la unidad en tanto “resolución” de la pluralidad de los hombres sino de problematizar esa pluralidad como construcción de un orden colectivo.

¿Es una conclusión que se deriva de tu crítica al Estado autoritario?

Crítica al autoritarismo que conduce a una crítica al revolucionarismo. En este sentido, hay un arreglo de cuentas con la estrategia revolucionaria por no considerar el socialismo como algo problemático, como un camino que se hace caminando. Tiende a tomarlo por un modelo lógico, definido de antemano, que la revolución se encargará de realizar. Si Hayek denuncia al socialismo en tanto concepción “constructivista” de la realidad, yo critico un “constructivismo” insuficiente.

Hoy está claro que el mercado no asegura la producción y reproducción de la sociedad. La autorregulación de la sociedad mediante el mercado es una utopía (ya lo mostró Polany hace 40 años). Pero la alternativa no es el estatismo. Abandonar el estatismo supone abandonar la extinción del Estado como meta

social. Si el desarrollo histórico nos conduce inexorablemente a la extinción del Estado, se justifica “todo el poder al Estado” en tanto acelera la “transición”. El Estado sería un mero problema táctico, transitorio. Pues no. Como bien dice Ingrao, del PC italiano: si existe la Providencia, para qué me voy a preocupar de la política.

Claro, eso lleva a una visión exclusivamente instrumental de la política. O sea, lo que tú estás cuestionando es la identificación de orden y armonía.

Sí, el orden es un proceso conflictivo.

Entonces se plantea una cuestión clave. Si el orden no representa la unificación armoniosa de la sociedad, ¿qué pasa con la utopía? En tus textos siempre vuelves sobre la utopía, como si trataras de salvarla. Pero me pregunto si ella no estaría condenada.

No se puede pensar la política y el orden sin referencia a la utopía. A lo largo de la historia de la humanidad los hombres han aspirado a un “buen orden”. Lo que varía de una época a la otra es su contenido. Las utopías siempre existen, sea de manera explícita, sea como sueños larvados; la cuestión es cómo son concebidas. Aquí el aporte marxista, actualizado en la obra de Franz Hinkelammert, es importante.

Nuestras utopías son una respuesta a nuestras necesidades. De la crítica a las carencias que sufrimos surge una imagen de plenitud. Esta imagen es, según Marx, una ilusión compensatoria de la triste realidad. Por eso, critica las utopías reivindicando su realización: la transformación del mundo. Transformando el mundo estaríamos realizando la plenitud en tanto satisfacemos plenamente las necesidades sociales. Es decir, por un lado, Marx visualiza el “buen orden” como una razón objetiva, intrínseca al desarrollo histórico. No considera la pugna entre utopías diferentes y, por tanto, no tematiza las tareas de selección y decisión propias de la política. Por el otro lado, Marx toma el “buen orden” por una meta factible. Lo real y lo ideal convergen finalmente en el advenimiento del reino de la libertad: la libre asociación de hombres libres. Y la revolución no sería sino el método para eliminar las estructuras obsoletas que obstaculizan este proceso de emancipación social.

Este enfoque permite plantear la libertad en términos modernos como un proceso de liberación. Pero también levanta una objeción decisiva: si la utopía fuese una finalidad predeterminada del desarrollo histórico entonces, pase lo que pase, cueste lo que cueste, todo es justificable como una “astucia de la razón” en su avance histórico. En resumen, al pensar el “buen orden” como un fin objetivo y una meta factible se abren las puertas al totalitarismo.

De acuerdo. Yo creo que tras las aberraciones del socialismo se encuentra una utopía de la armonía. Pero entonces, al pensar la utopía en su sentido más clásico, como lo que no tiene lugar, ¿la concibes como un ideal?

Hinkelammert usa la noción de “concepto-límite”. La sociedad sin clases de Marx, la sociedad sin rey ni ley de los anarquistas o el mercado perfecto de los liberales son tales conceptos-límite que nos permiten concebir la sociedad en su plenitud proyectada, pero empíricamente imposible. En esta perspectiva, entendería por utopía un ideal por medio del cual discernimos los proyectos históricos.

¿Un tipo de fantasía sublime?

No en el sentido de ilusión o de superstición, aunque sí forma parte de la imaginación. La utopía surge de ese “imaginario social” que exterioriza toda sociedad como su horizonte de sentidos. Es un tipo de premisa a partir de la cual se vuelve inteligible la realidad. También las teorías, incluso en las ciencias naturales, parten de tales premisas. Posteriormente, cuando conducen a interpretaciones plausibles de la realidad, las premisas suelen aparecer como una finalidad. ¡Cuidado con tal espejismo! Por ejemplo, recurrimos a la utopía de la competencia perfecta para poder interpretar el intercambio mercantil; pero ello no significa que el libre desarrollo del mercado conduzca a la competencia perfecta. Lo mismo vale para el consenso como premisa, pero no como objetivo final de la democracia.

¿Tú propones una cura contra el desencanto?

Recién leí *La jornada de un interventor electoral* de Italo Calvino, donde habla de dos principios políticos: no creer en ilusiones y, a la vez, no dejar de creer en la importancia de lo que uno hace. Me parecen dos principios fundamentales para hacer una política responsable.

¿Pero dónde queda la gran fuerza de la utopía? Lo que uno ve en los personajes de El diablo y el buen dios de Sartre, por ejemplo, es que en nombre de la utopía tú puedes matar, en nombre de ella se justifica el sacrificio y el sufrimiento. Tu concepción no contempla esa capacidad movilizadora. ¿Para qué conservas la utopía?

Es cierto que los hombres se movilizan por utopías, pero es igualmente cierto que mueren aplastados por las utopías si pretenden realizarlas. Recogiendo la consigna del mayo 68 diría: para *hacer* lo posible, ¡hay que *concebir* lo imposible! Hay que conservar y desarrollar las utopías del “buen orden”, porque solamente en relación con esa imagen de sociedad perfecta, pero imposible, podemos descubrir la sociedad posible.

Descubrir lo posible: ¿ésta es tu preocupación por ser realista?

Sí. El realismo político exige una doble crítica: contra quienes pretenden realizar efectivamente la utopía, pero también contra quienes pretenden prescindir de la utopía.

¿Por qué no hablas de este segundo frente?

Un interesante debate de la antropología política francesa sobre los orígenes del Estado indica que ninguna sociedad dividida puede reconocerse a sí misma en tanto sociedad de manera inmediata. En efecto, hombres y mujeres proyectan el sentido de por qué y cómo viven en comunidad en un lugar fuera de ellos: el lugar de los dioses, la religión, el mito. Y es por medio de ese referente exteriorizado, ese horizonte de sentidos, que la sociedad puede reconocerse como tal y actuar sobre sí misma. Nosotros, un conjunto de hombres y mujeres, no podríamos afirmarnos en tanto colectividad a no ser por tales mitos como el consenso o la soberanía popular. Son utopías no factibles, pero necesarias. Si no, ¿cómo concebir siquiera que son los hombres (y no el destino o las leyes del mercado) quienes determinan su futuro?

Aquí resurge tu inspiración marxista: los hombres producen su historia... aunque Marx no considerara —o no considerara de modo positivo— la dimensión imaginario-simbólica de la práctica social.

La revisión crítica de Marx te lleva al interrogante ¿“revolución o ruptura pactada”? Uno podría pensar que es un modo sugerente de hacerse reformista. Un modo diferente a Bernstein o los socialdemócratas, pero, en todo caso, un alegato por el reformismo.

No es fácil hablar de reformismo y revolución, pues son nociones muy cargadas emocionalmente y por las cuales ha muerto mucha gente. Desde luego, cada cual tiene derecho a definirse como revolucionario. Pero, buscando cierta claridad conceptual, la categoría marxista de revolución implica una concepción de la política que me parece inadecuada. Se apoya en una visión finalista de la historia que conduce a una visión instrumentalista de la política: mera técnica para realizar los fines predeterminados. La cuestión no es “reforma o revolución”; no es si hay o no rupturas anticapitalistas. La cuestión es que no existe una “solución objetiva” a las contradicciones de la sociedad capitalista. Por consiguiente, se trata de elaborar las alternativas posibles y seleccionar la opción deseada. En este sentido, toda transformación de las condiciones de vida, incluyendo las rupturas anticapitalistas, son reformas.

O sea, tú rechazas el concepto de revolución porque involucra un determinismo económico. Si rechazamos el determinismo, todo cambio sería una reforma. Pero hay reforma y reforma...

Hay reformas impuestas y reformas deliberadas. La propuesta de “rupturas pactadas”, inspirada en la experiencia española, es abordar las reformas sociales como un proceso de autodeterminación política. Insisto: el desarrollo no se guía por soluciones objetivas. Por tanto, hay que elaborar y decidir continuamente los objetivos de la sociedad. Eso es hacer política.

Tú muestras una manera diferente de abordar el gran tema de las reformas sociales; una concepción del cambio social diferente al pensamiento revolucionario...

...y también diferente al pensamiento tecnocrático.

Entiendo que planteas un reformismo de nueva raíz teórica a partir de tu rechazo a la armonía, a la política como búsqueda de la armonía. Tu crítica a la utopía y tu crítica a la revolución provienen de una misma raíz. ¿No es, pues, sólo una crítica a la guerra?

Rechazo los intentos de predeterminedar objetivamente el futuro de la sociedad; sea la invocación de una verdad que justifica una guerra santa contra los herejes, sea la invocación de un imperativo técnico que elimina la deliberación pública y colectiva de las cuestiones sociales. En concreto, la lógica de la política me parece ser incompatible con la lógica de la guerra.

O sea, tú no rechazas la guerra solamente por razones tácticas, coyunturales.

Si piensas la política sólo en términos de poder y astucia, de correlación de fuerzas, de unidad y de seguridad nacional, entonces la guerra (externa o interna) es un recurso tan legítimo como cualquier otro. La guerra sería la continuación de la política por otros medios, como dice Clausewitz. Y, a la inversa, la política sería la continuación de la guerra por otros medios. En ambos casos, la vida mía depende de la muerte tuya. La guerra es la negación de la diferencia y, por tanto, incompatible con una política concebida como proceso de subjetivación, pues no hay subjetivación sin reconocimiento del otro.

¿Por qué no explicas tu concepción de sujeto que pareciera ser otro referente básico en tu reflexión sobre la política?

No sé, no lo tengo claro. Es un concepto tan complejo, tan cargado de tradición filosófica, que algunos prefieren hablar simplemente de actores o agentes. Yo no renuncio a la noción de sujeto, aunque sólo sea para mantener presente el postulado implícito —que los hombres sean dueños de su destino— y también los problemas que plantea. A veces conviene arrastrar preguntas sin respuestas.

¿Pero cómo llegaste al tema?

Hay varias aproximaciones, quizá complementarias, pero no sé cómo se relacionan. En mi trasfondo biográfico se encuentran las obras de Camus y Sartre. Ahora, respecto a la política, me ayudó la crítica de Laclau al reduccionismo de clase. La clase no es un sujeto predeterminedado de antemano como tampoco lo es el individuo. Ni el sujeto burgués ni el sujeto revolucionario nos son algo evidente. No hay que pensar en *el* sujeto como algo dado, del mismo modo que no hay que pensar la libertad como un atributo natural. Tal vez conviene hablar no de sujetos sino de subjetivación: sujetos-en-devenir. ¿No será la historia de la humanidad una permanente lucha por constituirse en

sujeto, un largo y nunca acabado proceso de liberación de las distintas condiciones que enajenan al ser humano? Visto así, la subjetivación en tanto emancipación social es el tema central de la obra de Marx. Y en esta misma perspectiva, podemos proclamar la subjetividad como el principio constitutivo del socialismo. No es la socialización de los medios de producción ni la planificación; la organización económica no es más que un medio que hay que seleccionar mediante la autodeterminación colectiva.

En este punto, sin embargo, debemos retomar la crítica a la utopía en tanto meta factible. La subjetividad plena es imposible. Como dice Agnes Heller: la alienación puede ser limitada, pero no eliminada.

Aquí me confundo. Primero hablas de la constitución de los sujetos y ahora del sujeto como una utopía imposible.

Yo tampoco lo tengo claro. Es un tema que recién vuelve a recibir la atención que se merece por su relevancia política. ¿Cómo pensar la política sin referencia al proceso de subjetivación? Una inspiración muy fecunda me ofreció Hannah Arendt, especialmente en *La condición humana*. Constatando que “los hombres, no el Hombre, viven en la tierra y habitan en el mundo”, Arendt afirma que “esta pluralidad es específicamente *la* condición —no la *conditio sine qua non* sino la *conditio per quam*— de toda vida política”. Es en relación con esa pluralidad de los hombres o (entendiéndolo como un proceso) esa pluralidad de sujetos que la construcción del orden político deviene el tema central.

¿Tú ves la construcción del orden como el eje central de tu obra?

Tema central de mi indagación y, sobre todo, tema central de nuestras sociedades. Posiblemente, la contribución principal de estos artículos consista en destacar la construcción del orden como *la* tarea política, hoy día.

Está bien que pongas tanto énfasis en el orden como un eje central de la política. ¿Pero de qué orden nos estás hablando?

Intento avanzar hacia una nueva significación del orden por medio de una crítica al orden establecido, al desorden existente. Te recuerdo el principio legitimatorio que invocan todos los golpes militares: orden *versus* caos. La consigna cala tan hondo porque expresa un sentimiento generalizado. La situación pregolpe es percibida como un desmoronamiento no sólo y no tanto de las instituciones políticas como del conjunto de los límites mediante los cuales los hombres se distinguen entre sí, entre lo bueno y lo malo, lo lícito y lo prohibido, lo propio y lo ajeno, lo racional y lo loco. La gente se siente amenazada por un estado de locura. Tú sabes que los psicólogos definen la locura como una “pérdida de los límites del yo”; la membrana que separa el “yo” del mundo exterior queda rota; todo se esparce y se confunde.

¿Tú atribuyes el fracaso de la Unidad Popular a una descomposición del

universo cultural de la sociedad chilena?

Bueno, Delich ha desmenuzado muy bien la metáfora de la “sociedad enferma” y no quiero repetir analogías dudosas. Lo que busco destacar es la pérdida de los límites sociales. Los golpes en Chile o Argentina reciben apoyo masivo no porque la gente apoyara la doctrina de la seguridad nacional o el modelo neoliberal. La gente se defiende contra un estado de cosas donde todo es posible. Cuando *todo es posible*, ello es percibido como caos. En tal desestructuración social los militares pueden presentarse eficazmente como “fuerzas del orden”.

Ahora viene el momento del “pero”...

Sí, desde luego. No obstante, sería nefasto menospreciar —a partir de su fracaso posterior— la crítica que se expresa a través del golpe militar. Hay una aspiración por orden, si bien de un tipo muy diferente a como lo interpretan los militares y los viejos y nuevos conservadores. Éstos lo conciben como un orden jerárquico que integra a todos los rangos en una unidad orgánica. Por tanto, son sensibles a la erosión y subversión de los límites establecidos, pero ciegos frente a lo que ese desordenamiento expresaba de un modo todavía egoísta: un proceso de subjetivación. La explosión de demandas durante la Unidad Popular es, más que una reivindicación económica, una reivindicación de subjetividad: una demanda por *decidir* cuáles son las necesidades sociales y cómo satisfacerlas. El golpe impone un orden perverso porque niega esos esfuerzos de subjetivación, relegando la diversidad social al fuero privado (mercado).

Si entiendo bien tu reformulación se trata de lo siguiente: tanto el pensamiento conservador como el marxista, aunque de modo diferente, plantean el orden como armonía: un orden de la identidad. Tú propones, por el contrario, un orden de la diversidad.

Para que pueda aflorar la diversidad de la sociedad en una pluralidad de sujetos es necesaria una transformación del desorden existente. Es decir, una transformación emprendida como construcción de orden. Me parece importante enfocar las rupturas como elementos constructivos de un nuevo orden y para ello se tiene que haber plasmado culturalmente una idea de ese orden nuevo. En ese sentido, enfatizo el desarrollo conjunto del orden y de los sujetos como dos momentos de un mismo proceso. Se trata —para usar un término manoseado— de una dialéctica que exige una reflexión mucho mayor.

Noto en tu planteamiento un residuo de utopía. Tengo la impresión de que sigues pensando en un orden armonioso. ¿No habrá una infiltración?

Bueno, como te dije, no se puede hacer política sin utopía. Sólo puedo renovar la política si a la vez renuevo la utopía del “buen orden”. No hay que eliminar las utopías, sino, por el contrario, desarrollarlas. En ellas cristalizamos el sentido que damos a la vida. Así, por ejemplo, la lucha por la democracia adquiere sentido a través de la idea del consenso. Ahora bien, justamente por ser

imposible el consenso, concibo lo posible en tanto disenso. El orden posible es y será un permanente conflicto. Pero conflicto no es igual a guerra.

Un orden conflictivo requiere coerción, normas y, por tanto, policía.

Claro. La pregunta no es si tener o no tener instituciones sino cuáles son —a la luz de nuestras ideas del “buen orden”— las mejores instituciones posibles. Así planteado, tomamos conciencia de la dominación, de las normas y sanciones, de la construcción de los límites sociales en tanto *problemas*. Con lo cual podemos tratarlos como asuntos públicos, problemas colectivos, es decir, como materias de decisión política.

Esta manera de concebir el orden, de reconceptualizar la política, solamente es posible en la democracia. Quiero decir, en tu idea de orden está inscrito determinado régimen político en el sentido de que tiene que ser un régimen que favorezca la pluralidad. Tu obra gira en torno al orden democrático.

Desde luego; ¿qué otro sentido podría tener el interés por renovar la política? ¿Cómo planteamos nuevas formas de hacer política sino repensando la política democrática, una política para la democracia o, lo que es lo mismo, la democracia como práctica social?

Tras tu preocupación por el orden hay, pues, una teoría de la democracia... ...una búsqueda.

...una búsqueda de una teoría de la democracia y también una búsqueda por articular democracia y socialismo. ¿Cómo entiendes tú esta relación?

Prefiero no intentar una respuesta más específica de lo ya dicho. Tengo algunos argumentos, pero ninguna hipótesis de conclusión. Tan sólo una duda: no sé si las izquierdas plantean adecuadamente el problema al enfocarlo como ampliación de la democracia política hacia una “democracia social”. La tensión entre subjetivación e institucionalización, entre pluralidad social y voluntad colectiva, me parece ser mucho más radical.

¿Pero no te lleva tu énfasis en la pluralidad de los sujetos a una concepción de “pluralismo competitivo”, a una democracia pensada como mercado político?

La teoría del pluralismo enfoca la democracia en tanto interacción de los actores, dentro de un marco dado. No se plantea la creación-transformación del orden. Por eso, Marcuse denunció el pluralismo liberal como una “tolerancia represiva”. Si el orden establecido no puede ser transformado, si es un escenario inmutable, puede haber actores, pero no sujetos.

Si te escucharan otros, podrían estar sorprendidos de tanta inversión en algo que ya está pensado. ¿Para qué repensar la democracia?

La sorpresa es mía. Me asombra el egocentrismo de quienes toman su

concepción de la democracia por *la* democracia. Me asombra el dogmatismo de quienes dictan cátedra acerca de quienes son o no son demócratas. Eso es burlarse de la democracia que se invoca con tanto fervor.

Sin embargo, siempre hay exclusiones.

Sí, pero determinadas socialmente, no *a priori*. Y, por consiguiente, sabiendo que son límites sociales, no naturales. Las decisiones pueden ser revocadas.

¿Y consideras posible llegar a una concepción común de la democracia a partir de la pluralidad?

Supongo que estás preguntando por una concepción de democracia que sea más que un pacto sobre las reglas del juego. Bueno, estarás de acuerdo en que la llamada “democracia formal” es indispensable o, más exacto, que es nefasto oponer democracia formal y democracia sustantiva. Hemos aprendido a valorar los procedimientos y las instituciones porque aprendimos que la convivencia social no es ni será un estado de armonía. Tenemos una diferenciación social irreversible: diferentes intereses, opiniones, deseos. En resumen, con la pluralidad de los hombres está puesta la pluralidad de significaciones. No existe pues *la* significación de la democracia, salvo en un sentido general en tanto compartimos un mismo horizonte utópico: la soberanía popular, el consenso. Se trata, como vimos, de la concepción de una identidad o comunión perfecta y, por tanto, no factible. Ahora bien, de esa imposibilidad se deriva la pluralidad de sujetos como ámbito de la democracia posible.

Quizá pueda afirmarse que en el rechazo a la providencia y en el reconocimiento de la pluralidad resida la posibilidad de la democracia.

Habría que revisar la formulación. En todo caso, cabe destacar que es una pluralidad por desarrollar. Tampoco la pluralidad es algo dado, anterior a la construcción del orden democrático. Es un mismo proceso, cuyo eje podría ser el reconocimiento recíproco.

La democracia posible sería una pluralidad de sujetos que se constituye mediante el reconocimiento recíproco. Pero la construcción del orden, así concebida, ya no sería lucha.

¿Por qué la lucha tiene que ser a muerte? Hay que enfrentar al Otro, no para aniquilarlo sino para asumir la diferencia y así, reconociendo al Otro, poder reconocerse a sí mismo. A través del conflicto reconozco la libertad del Otro como condición de la propia libertad. Sin esa reciprocidad la subjetivación queda mutilada, asfixiada. Bueno, prefiero leerte una frase del rey Juan Carlos que leí hace poco: “Podremos discutir apasionadamente, pero de forma correcta y civilizada, nuestros criterios dispares sobre la forma de alcanzar ese bien para nuestra patria. Porque lo que no resulta admisible ni eficaz ni patriótico es dar la sensación de que nos congratulamos de las desgracias que a España perjudican,

por el hecho de que ocurran bajo el mandato político de aquéllos con cuyas ideas no se coincide en un momento dado”. Desearía esa generosidad también entre nosotros.

Es la conciencia de la nación, por encima de la lucha partidaria.

No es neutralidad. Es aprender que la democratización exige tanto el desarrollo de la pluralidad como de la responsabilidad colectiva. Es aprender a valorar la existencia de criterios dispares acerca de “lo mejor”. Porque no existe la verdad absoluta, porque somos libres de decidir el futuro, somos responsables. Lo trágico del autoritarismo es hacernos olvidar que el orden es una tarea colectiva.

Me sorprende que la reflexión teórica te conduzca a tal énfasis en la construcción práctica.

Tal vez exageré; solamente quise evitar un “logocentrismo”. A lo que voy: no hay una concepción científico-lógica de la democracia que se pueda imponer como la democracia. La democracia es no sólo una cuestión teórica sino fundamentalmente una cuestión práctica.

No es una construcción lógica.

Requiere una fundamentación teórica, pero no es una condición suficiente. La democracia es también elaboración ética y afectiva. Es una construcción que se nutre de las experiencias cotidianas, de motivaciones no conscientes, de las creencias de sentido común, etcétera.

¿Por eso tu interés por la vida cotidiana?

Claro. Se hace política con la cabeza, pero no solamente con la cabeza. Hay cálculo, pero también pasiones y convicciones. Hay agresividad y tabúes. ¿Cómo desconocer todas aquellas experiencias de confianza o de deslealtad, de aprecio o de humillación, que aprendemos en la vida cotidiana? ¿Cómo reflexionar la práctica política al margen de los lazos de arraigo colectivo y de pertenencia afectiva que desarrollamos día a día? No digo “todo es política”. Al contrario, se trata de ámbitos distintos, pero no separados. Al no ver estas interpenetraciones, la “política de militancia” suele cerrarse sobre sí misma.

La política no es ciencia ni técnica. No obstante, se trata de hacer una política racional. ¿En qué sentido propugnas una secularización de la política?

Quien busca la salvación del alma, que no la busque en la política, decía Max Weber. La política no tiene por tarea la redención. Tú mismo escribiste “por un marxismo secularizado”, por un socialismo no dogmático. Cuando se pretende alcanzar la verdad absoluta, la política se vuelve sacrificio, entrega total a la causa, una cruzada contra el mal, en fin, un acto heroico para salvar de una vez por todas a la humanidad. No imputemos a la política la realización de metas imposibles: un mesianismo que conduce al martirio. Distingamos entre las

utopías como un horizonte trascendental y la política como el ámbito de lo posible para así poder definir —a la luz de aquel sentido trascendental— un proyecto realista de la sociedad deseada. En eso consiste la política racional, una política laica.

¿No hay en tus palabras una descalificación inmerecida del heroísmo, sobre todo de tantos actos anónimos de generosidad?

Hay ejemplos admirables. Pero recuerda esa frase de Brecht: “Pobre el país que requiere de héroes”. Vale decir, está mal organizada aquella sociedad que exige acciones sobrehumanas para poder llevar una vida humana. Me parece inmoral pedir a la gente que sean héroes. Quisiera que la política fuese una actividad de todos, una actividad ciudadana.

I. ESPECIFICAR LA POLÍTICA*

DURANTE LARGOS AÑOS, la *razón de ser* de la política no fue objeto de controversia. La política era la forma “natural” del conflicto social acerca del desarrollo de la sociedad; tenía un ámbito institucional claramente delimitado. Eran prácticas políticas las que se referían al gobierno, al parlamento, a los partidos y, en términos generales, al Estado. Sólo en momentos de crisis se veía desbordado el marco institucional de la política y se vislumbraban sus condiciones sociales. Hoy asistimos a un doble proceso de cuestionamiento. Un proceso de despolitización impulsado no sólo por los regímenes militares en el Cono Sur, sino, sobre todo, por la ofensiva neoconservadora contra la política como creación deliberada del futuro de la humanidad;¹ además, un proceso de politización de la vida cotidiana que desestructura “desde abajo” la institucionalidad política y, por ende, los “actores consagrados”.² En resumen, el momento actual se caracteriza por una lucha abierta sobre los límites entre lo político y lo no político. La definición social de lo que es “política” forma actualmente un terreno privilegiado de la lucha de poder, y de esta reestructuración del *hacer política* dependerá en buena medida lo que será la sociedad futura.

En este contexto intentaré especificar una concepción de la política en torno a cuatro ejes.

1. *El orden: leyes naturales o construcción social.* La definición de lo que es “política” depende, en primer lugar, de nuestra concepción de “sociedad”. Si concebimos a la sociedad como un orden natural que evoluciona según una legalidad inmanente, entonces no hay lugar para la política como disposición social sobre las condiciones materiales de vida. La condición de posibilidad de la política es considerarla como un momento de la producción y reproducción de la sociedad por ella misma.

2. *Técnica e interacción.* Entre quienes afirman la construcción histórico-social del orden, la política suele ser visualizada frecuentemente como una “tecnología social”. Tal visión conduce a actuar sobre las interacciones sociales como si fuesen una naturaleza inerte. Aquí propongo, al contrario, considerar la construcción de acciones recíprocas y, particularmente, la determinación recíproca de los sujetos como el núcleo central de la práctica política.

3. *Acción instrumental y expresión simbólica.* La política es, por cierto, acción instrumental que apunta a determinado objetivo, según un cálculo de medios y fines. También es expresión simbólica de una vida en común. Prefiero destacar

esta segunda dimensión: la política como ritual de reconocimiento recíproco en una identidad colectiva.

4. *Subjetividad y formalización*. Una de las principales razones del desencanto con las formas modernas de la democracia es la distancia que siente el individuo frente a la fuerte formalización de la “escena política”. La formalización de las relaciones sociales distancia a los hombres entre sí; a la vez, sin embargo, me parece ser indispensable para que la subjetividad pueda expresarse.

No está de más insistir en el carácter tentativo de estas reflexiones que no pretenden ofrecer una definición taxonómica de lo que es “la política”.

1. EL ORDEN: LEYES NATURALES O CONSTRUCCIÓN SOCIAL

1.1. Para determinar el estatus de lo político hemos de analizarlo junto con la concepción de *sociedad*.

Una larga tradición concibe a la sociedad como un *orden natural*. La convivencia humana en sociedad estaría regida por leyes propias, independientes de la voluntad humana. Por tanto, el establecimiento y la sobrevivencia de una sociedad dependerían de que sus miembros conozcan y obedezcan su “legalidad”.

La visión de la sociedad como orden natural implica distintos referentes: la *duración* del orden social es uno de ellos. Este *statu quo* es puesto bajo la égida de leyes eternas, inevitables e inmutables, que la actividad humana ha de obedecer so pena de desencadenar el caos.

La sociedad no sería, pues, un producto histórico ni un producto social. Los cambios sociales son aproximaciones a la verdadera naturaleza o interferencia y desviaciones; siempre se refieren a un mismo y exclusivo principio de ordenamiento. No hay lugar para una transformación del orden establecido. Es decir, podríamos perfeccionar los mecanismos de mercado o distorsionarlos, pero no podríamos modificar las “leyes del mercado”.

Un orden natural es *espontáneo*. No surge la pregunta por su *razón de ser*, o la cuestión de su constitución. Para el naturalismo, la economía es como la naturaleza: un hecho presocial que no requiere legitimización. Puede traer beneficios a unos, y desgracias a otros; pero no porque la economía / naturaleza sea buena o mala, sino como consecuencia de la acción de los hombres libres (que pueden o no obedecer a las leyes naturales) e ignorantes (que, a falta de un saber total, siempre corren riesgos).

Se alude a un orden *armónico* tanto en el sentido de que las leyes naturales son generales, válidas para todos bajo cualquier circunstancia, e impersonales; como en el sentido de que las leyes no son contradictorias entre sí, de modo que permiten a los hombres tener decisiones y conductas coherentes. Es lo que simboliza la “mano invisible” del mercado. La visión naturalista supone, así, un

orden *autorregulado*. Su funcionamiento no depende de leyes positivas, decisiones soberanas, controles administrativos, deliberaciones colectivas u observancia de costumbres o deberes religiosos. Vale decir: en la economía de mercado, la asignación de recursos y trabajo no tendría lugar por medio de regulaciones políticas, sino por el mismo intercambio de mercancías. En este sentido, la idea de un mercado autorregulador implica no sólo una economía separada e independiente de la política, sino, a fin de cuentas, la desaparición de la política.

1.2. Sin entrar en la construcción epistemológica de tal concepción, debemos recordar el supuesto subyacente. La visión de la sociedad como orden natural remite a determinada concepción de la *realidad*. Se toma la realidad como una materialidad preexistente a su formación social, es decir, se identifica “real” y “natural”, de modo que la realidad social estaría estructurada por leyes de causalidad, inteligibles de manera análoga a las ciencias naturales. Conociendo estas regularidades, la realidad social sería calculable, o sea, controlable. El orden natural no sería una fuerza ciega que se impone a espaldas de los hombres, sino el único orden totalmente transparente, al menos en principio. Para que un conocimiento de este tipo pueda guiar las relaciones sociales debe suponer una realidad objetiva, es decir, *unívoca*. Las afirmaciones teóricas no serían intento de estructurar la realidad social, sino el descubrimiento de estructuras ya preexistentes.

1.3. Para el individualismo metodológico, la sociedad es una suma de unidades homogéneas e invariables que se relacionan entre sí, de acuerdo con reglas unívocas (mercado). El interés por cuantificar y calcular el proceso social conduce a suponer la existencia de sujetos constituidos, de una vez y para siempre, como “unidades” uniformes. Con este supuesto funciona la *mano invisible* de Adam Smith, a diferencia de *bellum omnium contra omnes* de Hobbes. Según Hobbes, los individuos devienen sujetos (propietarios privados) por medio del Leviatán. Al contrario de lo que supone la connotación peyorativa de los neoliberales, el Leviatán es la fuente de la libertad individual. Mediante el Estado-representante se constituye la unidad de los representados como “sociedad civil”.³ Para Adam Smith, en cambio, la integración social de los sujetos por medio del mercado está asegurada de antemano por la definición social de los sujetos. Su argumentación supone que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado. Por consiguiente, sólo se puede realizar en el ámbito de la condición que fije la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado, por ende, a la reproducción de estas condiciones y de estos medios.⁴ La sociedad aparece como un orden natural que asigna a cada cual su papel objetivo para la reproducción del conjunto.

La concepción liberal de la sociedad como un orden natural es replanteada

hoy por los neoconservadores. Hayek, por ejemplo, acepta que el orden social es un producto de las relaciones sociales entre los individuos, pero sin que obedezca a algún diseño humano; no es una creación teleológica (constructivista), sino un orden espontáneo. Igual que Adam Smith, Hayek afirma un orden propietario preconstituido que precede las transacciones entre los individuos. Ahora bien, si las normas de la conducta social ya existen desde siempre, entonces sólo falta descubrirlas y obedecerlas.

Al suponer una realidad objetiva como horizonte de la acción humana, se da por determinada la finalidad del proceso social. La sociedad no podría decidir los objetivos de su desarrollo. Pues bien, si las *metas* de la sociedad ya están definidas objetivamente, entonces los *medios* para realizarlas son a su vez requisitos técnicamente necesarios (en el sentido de necesidad causal). Es decir, si el mercado y las relaciones capitalistas de producción son una realidad objetiva y dejan de ser objeto de discusión y decisión política, entonces también los requisitos implícitos, como el “libre mercado de trabajo”, son “imperativos técnicos” que no cabe cuestionar. (Recuerdo los análisis de Marcuse sobre el hombre unidimensional y de Habermas sobre la técnica como ideología.) Hay que restringir al máximo las decisiones políticas como interferencias arbitrarias. Una vez ajustada la organización social a la economía de mercado, no habría, por definición, política.

1.4. La perspectiva materialista enfoca, con distintos matices, a la sociedad como un orden social e históricamente construido. Sólo tal enfoque da cabida a una concepción de la política como práctica social.

Comienzo recordando la experiencia que me parece fundamental en toda reflexión sobre la vida humana: la *discontinuidad*.⁵ ¿No tomamos conciencia de la vida a través de la discontinuidad con los animales, discontinuidad con el Otro, discontinuidad de la vida misma: la muerte? A la experiencia de discontinuidad parecen estar vinculadas las fuerzas con que moldeamos la vida cotidiana: la angustia, la violencia, el erotismo, etc. Todas estas pasiones e instintos se alimentan del deseo de continuidad y aun de fusión. La antigua idea de la inmortalidad es el esfuerzo de pensar la continuidad hasta en la muerte misma. Toda afirmación de la vida es una búsqueda de continuidad dentro de lo discontinuo.

La constitución del ser en la discontinuidad determina la vida social. Podemos pensar a la sociedad y al sujeto como dos formas de dar continuidad al ser. Construir esa continuidad en la discontinuidad es la política; es lo que se opone a lo fugaz y fútil, ordenando la discontinuidad; lo que crea lo común, lo contiguo, lo contrario.

Es difícil esfuerzo pensar a la sociedad, al sujeto, al Estado y a la política en conjunto como “momentos” de un mismo movimiento. A partir y dentro de la división social se construyen formas de continuidad. Así surge la cuestión del

orden: dialéctica de unidad y división.

1.5. Se habla de “político” en analogía a *polis*: lo político se refiere a polis, como atlético a atleta. La dificultad es que la polis no es un referente contemporáneo y que la reconstrucción histórica del concepto de *polis* no pareciera servir a la definición moderna de “político”.⁶ Es equívoco hablar de política o Estado antes del pleno desarrollo del capitalismo en el siglo XIX. Después de tal suceso, encontramos la fragmentación del proceso social en “ámbitos” relativamente “independientes”. Se pretende definir estos “ámbitos” a través de las funciones que cumplen tales “subsistemas” (economía, Estado, estética o religión, etc.) para el “sistema general”. Pero —cabe objetar— el “todo” no es necesariamente la suma de las partes. ¿Por qué no suponer que estos “ámbitos” sean diferentes *formas* de constituir el todo, o sea, formas que se da la producción y reproducción de la sociedad por ella misma?

Quiero referirme brevemente a la distinción de economía y política. Distinción no significa separación. La economía no es una naturaleza previa y separada de la organización social. En este sentido, fue malentendida la metáfora marxiana de base y superestructura. La “crítica de la economía política” destaca, al contrario, la definición *social* de la reproducción material. Es justamente una crítica a la teoría liberal que toma la producción capitalista de mercancías como una verdad eterna y relega la historia al campo de la distribución.

El liberalismo propone: 1) “separar” la economía mercantil como relaciones presociales, y 2) organizar las relaciones sociales como relaciones mercantiles. Paradójicamente, es la utopía del *laissez-faire* (la idea del mercado autorregulador), con su perspectiva antiestatista y antipolítica, la que genera la concepción moderna de la política en el siglo XIX. Por un lado, recordemos la ruptura revolucionaria que significa el auge del capitalismo industrial, arrasando con todo lo establecido; quebrando los límites entre los estamentos, entre permitido y prohibido, entre racional y loco, entre normal y enfermo, entre sagrado y profano, entre virtud y vicio. El fin abrupto del Antiguo Régimen simboliza el desmoronamiento de un orden social (y no sólo de un tipo de régimen político). El desmoronamiento de los límites hace de esos límites un problema. La determinación de los límites sociales forma, desde entonces, el meollo de la lucha de clases.

Por otra parte, el liberalismo económico que apunta a un “gobierno mínimo” ha de confiar al “intervencionismo estatal” la realización de la “libertad del mercado”. Para ajustar la vida social a la economía mercantil recurre a la política. La política ha de organizar las relaciones sociales en función de la economía de mercado. Los liberales visualizan la política como un mercado político, donde la competencia procuraría la armonización de los intereses en pugna. De este modo, la sociedad liberal asume afirmativamente el conflicto (como competencia *intrasistema*) y lo institucionaliza como ámbito específico.

En esa perspectiva histórica, la política surge en el siglo XIX como forma de conflicto sobre la distribución. La distribución, empero, hay que entenderla en un sentido lato. No se trata solamente de la distribución de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, o sea, de la forma capitalista de la producción material de la vida; en un sentido amplio, a la lucha política sobre la distribución concierne toda *la delimitación de las discontinuidades* entre los hombres.

El problema de la producción y reproducción de los límites sociales me parece que es central al *hacer política* y requiere un análisis mucho más detallado. Por ahora, sólo insinúo la intuición subyacente; creo que la política es la lucha que busca ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos.

2. TÉCNICA E INTERACCIÓN

2.1. La política como técnica. La política moderna, a partir de Maquiavelo, descansa en el cálculo de posibilidades. La distinción de *necessità* y *fortuna* es la distinción entre lo calculable —y, por ende, controlable o, al menos, aprovechable por la *virtud*— y el acontecer azaroso que sólo cabe enfrentar con temeridad. La fortuna deviene categoría residual en la medida en que se concibe la realidad social gobernada por “leyes” de tipo causal. El análisis político se centra en el cálculo de la necesidad. La *necessità* es aquella objetividad de la estructura social (y, sobre todo, de la naturaleza externa) que se impone a la voluntad humana. En este sentido, hablará Marx del “reino de la necesidad”. Lo característico de la concepción técnica es analizar esa necesidad en términos de causalidad. Lo posible es lo factible técnicamente.

Me parece oportuno recordar a Maquiavelo, porque de él provienen tres problemáticas que siguen presentes en el actual debate sobre la política.

2.1.1. El problema de la racionalidad, definida por la acción calculada. Acción racional es la actividad que se guía por un cálculo medio-fin. Para que Maquiavelo pueda afirmar determinadas reglas técnicas para gobernar ha de suponer que la realidad social se desarrolla según determinadas regularidades. En la medida en que el curso del mundo está sometido a ciertas leyes, la política puede apoyarse en el cálculo. El conocimiento técnico del político descansa en la calculabilidad del mundo. La decisión política deviene racional, en tanto que ya no confía en la constelación oportuna de los astros —*fortuna*—, sino que calcula correctamente la “correlación de fuerzas”. Si las fuerzas sociales no obedecen a un destino inexorable ni a sus caprichos, sino a regularidades, entonces es posible concebir una ciencia de la política basada en la racionalidad formal.⁷ El cálculo formal supone la existencia de “leyes sociales” y su conocimiento. La

política racional descansa, pues, en el conocimiento más completo posible de la realidad social; se opone a la ignorancia como fuente de la coerción y la arbitrariedad. La necesidad que se impone como fuerza ciega a mi voluntad es lo que no sé; si conozco las necesidades puedo calcular su desarrollo y aprovecharlas. Cuando no conozco todos los elementos de la situación, mi decisión deviene arbitraria; es una apuesta que confía en que la necesidad externa concuerde con mi voluntad.

Este enfoque remite a un saber total como horizonte utópico. La utopía tecnocrática consiste en una sociedad transparente. Un conocimiento cada día más completo permitiría aproximarse a un cálculo / control total de la realidad. A partir de ese concepto-límite se niega lo que no es susceptible de cálculo formal: el azar, la sorpresa, el sueño y la imaginación, la innovación, en fin, lo imprevisible e imposible. De ahí surgen dos problemas: por una parte, la libertad del Otro;⁸ concibiendo la acción racional como una intervención externa sobre una naturaleza inerte, ¿cómo dar cuenta de una acción *recíproca*? Por otra, la determinación de lo factible. El cálculo formal define el horizonte de lo posible, pero no delimita qué posibilidades son factibles.

2.1.2. El problema de la libertad, concebida como afirmación de la virtud frente a la *necessità*. En una de las frases más típicas de su pensamiento, Maquiavelo dice: “[...] en gente como nosotros, todo llena de miedo, miedo al hambre, miedo a la cárcel, no puede y no debe haber lugar para el miedo al infierno”.⁹ La adversidad del mundo (la miseria económica y la violencia física) amenaza la vida del hombre. Éste, en peligro de muerte, ha de usar incluso el mal para afirmar la vida. Maquiavelo moraliza, así, la necesidad. Es por y frente a la necesidad que hay una verdadera decisión libre. Sólo asumiendo la vida, aun al precio del infierno, hay libertad.

Se insinúa en Maquiavelo el análisis que realizará posteriormente Marx. La libertad supone la reproducción material de los hombres, y es por referencia al “derecho a la vida” que se define la moral de una decisión. Pero en Maquiavelo predomina aún una concepción individualista de la libertad. Yo soy libre en tanto no dependo del Otro, o sea, en tanto puedo calcular y controlar al Otro. Al definir la acción racional por el cálculo hago del Otro un objeto de cálculo. El Otro hace parte de ese sistema de necesidades al cual yo me tengo que imponer. Ahora bien, el Otro en su libertad se sustrae a mi cálculo: es imprevisible. Para eliminar lo imprevisible hay que aniquilar al Otro, o bien condicionar su libertad de modo que su acción sea previsible. Donde ello no es posible, se establece una acción recíproca cuyo desarrollo no es calculable. El caso típico es la guerra, y no es casual que Maquiavelo la ponga bajo el signo de la *fortuna*. Es ella quien decide las batallas. No es posible planificar la guerra. La guerra y la política tienen en común ser interacciones no calculables. Pero esta misma imprevisibilidad hace buscar una formalización que acote el campo de las conductas permitidas (o sea,

explicativas, respecto a las reacciones del Otro).

2.1.3. *El problema de lo posible* como delimitación del campo de la política. Podemos ver en la tríada *virtù*, *necessità* y *fortuna* un intento de trazar las coordenadas de la política como arte de lo posible. La *virtù* no es una ambición ilimitada: topa con “la fuerza de las cosas”. Esas fuerzas objetivas se resisten a la voluntad de poder de los hombres. Éstos, sin embargo, aprenden a conocer esas fuerzas y a usarlas para sus propósitos. Pero también esta “tecnología social” tiene límites. Existe un factor de riesgo que Maquiavelo llama *fortuna*. Se trata de los efectos secundarios, no intencionales o paradójicos de nuestra acción; se trata de la historicidad de las condiciones *ceteris paribus* de nuestro cálculo. Cada constelación es única (novedosa), exigiendo redefinir lo necesario y lo posible. Hay, pues, siempre, a falta de un reconocimiento perfecto, un factor de inseguridad que hace problemática la delimitación de lo posible.

Un intento de determinar lo posible es la afirmación de Marx acerca de que “la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización” (Prólogo de 1859). Lo posible estaría determinado por la maduración de las condiciones materiales, en el sentido de que cualquier objetivo futuro ha de ser construido a partir del presente. Se trata de un rechazo a la utopía como meta no factible. Pero, junto a esta determinación general de las condiciones de posibilidad, vemos en Marx un intento por precisar la necesidad de *determinado* objetivo; en el seno de la sociedad burguesa se desarrollan las condiciones materiales para la *solución* de su antagonismo. El análisis del movimiento real presente permite definir una meta *qua* solución futura que hace de los problemas actuales una *transición* hacia esa meta. Si se decide por determinada solución-meta, entonces se decide, a la vez, sobre lo posible como medios necesarios para aquel fin.

Hay pues una doble determinación: el futuro posible, determinado por el presente (el antagonismo apunta a la solución), y el presente posible, determinado por el futuro (la aproximación a la meta).

Similar problemática volvemos a encontrar en Max Weber. La ciencia —dice Weber— no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer. Lo que se puede hacer es lo que se puede calcular como relación medio-fin; es el campo de la política como acción racional. Mediante ese criterio de racionalidad, el imperativo político es: se debe hacer lo que se puede hacer (lo factible). Lo que no se puede hacer (la utopía) tampoco se debe querer hacer.¹⁰

De este modo, el objetivo social es delimitado por el estudio de factibilidad. A partir del descubrimiento de las “leyes” que rigen a las acciones sociales, se define cuáles objetivos se pueden hacer. La voluntad elige el objetivo; la ciencia informa si éste es factible, o sea, racional. Pero como el análisis es imperfecto,

Weber acepta que una meta irracional se revele factible. Su categoría del carisma tipifica aquella política que, invocando un objetivo fijado de modo voluntarista, tenga éxito.

Estos enfoques se oponen a la utopía como objetivo no factible, es decir, como meta discontinua respecto a las condiciones presentes. Lo posible está determinado por la continuidad. Si, en cambio, nos fijamos en la discontinuidad presente, entonces la continuidad sería algo que debe construirse. Y tal continuidad se podría construir solamente por medio de un referente no sometido a la discontinuidad. La utopía sería ese principio trascendental (o punto arquimédico) a partir del cual podemos ordenar la división social. Franz Hinkelammert propone, pues, concebir la utopía como un concepto-límite. La política implica la utopía, justamente por excluirla como objetivo posible. Sólo por referencia a un ideal imposible podemos delimitar lo posible. Es decir, no podemos pensar lo que es posible sino dentro de una reflexión sobre lo imposible. No hay “realismo político” sin utopía. Volveré sobre el tema en el capítulo final.

2.2. La política como interacción. Una concepción de la política como técnica supone un sujeto previamente constituido que actúa sobre las relaciones sociales, tomadas éstas como regularidades conocidas. Política sería la acción *de* un sujeto; atributo o emanación de una naturaleza previa que no cambia esencialmente por esa acción. La política es concebida igual que el *trabajo* del hombre sobre la naturaleza, o sea, como una acción fundamentalmente instrumental.

Volveré sobre el carácter instrumental de la política en el siguiente acápite. Antes, quiero esbozar una concepción de la política como interacción, que dé cuenta de su construcción social. Al destacar la interacción, quiero insistir en la constitución recíproca de los sujetos. Este enfoque, esbozado por Marx en *La ideología alemana*, ha vuelto a ser objeto de recientes interpretaciones, de modo que me limito a algunos apuntes.

2.2.1. Nunca hay sólo un sujeto. Sería el caso límite donde los hombres se relacionan entre sí de modo directo (asociación libre de productores libres) y donde, por lo tanto, no habría “sociedad” propiamente como tal. La ausencia de tales “relaciones sociales directas”, al contrario, induce a vincular la política al ordenamiento de una sociedad dividida en un aspecto específico: la constitución recíproca de los sujetos.

Como primera tesis, afirmarí que el sujeto no se constituye positivamente y “hacia dentro”, para establecer luego relaciones “hacia afuera”; se trata de un solo y mismo proceso. Presumo que un sujeto se constituye por delimitación de otro. Mediante el establecimiento conflictivo o negociado de los límites entre uno y otro, los sujetos se confrontan. En esa delimitación hacia fuera, diferenciándose

de lo ajeno, se constituye hacia adentro, apropiándose de lo propio. Los intereses o valores comunes (solidaridad) sólo existen en tanto se distinguen de otros (división). Quiero decir: no es posible construir una unidad sin construir, simultáneamente, las diferencias con el Otro respecto al cual se afirma uno.

2.2.2. Este enfoque pareciera subyacer también al pensamiento militar, trabajado sobre el antagonismo amigo-enemigo. (El gobierno de Reagan es un ejemplo de ese enfoque, que mediante la “construcción” de un enemigo externo busca cohesionar la integración social.) Se trata, ciertamente, de una *lucha* pero no *entre* sujetos “naturales”. Es una lucha sobre la formación misma de los sujetos, lucha por delimitar-articular los límites sociales. La lucha no es, pues, algo posterior ni previo a los sujetos. Los sujetos se constituyen, se deshacen y reconstruyen por medio de la lucha.

2.2.3. Esta lucha se encuentra condicionada, pero no predeterminada por las divisiones estructurales en la sociedad. Incluso las divisiones económicas conforman sólo un marco —la reproducción material de la sociedad— dentro del cual se deshacen y reconstituyen los sujetos.¹¹ Como destacó Gramsci, los hombres toman conciencia de las contradicciones estructurales a través de delimitaciones ideológicas. La realidad material sólo deviene relación social en tanto “aparece” como significación. (Es cierto que no existe vida social sin reproducción material; pero “que la vida vale la pena ser vivida” es una definición cultural. Hay un límite después del cual la sobrevivencia física deja de ser vida humana.)

La constitución de los sujetos es un proceso fundamentalmente ideológico, porque la realidad social es ambigua. No sabría explicar esa ambigüedad. Presumo que toda producción material es, a la vez, una producción de significados; pero esos sentidos intrínsecos a las prácticas sociales no son unívocos. No es un asunto de opacidad-transparencia ni, por lo tanto, de acumular conocimiento para “saber exactamente lo que pasa”. La ambigüedad de la realidad social se sustrae a un conocimiento exacto (o aproximativamente exacto), requiere *interpretación*. La interpretación, intersección de concepto y metáfora, es un acto creativo; tiene lugar una “construcción social de la realidad”, en el sentido de que “la realidad” es, a la vez, una objetivación material y simbólica de la actividad humana.

2.2.4. Si la realidad es ambigua y, por ende, sujeta a distintas interpretaciones, el problema es la elaboración de códigos interpretativos. Falta (me falta) saber más sobre esa creación y transmisión de códigos interpretativos. En todo caso, llamo la atención sobre los análisis del discurso ideológico y de los aportes de la psicología y la lingüística desde el punto de vista de la constitución de sujetos.¹² Por ahora, diría que los códigos culturales son ejes articuladores que estructuran

la ambigüedad. A modo de ilustración: ¿no son los derechos humanos —por ejemplo— valores o símbolos vacíos, o sea, sin contenido determinado, cuya significación varía según el código interpretativo? Sólo dentro de un contexto adquiere significado preciso un símbolo.¹³ Es decir, es posible determinar el significado de los derechos humanos sólo por referencia al conjunto de valores articulados sobre determinado principio que los ilumina. Los derechos humanos son un valor presente en el discurso liberal y marxista, pero su significado varía si el principio estructurador es la libertad económica o la emancipación social. (Hablando de lo mismo, no se dice lo mismo.)

2.2.5. Los códigos interpretativos parecieran ser elaborados sobre una tensión entre utopía e interdicción. Vemos en las religiones primitivas, como en cosmovisiones racionales, que lo sagrado es menos una afirmación positiva que un interdicto. Georges Bataille ha puesto en relieve que lo sagrado designa simultáneamente el interdicto y su transgresión; tiene una doble cara: por un lado, lo puro y fasto; por otro, lo impuro y nefasto. Simultáneamente es lugar de atracción y de repulsión. La constitución de sujetos pareciera descansar básicamente en prohibiciones-exclusiones, como forma de delimitar un mundo esencialmente infinito. La vida es un exceso, una desmesura que hay que someter a normas (límites) para que no aniquile lo creado; la actividad espontánea, sin límites, deviene autodestructora (Calígula). Ahora bien, el interdicto no significa abstención. La delimitación no radica en la prohibición misma (lo sagrado o el ideal), sino en enmarcar las prácticas sociales como transgresión (véase 3.3).

2.2.6. Todo sujeto se constituye por medio de otro: distinción del Otro y reconocimiento por el Otro. No basta afirmar lo propio, es necesario delimitar lo propio y lo ajeno. Sólo por referencia a lo ajeno adquiere perfil lo propio. En este sentido, bien se dice que no se conoce a sí mismo quien no conoce a su adversario. Al comentar la derrota de la unificación italiana, Gramsci indica que Mazzini, a diferencia de Cavour, no conocía las tareas de su enemigo y, por ende, no podía determinar las propias. Gramsci no alude a un problema de información; lo cual quiere decir que las tareas, los intereses, las utopías, los interdictos no se plantean unilateralmente, sino en la confrontación crítica con las tareas del Otro. El proyecto socialista no se autogenera; se construye por oposición al proyecto burgués, absorbiendo sus demandas. La estrategia popular, partiendo de un actor establecido, enfatiza la expansión; subestima, en cambio, la paradoja acerca de que, para incorporar y articular lo ajeno sobre lo propio, es indispensable haber constituido lo propio en contraposición con lo ajeno. En este sentido, la crisis de la izquierda latinoamericana es *también* una crisis de la derecha.

Esta delimitación frente al Otro no significa *escisión*; es necesario el

reconocimiento por el Otro. En este sentido, cabría discutir la concepción de *autonomía* como la presenta, por ejemplo, José Aricó: “Opino que el movimiento obrero solamente se puede constituir como tal si logra escindirse del conjunto de la sociedad: vale decir, si se ve a sí mismo con su propia identidad y diferenciado del conjunto de la sociedad”.¹⁴ Tal noción de autonomía, sin embargo, no se compatibiliza con la construcción de una voluntad nacional-popular: “La fuerza que surge como animadora de un propósito de transformación no aparece como una fuerza externa a la nación, sino como la prolongación de la nación misma, como lo que representa a la nación”. Si no se asume esa dimensión nacional, entonces, como señala el mismo Aricó, la izquierda corre peligro de “que su extrema separación del conjunto del cuerpo de la nación la convierta en algo extraño y extremadamente vulnerable”. Si es así, cabe cuestionar-matizar las usuales consignas de autonomía.

2.2.7. Sobre este trasfondo, apoyándonos en la dialéctica de lo general y lo particular, de unidad y lucha, me parece posible especificar la referencia de la política al Estado. Dicho en términos simplistas: la política es un conflicto de particularidades y el Estado es una forma de generalidad. Tal distinción no implica separación ni subsunción. No podemos pensar la política sin referencia a una forma que sintetice a la *sociedad*, ni podemos pensar el Estado sin referirnos a una sociedad *dividida*.

Ninguna sociedad dividida (y toda sociedad históricamente conocida es una sociedad dividida) puede reconocerse a sí misma y actuar sobre sí misma de modo directo. A falta de lo que Marx llama “relaciones sociales directas”, la sociedad sólo puede afirmarse y organizarse *qua* sociedad por medio de un referente fuera de ella. Es por medio de una representación exteriorizada y objetivada de sí misma que la sociedad se constituye como tal.

La determinación recíproca de los sujetos requiere un referente común. No hay límites ni lucha sobre límites donde no hay un lugar de encuentro. Suponiendo una relación de discontinuidad entre los hombres, la continuidad ha de ser creada. Una forma es el Estado. La forma Estado es la instancia de totalidad social respecto a la cual se reconocen los sujetos entre sí y, cada cual, a sí mismo. Dicho esquemáticamente, toda política se refiere al Estado, en tanto: *a*) trabaje sobre las divisiones en la sociedad; *b*) el ordenamiento de las divisiones sociales remita a una totalidad, y *c*) ésta sea representada por la forma Estado.¹⁵ Cuando Gramsci afirma que el partido ha de tener un “espíritu estatal”, alude a esa necesaria referencia a lo general, no solamente como tendencial universalización de los intereses particulares (corporativos), sino como constitución misma de lo particular.

3. ACCIÓN INSTRUMENTAL Y EXPRESIÓN SIMBÓLICA

3.1. Hoy día parece “natural” que el buen “funcionamiento del sistema económico” sea el objetivo de la lucha política. La economía pareciera ser la finalidad “en última instancia” de toda política y, particularmente, del “intervencionismo estatal”. Cabe recalcar, pues, lo ya recordado inicialmente: si bien no existe vida social sin reproducción material, es la revolución capitalista en el siglo XIX la que desprende la reproducción material como “sistema económico” de la organización social y, a la inversa, moldea la vida social en función de una economía de mercado.

En la medida en que la economía de mercado aparece como “base natural” del proceso social, se olvida igualmente el carácter histórico de la racionalidad que acompaña y expresa la economía mercantil. Con la producción capitalista de mercancía, “lo racional” es identificado con el cálculo formal de medio-fin, particularmente con el cálculo expresado en dinero o capital. En esta perspectiva, Max Weber interpreta la historia de Occidente como el proceso de racionalización formal del mundo. Impersonalidad y objetividad de la racionalidad formal hacen de los valores materiales un asunto privado o ético, y la misma racionalidad material deviene una categoría residual.

Recuerdo a Weber porque, igual que hace temática la racionalidad formal, percibe lúcidamente cómo ella conduce a una formalización de las relaciones sociales y cómo tal formalización termina por sustituir lo real por una realidad fabricada, muy vulnerable por las masas (la irracionalidad de valores materiales). Después de Weber, la racionalidad formal se ha impuesto a tal punto que se habla de un sistema unidimensional. Aun sin suscribir afirmación tan rotunda, hemos de reconocer que la racionalidad formal es el principal código interpretativo de la realidad, marginalizando otras interpretaciones. La formalización crea, ciertamente, un tipo de universalidad que difícilmente puede alcanzar un tipo de racionalidad material. Pero la continuidad creada es sólo eso (formal), y no supera las divisiones en la sociedad. Constatamos, así, una profunda escisión entre la racionalidad formal y la experiencia cotidiana.

3.2. Durante largo tiempo, el desarrollo del proceso de producción capitalista descansaba en una cultura cotidiana. Gramsci conceptualiza esa “socialización” moral-intelectual del capital en su teoría de la hegemonía. La correspondencia entre modelo de acumulación y hegemonía que caracteriza el “fordismo” de los años treinta pareciera haberse roto en los setenta. La mercantilización fáctica de todas las relaciones sociales entra en contradicción con las normas de conducta social. La orientación normativo-simbólica de la sociabilidad se opone al comportamiento exigido por el cálculo formal. En realidad, la angustia de los hombres por superar la discontinuidad en alguna experiencia colectiva ofrece una resistencia (por larvada, no menos tenaz) a reducir las relaciones sociales a relaciones mercantiles. Para evitar esas “distorsiones” e “interferencias” en la libertad del mercado, el proyecto neoconservador pretende “descolgar” el sistema

económico de la dimensión normativo-simbólica. Se renueva, así, el intento liberal de sustraer la reproducción material a la organización social y de suponer los procesos económicos como relaciones presociales.

Esta escisión entre procesos macrosociales y experiencia cotidiana provoca una *conciencia patológica*.¹⁶ Los problemas prácticos son reducidos a problemas técnicos solucionables por un cálculo formal. Tiene lugar una regresión a estadios preuniversalistas de conciencia (esquema amigo / enemigo) para asegurar un mínimo ámbito de certidumbre y solidaridad. Necesidades no asimilables por la racionalidad formal son reprimidas y autocensuradas. Surge un culto a lo inmediato, lo auténtico y lo íntimo para compensar la subjetividad frustrada. Para colmar sus sentimientos de angustia e impotencia frente a un mundo hostil, los hombres se inmunizan contra una realidad que les aparece como encarnación del *mal*. Esta impermeabilización frente a lo real (pérdida del principio de realidad) da lugar a distintas formas de “locura”, desde el escapismo esotérico hasta el terrorismo, pasando por las diversas alucinaciones sobre el peligro marxista.

3.3. En este contexto es urgente insistir en que la política no es solamente acción instrumental, sino *también* expresión simbólica; frente a una sobrevaloración de su dimensión cognoscitiva (calculabilidad), hay que destacar su dimensión normativa y simbólica, regulando y representando las relaciones sociales.

La política como comunicación simbólica ha sido poco estudiada,¹⁷ no obstante ser un símbolo tan importante como el trabajo en la apropiación humana del mundo. Me referiré a dos estructuras simbólicas fundamentales en la acción política: el ritual y el mito.

En un intento por especificar lo político *qua* ritual, me apoyo nuevamente en Georges Bataille. Cabe presumir que la muerte —y, particularmente, la muerte violenta— es uno de los principales signos de la discontinuidad y, por consiguiente, objeto de un interdicto fundamental en todo orden social. Ahora bien, prohibición no significa abstención; significa transformar las prácticas prohibidas en transgresiones y, de este modo, someterlas a límites. Las relaciones sociales son reguladas, lo que ritualiza las transgresiones. Esto es, el interdicto de la muerte hace de la violencia y del conflicto una transgresión. No se elimina, pues, la violencia y la lucha (tarea imposible), sino que son incorporadas al orden, ritualizándolas como transgresiones que afirman la vigencia del interdicto. La política está llena de ceremonias rituales (al igual que el derecho) que encauzan el ejercicio de la violencia y dan forma a los conflictos para que no destruyan la convivencia. Cuando la lucha deja de ser vivida como transgresión ritualmente reglamentada del orden colectivo, surge la violencia mortal. La muerte deviene objeto de un cálculo formal (costo-beneficio), dando al terrorismo y a la guerra moderna su carácter inhumano.

Presumo que la política como ritual es una afirmación de la vida colectiva. Lo

vemos más claramente en actos masivos —como las elecciones o manifestaciones—, pero también en la “puesta en escena” que rodea la actividad de un jefe de gobierno. Casos como éstos no pueden ser explicados en términos de la racionalidad formal y, en realidad, con frecuencia son denunciados como “irracionales” o simple *show*. Ciertamente, de manera deliberada o no, tiene lugar un montaje teatral que recuerda las ceremonias rituales. Tal escenografía no es simple “manipulación de las masas”. Los actos políticos masivos son rituales que actualizan el sentimiento de colectividad. Se invoca la pertenencia a un orden, presente o futuro, a partir del cual adquiere sentido la convivencia. Por medio de los rituales se constituye la colectividad y, por ende, la continuidad: continuidad en el espacio (reuniendo a quienes pertenecen a un mismo orden) y en el tiempo (conmemorando la persistencia del orden colectivo). En estas “liturgias del poder” la colectividad se festeja a sí misma; es una forma de transformar el poder en orden. Aunque aparezcan como exaltación de un líder, éste sólo simboliza la confianza del colectivo en sí mismo para poder afirmarse en el mundo. Más que acciones instrumentales, destinadas a lograr determinado fin, tales actos de masas representan un fin en sí. Ello implica que no pueden ser sustituidos por mecanismos impersonales del mercado; implica también la obsolescencia de los rituales institucionalizados, cuando ya no logran invocar lo colectivo.

Al considerar esta constitución del “nosotros” como algo específico de la política, también un acto folclórico, una huelga o una misa se transforman en actos políticos. Independientemente de su contenido, toda forma de ritual supone la conciencia de un poder colectivo. En esta perspectiva habría que explorar nuevas formas de politización de la vida diaria.

3.4. El ritual político confirma y actualiza un orden colectivo, representado simbólicamente en un mito. El mito organiza una cosmovisión que ordena y da sentido a la vida social; por medio del mito, el individuo (el fenómeno singular) se inserta en un orden. El dolor o la muerte son “socializados” mediante una concepción del mundo que les asigna su lugar en el proceso social. La secularización moderna socava la fuerza del mito, racionalizándolo en mitos profanos como el progreso o el desarrollo. Juan Enrique Vega ha destacado la relevancia de los “mitos revolucionarios”, sin los cuales no es posible comprender los procesos de liberación en América Latina.¹⁸

El mito es una forma simbólica de disposición sobre el mundo. Llamo la atención sobre el mito fundacional de la política moderna: la soberanía popular. Ésta simboliza la reivindicación de los hombres en cuanto a determinar sus condiciones de vida. Tal creación consciente y colectiva del futuro de la humanidad es, como denuncian los neoconservadores, un mito. Ciertamente, la noción de soberanía popular no es operable. En este sentido, son justificadas las objeciones (de derecha e izquierda) a la democracia: ningún tipo de democracia

asegura la identidad de la voluntad de todos con la voluntad general. Pero tales denuncias no tocan el problema de fondo. La soberanía popular es un mito, pero un mito necesario. Es necesario un concepto-límite, un horizonte utópico fuera de la sociedad, como referente para pensarla y organizarla. El postulado de la soberanía popular vuelve una tarea inteligible la disposición que los hombres tienen sobre el mundo. En otras palabras, la referencia al mito de una sociedad sujeto de su desarrollo es la *forma* que permite elegir entre el infinito número de posibilidades de ordenar el presente; es el principio legitimatorio de toda decisión política (de que sea posible decidir). El ataque neoconservador de la soberanía popular no concierne, pues, solamente a los “límites de la democracia”, sino que cuestiona la posibilidad misma de que todos los hombres (la sociedad) decidan sobre sus condiciones de vida.

4. SUBJETIVIDAD Y FORMALIZACIÓN

4.1. La racionalidad formal supone una formalización de las relaciones sociales, la cual excluye la subjetividad. Característico de la formalización es justamente prescindir de los atributos personales de los participantes y de sus valores materiales; no contempla la subjetividad como espontaneidad (no se puede formalizar un fenómeno no conmensurable ni calculable).

La formalización pone distancia. Las relaciones sociales se apoyan en situaciones perfectamente codificadas según normas previamente establecidas e interiorizadas de manera adecuada por cada actor.¹⁹ A esta formalización de las relaciones sociales, vinculadas a la creciente organización burocrática de la actividad política, se imputa parte de lo que se experimenta como “crisis de representación”. El ciudadano se siente distanciado del parlamento y del gobierno; el militante, del partido. La relación de representación se vuelve formal, en el sentido de volverse ficticia.

A esta atrofia de la subjetividad por la formalización burocrática responde la consigna socialista de la “desestatización de la política”. Similar argumento esgrimen los gobiernos neoconservadores para impulsar la privatización de los servicios públicos. En el primer caso, se invoca la soberanía popular como legitimación para recuperar un poder social enajenado. En el segundo, se invoca la libertad económica y la iniciativa privada para devolver al mercado las decisiones usurpadas por la política. La subjetividad significa, en un caso, la espontaneidad de los hombres libremente asociados y, en otro, la libre disposición de cada cual sobre su propiedad privada. En ambos casos se postula, desde posiciones antagónicas, una abolición de la formalización. Ahora bien, *no hay política sin formalización*.

4.2. Hay y habrá formalización de las relaciones sociales mientras haya

discontinuidad. La distancia que lamentamos es la experiencia de la discontinuidad. La división en la sociedad (o sea, la ausencia de relaciones sociales directas) es vivida como distanciamiento individual y separación de los otros. Los otros representan, respecto a cada individuo, la normatividad-normalidad de la sociedad. Esta no identidad de lo particular y lo general provoca un sentimiento de culpabilidad.²⁰ Soy culpable porque soy diferente a los demás; diferencia que me distancia como impuro y transgresor respecto a la pureza del interdicto que cohesiona la comunidad. La culpabilidad se alimenta de la distancia que percibe respecto a las normas generales: la convicción no consciente de que la vida está sometida a un gran diseño y el hecho de desconocer ese plan general. La pregunta íntima por aquel diseño siempre elusivo que pone en escena la vida cotidiana no encuentra respuesta.

La opacidad del carácter social del orden produce angustia. La angustia por lograr la continuidad, por fusionar lo separado, aumenta con la atomización de la sociedad. Paradójicamente, mayor es la atomización social y mayor la tendencia a refugiarse en la privacidad. Si bien se percibe el peligro que lleva consigo la privatización propia a la atomización, se pretende recuperar la sociabilidad justamente en el ámbito privado. A la vez que se rechaza la sociedad atomizada-uniformada como el *mal*, se genera una subjetividad culposa que busca confesarse en la intimidad. Marginalizados en y por el proceso social, los individuos pretenden superar las distancias sociales mediante un culto a la autenticidad; creen que la espontaneidad asegura la unidad —un solo corazón— que las instituciones no logran; en otras palabras, creen que detrás o debajo de la formalización se encontraría alguna relación natural, una subjetividad pura, que habría que liberar de su cárcel institucional.

4.3. Creo que la subjetividad no se opone a, sino que supone la distancia y la formalización de las relaciones sociales. Sólo formalizando la delimitación entre Uno y Otro se abre el campo de la diversidad subjetiva.

Al no existir una igualdad material entre los hombres, sólo puede haber una unificación formal. Toda relación social es —más o menos— formalizada. Ahora bien, la formalización no sólo separa, también comunica. En una sociedad dividida, toda comunicación implica una formalización de las discontinuidades. Eso es el objeto de la práctica política; baste recordar su carácter de ritual (el ritual es un modo de formalizar la división como transgresión). También las reglas de cortesía, cuya importancia para el diálogo y la disputa políticos no necesito destacar, constituyen formalización. Restringiendo la reacción espontánea, la cortesía permite establecer relaciones sociales sin poner en juego los valores personales.

No se trata, pues, de abolir la formalización en nombre de la subjetividad. (En una sociedad que no requiere relaciones formalizadas tampoco habría subjetividad: la espontaneidad de cada uno no tendría límites.) El problema es

crear relaciones formales de modo tal que las formas no excluyan expresar esa diversidad social.

5. BREVE COMENTARIO FINAL

Más de un lector encontrará estos apuntes demasiado “abstracto-teóricos”, es decir, de escasa relevancia para los problemas en la región. La situación centroamericana, en concreto, pareciera exigir otro enfoque de la política, más cercano a la clásica teoría de la revolución. Pues bien, estas páginas son justamente un intento de revisar la concepción tradicional de revolución. El predominio, “en primera instancia”, de la fuerza militar fortalece un enfoque organizacional. Nadie, sin embargo, reducirá la escisión de la izquierda chilena o la fusión de la izquierda mexicana a un problema de organización. Son importantes porque señalan la crisis de las estrategias socialistas de transformación social. No sólo las derrotas en el Cono Sur, sino también la victoria del sandinismo, indican la insuficiencia de los clásicos paradigmas dentro de los cuales hacemos y pensamos la política. Incólumes ante los cambios del capitalismo y ante la experiencia del socialismo histórico, se mantienen venerables certezas, que alguien osó comparar con monjas: santas y estériles. Sirven para mantener la fe en épocas de desorientación; pero su fuerza conservadora (dicho en sentido positivo) les hace perder la capacidad crítica. Los viejos parámetros no ayudan a precisar lo nuevo y lo diferente del presente, lo posible y lo deseable del futuro.²¹ Por lo mismo, también el renacimiento liberal que impulsa la ofensiva neoconservadora es una “salida”, pero no una “solución” de la actual crisis.

Frente a las dificultades que presenta la elaboración de una teoría de la política, se recurre a la historia como criterio explicativo. Recurso falaz, pues supone que la génesis histórica se identifica con el movimiento real. La secuencia cronológica no guarda relación directa con el proceso de contradicciones, desbaratándose toda lectura ingenua de la historia. La distinción marxiana de análisis lógico y análisis histórico (o método de investigación y de exposición) da cuenta de la difícil relación entre teoría e historia. La teoría no es el gran guía del movimiento histórico (del partido) ni su racionalización *ex post factum*. La historia, a su vez, es una elaboración teórica por cuanto el desdoblamiento de las contradicciones en formas de aparición requiere una reconstrucción conceptual. Ese mismo trabajo, descubriendo a la subjetividad tras la objetividad fetichizada, sitúa la teoría en el movimiento histórico de los sujetos. Dicho de otro modo, no habría que ver la teoría de la política como un discurso *sobre* los sujetos, sino como reflexión de los sujetos sobre su constitución. Enfocada así, la teoría de la revolución perdería su connotación objetivista; sería un movimiento de la transformación histórica de los sujetos.

II. PODER Y ORDEN. LA ESTRATEGIA DE LA MINORÍA CONSISTENTE*

A la memoria de José Medina Echavarría

1. INTRODUCCIÓN

El estudio intenta dar respuesta a un dicho común. En estos tiempos se suele escuchar con diversos matices que el tipo de Estado surgido en los últimos años en el Cono Sur del continente se mantiene por la pura fuerza. Se trataría de un poder ilegítimo que se derrumbaría solo si no recurriese permanente y sistemáticamente a la violencia.

Tal afirmación podría ser consecuencia de la “ideología democrática”, o sea, de la conciencia de que debe gobernar la voluntad mayoritaria, confrontada a la constatación empírica de que gobierna una minoría sin mandato expreso. La conclusión precoz es que una minoría sólo puede gobernar mediante el uso de la coacción física (de paso, la democracia es absuelta de tal pecado). De hecho, las denominadas “fuerzas de seguridad” tienen un papel predominante en estos regímenes. Pero la efectividad de la coacción física, por sí sola, no explica satisfactoriamente el silencio de la población.

Estimamos que la afirmación usual, por plausible que aparezca, es errónea. A la tesis política subyace un error teórico: concebir el Estado autoritario como mero instrumento de poder (buscando, en la tradición del “capitalismo monopolista de Estado”, una oscura conspiración entre régimen militar y capital multinacional).

El Estado tiene un momento de coacción física, pero no se agota en él. Lo que distingue al Estado burgués (aun siendo un régimen militar) de otras formas de Estado es su forma de generalidad. En esta ocasión, queremos prescindir del análisis conceptual de la relación de capital y su desdoblamiento en sociedad civil y Estado.¹ Nos interesa describir —por caminos bien heterodoxos— el proceso propiamente político y, más específicamente, la dinámica del poder. Abordando el poder invisible del orden cotidiano pretendemos entender la “tranquilidad” de estas sociedades a la vez que algunos problemas subyacentes a la construcción de la democracia.

Cabe reconocer desde ya que tal enfoque contiene implícitamente un sesgo conservador, pues privilegia el punto de vista del que tiene poder. Ofrece en cambio la ventaja de destacar los elementos que contribuyen al desarrollo de una relación de poder, permitiendo vislumbrar oblicuamente las dificultades que enfrenta la resistencia de los dominados.

Al inicio de la investigación se encuentra la pregunta ingenua *¿por qué una minoría logra gobernar sobre y contra una mayoría?* Suponemos que incluso el Estado autoritario no se afirma en la pura fuerza. Más allá de la violencia y del temor pareciera haber otros mecanismos por los cuales se acepta determinada estructura de dominación. Sospechamos que la fuerza se ejerce a partir de ciertas mediaciones que hacen la transmutación del poder en orden.

La relación de poder y orden suele ser discutida como el problema de la *legitimidad*. Para no anudar con el largo debate teórico sobre el tema —ya insinuamos que nuestro propósito es más bien descriptivo— recordemos solamente lo siguiente: por legitimidad entendemos el reconocimiento de un orden político.² El reconocimiento se refiere al empleo del poder estatal para asegurar la integración social. Se basa en motivaciones y valores que permiten justificar el orden como bueno.

La tradición burguesa enfatiza la legitimidad como una interpelación de la razón; el pacto ciudadano es entre sujetos racionales. Los ciudadanos parecen cernirse por encima de las estructuras sociales. No está presente la determinación histórica de la razón por la realidad social. Si tomamos la razón como una práctica social determinada, podemos suponer que el acuerdo ciudadano está impregnado de la “fuerza de las cosas”. El acuerdo sobre la organización del poder político está determinado por la realidad —una realidad producida por el poder—. Dicho en otras palabras: *el poder genera una realidad que condiciona la legitimación del poder*.³ Presumimos, por lo tanto, que el poder de una minoría radica en su capacidad de definir las condiciones sociales de manera tal que sus normas explícitas aparecen acordes con la realidad, o sea que las condiciones sociales hacen aparecer sus normas como buenas y racionales.

El impulso inicial de la reflexión proviene de la lectura de un artículo de Moscovici y Ricateau.⁴ Un tema recurrente de la psicología social es la *influencia*, es decir, la capacidad de un individuo o grupo de modificar el comportamiento de otro individuo o grupo en la dirección deseada. El “emisor” obtiene del “receptor” un comportamiento acorde con su voluntad sin que uno y otro perciban esta “adaptación” como una relación de poder-obediencia. Lo que sugieren Moscovici y Ricateau es analizar el proceso de influencia como una forma de conflicto entre mayoría y minoría. La influencia puede apuntar a resolver el conflicto (conformidad), a evitarlo (normalización) o a crearlo (innovación). Este último comportamiento nos lleva a reformular la pregunta original: *¿cómo una minoría activa puede influir sobre una mayoría silenciosa?*

Los experimentos de psicología social llaman la atención sobre la *consistencia* de la minoría. Con base en su comportamiento consistente, una minoría puede modificar la norma mayoritaria. El ejemplo clásico es el caso de Galileo, que impone una nueva concepción del mundo contra la opinión común de su época. En la política contemporánea tenemos, por ejemplo, la campaña por los derechos

humanos o el movimiento ecologista. Un pequeño grupo tematiza un problema social que la población descubre como suyo, como una cuestión colectiva. Tiene lugar una innovación, pero falta asegurar la vigencia de la nueva norma. ¿Cómo se obtiene la conformidad de la mayoría?

Moscovici y Ricateau invierten el paradigma de anteriores experimentos de laboratorio sobre la relación entre mayoría y minoría. Señalan que la norma expresada por el grupo mayoritario en el laboratorio correspondía de hecho a una norma minoritaria en la sociedad. A la inversa, lo que en el laboratorio actuó como minoría era en realidad la mayoría en la sociedad. Por consiguiente, se pueden reinterpretar los resultados experimentales afirmando que *una minoría que actúa como mayoría puede exigir conformismo*. En otras palabras, un grupo que logra presentarse como mayoría formal puede afirmar su voluntad, aunque sea numéricamente una minoría.

Los resultados de un experimento no son independientes de las condiciones de su puesta en marcha; una afirmación vale según determinados supuestos. Más importante que el contenido de la influencia pareciera ser el *entorno social* en que tiene lugar el proceso. La situación experimental del laboratorio es un recorte de la realidad, de tal manera que la minoría aparece como mayoría. El posible éxito de una minoría consistente depende de su capacidad de construir una realidad social similar a una situación experimental. Mediante la construcción de tal situación experimental el poder de la minoría se transmuta en orden. El poder ya no es percibido como un atributo de determinado grupo, sino que aparece de manera independizada como “la naturaleza de las cosas”, como una fuerza natural.⁵

Se puede intentar una “analogía” entre la situación experimental en el laboratorio y en un ambiente macrosocial. El intento se justifica por la misma lógica de control tanto en el experimento de laboratorio como en el quehacer político. En ambos casos, se busca obtener determinados resultados a partir de una supuesta causalidad entre estímulo y efecto. La relación causal será tanto más calculable cuanto más controlados estén los elementos en juego (cuanto menos interferencia haya). El éxito de la operación depende del control. En la política, la causalidad suele ser más difusa, dado que múltiples factores no son controlables (lo que Maquiavelo llamaba “fortuna”). Pero aún así, se trataría, en principio, de la misma lógica mecánica. No interesa aquí saber si la analogía es correcta o no. Suponemos que, de hecho, la concepción tecnocrática en boga asimila la política al experimento. De ser así, podemos interpretar al Estado autoritario,⁶ como un intento de maximizar el control de todos los factores con el fin de lograr los efectos deseados sin interferencia alguna.

El artículo de Moscovici y Ricateau nos ha llevado a analizar el poder político como un proceso de *ordenamiento de la realidad*. La relación de poder se constituye mediante un proceso casi imperceptible de reconstrucción social de la realidad en que el interés de la minoría se objetiva y aparece encarnado en el

conjunto de las condiciones sociales. Ello ayuda a entender el relativo conformismo de la población respecto a unas estructuras cuya artificialidad / arbitrariedad no logra develar. La violencia se vuelve difusa y deviene omnipresente. Pareciera no tener autor sino residir en la vida cotidiana, en la cual las cosas son lo que son. La política se volatiza en el destino.

Por otra parte, tampoco la minoría en el poder está consciente de la “violencia estructural” que ejerce. También ella considera la realidad recortada como algo natural (no hay engaño). Ello ayuda a entender la irracionalidad del Estado autoritario. Si la política se restringe a una lucha entre “duros” y “blandos” dentro del *establishment* (transformando al resto de la sociedad en factores estadísticos) es porque la realidad social se confunde con las condiciones del poder. Tampoco la minoría descubre la realidad como una situación experimental por ella creada. Eso provoca un bloqueo del aprendizaje. Por su misma consistencia interna, la minoría no aprende los problemas planteados por la sociedad y, por ende, no es capaz de encontrarles solución. Ella no recoge e intenta resolver problemas sino dentro de su horizonte particular, sesgado por una realidad acotada. Su racionalidad le está prescrita por la dinámica del poder. Su irracionalidad se descubre solamente al confrontar esa realidad recortada con la realidad posible.

La pregunta sobre las bases de un gobierno de minoría nos conduce a la legitimación procesal del orden. En una época en que ningún principio sustantivo (bien común) tiene validez general hay que acordar las formas en que se organiza el conflicto mediante el cual la sociedad aprende y soluciona sus problemas. El principio de mayoría se inserta en esa legitimidad por procedimiento. La forma organizativa es primordial, pues condiciona el surgimiento, la selección y la decisión de las “cuestiones sociales”; es el filtro que cristaliza las tareas de la sociedad. Estas “reglas del juego” no dependen solamente de un pacto racional entre ciudadanos libres e iguales. El dicho “la Constitución es un papel si no se basa en la fuerza de la realidad” indica que el procedimiento está a su vez condicionado. La realidad social prefigura la legitimidad. La realidad es “formada” por una relación de poder, mediante la cual el interés dominante se objetiva en orden. La fuerza del grupo gobernante no reside, pues, tanto en la coacción física como en su traducción en la “fuerza de las cosas”. El poder, al generar realidad, al mismo tiempo genera su propia legitimidad. El reconocimiento del orden político remite así al reconocimiento de la realidad “ordenada” por el poder.

2. PODER Y ORDEN

¿Cómo ocurre que pocos ganen poder sobre muchos? ¿Que la pequeña ventaja que alcanzan algunos pueda expandirse en poder sobre otros hombres? ¿Que algo de poder se transforme en más poder y más poder conduzca a mucho poder?

El interrogante no es nuevo. “Nothing appears more surprising to those who consider human affairs with a philosophic eye than the easiness with which many are governed by the few.” La invitación de David Hume es recogida por Heinrich Popitz.⁷ Aprovechemos un ejemplo de su ensayo para descubrir algunos elementos del proceso de formación del poder.

Un ejemplo⁸

Un buque navega de puerto en puerto, con pasajeros de todo tipo: turistas, mercaderes, peregrinos, obreros de temporada, refugiados. No hay socialización previa. A la libre disposición de los pasajeros, el barco ofrece hamacas. Su número alcanza aproximadamente para un tercio de los pasajeros.

En los primeros días, las hamacas cambian con frecuencia de propietario (legalmente correcto: poseedores). Cuando alguien se levanta de una hamaca, ésta queda libre y puede ser ocupada por otro pasajero. La situación no da lugar a disputas. Aunque sólo hay un número limitado de hamacas, no se nota escasez.

Al salir de un puerto en que bajaron y subieron pasajeros, este orden se quiebra de pronto. Los nuevos pasajeros han ocupado las hamacas, proclamando su posesión duradera. Incluso una hamaca no empleada vale como “ocupada”. Los “propietarios” concentran sus hamacas para facilitar la defensa. Si alguien se acerca a una hamaca vacía de manera sospechosa (esto es, con la intención de usarla) es rechazado y ahuyentado por parte de los otros propietarios. Las acciones de repulsa son tan impresionantes que no llega a producirse un conflicto manifiesto.

La imposición de un poder de disposición exclusivo sobre un bien de uso general estructura al antes difuso conjunto de pasajeros. Hay ahora dos clases de pasajeros: propietarios y no propietarios. Lo realmente novedoso del nuevo orden, al menos en su primera fase, es el surgimiento de privilegios negativos. Un subgrupo ya no tiene acceso a un bien, en tanto que el otro subgrupo puede disponer de él según sus necesidades, o sea al igual que antes gozaban todos. Si suponemos necesidades constantes, el subgrupo privilegiado no tiene aún ningún “plus”. El privilegio radica en no pertenecer a los otros y, sobre todo, en la posibilidad de afirmar y ampliar su posición. Quienes poseen las hamacas pueden alquilarlas a los demás en trueque por otros bienes o servicios. Entre los servicios se trata primordialmente de cumplir con una función central que surge con todo derecho de propiedad: el cargo de guardián. La delegación de la tarea de vigilar no solamente es un alivio para el propietario; además y sobre todo introduce una mayor diferenciación social. De una relación dicotómica se pasa a una estratificación tripartita: propietarios, guardianes y no propietarios.

El proceso se desarrolla evidentemente contra la voluntad de la mayoría y su resultado es desfavorable para ella. No tiene por qué ser así. Sin embargo, la

minoría tiene una oportunidad de imponer su orden. ¿Por qué? Interpretando el ejemplo, Popitz descubre algunos de los elementos que facilitan el propósito de la minoría por “conquistar el poder”.⁹

La superioridad organizativa

Quienes del hecho de la ocupación deducen un derecho exclusivo de disposición, ya se encuentran privilegiados por su autointerpretación. Recurren a intereses constituidos.

Los privilegiados tienen mayor capacidad de organizarse rápido y efectivamente. Sus intereses comunes no son necesariamente más intensivos, pero sí más susceptibles de ser organizados. La ayuda mutua entre los propietarios se impone; ayudando al otro a conservar su hamaca, me ayudo también a mí mismo (pues él me ayudará en situación similar) y mantengo el principio. Es decir, la cooperación es necesaria, pues ninguno puede defender su interés sin ayuda ajena, y la cooperación es ventajosa, pues los propietarios tienen algo que ofrecerse recíprocamente (protección, confirmación, representación). La necesidad y la capacidad de cooperación suelen ser percibidas rápidamente por los nuevos privilegiados.

La situación de los no propietarios es mucho más compleja. También ellos tienen intereses comunes: se oponen a los nuevos propietarios. Pero qué hacer si tal acción tuviera éxito. Los opositores no exigen un privilegio para sí sino que niegan el privilegio como tal. Sin embargo, tienen que plantear una alternativa sobre cómo ellos realizarían la distribución. El acuerdo de que el orden existente es injusto no implica un acuerdo según el cual el orden nuevo sería justo.

Para los no propietarios la solución obvia pareciera ser la reconstitución del orden anterior. Pero lo obvio es lo más difícil. La reconquista de las hamacas no es condición suficiente para reponer el anterior principio si el grupo privilegiado sostiene sus demandas. Volverían siempre de nuevo a ocupar las hamacas. En la libre competencia de ambos proyectos, los partidarios de un puro derecho de uso tendrían que imponerse cada vez de nuevo contra los intereses de propiedad fijados, en tanto que, a su vez, entregarían voluntariamente las hamacas que no emplean. El conflicto se haría pues manifiesto cada vez que ellos fuesen los no propietarios. O sea, “libre competencia” significa para ellos aparecer permanentemente en la posición de agresor y perturbador. La conclusión no es novedosa: los partidarios de un principio igualitario pueden imponerse sólo de manera radical —oprimiendo la idea de propiedad (reeducación del hombre nuevo)— o excluyendo a los otros del derecho de uso. Surge así el extraño carácter coercitivo que pareciera ser intrínseco a una concepción igualitaria del mundo, pero que de hecho proviene de la competencia de dos proyectos. Quien se opone al “tener” no puede competir libremente con quienes quieren tener.

Hemos visto que los privilegiados tienen ya una ventaja inicial por ser sus intereses más fácilmente organizables. El déficit organizativo de los no propietarios se agrava por el problema de la redistribución. Los usurpadores de las hamacas (al igual que quienes alambran la tierra) han resuelto el problema para sí mismos. Una acción de los no propietarios, en cambio, implica enfrentar la pregunta de cómo distribuir un bien que no alcanza para todos. La cooperación entre ellos no promete un premio inmediato para el individuo; lo que gana con una acción conjunta se decide después. Es decir, la solidaridad entre los no propietarios depende de que todos ellos se orienten hacia una fase subsiguiente. Deben organizarse no respecto a una ventaja inmediata sino en miras a una meta lejana.

Se exige una solidaridad especulativa —una exigencia mucho mayor que la que cumplen los privilegiados—. Los no propietarios requieren impulsos mucho más fuertes para alcanzar el nivel organizativo que los propietarios adquieren “de por sí”. No basta la mera voluntad de acción. Se necesitan esperanzas desproporcionadas. En este sentido, la utopía sería el método realista que corresponde al carácter especulativo de la confianza exigida.¹⁰

Es más difícil que surja la solidaridad entre los no propietarios por la capacidad manipulativa de los privilegiados. Los propietarios siempre pueden competir con la esperanza en ventajas futuras, ofreciendo ventajas inmediatas. A la esperanza de una vida mejor oponen la expectativa del ascenso individual. La posesión de bienes escasos permite impulsar la diferenciación social. Al regular un uso discriminado del bien, los propietarios pueden establecer niveles diferentes de escasez. Los excluidos, los que no son guardianes, aparecen entonces “marginados” por culpa propia. El antagonismo entre propietarios y no propietarios se diluye en un orden socialmente jerarquizado y la minoría ya no es más que la punta relativa de una pirámide. Se rearticula la heterogeneidad social sin que la minoría pierda su homogeneidad. En resumen, la minoría suele gobernar sobre los muchos, porque los pocos son los propietarios y porque la propiedad (la defensa de la propiedad, el problema resuelto de la distribución y, por ende, el consenso del orden) provoca una superioridad organizativa.

Lo importante de este fenómeno es que se reproduce a escala. Podemos tomar la superioridad organizativa y la posesión de bienes escasos por “recursos de poder” que pueden ser transformados en poder, en tanto que el poder ganado puede ser retransformado en mayor capacidad organizativa y mayor disposición sobre los bienes escasos. Dicho en otras palabras, la asimetría implícita en toda relación social (no hay fenómeno social vacío de poder) se ha condensado cuando la capacidad organizativa y la posesión pueden ser empleadas como “recursos de poder”. De ahí que la formación de poder sea identificada con esos procesos de condensación, sea como surgimiento de la propiedad privada, sea

como desarrollo de la división del trabajo.

Mecanismos de legitimidad

Un orden adquiere legitimidad (en el sentido de Max Weber) cuando es reconocido como “en sí” obligatorio. Se trata de un reconocimiento básico que más allá de la mera costumbre y del oportunismo crea una motivación adicional para actuar de acuerdo con el sentido de este orden. Max Weber considera esta legitimidad siempre como una *vertical* social: relación de abajo hacia arriba, de arriba hacia abajo. Volviendo al ejemplo de Popitz, podemos preguntar para quién, en primer lugar, fue legítimo el nuevo orden. Indudablemente, para los mismos privilegiados. No es sólo que cada uno de ellos crea en lo bien fundado de sus demandas y de sus intereses adquiridos. El reconocimiento se realiza — según un principio de reciprocidad— por un proceso de intercambio entre los privilegiados. Yo no reconozco solamente mi interés sino también el interés de aquel que reconoce mi interés. Por reconocer al otro, tengo derecho; porque el otro me reconoce, él tiene derecho. Por reconocerme el otro tal como yo a él y reconocerlo yo tal como él a mí, nuestros intereses se fundamentan en *nuestro derecho*.

Popitz descubre así una legitimidad previa en la *horizontal* social. Se trata de la confirmación recíproca entre iguales, del consenso de los privilegiados sobre la validez del orden que los privilegia. Ya en la situación inicial *de facto* se desarrolla un proceso de legitimación interno al grupo directamente interesado. Antes de que la legitimidad alcance su validez propiamente (en la relación vertical), ya existe una forma desarrollada. Este proceso es singularmente relevante en relaciones de poder coactivo. Por su legitimidad horizontal, la minoría ofrece motivos para someterse que van más allá de la costumbre y del interés. El acuerdo interno tiene una fuerza sugestiva hacia afuera del grupo. Basta que el reconocimiento recíproco interno sea visible y observable desde afuera; la legitimidad horizontal irradia por su escenificación (por ejemplo, simbolizar la posesión de una hamaca mediante un periódico). La sugestión paraliza concepciones contrarias, dificulta formarse una opinión a la vez que contribuye a fomentar disposiciones latentes en el consentimiento y la sumisión.

La legitimidad horizontal entre los privilegiados puede darse de manera análoga; también entre los dominados, especialmente en un orden autoritario. Quienes son reprimidos de manera extrema pueden comenzar a reconocer la legitimidad del orden, justamente porque se reconocen a sí mismos. Puede suponerse que una voluntad permanentemente doblegada no se mantiene. Una resistencia contra una coerción siempre predominante termina por cuestionarse a sí misma. En este caso es posible un tipo de inversión: el permanentemente humillado justifica su sumisión reinterpretándola como voluntaria y justifica su

“espontaneidad” por el carácter obligatorio del orden. Para ello se le ofrecen varios esquemas de interpretación: dominantes y dominados son sustancialmente diferentes (leyenda de la inferioridad intrínseca); cada uno sirve al orden en su puesto (leyenda de la igualdad funcional); cada uno hace su fortuna comenzando de abajo (leyenda de las oportunidades iguales). En todos los casos hay una justificación inmanente al orden. Así como los dominantes deben hacer lo que quieren, así los sometidos quieren lo que deben hacer. Se ha desarrollado entonces un autorreconocimiento de los dominados: quien se somete no es sometido permanentemente. También en esta situación de opresión, la confirmación recíproca dentro del grupo de los dominados ayuda a crear certidumbre y puede llegar a tener una fuerza sugestiva que refuerce, a su vez, la autopercepción de los privilegiados.

Vemos en un orden autoritario que los dominados no solamente se someten, sino que sirven; que no sólo temen a las normas, sino que las internalizan. ¿Cómo ocurre este reconocimiento interior del orden, un nuevo proceso de poder, un proceso de profundización que se realiza contra la voluntad y los intereses de la mayoría? Una de las condiciones necesarias para imponer legitimidad pareciera ser lo que Popitz denomina *valor de orden*. Se trataría de una “legitimidad básica” que va más allá de lo que Weber entiende por conformidad de intereses y costumbres, pero sin alcanzar la determinación de sus tipos de legitimidad.

Una relación de poder conseguirá ser reconocida cuando durante un tiempo mantenga un orden, o sea cuando orden y duración adquieran significación en la formación de la conciencia. Mantener el orden significa ante todo ofrecer una *seguridad de orden*. Tal seguridad existe cuando los participantes tienen una certeza de lo que ellos pueden y deben hacer, certeza de que todos cumplirán con las “reglas del juego”, de que se sancionarán las infracciones y, cuando pueden preverlo, de lo que deben hacer para obtener una gratificación. Es decir, existe una seguridad de orden cuando el proceso social es calculable y predecible.

Al alcanzar ese grado de certeza los individuos, incluso los más reprimidos, comienzan por invertir intereses en el orden establecido. O sea, intentarán obtener una capacitación adecuada para un buen lugar de trabajo, que les asegure cierto ingreso, buscarán una vivienda y la confianza de sus superiores y, por lo demás, evitarán comprometerse. Todo eso exige innumerables pequeñas acciones cotidianas que los vinculan al orden establecido. Tales acciones no suponen un apoyo activo al orden, ni siquiera algún oportunismo, sino solamente aquel conformismo indispensable para evitar el heroísmo. Las consecuencias, sin embargo, son grandes: como a nadie le gusta perder sus inversiones, todos estarán interesados en mantener un orden en el cual invirtieron esas acciones. Es lo que Popitz llama el *valor de inversión* del orden vigente. Que la inversión sea grande o pequeña nada dice sobre su valor subjetivo. Lo decisivo es que las pequeñas inversiones cotidianas se

compenetren con las condiciones establecidas. De ahí que los proyectos de nuevos órdenes mejores convenzan tan difícilmente. Todo proyecto de cambio radical es un llamado a poner en juego el valor de inversión del orden vigente. Frente a tal exigencia incluso los más desposeídos descubren de pronto “nuestro orden” y quieren defender “nuestro estado”.

El valor de orden —en cuanto seguridad de orden y valor de inversión— es un fenómeno subjetivo pero que exige desde luego ciertos supuestos materiales. En primer lugar, el núcleo de poder debe sistematizar la opresión, o sea hacerla previsible. La arbitrariedad no es nociva, siempre que quede reducida a un grupo determinado o, al menos, permita esperar cierta delimitación. En segundo lugar, la minoría dominante debe otorgar cierto valor también a las inversiones de los dominados. No debe llegar al extremo de que una clase no tenga nada que perder salvo sus cadenas. Finalmente, el bloque de poder tiene que tener éxito en su intento de mantener el orden establecido. Lo decisivo es que el orden perdure.

Notamos que el valor de orden es muy compatible con un orden autoritario. El régimen despótico se justifica precisamente por “restablecer el orden” y por “mantener el orden”. La opresión y la explotación no excluyen el “valor de orden” de un orden. También en un orden impuesto mediante la violencia, los individuos harán lo que tienen que hacer para sobrevivir y su quehacer cotidiano los irá enredando en el orden impuesto. En el reconocimiento del valor de orden es probable que se termine reconociendo el sistema de poder en su conjunto. Ello no supone inicialmente un consentimiento activo: el reconocimiento puede surgir al margen y a pesar de las convicciones políticas.

3. EL PODER NORMATIVO DE LO FÁCTICO

La máquina de poder

Popitz retoma en cierta manera el discurso de Rousseau sobre las causas de la desigualdad entre los hombres, preguntando por el origen del Estado en confrontación con un “estado de naturaleza”. Pero a diferencia de Rousseau y de la tradición jusnaturalista no pregunta por el origen lógico del Estado, por su principio constitutivo, sino por los “recursos de poder”. El análisis de Popitz nos mostró que existen elementos que facilitan a una minoría crear poder y consolidarlo. El proceso de poder no tiene por qué surgir de manos de una minoría ni reproducirse a escala ampliada a partir de ella. El ejemplo no quiere señalar un desarrollo “necesario” o “natural”. Solamente indica las dificultades que encuentra la mayoría desde el inicio y de manera creciente para impedir o parar un proceso contrario a su voluntad y sus intereses.

La mayoría no es pasiva; se opone a la toma de posesión de las hamacas por

parte de la minoría. ¿Por qué la resistencia no es eficiente? La resistencia no fue derrotada “militarmente”, ni siquiera hubo enfrentamiento violento. Hubo desde luego una invocación de la violencia por ambas partes, pero no llegó a hacerse efectiva. ¿Por qué la mayoría no recurrió a la violencia, al menos en la primera fase en que tenía una clara superioridad numérica frente a un adversario con cohesión reciente? Ante la pregunta notamos que Popitz hace jugar implícitamente determinado comportamiento social. Los no propietarios no usan la violencia para desalojar a los usurpadores porque les falta una disposición previa a resistir y no conocen métodos para oponerse al poder. Predominan pautas de actitud convencionales; prevalecen los mecanismos sociales por evitar, desviar o disminuir conflictos. La mayoría no había aprendido estrategias para llevar a cabo conflictos; no había interiorizado una disposición de resistencia en cuanto reacción socialmente aceptada. El ejemplo tiene un sesgo cultural; no es una parábola ahistórica. Se desarrolla en el contexto de una sociedad (burguesa) de clases en que existe una predisposición a reconocer un orden jerárquico.

Al no repeler la mayoría inmediatamente la ocupación, la invocación de la coacción física pasa a ser un privilegio de la minoría. ¿Cómo es posible que — descartando una superioridad técnica (armas) de uno u otro grupo— la minoría pueda invocar la violencia frente a la mayoría? Debe haber tenido lugar una transformación de la relación de poder, de manera que la inicial proporción numérica haya perdido importancia. El ejemplo de Popitz señala ese momento con la aparición de los guardianes. La minoría encuentra entre la misma oposición mayoritaria quienes se ofrecen a proteger su posición. Más exacto: la minoría es capaz de “comprar” esos servicios de protección y defensa. Y puede solicitarlos porque tiene algo que ofrecer. El “bloque de poder” controla el “tomar” y el “dar”. A unos prohíbe el acceso a las hamacas para poder ofrecerlo a otros; a éstos ofrece el uso de hamacas en intercambio por impedir el acceso de aquéllos. A quienes da (arrienda) las hamacas, de ellos recibe los medios para perpetuar la expropiación de los otros. A quienes toma (excluye de) las hamacas, de ellos recibe las fuerzas de apoyo para remplazar eventualmente a los guardianes. Uno y otro grupos contribuyen, al someterse, a someter al otro. Popitz habla de una reproducción del poder por medio de un sistema de redistribución. El poder de la minoría radica en su capacidad de transformar y redistribuir los recursos de poder que recibe de uno y otro grupos. La mayoría está ahora dividida en dos grupos y la minoría puede aumentar la presión sobre uno de ellos compensándolo mediante una gratificación al otro. Un control más estricto del acceso a las hamacas es compensado por un mejor sueldo a los guardianes; una reducción del sueldo de los guardianes es equilibrada por una “liberalización” en el consumo. El centro de poder evita así una alianza entre ambos grupos que restablezca la anterior mayoría.

Cabe preguntarse acerca de la pasividad de los guardianes. ¿Por qué los guardianes, portadores de la coacción física, no se rebelan, haciendo valer su

fuerza? Los guardianes son débiles porque son sustituibles. El servicio de defensa como tal es imprescindible para el ejercicio del poder, pero no el guardián individual. Cada uno de los guardianes puede ser remplazado — justamente por la existencia del grupo de los no propietarios—. En ellos el cargo de guardián nutre las expectativas de ascenso individual sin costo alguno para la minoría en el poder. El dilema del guardián es que si, por una parte, su tarea consiste en incrementar el desnivel entre privilegiados y marginados, por otra parte, todo incremento del desnivel lo debilita a su vez frente al núcleo central. Su posición es relativamente privilegiada solamente en la medida en que excluye efectivamente a los no propietarios; pero eso mismo le impide rebelarse contra la situación.

Popitz compara este tipo de proceso con máquinas de poder, máquinas cuya energía motriz es proporcionada por los mismos dominados. Tales máquinas no podrían ser destruidas “espontáneamente” y “desde dentro”. Solamente pueden ser paradas o desde afuera o mediante el cambio de su base económica.¹¹ El potencial revolucionario de los grupos subprivilegiados es escaso, pues su déficit organizativo se consolida sistemáticamente, mientras que la minoría en el poder tiene la capacidad de transmutar su ventaja propietal en ventaja organizativa y traducir la ventaja organizativa en un incremento de bienes escasos. Intentos de alianzas en contra de la misma pueden ser fácilmente desbordados, agudizando las contradicciones entre los intereses de los grupos intermedios y bajos. La compatibilidad de los intereses de unos y otros deviene abstracta y las condiciones de “mayoría” pierden relevancia. Entonces ya no es necesario proteger el orden establecido por medidas directamente coactivas. Basta la mera amenaza e incluso ésta se subentiende. No hay recurso a la violencia sino para oponerse a interferencias. Puede llegar a decirse que la violencia no es una característica del orden sino un indicador de sus defectos.

La dinámica de la hegemonía fáctica

Volvamos al comienzo de nuestra historia. La formación de poder se inicia por un acto revolucionario que crea una nueva situación. La ocupación de las hamacas quiebra al antiguo orden e impone uno nuevo. Significa un corte por el cual se redefinen las relaciones sociales. En el momento de la usurpación, los ocupantes de las hamacas determinan las condiciones en que se desarrollará la formación del poder. A través de ese acto definen las hamacas como bienes escasos, plantean la necesidad de la organización, crean la coerción / protección como institución especial. Estas condiciones son tan poco naturales o inevitables como lo son las relaciones capitalistas de producción. Pero una vez instaladas ponen en marcha una dinámica en que la ventaja inicial de la minoría se consolida y amplía con la misma “lógica” con que se afianza y profundiza la

subordinación estructural de los dominados. Una vez apropiadas las hamacas, la mayoría no puede sino someterse y la recompensa diferencial-jerarquizada a la sumisión crea una nueva estructura de intereses que fragmenta la “unidad lógica” de la resistencia.

La relación de poder no surge de un “contrato social”; ni siquiera aparece como el resultado de una actividad planificada de los usurpadores. La división entre gobernantes y gobernados se establece sin recurrir ni a la violencia ni al consenso. Aparece como un *fait accompli*; algo tan simple y complejo como “un hecho”. Lo decisivo es que mediante este proceso *de facto* la relación de poder se desarrolla como orden. Es lo que se conoce como “el poder normativo de lo fáctico”. La determinación fáctica de la realidad es a la vez una determinación normativa. El poder se realiza *qua* orden.

La realidad no es una naturaleza muerta sino una producción social. La realidad se construye (también) a la fuerza y esa fuerza se objetiva en el poder de la realidad. Queremos enfatizar esta “fuerza de las cosas”. Se trata de una coerción estructural que no suplanta la coacción física directa (siempre presente como *ultima ratio*); la complementa como una “violencia institucionalizada”. El poder no es solamente la coacción física; es también y sobre todo el poder de la estructura social. En esa cosificación y rutinización del poder como “fuerza de las cosas” radica el orden —y es en ese orden cotidiano donde se origina el reconocimiento del poder estatal.

El gran logro del poder es el orden. El poder no convence racionalmente de que sea orden; no hay diálogo. Se trata de una persuasión fáctica (lo que no significa manipulación consciente; la manipulación refuerza una estructura, impidiendo su transparencia). El fenómeno se insinúa en el doble significado de la palabra “orden”: mandamiento y norma. El poder “ordena”. El orden no es un “hecho” posterior al surgimiento del poder. El poder determina la realidad; la realidad del poder es la realidad del orden. El poder transpira orden. El orden es la forma de aparición del poder.

Lo anterior sugiere que el poder se instala y se desarrolla de manera subcutánea. Trabaja sobre el comportamiento cotidiano (en caso extremo, sobre el cuerpo).¹² La fuerza normativa de lo fáctico radica en eso: un ordenamiento de la realidad sin interpelación de la conciencia. El reconocimiento de la realidad y, por ende, del orden aparece inducido por la misma realidad. La realidad social condiciona pautas de comportamiento, cuya racionalización y socialización da lugar a la cohesión ideológica del grupo. El condicionamiento de la razón por el ser social no debe hacer olvidar, empero, que el ser a su vez es un producto social.

En este contexto interesa la acción psicológica sobre el comportamiento como un mecanismo de control social. Notamos tanto la ausencia de una legitimación formal de origen como de un consentimiento activo al ejercicio del poder. Quizá pueda hablarse de una lealtad pasiva de los dominados, una lealtad inducida y

afianzada por los mismos mecanismos de poder. Suponemos que un Estado autoritario puede obtener un consentimiento tácito —y que lo pueda *provocar* mediante el acondicionamiento social.

Pensamos que la lealtad pasiva es más bien “amor propio” que “amor por el otro”. Se vincularían el egoísmo y su manipulación por medio de una situación de miseria. La miseria incrementa el valor de orden antes mencionado. La sobrevivencia física exige “inversiones” en el orden político, independientemente de que ésta corresponda o no a los intereses del individuo. Es cierto que nadie invierte en algo en lo que no confía; según la racionalidad capitalista-liberal (basada en el “libre cálculo”) ello no debiera perjudicarlo. De hecho, participamos en múltiples órdenes (suborden) sin tener que invertir en ellos, sin que sea cuestión de confianza ni compromiso social. Pero es diferente si nos referimos al orden global. No se puede vivir a contrapelo con la sociedad, al margen del orden. Se invierte en el orden establecido aunque sea pidiendo limosnas. Es decir, se puede fomentar el valor de inversión de un orden restringiendo las condiciones de vida. Un hambriento está obligado a invertir, un acaudalado puede hibernar. La sobrevivencia física impulsa al desamparado a participar en el orden, a consentir. El manejo de las condiciones de vida aparece así como un importante mecanismo de manipulación de lealtad. El hambre (semantizada como “economía de guerra”, “reconstrucción nacional”, etc.) ayuda a disciplinar.

Ello alivia la estrategia de redistribución de recursos que realizan los propietarios respecto a los guardianes y los “excluidos”. Si el empleo de las hamacas se encuentra en su “mínimo de subsistencia”, cualquier medida redistributiva marca una diferencia cualitativa. (En otras palabras, es diferente quitarle un pan al que tiene uno que al que tiene dos.) La igualdad deviene formal. Puede existir conciencia de ello, pero —en condiciones de miseria— difícilmente se transforma en acción política. Pareciera haber cierto corte entre vivir y sobrevivir; se decide, primero, sobrevivir y, posteriormente, la forma de vida. Podemos resumir la hipótesis afirmando que los hombres piden antes pan que libertad, o sea que el potencial revolucionario está ligado a una solución previa de la subsistencia biológica. De ser así, podría interpretarse el consentimiento pasivo de los dominados por el divorcio entre “existencia” y “proyecto”. El estar-aquí no implica un deber-ser; lo normativo es posterior a lo fáctico. A la unidad de poder y orden se confronta la dualidad sobrevivencia / alternativa. La fuerza normativa de lo fáctico “juega” pues, con un sesgo autoritario; afirma el hecho del poder.¹³

La lealtad pasiva no es un simple *fact*. Es un juicio de realidad, una forma de racionalizar una realidad producida inconscientemente. Dicho de otro modo: la legitimación del orden es una interpretación / explicación de la realidad. Se trata de una reconstrucción *ex post* de la praxis con vistas a sus productos efectivos y posibles. Lo que cabe enfatizar es que tal reconstrucción no trae sus criterios desde fuera. No recurre a normas *a priori* que conciernen a la realidad. La razón

no es algo previo o autónomo a la praxis, sino una dimensión (como tiempo y espacio) en que se realiza la praxis humana.

La praxis secreta razón. La reflexión sobre la praxis y su objetivación está condicionada por ellas mismas. Foucault muestra bien cómo una vez que la praxis social ha creado una relación de poder, la explicación ya está permeada por la realidad del poder. La realidad del poder penetra, cruza, moldea la razón. La razón no es aséptica. La lógica del razonamiento es formada por la lógica de la praxis. Absorbe las condiciones fácticas de la praxis social en forma de normas. Reflexiona la praxis, la aprende: aprendizaje de conocimientos y métodos y también de intereses (traducción de los intereses generados por la praxis en intereses de conocimiento). De esta manera la praxis produce la realidad y — como autorreflexión — su legitimación.

La fascinación del orden

¿Qué fascinación ejerce el orden que no podemos concebir el mundo (a semejanza del cosmos) sino como orden? “Lo absurdo” nos permite interpretar la existencia individual, pero no admite una explicación del proceso social.

¿Por qué un hambriento no roba? ¿Por qué un obrero se deja explotar aun sabiendo que su salario no le permite mantener la vida de su familia? Pareciera que incluso el instinto de sobrevivencia puede ser reprimido / manipulado. Ello nos lleva a matizar una observación anterior: la situación de miseria puede ayudar a incrementar el valor de orden y, por ende, el consentimiento pasivo del dominado. Sin embargo, el orden pareciera tener —más allá de la sobrevivencia física— un atractivo propio.

El orden es la encarnación de la vida. Es el Ser. El Ser se presenta bajo forma de orden y no podemos concebirlo sino como forma ordenada. El orden es la vida enfrentada a la muerte. La muerte no es algo externo; es un momento coconstitutivo de la vida. Vida y muerte se “ponen” recíprocamente. El orden es la contradicción y unidad de vida y muerte. Ser o no ser es la pregunta de Hamlet por el orden.

El orden es la positividad. Como tal incluye la negación: el no orden. La positividad no existe “en sí”. El orden pone el desorden y se afirma como orden contra el caos. La estructuración del orden es siempre también una desestructuración.

El orden es precario como la vida. El orden es un orden de finitud. El desorden es infinito, pero de falsa infinitud, en tanto sólo negación (la muerte es infinita, pero sólo como una no vida). En la precariedad radica lo precioso.

La presencia latente pero permanente de la muerte: la amenaza. Por el horror al abismo, el orden se llena de esperanzas. Fuera del orden no hay salvación; los cambios se hacen dentro del orden.

El miedo a la muerte: miedo al no ser, a lo desconocido. Habría que asumir la finitud de la vida para que la sobrevivencia deje de ser el fin último. Sólo quien acepta la muerte puede oponerse al orden. Pero no puede construir un orden a partir de la muerte. Falta construir un orden sin miedo a la muerte: la aspiración anarquista.

El orden es seguridad: la vida es no muerte; el orden es no caos. La seguridad es lo dado, lo finito, lo presente. La seguridad gana al miedo. Para tener seguridad hay que desterrar el miedo. Para tener orden hay que destruir el desorden. La vida mata a la muerte. Por la muerte ganamos la vida. El orden tiene que matar para vivir, para sobrevivir.

La seguridad es rutina. Se opone a la aventura, a la innovación constante, a lo siempre nuevo. El desorden cansa, el orden es un descanso. Es una repetición de fácil comunicación.

La seguridad es calculabilidad. Se opone al azar. El desorden es arbitrario, sin leyes ni normas, imprevisible. El caos es fluido. El orden afirma, clasifica, regula y disciplina. El orden es sólido. El orden controla.

El orden es estético. Mide y pondera, establece equivalentes. Es equilibrado y constante. Tiene la armonía de lo que descansa en sí mismo. El desorden es la irregularidad, una fuerza discontinua y ciega. No respeta límites. Es desmedido.

El placer del orden: el orden tiene *sex-appeal*. Ofrece placer aunque sea mediante sacrificios. El orden es la sublimación del poder. Gozamos el orden no por lo que ofrece sino por lo que promete.

Es bueno que todo esté en orden. El orden es bueno porque es un hecho, y como tal suceso es un éxito. Tiene la virtud del éxito (del gorrión en la mano). Bueno también, porque reproduce el cosmos; mimesis con el orden divino. La omnipresencia de la naturaleza es asumida en el poder del orden.

El orden es lo múltiple en el uno. Es la identidad mediante la distinción. Impone la ley de las proporciones justas. Del orden nos habla el discurso / recurso del método.

4. LAS DIFICULTADES DE LA MAYORÍA

Acerca del número en política

El número expresa una relación política. Desde las primeras votaciones en la Antigüedad hay contabilidad política. Pero la significación moderna está vinculada al surgimiento del capitalismo. De él proviene un impulso vigoroso a las matemáticas aplicadas a la mecánica y la astronomía, a la expansión marítima, al comercio y los créditos bancarios, llegando incluso a redefinir los cánones estéticos. Podría decirse que los estudios anatómicos de Durero y Da

Vinci son el inicio de aquel proceso en que el control del espacio termina por tomar posesión del mismo cuerpo humano. La cuantificación es el camino de la científicación de la concepción del mundo. Se percibe la realidad a imagen de las relaciones numéricas. El proceso social no sólo es pensado *more geometrico* sino que aparece gobernable según cálculos aritméticos.

Hay una antigua y hoy renovada crítica a la “aritmética política”, aduciendo que los hombres más capaces de una sociedad son siempre unos pocos. Incluso el sentido común (reforzado por la meritocracia profesional y los récords deportivos) toma “lo mejor” como atributo de un genio o de una élite. También en política, serían pocos los “elegidos” (por vocación y virtud).¹⁴

La crítica elitista no percibe que la “ley del número” es un proceso de medición. La consigna de “un hombre, un voto” apunta a la medición de la concordancia entre las tareas propuestas y la conciencia colectiva. La numeración de los votos cuantifica la hegemonía que de hecho ejerce la minoría, la cual pretende representar a la totalidad de la sociedad. Como dice Gramsci, “se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y persuasión de las opiniones de los pocos, de las minorías activas, de las élites, de las vanguardias, etc., o sea, su racionalidad o historicidad funcional concreta”.¹⁵ El número tiene, pues, el valor instrumental de una medida.¹⁶ Pero además legitima la medición de la voluntad colectiva.

La medición numérica de la hegemonía se basa en ciertos supuestos: la igualdad de todos los hombres, el principio de representatividad, el derecho de la voluntad mayoritaria. La ley del número remite así a la ley de la proporción. El orden radica en la justa proporción.

La regla de las justas proporciones con que se puede representar el ideal del cuerpo humano puede ser aplicada también al cuerpo político. Una tipología del orden según sea el gobierno ejercido por uno, por pocos o por muchos estudia el poder como una proporción. Para Aristóteles, por ejemplo, las proporciones de la relación de poder no implican una definición de la verdad; la vida buena no se identifica con determinada proporcionalidad. Posteriormente, el orden justo radica en la proporción misma; el número garantiza la legitimidad. A partir de la doctrina de la soberanía popular, la relación mayoría-minoría deviene la “regla de oro” de la política moderna. En este momento, podemos decir que la mayoría es la traducción de la cantidad en calidad.

Primera variante

En el ejemplo que tomamos de Popitz no se puede hablar —en términos estrictos— de mayoría y minoría. Los usurpadores de las hamacas son más bien un “grupo pequeño” que una minoría. La constitución de una minoría no es, en términos de significación social, un asunto puramente numérico. La relación

numérica (ser menos) puede ser una condición necesaria. Pero la minoría como tal se constituye cuando aparece la mayoría. Una minoría es minoría *en relación* con un todo que incluye una mayoría que se le opone. Se trata de una proporción.

El ejemplo tampoco plantea la constitución de una mayoría, salvo para señalar sus dificultades. El “grupo pequeño” actúa de manera tal que el resto tarda en darse cuenta de lo sucedido. El no encontrar hamacas disponibles puede aparecer, en cada caso individual, como una “mala suerte” del momento, que acontece en forma individual. Faltan tiempo y condiciones de comunicación para que los excluidos tomen conciencia de que no se trata de un problema personal. Cuando comentan y comparten las experiencias de la exclusión y perciben que hay siempre un grupo pequeño en posesión de las hamacas, sólo entonces surge la conciencia de la usurpación como una “cuestión social”. Probablemente en ese momento, los propietarios de las hamacas comienzan a necesitar guardianes. La conciencia de la ocupación / exclusión como una situación permanente y compartida da significado al “hecho” numérico (por lo demás, quizá no percibido anteriormente). Mayoría y minoría devienen nociones socialmente relevantes.

En resumen, mayoría y minoría expresan la relación de poder como una proporción. Los dos polos de la contradicción (el poder) se determinan recíprocamente mediante una proporción. La proporción determina al dominado. De manera más exacta, dominante y dominado se constituyen en actores políticos por medio de una relación de proporción. De manera análoga a la burguesía que “pone” al proletariado, la minoría “pone” a la mayoría por la determinación de las condiciones sociales. Para describir este proceso introduciré una segunda fase.

Supongamos que el ejemplo inicial se desarrolle de la siguiente manera: cuando ocurre la ocupación de las hamacas, los pasajeros se oponen no sólo simbólicamente sino que pasan al contraataque. Repelen a los usurpadores, recuperan las hamacas y establecen un nuevo orden de distribución. Es decir, la mayoría impone sus intereses y su voluntad.

La variante introduce un nuevo “hecho social”: la constitución de relaciones mayoría-minoría. En el ejemplo original el conjunto de los pasajeros se dividió en propietarios y no propietarios. La definición grande-pequeño apareció como una categorización externa basada en la relación de propiedad. Los no propietarios eran mayoría, pero la superioridad numérica se mostró irrelevante frente a los mecanismos de poder de los propietarios. En nuestra variante, la superioridad numérica se traduce en una supremacía política. ¿A qué se debe?

La constitución de la mayoría

Intentemos describir cómo los no propietarios pueden hacer una “revolución”.

¿Por qué tiene éxito la mayoría? La causa más obvia pareciera ser la superioridad militar. Su potencial de coerción física, su violencia, son mayores. Gana por la fuerza. Sin embargo, el argumento es menos obvio, si consideramos que la distribución de la fuerza física no es igual “per cápita” (al margen de una posible desigualdad en la técnica armamentista). La historia griega nos enseña que el liderazgo (al menos su conquista) está vinculado a la fuerza física y la destreza individuales —recursos pronto monopolizados por una minoría que podía costear la preparación y dedicación exclusiva al oficio de las armas—. Nos enseña igualmente que, tanto en los duelos individuales como en la guerra entre ejércitos, la astucia puede ser más importante que la fuerza física.¹⁷ La violencia es un instrumento cuya eficiencia depende del cálculo: la táctica.

Podemos distinguir la táctica como cálculo de la *táctica operacional*. El *cálculo táctico* reside en una evaluación de los objetivos y recursos propios en relación con (anticipando) los probables objetivos y recursos del adversario. Se trata de prever las acciones y reacciones recíprocas de manera que el desarrollo del conflicto en su conjunto sea favorable a los intereses propios. La táctica analiza una racionalidad general a partir de un interés particular. El cálculo se hace a partir y en favor de una posición, o sea, supone un sujeto. El sujeto no sólo determina sus objetivos y los medios: también determina por medio de ellos al adversario.

La táctica operacional pone en juego los diversos elementos del conflicto, de los cuales retendremos solamente uno: la cohesión. La cohesión se refiere tanto a la consistencia intraindividual como a la interindividual. Sea el sujeto un individuo o un grupo, el éxito de su cálculo táctico depende de la coherencia con que lo ejecuta. Ello implica que las discusiones y dudas surgidas en el momento de la evaluación no deben interferir en la realización de la decisión tomada. Este requisito suele ser vinculado a la presencia de un liderazgo. La cohesión de un grupo, sobre todo si es numéricamente grande, puede requerir una línea de mando jerarquizada, pero ella no es indispensable. Lo decisivo pareciera ser más bien el acuerdo sobre el plan. Es decir, la cohesión se refiere principalmente a la constancia del grupo o individuo respecto al objetivo planteado.

Podemos formular lo anterior como hipótesis: un contraataque exitoso de los pasajeros contra los usurpadores de las hamacas supondría que los no propietarios se hayan constituido en sujeto, y que su actividad adquiriera una racionalidad interna, una organización.

Para aclarar lo dicho, recordemos dos significados del acto de ocupación. En primer lugar, el acto redefine la realidad (ya nada es como antes) y ésta plantea un tema nuevo: la distribución de las hamacas. Los problemas anteriores devienen anacrónicos; la tarea actual es resolver el empleo de un bien escaso. Los propietarios tienen la iniciativa, ellos plantearon el problema, ellos ofrecen una solución. En segundo lugar, los propietarios han realizado, mediante el acto de ocupación, una ventaja organizativa. Al plantear la cuestión del poder han

planteado su unidad. Gracias al orden se unifican. En el orden radica tanto la unidad de los propietarios como la disgregación de los no propietarios.

Los no propietarios enfrentan, pues, una doble tarea: en primer lugar, conseguir la autonomía respecto a los propietarios. Deben tomar conciencia de sus propios intereses para elaborar un proyecto alternativo; a continuación, deben lograr la adhesión y el apoyo de todos o gran parte de los excluidos. Esto implica una labor de convencimiento de que el orden alternativo es mejor para cada uno de ellos y, en definitiva, para todos, y una labor de dirección destinada a crear una voluntad colectiva que vaya construyendo el orden nuevo. La conquista de la autonomía ideológica y de la unidad organizativa son un solo movimiento, aunque los distingamos analíticamente.

El primer elemento es la *autonomía del sujeto*. Los pasajeros determinados hasta entonces sólo de manera negativa (no propietarios) deben definirse positivamente por un principio propio. Sólo a partir de un interés propio pueden desplegar un cálculo de poder. Para poder cuestionar el orden de los propietarios es necesario que la masa dispersa y atomizada de los pasajeros se constituya como grupo. La unificación se gesta en torno a un interés común, que distingue y opone el grupo a otros. Ello exige una toma de conciencia de los intereses individuales y de su coincidencia. La conciencia de que las diversas prácticas individuales contienen un interés común marca el paso de un “grupo en sí” a un “grupo en y para sí”.

La dificultad que enfrentan los pasajeros no propietarios para constituirse como grupo radica en la determinación de un objetivo propio. El ejemplo de Popitz nos mostró cómo el poder genera realidad y por ende intereses. Los no propietarios se sitúan dentro de las condiciones planteadas por la relación de poder. Por la misma formación de poder, los excluidos del poder se encuentran en desventaja no respecto a una u otra medida sino “históricamente” y “estructuralmente” por las relaciones sociales predeterminadas. Vimos las dificultades de los no propietarios para competir con “los que tienen” y, al mismo tiempo, sustraerse al planteamiento del problema de la distribución. El poder define los temas y —a través de ellos— a los opositores como “anti”. Los no propietarios pueden oponerse a la propiedad privada, pero deben reconocerla como realidad y ese reconocimiento empuja su crítica hacia una especulación hipotética. Tienen que definirse frente a una realidad fáctica que les está impuesta. En resumen, los pasajeros excluidos de las hamacas no pueden definir un interés común sino por referencia a la realidad de poder, al orden establecido, y esa determinación externa del objetivo propio disminuye su capacidad táctica. La autonomía de los no propietarios es reactiva al movimiento del adversario; el cuestionamiento de la propiedad sólo puede surgir con el desarrollo de las formas de propiedad.

Para escapar a esta situación defensiva, los no propietarios pueden recurrir a la utopía. Es un intento de negar la realidad producida *qua* poder. Para que la

utopía no sea una negación abstracta ella no puede hacer caso omiso de la realidad; aun la utopía tiene que referirse a los temas planteados por el poder. Sin embargo, relativiza los intereses establecidos. Al proclamar la abolición de la propiedad privada y de un orden basado en clases, los pasajeros excluidos realizan una doble operación: proyectan al futuro un interés solidario que establece su identidad colectiva, utopía que, a su vez, muestra la historicidad y finitud de la realidad establecida.

Volveremos sobre la dificultad de construir un interés común por parte de los dominados. Por ahora, complementemos lo anterior vinculando el interés común a la pregunta acerca de la mayoría. Pareciera que el carácter de mayoría puede ser una importante determinación del interés común de los no propietarios. Hasta aquí hablamos de la constitución de un grupo. Los pasajeros sin derecho a hamaca tenían que constituirse como grupo para hacerse presentes e imponer sus demandas. De hecho, se constituyen como mayoría. Su conciencia de ser grupo es una conciencia de mayoría.

Podemos darle a nuestro ejemplo dos interpretaciones. En una primera subvariante, los pasajeros constituyen un grupo de no propietarios que como tal descubre que es mayoría. En la segunda subvariante, los pasajeros toman conciencia de que ellos son mayoría y como tal se constituyen como grupo. En ambos casos, los pasajeros excluidos del uso de las hamacas atacan a los usurpadores en nombre de la mayoría. Porque la situación de no propietarios es contraria a la voluntad mayoritaria, los pasajeros exigen un cambio del orden. Es decir, los pasajeros se oponen al orden impuesto en cuanto representan la mayoría (y sólo secundariamente *qua* no propietarios).

La mayoría adquiere fuerza política a raíz de su superioridad numérica. El número neutraliza la individualidad. Ello supone una cosmovisión antropológica que define a los hombres como esencialmente iguales. La desigualdad natural entre los hombres es suspendida en una noción general del individuo. El individuo concreto se diluye en favor de un individuo abstracto. Ello es la consecuencia de una formalización de las relaciones sociales. La formalización implica una mediación que establezca equivalentes.

El segundo elemento a estudiar es que la mayoría adquiera una cohesión interna. Hablamos de la constancia del grupo en *organización*. Ya vimos el déficit organizativo que sufren los no propietarios por el hecho de que sus intereses sean menos organizables y que no dispongan de bienes cuya posesión sea fácilmente transmutable en ventajas organizativas. El déficit inicial se transforma en una desventaja estructural. En esta situación se ofrecen dos posibilidades.

Por una parte, los pasajeros desposeídos pueden crear una solidaridad especulativa en torno, de un interés común futuro (abolición de la propiedad). Una solidaridad basada en la esperanza y confianza es precaria, pues no tienen posibilidades de gratificación y sanción. A manera de compensación, la

organización será altamente burocratizada y centralizada. La organización formal tenderá a suplantar el interés material, identificando la realización del futuro objetivo con el desarrollo de la organización. La lejanía e incertidumbre del interés común de los no propietarios son compensadas por la omnipresencia y omnisciencia de la organización. La organización garantiza la posibilidad de un orden alternativo como su encarnación presente. Cuanto más plausible sea esta representación (ella depende del eco en el poder) tanto más autónoma será la organización, pudiendo prescindir de la mediación con el objetivo futuro. La racionalidad organizativa deviene un fin en sí. El “partido revolucionario” suplanta a la revolución.

Por otra parte, los pasajeros no propietarios pueden organizarse en torno al principio de mayoría. Haciendo de la voluntad mayoritaria el objetivo propio recurren a la democracia como forma organizativa. Ello presenta dos dificultades. En primer lugar, los no propietarios pueden organizarse como democracia, pero no pueden obligar a los propietarios a participar en ella. Sin embargo, ello es indispensable para que la voluntad mayoritaria de los no propietarios tenga validez para los propietarios. Es decir, los no propietarios debieran organizarse junto con los propietarios para hacer valer su superioridad numérica.

Pero, en ese caso, ¿no se perpetúa la ventaja de la minoría? Es ésta la segunda dificultad. Al concebir la democracia como una forma de organización (autodeterminación) sin otro principio sustantivo que las “reglas de juego”, cabe recordar que el “funcionamiento” de esas reglas está condicionado por la “fuerza de las cosas”. Es decir, el principio de mayoría no significa que los no propietarios puedan hacer valer “naturalmente” sus intereses “objetivos”. Al contrario, cabe sospechar que la minoría —al producir la realidad social— determina la voluntad mayoritaria. En resumen, ¿cómo obligar a una minoría en el poder a organizar democráticamente el orden político? Una vez instaurada la democracia, ¿cómo neutralizar el acondicionamiento social de la voluntad colectiva?

La ruptura del orden

Mediante la invocación del principio de mayoría los no propietarios se constituyen en sujeto político. Mencionamos la voluntad colectiva y la organización como condiciones necesarias para romper el orden establecido, pero pareciera no ser suficiente. Bien podría la mayoría acomodarse al orden impuesto por la minoría, negociando el precio de su sumisión. ¿A qué se debe el conflicto y el intento de construir un nuevo orden?

La respuesta depende de un análisis empírico. En nuestro ejemplo la “revolución” de los pasajeros puede ser resultado de un sentimiento generalizado de haber sido agredidos y privados de un derecho (o sea, la actualización de una representación latente de orden), de la imposibilidad física de sobrevivir la

travesía sin hamacas, de una indignación moral acerca de la injusticia de privar a niños y mujeres de un reposo indispensable, etc. Probablemente la insurrección de los no propietarios sea ante todo una reacción desencadenada “espontáneamente” por la ocupación de las hamacas y “racionalizada” en alguna de estas explicaciones. Siguiendo con nuestra forma puntual-parcial de interpretación, nos limitamos a llamar la atención sobre tal “explicación”. En ella se anuncia el nuevo orden.

La anticipación del orden deseado no tiene que ser un proyecto elaborado. Probablemente no lo sea. La revolución puede fundarse en motivaciones simples, suele explicarse a sí misma con la fuerza de las “evidencias”. Es la detonación de un largo proceso previo de reinterpretación de la realidad que conduce a estas “evidencias”. Tras la deslegitimación del orden establecido se esconde una nueva “construcción social de la realidad”. Se ha gestado un nuevo “sentido de orden” transformado en “sentido común”. Una nueva interpretación de lo que es y de lo que debe ser se ha hecho evidente. La revolución moviliza estas evidencias de determinado grupo social.

Sin indagar aquí sobre el “sentido de orden”, entendemos éste como la interpretación de la realidad a través de la cual se constituye un grupo social. Se trata de una *síntesis social* que tiene que rendir cuenta no sólo de las contradicciones del orden existente sino también de las aspiraciones de lo que debiera ser el orden. Ya vimos la ventaja de las clases dominantes: sus condiciones de poder son las condiciones de la realidad. Sus aspiraciones se realizan en el desarrollo inmanente del orden establecido. La dificultad de las clases dominadas radica en tener que referirse a una realidad hipotética para expresar sus aspiraciones. Más aún, tienen que explicar la mediación del orden posible con el orden existente. Su “sentido de orden” tiene que trascender la *facticidad* mostrando la *factibilidad* de la posibilidad. Eso es la gran realización de los pasajeros no propietarios. Su mérito es medir lo existente con lo posible: comparación entre lo fáctico y lo factible.

Se trata de una doble comparación. Por un lado, se equiparan las necesidades sociales y su modo de satisfacción dentro del orden establecido. Por otro, se compara esta relación vigente con la posibilidad de un orden alternativo. Vemos en este juicio sobre la viabilidad del orden existente y la factibilidad de un orden diferente un elemento decisivo de la revolución. La revolución es ante todo acción —y como tal, sometida a la contingencia—. Pero el riesgo no le viene solamente de la suerte en la batalla; su carácter de apuesta le viene igualmente por lo que está en juego: la factibilidad de una realidad hipotética.

La comparación decide sobre la factibilidad. Implica decidir sobre la necesidad social que ha de ser el eje del conflicto. Implica además proponer un modo alternativo de satisfacción. Esta doble selección es decisiva. En nuestro ejemplo, los pasajeros decidieron que la necesidad colectiva es el descanso adecuado de todos y que ello podía lograrse mediante una distribución igual del uso de las

hamacas. Ello es factible suprimiendo todo poder de distribución privada sobre esos bienes. También hubieran podido decidir que la necesidad básica fuese el reposo absoluto en las hamacas o que la manera de obtener algún descanso sería que todos fueran propietarios de una hamaca. En estos casos (y siendo constante el número de hamacas) su objetivo no hubiese sido factible, fracasando su intento de establecer un nuevo orden.

Las dificultades en descubrir y seleccionar las alternativas posibles radican en el mencionado poder normativo de lo fáctico. Lo existente, aun siendo una realidad contradictoria, predomina sobre lo posible y lo condiciona. Es el orden establecido el que crea las necesidades y las crea a partir de cierto potencial de satisfacción. En palabras de Marx, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos para los cuales se dan o se están gestando las bases materiales para su realización. Pareciera que esta determinación del futuro por el presente no admitiera una ruptura. Los intereses son un producto de la praxis y, por consiguiente, están condicionados por lo que hay de alienación en la praxis en la sociedad capitalista. Una ruptura supondría, por lo tanto, que la praxis social no fuera totalmente alienada, que el orden en su proceso contradictorio “libere” momentos que permita trascenderlos. Es éste el problema de fondo de toda “teoría de la revolución”.

Para enfatizar la importancia del problema basta indicar algunas dificultades políticas. ¿Qué necesidades sociales invoca la estrategia revolucionaria como contenido de su “sentido de orden”? Hay necesidades falsas. En la época de la llamada “economía del despilfarro” sobra mostrar la artificialidad de muchas necesidades. Éstas, sin embargo, son interiorizadas y llegan a formar parte de la estructura de la personalidad. Viene el momento en que los hombres no pueden cuestionar estas necesidades sin cuestionarse a sí mismos. ¿Significa ello que a nombre de las “necesidades verdaderas”, la revolución tenga que imponerse contra los intereses y la voluntad de la *mayoría*?

En el extremo opuesto de la opulencia también hay una manipulación de las necesidades en una situación de “economía de guerra”. Aduciendo un estado de emergencia, los propietarios de las hamacas podrían reducir las necesidades sociales al nivel de la sobrevivencia física. A menor nivel de necesidades, más fácil es su satisfacción. La minoría podría responder a las expectativas así reducidas de la mayoría. De hecho se trata de una pseudosatisfacción, pues se logra mediante la exclusión / restricción drástica de las necesidades. De manera más puntual, se satisfacen pocas necesidades de todos y muchas necesidades de algunos. La igualdad (sectorial) en la satisfacción se logra mediante una mayor desigualdad en las necesidades. La mayoría puede estar muy consciente de esta contradicción. De hecho, empero, se modifica su comparación de lo existente con lo posible. El cálculo de factibilidad se reduce a la satisfacción de las necesidades mínimas de sobrevivencia, o sea, a una posibilidad realizable dentro del orden existente. En otras palabras, al restringir las necesidades a la “capacidad

instalada” de satisfacción, aumenta el “valor de orden”.

Otra dificultad de la mayoría radica en el carácter igualitario de sus demandas. Un proyecto de redistribución no es factible cuando se refiere a bienes cuyo consumo es excluyente. Sería el caso, en nuestro ejemplo, si algunas hamacas tuvieran una ubicación privilegiada por el panorama, la calma, etc. Ocupar estas hamacas implica excluir a otros porque su atractivo radica justamente en la exclusividad. Dicho de manera más general, hay bienes de consumo no compartibles, como, por ejemplo, la velocidad o la información, cuyo valor reside en el consumo desigual. El auto pierde valor si no es más rápido que la movilización colectiva; una noticia pierde valor si es conocida por todos. El desarrollo capitalista se basa cada vez más en la producción de ese tipo de bienes, limitando posibles políticas de redistribución.¹⁸

Finalmente cabe señalar la dificultad que significa la regulación de la distribución. Una vez descubierta la escasez de las hamacas, no es posible que su uso se regule de manera “espontánea”. Los antes excluidos querrán usufructuar al máximo un bien, que antes les era poco accesible, creando una fuerte presión. Para evitar el surgimiento de un “mercado negro” se hace necesaria una reglamentación. La programación del uso de las hamacas requiere algún sistema de planificación, así como algún grupo encargado de él. El problema de los guardianes es sustituido por el de la burocracia, o sea el surgimiento de una nueva minoría que monopoliza el poder. Para impedir que la revolución desemboque en un simple reemplazo de una “élite” por otra, los pasajeros deben encontrar un adecuado control de la burocracia por lo menos hasta que el orden de autogestión haya sido internalizado. En tanto no se resuelva “educar al educador”, no puede hablarse de una “revolución social”.

5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA VOLUNTAD MAYORITARIA MEDIANTE REPRESENTACIÓN

Segunda variante

Supongamos que los pasajeros no propietarios en su contraataque no hayan hecho *tabula rasa* echando las hamacas al mar. Veían en las hamacas un medio importante para satisfacer una necesidad básica. Las consideraban un bien en sí neutral que había que sustraer al mal uso que de él hacían los propietarios, devolviéndolo a la comunidad. Supongamos, igualmente, que tal “socialización” fracasa. Recordemos al respecto un argumento mencionado en el ejemplo inicial. Para los partidarios del “no tener” es difícil competir con los partidarios del “tener”, incluso cuando los defensores de la propiedad privada se encuentren en la defensiva. Los propietarios tienen una ventaja de eficiencia: para ser eficientes les basta hacer cumplir las normas implícitas en el orden fáctico. El “partido del

orden” puede limitarse a mantener el orden.¹⁹

Introducimos una segunda variante de nuestro ejemplo, planteando una nueva usurpación de las hamacas por parte de la minoría desplazada. La minoría intenta reconquistar sus privilegios, pero la situación es bastante más compleja que en el ejemplo inicial. Tanto la mayoría como la minoría han experimentado la reversibilidad del orden (es decir, la precariedad del poder). Ahora el objetivo de la minoría no es solamente ocupar las hamacas en forma exclusiva, sino a la vez asegurar la persistencia de su orden.

Presumimos que la ocupación se realizará a la fuerza, ya que el grueso de los pasajeros no permitirá ser nuevamente despojado sin ofrecer resistencia. La minoría debe realizar un “golpe” cuyo éxito exige ciertas condiciones:

a) la cohesión de la minoría. Debe tener un planteo impermeable a las dudas y un comportamiento consistente que impresione a los vacilantes;

b) alianza con un grupo de choque (guardianes) que ejecute la usurpación;

c) una lucha ideológica destinada a desprestigiar el orden vigente. Tendría que afirmar la ineficiencia de una distribución igualitaria, los altos costos de administración, los privilegios de los burócratas, el deterioro de las hamacas, etcétera;

d) provocar conflictos de distinta índole que obstaculicen la administración del empleo de las hamacas y lo hagan aparecer ineficiente;

e) preparar y ejecutar el “golpe” de manera rápida y eficiente, de forma tal que no deje al grueso de los pasajeros tiempo ni recursos para defender el orden. Ello implica eventualmente una acción violenta;

f) establecer algún tipo de “estado de emergencia” que disperse a los pasajeros y les impida unirse (esto es, expresarse como mayoría).

Supongamos que el “golpe” tiene éxito y que los antiguos propietarios recuperan la posesión de las hamacas. Con la dinámica aparentemente irresistible que habíamos analizado en el ejemplo de Popitz, vuelve a formarse una relación de poder en que la minoría domina sobre (y contra) la mayoría. Hay, sin embargo, una diferencia que queremos estudiar. El ejemplo original se basa en la ausencia de una socialización previa. Ahora, en cambio, existe la experiencia colectiva de un orden diferente. Supongamos que, de manera similar al principio de la propiedad privada y de la distribución desigual, ahora “se ha impuesto” el principio de la igualdad de los individuos y de la voluntad mayoritaria. El principio de igualdad y de mayoría se ha transformado en un “estándar” que tiene que ser considerado por todos los “sentidos de orden” en competencia. Ningún grupo puede interpretar la realidad al margen de estos valores sociales (culturales). El orden “debe” corresponder a estos principios del sentido común. El paradigma del “buen orden”, sin embargo, se encuentra en contradicción con las condiciones del ejercicio del poder. El orden ya no puede ser la mera “encarnación” del poder. Mejor dicho, la instalación del poder ya no puede ser una simple “usurpación”; deviene acción histórica. Es decir, la realidad

del poder se articula en una sociedad antagónica.

Para mantener la nueva situación la minoría debe lograr fundamentalmente dos cosas:

a) evitar la reconstitución de la mayoría. Lo ideal sería renovar las condiciones del ejemplo inicial. Pero ya que se constituyeron “mayoría” y “minoría” es necesario redefinir la relación. Un mecanismo posible sería recrear “artificialmente” las condiciones de no comunicación y no percepción de la situación original;

b) justificar el nuevo estado de cosas. No basta reprimir a los defensores del orden anterior. Se requiere algún tipo de legitimación del nuevo orden que “explique” su necesidad.

Una línea de argumentación sería, por ejemplo, la necesidad de reparar las hamacas y —cumplida esa meta en un plazo no fijado— crear una nueva institucionalidad que evite el deterioro provocado por el sistema anterior. Se intenta mostrar que (pese a las apariencias) se exigen sacrificios a todos y que éstos redundan en beneficios para todos. Otra línea de argumentación sería la eficacia. Se trataría de mostrar que las hamacas están en mejores condiciones (para ello se pueden usar indicadores abstractos y poco entendibles como, por ejemplo, un índice de resistencia de las telas de las hamacas), que han bajado los costos de administración y que ha disminuido la burocracia, o sea, una rebaja de impuestos (rebaja ilusoria pues sólo beneficia a los que algo tienen que rebajar, es decir, a quienes emplean las hamacas).

La minoría y el principio de mayoría

El problema de los propietarios es compatibilizar la distribución desigual de las hamacas con la voluntad mayoritaria. El “partido del orden”, siendo una minoría, debe legitimar su poder por referencia a una mayoría. ¿Cómo puede una minoría gobernar en beneficio de sus intereses sin reprimir abiertamente los intereses adversos de la mayoría?

La represión violenta y frontal de la mayoría no es recomendable, pues provoca dos peligros. Aunque la minoría tenga una superioridad técnicomilitar, los guardianes podrían ser más sensibles al principio de mayoría que —en caso de prolongarse la situación represiva y, por ende, intensificarse su percepción— los puede inducir a la desertión. Existe, además, el peligro del *back lash*, o sea, del contragolpe de la mayoría. El acoso y la cercanía de la muerte pueden provocar una hermandad del “todo o nada” muy difícil de controlar. Por lo tanto, presumimos que tiene lugar una reinterpretación de la noción de mayoría.

Una posible “recuperación” autoritaria del principio de mayoría sería limitar su validez a determinado grupo social, o sea, restringir el universo de la igualdad. Por ejemplo, podría proclamarse una diferencia esencial entre propietarios y no

propietarios (o entre blancos y negros o entre patriotas y enemigos). De esta manera los “diferentes” pueden ser marginados completamente del proceso de toma de decisiones (prescripción de los derechos políticos) o, al menos, su voto es calificado (elección censitaria según propiedad o nivel educativo). De hecho, existe una larga tradición político-filosófica que reserva el poder a una minoría iluminada. Los límites de tal orden jerárquico-estamental provienen del modo de producción capitalista; las relaciones capitalistas de producción suponen individuos libres e iguales. La noción de contrato que rige el intercambio de mercancías permea el orden político. Las restricciones políticas significan una interferencia en la libertad económica (calculabilidad); por lo tanto, son impracticables a menos de que estén destinadas a defender el orden económico amenazado.²⁰

Puede restringirse la ciudadanía, siempre que no afecte a la productividad. Esta restricción protectora se expresa metafóricamente en el lema de que hay que defender la democracia contra sus enemigos. Lo que podría traducirse en que sólo participan en el orden quienes lo apoyan.

Los propietarios asientan su dominación en la existencia de los no propietarios. El poder no radica sólo en “tener”. Tener hamacas tiene valor en tanto otros, la mayoría, no tengan. Es la demanda por un bien escaso lo que permite realizar su valor. Es decir, los propietarios requieren la participación de los no propietarios en el “orden de las hamacas”. La participación, empero, no debe ser colectiva, pues toda organización facilitaría a los no propietarios hacer valer su número (contratos colectivos, boicot). Hay que atomizar la participación. Los propietarios tratarán pues de dividir a la mayoría. El mismo sistema de distribución de las hamacas les permite estratificarla en diferentes grupos con intereses contrarios. Se establece entonces una compleja y sutil red de intercambio, extremadamente diferenciada, que ya se vislumbró en el ejemplo inicial. Se diversifica no solamente a los no propietarios; desde luego, también puede haber una diferenciación de las formas de propiedad. El orden adquiere así, como vimos antes, un valor de orden. El orden “funciona”: ofrece no sólo duración sino un desarrollo calculable, crea expectativas, ofrece seguridades, recompensa inversiones, en fin, devuelve al individuo aislado lo que le había quitado, su dimensión social.

Establecido / estabilizado el orden, la minoría puede formalizar el principio de mayoría. El poder, el orden *in actu*, ha generado una realidad en la cual la relación mayoría-minoría se ha modificado. La relación definida por la posesión / exclusión de las hamacas deviene una relación definida por el “consenso de orden”. A la mayoría *qua* no propietarios se sobrepone la mayoría de quienes defienden el orden; la minoría en el poder queda oculta tras la minoría de los extremistas antiorden. El “partido de la propiedad” se ha transmutado en el “partido del orden” y en nombre del orden y dentro del orden establecido se instaura el principio de mayoría. Una vez que el orden funciona se puede

formalizar la voluntad mayoritaria llamando a elecciones, así como discriminar el interés minoritario criminalizando su acción. Elección y segregación son mecanismos complementarios por medio de los cuales se reproduce el orden existente.²¹

La construcción del ejemplo no debiera inducir a pensar la modificación de lo que es mayoría y minoría como una relación de antes-después. No se trata de una secuencia.²² En efecto, el principio de la propiedad privada sigue vigente, pero se le sobrepone el principio del orden. Es decir, el orden es la forma en que se expresa el poder de la propiedad. Ambos principios son coconstitutivos de la realidad. La distribución desigual de las hamacas no puede realizarse sin violencia sino reconociendo la igualdad de los individuos (todos *pueden* ser propietarios). La igualdad abstracta de los ciudadanos es la que permite la desigualdad concreta entre propietarios y no propietarios.

Ese proceso podría ser analizado en términos de “intereses objetivos” e “ideología”. La propiedad privada y la no propiedad constituirían los intereses objetivos en torno a los cuales se forman las “clases”. Para ejercer el poder (políticamente y no por la fuerza) los propietarios no pueden limitarse a su interés económico-corporativo; tienen que transformar su interés de clase en un interés general. Tenderán, pues, a hablar en nombre de todos, a ser los representantes de todos. Esta “extensión” de los intereses de los propietarios a querer manifestar los intereses de todos los pasajeros en su conjunto, suele denominarse “ideología”. (Puede decirse de la ideología que se plantea como la expresión general de los intereses de una clase, o lo que es lo mismo, como los intereses de una clase que pretenden ser el interés general de la sociedad.)

No parece conveniente estudiar el proceso a partir de este enfoque. Suele asociarse (erróneamente) la noción de ideología con falsa conciencia (una crítica de izquierda) o con engaño y demagogia (visión de derecha). En ambos casos se ve en el proceso ideológico una mentira a la cual se opone la verdad científica. Los “intereses objetivos”, develados por una ciencia positiva (no valorativa), tendrían pues un estatus diferente de las formas ideológicas a través de las cuales los hombres suelen tomar conciencia de ellos. Producto de tal antinomia entre ideología y ciencia resulta una concepción tecnocrática de la política (que encontramos tanto en las derechas como en las izquierdas). La política no sería sino la puesta en operación del conocimiento científico. Volveremos más adelante sobre esta visión como un mecanismo de poder. Para su análisis pensamos poder prescindir del largo debate epistemológico, proponiendo otro enfoque.

Un elemento central en la relación mayoría / minoría es el concepto de *representación*. No lo emplearemos en su connotación (jurídica) habitual de delegación en el ejercicio del poder. Nos interesa la representación más bien en el sentido recién insinuado de *expansión* de determinado grupo mediante la “adhesión” de otros grupos, o sea como forma de “compromiso” entre los

intereses del grupo dominante y aquellos de los grupos subordinados. Nuestro punto de partida es la representación, en cuanto desarrollo extensivo e intensivo, de un interés particular-corporativo, en un interés (tendencialmente) universal. Retomando la perspectiva gramsciana, consideramos la representación un momento en la construcción de una hegemonía —proceso a través del cual una minoría deviene representante de la mayoría.

Para aclarar nuestro enfoque aprovechamos una sugerencia de Guillermo O'Donnell, quien propone estudiar la representación como un proceso de invocación exitosa. Los representantes invocan un “sentido de orden”, por medio del cual los representados se reconocen y se organizan. La invocación de determinadas significaciones sociales es exitosa cuando determina un interés común a las diversas prácticas individuales y se constituye en torno suyo una identidad colectiva. Gracias a la invocación exitosa, representantes y representados se “ponen” recíprocamente.

La representación surge, pues, como una iniciativa de minoría que interpela a otros grupos (mayoría) en nombre de un supuesto sentido común.²³ Hay invocaciones exitosas y fracasadas, hay invocaciones de significaciones más parciales y más generales. Hay, por ende, competencia entre diferentes invocaciones. Se vislumbra así un orden caracterizado por la separación entre las minorías políticas y la mayoría despolitizada, pero donde la pugna entre las minorías (los actores políticos) por el poder no son meras conspiraciones sino la transmutación (mediante las diferentes invocaciones) de la praxis social en orden.

Las referencias a los sentidos implícitos a la praxis social no significan necesariamente que las invocaciones sean algún acuerdo cognoscitivo o normativo consciente. Volviendo sobre el poder normativo de lo fáctico, presumimos que las condiciones del poder *qua* orden ya implican una determinación de la voluntad mayoritaria. Es decir, una minoría en el poder podría —por su capacidad de generar realidad— invocar sus intereses como norma mayoritaria. La invocación se realizaría a través de las mismas condiciones del poder y no mediante algún “contrato” negociado. Este tipo de representación fáctica pareciera basarse en dos supuestos: la existencia de una minoría con comportamiento consistente, y la ausencia de invocaciones competidoras.

Para analizar este proceso abandonamos el buque y sus hamacas y recurrimos a una reflexión sobre experimentos de psicología social.

6. LA CONSTRUCCIÓN DE MAYORÍAS Y MINORÍAS

Presumimos que la minoría no ejerce una violencia directa contra la voluntad mayoritaria. Ella asume el principio de mayoría, redefiniéndolo. Una posible

“refuncionalización” consiste en desarticular la mayoría como sujeto político y justificar sus intereses particulares como interés general. La minoría en el poder se plantea como representante de la mayoría y asegura sus postulados, eliminando toda interferencia.

Nuestra interpretación parte de un artículo de Moscovici y Ricateau sobre el proceso de influencia social.²⁴ Se supone que la realidad es una construcción social elaborada en la interacción (negociación / conflicto) entre grupos sociales. La influencia apunta a modificar el comportamiento del otro, de acuerdo con la norma propia. El proceso de influencia puede ser formalizado como una relación de mayoría / minoría. Un grupo puede ejercer influencia sobre el otro gracias a la consistencia de su comportamiento. Es decir, uno de los grupos modificará su concepción de la realidad si la norma del otro grupo se apoya en un comportamiento consistente. En el caso de que el comportamiento consistente sea atributo de la mayoría, el conflicto tenderá a ser resuelto mediante un comportamiento conformista de la minoría. En el caso de que sea el atributo de la minoría, el conflicto da lugar a un proceso de innovación, y la mayoría cambia su percepción de la realidad.

Respecto a nuestro tema interesa la influencia de una minoría activa sobre una “mayoría silenciosa”. Si un grupo minoritario, pero de comportamiento consistente, enfrenta un grupo mayoritario, pero de comportamiento difuso, ocurre un bloqueo de la negociación acerca de “lo real”. La minoría rechaza la norma mayoritaria y enfatiza la propia. En esta situación la mayoría, al no existir una negociación intrasistema y no teniendo una salida extrasistema, tiende a modificar su concepción a fin de restablecer un tipo de consenso.

La hipótesis de Moscovici y Ricateau radica en una reinterpretación de anteriores experimentos de psicología social. Asch, por ejemplo,²⁵ llega a la conclusión de que un pequeño grupo de “sujetos ingenuos” modifica su percepción de la realidad bajo la influencia de las respuestas sistemáticamente concordantes de un grupo mayor de “cómplices” (esto es, individuos coludidos con el investigador). Moscovici y Ricateau “revierten” el resultado experimental de Asch, señalando que el grupo que en el laboratorio representa la norma mayoritaria (los “coludidos”) es *en realidad* una minoría, o sea representa una norma minoritaria al nivel macrosocial. Los “sujetos ingenuos”, en cambio, que en el laboratorio son una minoría, en realidad expresan la opinión compartida por la sociedad. Es decir, la mayoría experimental es de hecho una minoría, pero *una minoría que actúa como mayoría formal*. De existir estas condiciones experimentales, concluyen los autores, la minoría puede modificar la norma mayoritaria. Resumimos la reflexión en cinco hipótesis de trabajo:

1. Se puede concebir la interacción social como un proceso de negociación que evoluciona según el modo en que uno y otro grupo social se sitúa respecto al conflicto.

2. El conflicto radica en la confrontación de los sistemas de conocimiento,

valores y normas sociales que orientan la acción de cada grupo social.

3. Mediante los mecanismos de negociación los grupos evitan, crean o resuelven conflictos, elaborando un “contrato social” acerca de lo que es el orden.

4. Las modalidades de la negociación dependen del estilo de comportamiento de los grupos sociales y de la relación de mayoría / minoría entre ellos.

a) La influencia que puede ejercer un grupo social depende de la consistencia de su comportamiento: consistencia intraindividual de cada miembro y consistencia interindividual del grupo en su conjunto.

b) La relación mayoría / minoría depende de la definición del entorno social. La mayoría numérica de una sociedad puede aparecer en determinada situación como minoría formal. A la inversa, la minoría numérica puede aparecer en determinadas condiciones como mayoría formal.

5. El comportamiento consistente de un grupo social puede bloquear la negociación. Si se trata de un grupo mayoritario, la consistencia conduce a la resolución del conflicto mediante la conformidad de la minoría. Si se trata de un grupo minoritario, la consistencia crea conflictos que conducen a una innovación del sistema dominante.

Los resultados experimentales indican, pues, un doble proceso: la minoría (numérica) provoca una innovación por su comportamiento consistente, y obtiene conformidad, presentándose como la mayoría formal. Lo que falta enfatizar es que la innovación no depende del contenido de la norma propuesta. Lo decisivo es la forma, o sea las condiciones de la situación experimental. En la *forma* radica el marco normativo de la interacción social. Es lo que llamamos “legitimidad por procedimiento”. El acuerdo sobre el procedimiento se refiere al principio de mayoría; la innovación se realiza en nombre de la mayoría.

El trabajo de Moscovici y Ricateau nos permite formular la hipótesis de que *una minoría numérica puede transformarse en mayoría formal en determinadas condiciones*. Estas condiciones son: 1. Un grupo social con un comportamiento consistente; 2. Un entorno social que produzca la atomización de la mayoría real y el bloqueo de toda negociación entre mayoría y minoría. En estas condiciones, la minoría numérica puede modificar la voluntad mayoritaria. Suponiendo la existencia de una minoría consistente (los usurpadores de las hamacas del ejemplo inicial), nuestro interés es por el entorno social, es decir, por las condiciones de la situación experimental que permiten a esta minoría actuar como mayoría (representar la voluntad mayoritaria).

Haremos una breve digresión metodológica para aclarar nuestro procedimiento. La hipótesis que nos sugirió el estudio de Moscovici y Ricateau se funda en la lógica del experimento: determinado resultado experimental es válido según las condiciones determinadas del experimento. Se supone que una explicación (basada, por ejemplo, en la relación entre dos variables) depende de las condiciones en que ocurre determinado fenómeno. Entonces, la explicación no es independiente de la ocurrencia de dichas condiciones. Por consiguiente, los

resultados de un experimento respecto a la explicación de un fenómeno no son independientes de las condiciones en que se realiza tal experimento. Para repetir (comprobar / falsificar) los resultados de un experimento hay que reproducir la situación experimental.

Recordamos esta tesis clásica para proponer una analogía entre el experimento en laboratorio y la política autoritaria. Punto de partida de tal analogía es el supuesto de que determinada concepción de la ciencia y determinada concepción de la política se orientan por un mismo interés: el interés técnico. Para el conocimiento científico (guiado por un interés técnico) la estructura lógica de una “explicación” es la misma que la de una “predicción”. En ambos casos se trata de una relación casual “si x , entonces y ”. La relación de causalidad afirmada por la “explicación” remite —como “predicción” de tal causalidad— a su aplicación tecnocrática. Conociendo el efecto de determinado estímulo se puede crear ese estímulo a fin de provocar aquel efecto.

Suponiendo un mismo interés técnico impulsando el conocimiento científico y su instrumentalización política, pensamos que la definición de la “situación experimental” en el laboratorio es comparable a la definición de las condiciones políticas en la sociedad. En el experimento de laboratorio (a diferencia de un experimento de campo) el control de las variables se realiza mediante una acción deliberada de introducción o eliminación de factores. El investigador define la situación experimental mediante el control de todas las variables. Él tiene el poder de crear, manipular y evitar todos los elementos en juego de manera que se desarrolle “en estado puro” la relación causal deseada. Presumimos que de manera análoga puede entenderse al Estado autoritario como la *mise-en-scène* de una situación experimental. En este caso la autoridad política intenta controlar todas las variables, creando las condiciones sociales para provocar determinada relación causa-efecto y descartando las condiciones que pudieran alterarla.

De ser correcta la analogía, podemos interpretar el régimen militar como un intento de transformar la sociedad en una “situación experimental de laboratorio”. Según este enfoque, la seguridad nacional sería la disposición experimental que pone en marcha los estímulos de la supuesta causalidad (por ejemplo, empresa privada + mercado libre + estabilidad monetaria + inversión extranjera = crecimiento económico = progreso social), a la vez que controla todos los factores que puedan desvirtuar el efecto pretendido. En otras palabras, donde el capitalismo no funciona automáticamente se establece un “estado de emergencia” que permita manipular el modelo económico como en un laboratorio. El control total del proceso social no sería entonces un fin en sí e irracional, como sospecha la crítica liberal, sino la condición de la posibilidad del desarrollo capitalista. Es decir, no hay antinomia entre autoritarismo y liberalismo. El “modelo político” es la escenificación del “modelo económico”.

A partir de esta reflexión metodológica pasamos a analizar la sociedad como

una situación experimental. Para ello debemos describir previamente las “condiciones de ocurrencia” en que tiene lugar un experimento como el de Asch y sobre el cual trabajan Moscovici y Ricateau.

1. *La autoridad.* El primer elemento a considerar en el experimento de laboratorio es el investigador. Es la autoridad que define el paradigma, crea las condiciones experimentales y manipula los diversos recursos. Suponemos que en el Estado autoritario latinoamericano la función del investigador es cumplida en cierta manera por las Fuerzas Armadas.

2. *La definición de la situación.* La situación experimental es definida por la “historia” propuesta por la autoridad como interpretación de “lo que pasa”; por la colusión entre la autoridad y el “grupo cómplice” acerca de aquel corte de la realidad, y por el aislamiento del “grupo ingenuo” para exponerlo al proceso de influencia y, a la vez, evitar que elabore una interpretación diferente de la “historia oficial”.

3. *La relación entre autoridad y los individuos.* Consideramos aparte algunos elementos constitutivos de la definición de la situación; así la plausibilidad de la “historia”, la confiabilidad de la autoridad, la *bona fide* por parte de los “ingenuos” y el control de toda interferencia.

Para evitar malentendidos, cabe precisar que no se trata de “operacionalizar” estas condiciones generales de la situación experimental. Nuestro propósito es solamente explorar cierta similitud entre la situación experimental en el laboratorio y el proceso macrosocial en miras de una mejor comprensión del “nuevo autoritarismo”.

7. EL PROCESO SOCIAL VISTO COMO UNA SITUACIÓN EXPERIMENTAL

En este capítulo intentaremos encontrar en el proceso social las condiciones antes descritas de la situación experimental. Extremando la terminología, podría preguntarse por la “analogía” entre la situación experimental de laboratorio y la realidad social. Pero es más correcto definir nuestro propósito, sobre todo considerando la naturaleza prospectiva del trabajo, como una búsqueda de cierta similitud.

La autoridad

Una condición central para realizar la situación experimental de laboratorio es la presencia de una autoridad que define los objetivos, dispone de los recursos necesarios y logra manipular unos y otros en una relación de causalidad. Éstos son, en términos muy superficiales, los recursos de poder. Para ejercer el poder, o sea para referir estos recursos a determinados destinatarios, la autoridad debe

legitimar esta relación.

La primera cuestión en la “comparación” propuesta es por el análogo de la autoridad en la situación experimental. Es decir, ¿cuál sería la autoridad política correspondiente al investigador? La pregunta plantea una dificultad, pues es evidente que el investigador tiene mucho mayor poder sobre la situación experimental que cualquier autoridad política sobre la situación social. Sin querer ignorar la dificultad, pensamos, sin embargo, que la diferencia es cuantitativa y no cualitativa. También el investigador en el laboratorio (incluso en las ciencias naturales) es parte del experimento; no es un observador neutral “al margen”. Sujeto y objeto no están divorciados. Tanto el investigador experimental como la autoridad política determinan sus respectivas situaciones a la vez que forman parte de ellas.

Pero aún así subsiste otra dificultad: la distinta génesis de uno y otro tipo de autoridad. Mientras que en un caso es el investigador quien crea la situación experimental, en el otro, la autoridad política es producto de las relaciones sociales (producción), es una objetivación “puesta” por la dominación inmanente a la estructura social. Dos observaciones al respecto. Por un lado, ya notamos que el investigador no tiene una autoridad al margen del experimento; no tiene un poder “anterior” a la situación experimental. Si el investigador “produce” la situación experimental, ésta a su vez “produce” su autoridad. Autoridad y situación experimental se “ponen” recíprocamente. Por otro lado, también cabe cuestionar la autoridad política como algo “posterior” a las condiciones sociales. La autoridad política es un momento coconstitutivo de las relaciones sociales y no un resultado de la estructura de clase.

¿A qué *potencial de legitimación* puede recurrir la autoridad para movilizar sus recursos de poder? Hemos visto tres modalidades complementarias: la autopercepción, el apoyo de los pares y la aceptación por los sujetos experimentales. Podemos reformular los tres momentos para la situación política:

1. *Autolegitimación*: la autoridad está convencida de que obra por causa justa y verdadera. Aunque puede dudar que una u otra medida sea (moralmente) buena, está segura de que es correcta, o sea eficaz respecto a los fines postulados. En cuanto a los fines, éstos están sustraídos a la discusión. Se trata de un sistema de intereses (normas, valores y símbolos) relativamente dogmatizados como “principios fundamentales” de validez universal.

2. *Legitimación horizontal*: toda estructura de dominación requiere un acuerdo de los dominantes entre sí, mediante el cual se reconocen y garantizan mutuamente los derechos que ejercen. Debe existir una identidad de intereses en el grupo dominante y una garantía recíproca de pertenecer a él a fin de lograr una cohesión interna que proteja contra los *outsiders*.

3. *Legitimación vertical*: en la formulación clásica se refiere al reconocimiento de la autoridad por parte de los subordinados. Se trata primordialmente de un

cálculo de poder acerca del probable éxito de la amenaza adversaria y de la resistencia propia. Este cálculo de la “correlación de fuerzas” es socializado e internalizado, transformándose la relación *de facto* en un orden *de iure*.

Falta precisar el *principio de legitimidad* a que recurre la autoridad política. Este principio sirve de punto de referencia para compatibilizar la particularidad de la autoridad con la generalidad de la sociedad, la coerción con la libertad. Pueden distinguirse dos niveles de referencia. El primero es la invocación de la nación como la comunidad del “nosotros”. Se trata de un mecanismo de identidad colectiva, cuya función es delimitar la interacción social “hacia afuera” y a la vez cohesionarla “hacia adentro”. Pero la nación no contiene criterios de cómo organizar la sociedad. No puede legitimar determinada estructura social. Por lo demás, la invocación de la nación es precaria cuando la lucha de clases ha puesto ya de manifiesto una desigualdad social que no es posible “neutralizar”. Entonces se hace necesario recurrir a un marco más amplio que ofrezca algún ámbito de igualdad. Es, este segundo nivel, la referencia a una lógica cultural transnacional. A ella apunta, por ejemplo, la invocación del humanismo cristiano occidental. Pero ella también fracasa, pues el llamado “humanismo cristiano occidental” está permeado por el conflicto social, es vivido e interpretado según las diferentes prácticas de cada grupo. Al igual que la nación no ofrece una identidad de intereses respecto a la organización de la sociedad.

Existe, sin embargo, otra invocación, que sin ser aún muy explícita, pareciera predominar hoy día: la invocación del saber técnico. El saber técnico expresa la nueva lógica cultural. Establece una identidad ya no sólo en el ámbito nacional sino de acuerdo con la internacionalización de las relaciones capitalistas de producción. Así como en el laboratorio el investigador, invocando su saber técnico, puede imponer su autoridad aun contra las más íntimas convicciones de los participantes,²⁶ así la autoridad política puede exigir los mayores sacrificios en nombre de una razón técnica. La técnica crea un ámbito de igualdad en cuanto *todos* están subordinados a las “leyes científicas” y simultáneamente crea una relación de desigualdad, confiriendo autoridad al portador del saber técnico.

La definición de la situación

Veamos ahora en qué medida encontramos, en el proceso social, similares mecanismos de determinación de la situación frente a aquellos empleados por el investigador en el laboratorio.

1. Se trata en primer lugar de preparar una situación de contradicción que obligue al sujeto a definirse. Ello se logra planteando un sistema de afirmaciones y bloqueando toda negociación sobre ellas. Se insiste en una concepción del mundo y se niega toda transacción. Eso es —en el proceso social— la quintaesencia del autoritarismo: imponer una realidad y mantenerla

impermeable. La situación tiene que ser tal que los individuos y grupos sociales no puedan elaborar un sentido común a la praxis social y solamente puedan definirse a favor o en contra del proyecto propuesto autoritariamente. A ello sirve la proclamación del “estado de emergencia” que enfatiza la voz de la autoridad y disuade posibles disidencias.

Dentro de este marco general se trata entonces de proponer la visión deseada en colusión con los sujetos no ingenuos; asegurar que la percepción por parte de los sujetos ingenuos corresponda a la proposición, y poner en marcha la contradicción.

Respecto al proceso social ello significa: a) organizar la alianza entre el poder político y los grupos sociales de apoyo, determinar los mecanismos de toma y ejecución de las decisiones entre ellos y asegurar la consistencia y constancia de la alianza. Cabe enfatizar la aparente igualdad entre todos los individuos. Los “sujetos ingenuos” no deben sospechar de alguna colusión entre la autoridad política y un grupo. La situación no debe aparecer manipulada por una minoría. La situación experimental se basa en la ficción de que todos son iguales ante la ley. En otras palabras, el orden debe revestir un carácter de generalidad que no muestre privilegios estructurales; b) controlar estrictamente la información de manera que el proyecto propuesto tenga un perfil nítido. Permitir una franja de ambigüedades y malentendidos abre inmediatamente espacio a la negociación, y c) traducir el proyecto en políticas públicas, calculando el oportunismo de las medidas (*timing* acorde con las prioridades del proyecto).

2. En segundo lugar, se trata de aislar a los sujetos experimentales a fin de lograr su apertura al mensaje de la autoridad. En lo político se logra el aislamiento mediante el control de la información de que pueden disponer los individuos. Para ello se maximiza el flujo de propaganda oficial a la vez que se busca minimizar todo contacto privado. Ello provoca la atomización y la privatización de los individuos, debilitándose los anteriores sistemas de referencias comunes y aumentando la incertidumbre acerca de lo que sería la “norma general”. A falta de otros nexos de comunicación, el individuo aislado se encuentra predispuesto a aceptar la interpretación oficial de lo que está pasando.

3. Finalmente, se trata de hacer efectiva la situación de contradicción. De manera complementaria a la reducción de los grupos sociales a conjuntos de individuos aislados, se trata de impedir la construcción de alternativas. Para que el comportamiento consistente y persistente de la autoridad signifique un bloqueo de la negociación y obligue al individuo a definirse sobre el proyecto propuesto por la autoridad, es necesario que la influencia se dé en una situación de no competencia. La autoridad es tanto más efectiva cuanto menos competencia tenga; a falta de competidor, la autoridad es omnipresente.

Cabe matizar tal afirmación. En efecto, la vigencia del poder exige que éste se exponga; la superioridad del poder establecido se afirma contra un poder alternativo. No se trata, pues, de la ausencia total de competencia sino de la

capacidad de la autoridad para seleccionar la opción que le convenga para elegir al adversario que le permita demostrar su superioridad. Debe ser una competencia selectiva que no ponga en duda la definición de la situación sino, al contrario, que la subraye y fortalezca. Es decir, se trata de impedir la construcción de aquella alternativa que pueda llevar a una redefinición de la situación.

La relación entre la autoridad y los individuos

Tras analizar las condiciones de éxito de la situación experimental nombramos en un punto aparte algunos elementos respecto al desfase entre el sentido común vigente y el proyecto propuesto (entre la situación real y la historia del investigador). Veamos entonces estas condiciones específicas en la actual situación política.

1. El proyecto propuesto por la autoridad debe ser plausible. La proposición no debe ser contradicha por la experiencia de la realidad o, al menos, debe ser suficientemente flexible para permitir mecanismos de racionalización de las contradicciones. La proposición debe ofrecer una interpretación plausible de la situación existente tanto por referencia a la situación anterior como a la situación futura. Las condiciones de la “reconstrucción nacional”, por ejemplo, deben ser comprensibles como consecuencia necesaria del caos y del desorden del periodo anterior y como base indispensable para el futuro desarrollo económico y social. Simultáneamente, el proyecto propuesto debe dar una interpretación plausible de los objetivos; éstos deben aparecer como deseables y factibles.

La plausibilidad, o sea la confrontación implícita entre percepción inmediata de la realidad y la interpretación general propuesta, plantea una dificultad: el manejo de diferentes niveles de interpretación de la realidad. Para que la interpretación de la realidad existente sea plausible, es conveniente recurrir a proposiciones relativamente abstractas (por ejemplo, definir la situación como de orden y de libertad) que no den lugar a una comprobación empírica (por ejemplo, si existe o no una situación de “despegue” económico). En cambio, para que la interpretación de los objetivos futuros sea plausible es conveniente recurrir a proposiciones relativamente concretas (por ejemplo, sobre el número de viviendas o empleos que existirán en determinada fecha) que ofrezcan una motivación para soportar las restricciones vigentes. Es difícil que el discurso pueda hacer esta distinción. Por un lado, la interpretación valorativa sobre la situación actual implica un juicio sobre lo deseable de su proyección al futuro. Por otro, las proposiciones concretas sobre los objetivos deseados implican un juicio sobre su factibilidad a partir de las condiciones actuales.

2. La autoridad debe ser digna de confianza. La integridad moral, la capacidad profesional y la voluntad ejecutiva de la autoridad deben ser creíbles. La

credibilidad de la autoridad se deteriora o se pierde cuando se hacen evidentes contradicciones entre sus actos y su discurso (por ejemplo, grandes ganancias en un régimen que exige “sacrificios de todos”, o escándalos financieros de personas que adquirieron cargos públicos por su imagen de incorruptibles). En cambio, la autoridad mejora su credibilidad cuando logra escenificar bien su actuación (por ejemplo, demostrando los errores de acusaciones en su contra).

3. Los individuos deben tener confianza en la autoridad. Deben estar inclinados a creer en las buenas intenciones y buenas acciones de la autoridad o, al menos, ser de una neutralidad benevolente. La *bona fide* de los individuos puede ser asegurada mediante una selección homogénea. Podría pensarse en una clasificación de la población en una gama de “amigo” a “enemigo” y reprimir a los culpables, expulsar a los irrecuperables, marginar a los sospechosos, convencer a los vacilantes y promover a los partidarios. La homogeneidad requerida depende de la finalidad: si no se busca una movilización masiva que exija a los individuos un alto grado de motivación, probablemente sea suficiente descartar (exiliar) a quienes abiertamente desconfían de la autoridad.

4. Hay que evitar que la relación entre la autoridad y los individuos sea interferida. Anteriormente señalamos la necesidad de aislamiento de los individuos entre sí y del exterior así como la necesidad de impedir la elaboración de alternativas que redefinan la situación. Destacamos nuevamente la necesidad de evitar interferencias del proceso social *qua* situación experimental, ahora en dos planos distintos. Por una parte, hay que evitar que el individuo inicie un proceso de aprendizaje de la realidad diferente al sistema de normas en que la autoridad lo socializa. Por otra, hay que evitar que el surgimiento de una interpretación subjetiva dé lugar a la formación de una conciencia de clase o de grupo y, por ende, a la organización de un grupo social que superen la atomización individual.

Sostenimiento de la situación

Un problema mayor —desde el punto de vista tanto de la autoridad política como del análisis psicosocial— es el tiempo: ¿qué significación tiene el tiempo en la política? No se trata solamente de medir los cambios ocurridos entre T_0 y T_1 . Además de cambios cuantitativos y transformaciones cualitativas, hay procesos de acumulación y aceleración, de ruptura y continuidad, de maduración y obsolescencia, de contemporaneidad, etc. Aquí nos basta indicar algunas dificultades por conservar inalterable la situación inicial. Revisemos para ello las condiciones de éxito mencionadas.

1. El bloqueo de la negociación por parte de la autoridad: la autoridad debe ofrecer una definición total y global de la situación que no dé lugar a ambigüedades. Siempre debe tener una respuesta. Como las preguntas van

cambiando con el tiempo, la autoridad debe anticiparse permanentemente a los nuevos temas posibles. Dado que ello no parece factible, la autoridad debe limitar el planteo de temas, o sea reprimir el surgimiento de preguntas a las cuales no tenga ya una respuesta plausible. En resumen, debe controlar / guiar la opinión pública.

2. La organización de la alianza entre autoridad y grupo social de apoyo: una de las principales dificultades es la conservación de esta “colusión”. Es tanto más difícil conservar la consistencia cuanto más compleja es la “historia”. Por eso la minoría tiende a dogmatizar su discurso (acta revolucionaria, declaración de principios, etc.) y ritualizar sus relaciones. Aun así, suelen distinguirse “duros” y “blandos”, provocando dudas acerca de quién es realmente la autoridad.

3. El aislamiento interno y externo de los individuos: la autoridad debe tener un control efectivo sobre la interacción de los individuos y de ellos con el exterior (extranjero). Con el tiempo, sin embargo, pueden establecerse redes de comunicación en el interior y con el extranjero que producen datos disonantes con la interpretación oficial. Pareciera que un control total de la información durante un periodo largo no es factible. Por consiguiente, la autoridad debe reinterpretar permanentemente la realidad. Lo difícil de esta reinterpretación es que debe responder (implícitamente) a las interferencias, asumir el nuevo conocimiento de los individuos y a la vez mantener consistente y constante su comportamiento.

4. La ausencia de una competencia que pueda derivar en la definición de una situación alternativa: la autoridad trata de controlar los diferentes factores sociales con base en un cálculo de causa-efecto. conociendo esta relación y si la autoridad desea un efecto determinado, puede estimular la causa respectiva. En caso de no desear determinado efecto, intentará reprimir el estímulo. Pueden surgir dos dificultades. Una, cuando determinada causa provoca complementariamente dos efectos contrarios; por ejemplo, la reducción del gasto público reduce la tasa de inflación y aumenta la cesantía. Entonces la autoridad debe ponderar efecto negativo y efecto positivo. Ello remite al segundo tipo de dificultad: cuando la autoridad no conoce la relación causaefecto y no puede prever las consecuencias de determinada medida. Es decir, la autoridad tiene que innovar improvisadamente y sin que ello altere la situación experimental.

8. LA LEGITIMACIÓN DEL ORDEN

Recapitulemos brevemente nuestra indagación acerca del poder de una minoría sobre una mayoría. El ejemplo inicial de las hamacas en el barco nos ilustró el poder normativo de lo fáctico. La fuerza no sólo genera realidad (haciendo de un número dos grupos) sino a la vez orden (la práctica secreta racionalidad). Se establece una relación de poder “ordenando la realidad”. Mediante una primera

variación del ejemplo mostramos la transformación de una relación numérica en una política; los grupos conocen sus intereses, se organizan en torno a proyectos antagónicos y buscan dirigir el conjunto social. Se impone el principio de la voluntad mayoritaria. Introducimos entonces una segunda variación y volvemos sobre la pregunta inicial, pero ahora a partir de las condiciones en las que ambos grupos se han constituido en torno del principio de mayoría, y reformulamos la pregunta: ¿cómo una minoría llega a ser representante de la mayoría sin responder a la voluntad mayoritaria? La respuesta se argumenta con base en dos hipótesis insinuadas por la psicología social: 1) una minoría consistente puede cambiar la norma mayoritaria y obtener conformidad para su innovación siempre que logre aparecer como mayoría formal; 2) ello supone que la minoría consistente tenga el poder de determinar el entorno social.

En el capítulo precedente vimos las posibilidades de la minoría de “ordenar” las condiciones sociales de manera similar a una situación experimental, reproduciendo en cierta manera las condiciones del ejemplo original. Notamos la construcción de una hegemonía fáctica por parte de la minoría. Se trata de un replanteo práctico del principio de mayoría con fuerza normativa. Pero, además de la “influencia” implícita en el ordenamiento social, que enfatizamos antes, hay una “influencia” explícita que la refuerza.

En la manipulación explícita de la minoría —transformar su voluntad en voluntad mayoritaria— queremos destacar dos momentos. En primer lugar, *la invocación del saber tecnocrático*. Aun actuando como mayoría formal, la minoría consistente sigue siendo minoría. Existe la amenaza permanente de una reorganización de la mayoría real en fuerza política. A ello responde la minoría ejerciendo su influencia de mayoría formal para legitimar su poder como minoría. Es decir, recurre al principio de mayoría para exigir conformidad y así limitar la voluntad mayoritaria. (Esta paradoja no permite afirmar que la minoría sea representante de la mayoría ni que no lo sea. De hecho, la minoría no realiza los intereses implícitos en la praxis de la mayoría, pero a su vez la mayoría no tiene una voluntad propia, independiente del grupo dominante.) La invocación del saber tecnocrático a través del cual la minoría se postula como representante de la mayoría es consecuencia y a la vez justificación de determinada forma de organización social. La minoría puede invocar el saber tecnocrático porque ha atomizado (despolitizado) a la mayoría y, a su vez, esta invocación justifica el poder en manos de una minoría.

En segundo lugar, *la división de la mayoría real*. La minoría trata, por un lado, de valorar los intereses de la mayoría, reinterpretándolos en el marco del orden establecido. Se trata de un “asistencialismo” que busca asumir los intereses de los desposeídos en miras de estabilizar la relación de poder. En este sentido puede haber un proyecto de hegemonía. Por otro lado, la minoría reprime y excluye a aquellos sectores de la mayoría que rechazan el “valor de orden” y pretenden construir una hegemonía alternativa. Ellos, los “marxistas” y

“extremistas”, enemigos del orden, son estigmatizados como la nueva minoría. Ambas políticas confluyen en la redefinición de mayoría y minoría por referencia al orden establecido.

La invocación del saber tecnocrático

Veamos la invocación por la cual la minoría se postula como representante de la mayoría. ¿Qué significación social puede invocar la minoría en la cual se reconozca la mayoría? La minoría no puede imponer sus reivindicaciones corporativas ni realizar una mera agregación de reivindicaciones sectoriales. Tiene que proponer una idea general del proceso social, un tipo de concepción del mundo que integre los diferentes intereses particulares. De hecho, la minoría gobernante en el Estado autoritario identifica sus objetivos con el interés general. Así las Fuerzas Armadas identifican el objetivo nacional con su tarea profesional: la unidad territorial, la seguridad nacional, la autoridad. También la burguesía considera sus intereses idénticos a la voluntad general; la garantía de la propiedad privada y de la moneda, la libertad contractual y de mercado le parecen ser el interés “natural” de la sociedad “sana”. Ahora bien, cada uno de esos intereses no vale por sí solo sino en conjunto con los demás; la defensa de la propiedad privada se vincula a la defensa contra el extremismo, la libertad del capital está ligada al principio de autoridad, etc. De este modo se articulan los diversos intereses en un solo objetivo: la mantención del orden. Lo que es un determinado orden social, el orden capitalista, es sacralizado como *el* orden.

La invocación explicita lo fáctico como norma: la fuerza se viste de razón. Se interpela la conciencia y la voluntad. La invocación devela el interés implícito en la praxis; es un llamado que plantea una perspectiva y una tarea a la voluntad política. Invocando el orden existente, lo fáctico y lo posible se identifican. El sentido del ser-aquí es a la vez el deber-ser. El futuro no es sino la permanencia del hoy. Se evita así la prueba de factibilidad que mencionamos antes. La posibilidad es asegurada por la facticidad; el orden posible no es otro que el orden vigente.

Hay una tautología en decir que el sentido del orden es el orden, una tautología que refleja la dinámica aparentemente ineludible del poder: el poder es el poder... El orden es una fortaleza encerrada en sí misma, no hay tiempo ni espacio fuera de ella, sólo caos. Pero este poder coagulado en orden es una relación contradictoria. Invocar el orden es Invocar también la resistencia. El problema de la minoría radica, pues, en invocar el orden existente “por encima” de los conflictos sociales. Se trata de interpretar la realidad como un progreso infinito y presentar la mantención del orden como la forma de solucionar las contradicciones sociales. La solución es conocida: la invocación del orden se realiza mediante un recurso al método —invocando el saber tecnocrático—.

Hay suficientes análisis profundos del saber tecnocrático como para poder limitarnos a unas breves indicaciones. Recordamos el concepto de “racionalización” mediante el cual Max Weber interpreta el desarrollo de la sociedad capitalista. Revisando las actuales estructuras capitalistas, críticos como Marcuse y Habermas levantan la sospecha de que mediante tal “racionalización” se impone determinado orden de dominación. La razón sería reducida a una racionalidad técnica que se refiere a la elección acertada entre estrategias alternativas y a la utilización adecuada de los medios según metas *fijadas en una situación determinada*.

Poniendo entre paréntesis las metas y las condiciones sociales, se sustrae a la reflexión la totalidad social en que las estrategias son seleccionadas y son empleadas las técnicas.

Cuando el sistema de valores inmanente a las relaciones capitalistas de producción se derrumba o, en el caso latinoamericano, no se ha impuesto como el sentido común de toda la sociedad, se requiere un sustituto, una ideología compensatoria ya no orientada al mercado (la sociedad civil) sino a la actividad estatal. La política adquiere un carácter negativo; ya no se guía por la realización de objetivos prácticos sino por la solución de problemas técnicos —resolver las disfuncionalidades y evitar las tensiones que cuestionan el orden—. Esta orientación preventiva limita la actividad estatal a las tareas de un *crisis management*. El horizonte político está acotado por la administración del *statu quo*. Se descartan cuestiones político-prácticas y, por ende, el debate sobre los intereses y objetivos sociales; o sea, se suprime justamente lo que era susceptible de un procedimiento democrático. La solución de problemas técnicos no exige una discusión pública, al contrario. La opinión pública pudiera cuestionar el marco en el cual los temas son planteados como de índole exclusivamente técnica. Sin embargo, subsiste una difusa “opinión pública” y sigue vigente el principio democrático, al menos como estándar de moral política. No basta pues con una despolitización fáctica de la sociedad —hay que legitimar ese proceso de involución—. A ello apunta la ideología tecnocrática: mostrar que el desarrollo del orden social estaría determinado por la lógica del progreso técnico-científico. El avance técnico-científico marcaría los imperativos objetivos a los cuales estaría sometida la política. En la medida en que la apariencia del carácter coactivo-ineludible de las leyes del desarrollo económico-tecnológico es internalizada socialmente, el recurso al saber tecnocrático puede legitimar la supresión del procedimiento democrático. La determinación de las tareas de la sociedad ya no estaría a la disposición de los hombres; la praxis estaría remplazada por la técnica. La destreza y el buen oficio sustituyen la conciencia y la voluntad colectiva.

Podemos analizar el saber tecnocrático como una causa y un efecto de tal reduccionismo. La tecnocracia parte de un enfoque positivista que pretende llegar a juicios de la realidad no contaminados por juicios valorativos, o sea,

postula un conocimiento liberado de intereses. Desde esa perspectiva, las afirmaciones quieren ser representaciones de una realidad “en sí”, sin interferencia subjetiva, en tanto que su “prueba” suele realizarse mediante operaciones experimentales de comprobación controlada. De hecho, las afirmaciones no representan los “hechos en sí” sino el éxito o fracaso de las operaciones experimentales. La cuantificación no mide la cosa misma sino que remite a estándares de conveniencia social (por ejemplo, medir la temperatura no representa el calor sino que lo describe según una escala socialmente reconocida). El conocimiento no está pues exento de un interés-guía. Como apunta Habermas, el conocimiento puede estar orientado por diversos intereses. En este caso, en el que con la medición de la correlación de determinadas variables se busca formular causalidades hipotéticas, hablamos de un *interés técnico*. El enfoque apunta a la formulación de pronósticos cuyo *sentido* es la utilización técnica. Se trata de un conocimiento interesado en asegurar y ampliar el campo de acción del control social. Este interés-guía —puede objetarse— no reflexiona el “éxito” mediante el cual se controla la operación. Todo lo existente aparece como necesario. Dicho de manera caricaturesca: lo real es lo racional. Escamoteando su interés por el control técnico sobre la sociedad, el conocimiento dogmatiza el orden vigente. Incapaz de preguntar por lo que *podría ser* o por lo que *debiera ser* confirma *lo que es*.

El saber tecnocrático da lugar a una política concebida fundamentalmente como control social. El método positivista informa sobre los efectos de determinadas causas y sobre los medios para alcanzar determinados fines, pero en ningún caso problematiza la determinación de causa o fin. No hay una reflexión sobre la acción social y su finalidad implícita. Ponderar las condiciones sociales en que los fines o los medios son determinados significaría explicitar un interés, un punto de vista, lo que contraría la “neutralidad valorativa” del enfoque positivista. Las decisiones políticas y, por ende, los intereses que las orientan quedan así al margen del análisis científico y pueden ser sustraídos al debate público. Ello permite ocultar su carácter arbitrario. Sin embargo, al seguir vigente el principio de soberanía popular (exigiendo la responsabilidad de la dirección política), falta legitimar la restricción de la discusión política. Ello se intenta cambiando la noción de política. Se busca desplazar la política como organización de la voluntad colectiva, como lucha entre “sentidos de orden” alternativos y sustituirla por la aplicación de reglas técnicas en un orden dado. *La política dejaría de ser una confrontación entre posibilidades alternativas para transformarse en la determinación de la solución óptima*. La optimización ya no es tarea del pueblo sino que requiere la calificación técnica.

Volvemos aquí a nuestra relación de mayoría / minoría. El saber tecnocrático es un atributo de minoría. Por encima del sentido común del *Homo sapiens* se ha instalado el saber iniciado de una nueva nobleza: la “élite” científico-tecnológica. Se trata de una élite que pretende representar el nuevo “espíritu del capitalismo”;

sus pautas de valor corresponden en cierta manera al paradigma que dio Talcott Parsons de la sociedad moderna (capitalista): *affective neutrality, universalism, achievement, specificity*. La modernización es encarnada por una élite; la separación entre cultura superior y cultura popular aparece como la realización del valor universalizado de la igualdad. El nuevo elitismo se legitima apelando a la “desigualdad natural” entre los individuos en igualdad de condiciones. La ideología de la igualdad de las oportunidades sociales permite hacer del “saber superior” un bien escaso y, por ende, un recurso de poder. El lema “querer es poder” que interpelaba la voluntad colectiva es remplazado por otro: el saber genera poder.

Justificado el saber tecnocrático como tarea de una élite, puede legitimarse la minoría como representante de la mayoría. Habiendo reducido la política a problemas técnicos, o sea la realización óptima de un interés determinado, las decisiones políticas incumben a la élite tecnocrática. Es un asunto de “expertos”. El representante ya no invoca la voluntad colectiva sino su conocimiento óptimo. Apelando a una verdad objetiva se sustrae al principio de mayoría. Una proposición sacralizada como verdad de *la* ciencia no se somete a votación. A lo más, se solicita plebiscitar el orden establecido; la población es invitada a consentir en lo que se le presenta como una realidad incontrovertible.²⁷

La redefinición de la mayoría y minoría

Para explicitar su influencia de mayoría formal, la minoría consistente redefinirá lo que es mayoría y minoría. Se trata de sobreponer a la relación inicial de mayoría y minoría (basada en intereses antagónicos, por ejemplo, respecto al uso de las hamacas) una nueva relación basada en intereses antagónicos en cuanto al orden establecido. Es decir, se trata de manipular el principio de mayoría de manera tal que pueda servir de refuerzo a una división social realizada *de facto*.

La invocación tecnocrática es un llamado al consenso. Pero el llamado tiene un sesgo conformista. No se apela a la construcción de un consenso *a partir* de los diferentes intereses en pugna. Se llama a un consenso sobre el *statu quo*. Una vez ordenada la realidad se invita a todos a estar conformes con ella. Poder determinar la realidad implica la iniciativa en definir el consenso. Quienes están disconformes con la realidad así impuesta se encuentran de antemano en una desventaja —son los que se niegan al consenso—. Los “opositores” devienen “enemigos del orden” en la medida en que su disenso es tanto más amenazante cuanto menos afianzada esté la hegemonía del grupo dominante. De ahí, la doble cara del orden autoritario: por un lado, *el llamado al consenso*; por otro, *la guerra a los disidentes*.

Abordemos primero la redefinición de la mayoría. Se trata de que sean mayoría quienes consientan en el orden establecido; más exactamente, el orden

instaurado por la minoría consistente busca ser respaldado por la voluntad mayoritaria. No requiere un consentimiento activo; es suficiente una lealtad pasiva. Ello supone que el orden instalado por la fuerza pueda ser “racionalizado” con algún signo positivo incluso por los grupos económicamente desposeídos y políticamente excluidos. Ya lo indicamos antes: el llamado al consenso supone la existencia de cierto “valor de orden”. La minoría consistente tiene que fomentar, asegurar y valorar las pequeñas inversiones cotidianas de la mayoría. Se trata de vincular la mayoría al orden, de manera que, dispuesta a defender sus inversiones, defienda el poder de la minoría.

Retomemos, pues, las observaciones a propósito del ejemplo inicial de nuestra reflexión, destacando ahora la perspectiva. Cuando la minoría considera los intereses de los grupos subprivilegiados en su proyecto de desarrollo lo hace con vista a su desarrollo particular. La finalidad es mantener el orden; la preocupación por “los pobres” responde a un interés conservador. Esta preocupación está presente en toda estrategia de poder; encontramos tales medidas tanto en la sociedad medieval como en la sociedad capitalista. Una buena síntesis de la perspectiva ha sido dada por Georg Simmel hace 70 años cuando la “cuestión social” comenzó a ser un asunto político: “Si se tiene en cuenta lo que significa la asistencia que se presta a los pobres, queda de manifiesto que el hecho de quitarle a los ricos para dar a los pobres no tiene por objeto nivelar sus situaciones individuales, ni siquiera por su finalidad está destinada a suprimir la diferencia social entre ricos y pobres. Por el contrario, la asistencia se basa en la estructura de la sociedad, cualquiera que ella sea; se contrapone abiertamente a todas las aspiraciones socialistas y comunistas que querrían suprimir esta estructura social. La meta de la asistencia consiste precisamente en mitigar algunas manifestaciones extremas de las diferencias sociales, a fin de que la estructura social pueda seguir basándose en estas diferencias. Si la asistencia se basara en los intereses del pobre, en principio, no habría limitación alguna para traspasar bienes a los pobres, traspaso que conduciría a la igualdad de todos. Pero como el centro de atención social es el todo social —los círculos políticos, familiares u otros determinados sociológicamente— no hay razón para ayudar a la persona más de lo que exige el mandamiento de *statu quo* social”.²⁸

El punto de vista son los requisitos del orden existente, no las necesidades de la mayoría. Hablar de los “pobres” es apelar al interés de los no pobres por estabilizar las relaciones sociales en que se basa su bienestar. Bien diferente sería hablar del “pueblo” o del “proletariado”, apelando al interés de quienes sufren la miseria por derrocar las relaciones de explotación y humillación. En ambos casos se convoca a la mayoría, pero en una perspectiva diferente: una vez para prevenir una alteración del orden, la otra para transformarlo.

El “asistencialismo” es una medida profiláctica contra la revolución social. No es que la minoría esté amenazada directamente por una insurrección de los

desposeídos. Insistimos ya sobre la fragmentación de la mayoría real y sobre sus dificultades para constituirse en sujeto social y político. Por lo demás, contra sus rebeliones esporádicas y convulsivas siempre queda el recurso de la represión violenta. Tampoco hay una necesidad económica por *eliminar* la miseria. Al contrario, el desarrollo capitalista puede prescindir de un consumo de masas y, en cambio, exige una fuerte estratificación de los ingresos. Se trata de un “populismo” que instrumentaliza la miseria en función de la estabilidad del orden. El asistencialismo sirve así para ampliar y profundizar la relación de explotación, aprovechándose de las expectativas de ascenso individual. La heterogeneidad de los “sectores subprivilegiados” (la miseria no socializa) sirve de esta manera a una mayor estratificación y, por ende, a una organización interclasista de la población. Por lo demás, una política asistencialista tiene la ventaja adicional de permitir la cooptación de grupos críticos mediante la expansión de una nueva burocracia. En resumen, las experiencias históricas hacen pensar que la preocupación por “los pobres” responde a un objetivo político: legitimar el orden. Se trata de evitar un cuestionamiento de las relaciones capitalistas de producción, o sea impedir un debate público sobre el *sentido* del desarrollo capitalista.

El asistencialismo, semantizado como “integración social” (*versus* marginalidad), “erradicación de la extrema pobreza” o “ayuda al desarrollo”, es ante todo control social. Por un lado, control fáctico por medio de la mencionada disgregación y estratificación de la mayoría. Un mecanismo preferido en la disciplinación de la mano de obra es la manipulación del consumo. Se realiza cierta redistribución del ingreso a los niveles medio y bajo que permita al trabajador un consumo sea para someterse al capital, sea para compensar su “inutilidad” como cesante, y que, en todo caso, le haga tolerable o incluso atractivo el despilfarro de la minoría. Por otro lado, un control ideológico mediante un discurso escenificado en que cada grupo social tiene un papel que desempeñar. El saber tecnocrático, invocado por la mayoría formal, elabora y respalda un proyecto de desarrollo de la sociedad en que ricos y pobres, capitalistas y obreros asalariados, “todos están en el mismo barco”. Si todos están “embarcados” en un mismo negocio, cualquier discrepancia perjudica a todos. El antagonismo de intereses es camuflado por la “solidaridad social”. Mantener la paz social deviene tarea de todos y de cada uno: la voluntad colectiva no tiene otro horizonte que la consolidación del conjunto. En resumen, el consenso con el orden establecido termina siendo visualizado por la mayoría como la afirmación de su sobrevivencia física.

Abordemos a continuación la redefinición de la minoría (formal). El proceso de pacificación social es afianzado por asociación a una imagen de enemigo. Se elabora la cohesión del *in-group* marcando la distancia con un *outgroup*. Es decir, para constituir una mayoría en torno al orden existente se requiere no solamente cierta base material (el “valor de orden”) sino también un *alter* frente

al cual distanciarse. El *alter* será un grupo claramente minoritario y con rasgos negativos; se definirá como “enemigos” a un grupo de identificación relativamente fácil, aparentemente peligroso, pero que puede ser derrotado; inteligente, pero perverso; permanentemente conspirador e infiltrado en todas las partes, pero impotente frente a la unidad y lealtad de la mayoría.

Suponemos que toda sociedad desarrolla mecanismos de discriminación, expulsando a determinados miembros “fuera de la ley”. La función de tal discriminación es reforzar la identidad colectiva. Un mecanismo privilegiado es la indignación moral: denunciar públicamente a uno(s) como intrínsecamente malo(s). O sea, interpelar a la mayoría como testigo de que los valores e intereses de la colectividad son violados por tal persona o grupo. En concreto, la minoría consistente acusa ante la mayoría real a determinado grupo que pasa a ser la nueva minoría (minoría formal). La definición del “enemigo” intentará circunscribir a todos quienes buscan o desean un orden diferente; una definición suficientemente amplia para permitir la depuración necesaria, pero a la vez delimitada para enfatizar su carácter minoritario.

La denuncia exitosa de los “enemigos del orden” debe cumplir ciertos requisitos.²⁹ En primer lugar, la acusación debe ensalzar el carácter extraordinario e insólito del “extremismo”, que no debe confundirse con las infracciones cotidianas del orden (por ejemplo, la evasión de impuestos). En segundo lugar, la denuncia debe ser tal que no permita a la mayoría escoger entre el denunciante (minoría real) y el acusado (minoría formal). Su preferencia debe ser un imperativo moral. Es decir, la alternativa debe ser presentada de modo tal que la preferencia de la mayoría y su justificación ya esté predispuesta por el hecho de haber sido llamada a decidir. En tercer lugar, la minoría consistente debe hacer su denuncia a nombre de la colectividad, enfatizar los valores universales y encarnar los intereses generales de la nación. No debe sospecharse de motivos particulares o rencores personales. Finalmente, la acusación debe establecer una identidad entre la minoría consistente y la mayoría numérica. La mayoría interpelada como testigo debe sentirse interpretada por las normas invocadas en la denuncia y tomar a la minoría denunciante como el mejor defensor de sus intereses. Logrado eso, el procedimiento culminará en algún ritual solemne (sentencia judicial, norma constitucional, declaración presidencial) que proclame la distancia entre los buenos y los malos, entre amigos y enemigos.

Abandonaremos nuestra descripción en este punto, cuando el orden aparece definitivamente consolidado. El problema del poder se ha transformado en un problema de equilibrio social, de la persistencia autosostenida del sistema. Ha concluido (siempre provisoriamente) el ascenso de la minoría. Se trata, recordémoslo una última vez, de un *ascenso resistible*. La apariencia de irresistibilidad es un producto del orden mismo como lo es la apatía de las masas.

La pasividad de la mayoría es un producto político, es la consecuencia del

“Estado burocrático-autoritario” (O’Donnell). Los regímenes militares latinoamericanos no son sino una forma más descarnada de todo Estado burgués. Podemos resumir el proceso antes descrito en términos más generales³⁰ afirmando que la creciente científicación y burocratización de la sociedad conduce a la incompetencia de la mayoría y a la autoridad de la minoría, y que esta diferenciación entre “consagrados” y “descalificados” lleva a la despolitización de la conciencia. Esta despolitización no sólo no permite establecer nuevas relaciones sociales, sino que consolida las relaciones de dominación existentes. Además “racionaliza” estas relaciones de dominación al provocar una adaptación de las antiguas relaciones sociales a las exigencias de la utilidad tecnológica.

Bajo la influencia de la autoridad científica de la minoría, la mayoría es mutilada en su capacidad reflexiva. La tecnificación del mundo social le muestra su impotencia por determinar sus formas de vida. El sentimiento de impotencia y frustración se traduce en miedo: miedo del aislamiento social, miedo de perder el reconocimiento social, miedo de perder la identidad o de ser identificado como enemigo. Todos estos miedos conducen al individuo atomizado a identificarse con las pautas propuestas por la minoría. La agresividad inducida contra los “enemigos del orden”, la permanente caza del “chivo expiatorio” son una reacción instrumentalizada de aquel temor difuso y global.

La pasividad política termina por ser una apatía moral. El orden burgués interpela la responsabilidad del individuo, pero a la vez reduce aquella responsabilidad a la adaptación del individuo al orden establecido. En la medida en que el orden establecido es experimentado como un proceso casi natural, sustraído a la actividad humana, la adaptación del individuo será irresponsable. El juicio moral surge solamente en aquellos casos en que la propia actividad es percibida (de manera directa o indirecta) como un factor determinante. Terminamos así planteando el gran tema del socialismo: reivindicar la actividad humana como praxis transformadora del mundo, y de la vida.

III. INFORMACIÓN Y POLÍTICA: DOS FORMAS DE COMUNICACIÓN*

1. INFORMACIÓN Y PODER: LA EXPERIENCIA COTIDIANA**

Nuestra vida cotidiana está repleta de largas cadenas informativas en explosivo avance tecnológico: teléfono, prensa, radio, televisión, videocasete. Cada hora los teletipos nos indican los movimientos del capital en la Bolsa; los satélites nos ofrecen pronósticos meteorológicos. Cada día llenamos cuidadosamente algún formulario: nombre, edad, sexo, estado civil, nacionalidad, profesión. Desde la maternidad hasta el cementerio somos numerados, clasificados y estadísticamente procesados y archivados. Nadie ni nada pareciera escapar; todo es objeto de información para poder afirmar: así es el mundo.

La realidad social, al ser informada, es formada. Con suspicacia el sentido común intuye que la información produce poder y que el poder se reproduce mediante estructuras de información. La información es un modo de dar forma a las relaciones sociales.

Recordemos una experiencia común entre niños. Dice uno a otro: “Yo sé lo que tú no sabes”. La situación se estructura en torno de una información exclusiva. Se invoca una realidad que no es de conocimiento público; una cosa oculta porque es olvidada o porque, siendo cosa conocida, se desconoce el contexto. Veamos distintos significados que puede tener la situación.

Una primera connotación podría ser: “¡Adivina lo que es!”. Se provoca la curiosidad del otro: “¿Qué sabes?”. La afirmación presume la existencia de algo secreto para el otro y promete la posibilidad de obtenerlo. Adivinar lo que es supone una solución única. Uno responde sí o no a las proposiciones del otro. Proposición y solución se refieren a un dato objetivo. Lo que *es*, resulta algo fijo e inmutable que puedo transmitir y compartir.

La información puede aparecer entonces como un bien de intercambio, una mercancía que circula. Surge así una segunda connotación posible. En lugar de jugar puedo negociar: “Te digo lo que sé si tú me dices lo que tú sabes y yo no”. Se ofrece una información a cambio de otra. Cada cual calcula los riesgos y ventajas del intercambio para sus intereses. El valor de la información reside en el beneficio que tiene para el otro.

En ambos casos se trata de una invitación a ser reconocido. El otro ha de dirigirse a uno y reconocerlo como interlocutor válido para poder compartir la información. Aun en caso de un intercambio desigual hay previamente una relación simétrica de reconocimiento recíproco.

“Yo sé lo que tú no sabes” puede simbolizar también una actitud de

ostentación. El mensaje subyacente avisa: “Yo sé más que tú”. Se marca no solamente una diferencia respecto del otro sino una superioridad. La superioridad es posible porque uno no necesita y no depende del intercambio. El otro ha de reconocer primero la superioridad de uno, después uno compartirá con él lo que quiere. Una vez que el otro pregunta “¿qué sabes?” ya fue “exitosa” la comunicación. El deseo de saber, al manifestar una necesidad, pone al otro en una posición de subordinación. (Aunque a largo plazo —como estrategia de acumulación de información— le puede conferir la superioridad. El deseo de saber aparece así inserto en un cálculo de poder.)

En las situaciones señaladas la relación es voluntaria. El otro puede rehusar la interacción propuesta por uno. No está obligado a responder / reconocer, a adivinar o negociar un intercambio. El otro calculará si le conviene o no entrar en trato con quien ofrece la información. El interés por la información prometida es evaluado respecto a otros intereses.

La situación cambia cuando uno tiene una información que es necesaria al otro en tanto otro. Es decir, cuando la determinación (determinación social y autodeterminación) del otro varía, según tenga o no esa información. Se tratará de un saber constitutivo del otro que puede anunciarse del siguiente modo: “Yo sé sobre ti lo que tú no sabes sobre ti mismo”. Ya no se trata de que uno sabe más que el otro, que conoce un hecho que el otro desconoce. Cambia la calidad de la información. Existe una real asimetría en la relación: uno conoce al otro, pero el otro no lo conoce a uno. Se ha establecido una relación de autoridad. Tiene autoridad quien sabe sobre el otro lo que éste no sabe sobre sí mismo. Esta diferencia cualitativa legitima el juicio sobre el otro. El plus de conocimiento se traduce en fuerza normativa; la información adquiere valor. Uno valora al otro —bueno o malo— de acuerdo con el saber sobre él: conocer *más* es conocerlo *mejor*. La “verdad” del otro depende de uno. Uno tiene el poder de calificar / clasificar al otro frente a los demás. Ellos verán en él la imagen que uno ha hecho del otro. Estigmatizado, el otro ha sido expropiado de “ser él mismo”.

El otro ya no puede rehusar la relación. Quiera o no está involucrado. Respecto a uno, el otro es “incompleto”. Para conocerse a sí mismo depende de la información de uno. El *minus* de saber sobre sí mismo lo hace subalterno. Ha de reconocer la autoridad porque no se conoce a sí mismo y no puede conocerse a sí mismo sin reconocer esa información ya transformada en juicio de autoridad.¹ (Esta dinámica caracteriza los procesos de socialización primaria.)

Saber sobre el otro lo que él mismo no sabe es una amenaza. Posiblemente no sea quien cree ser. La constitución de su identidad está en tela de juicio. El otro puede rechazar (*refouler*) la información que amenaza su identidad, pero incluso negando ese saber no querido reconoce la amenaza, vale decir, la autoridad de uno.

El miedo reconoce en la autoridad la fuerza de delimitar quién soy yo. La información es amenazante cuando toca / modifica los límites y las distancias

sociales mediante los cuales se constituye el sujeto (individual o colectivo) respecto de otros. Mientras más rígidas sean las diferencias con otros tanto menos contaminador es el contacto con ellos. Una cortesana del siglo XVIII no tiene miedo de ser confidente de su sirviente; no siente vergüenza de exponerse ante él. Ni el sirviente tiene autoridad para usar las confesiones ni pudor ajeno por conocer la intimidad de su señora. La información exclusiva no tiene valor fuera del estamento en que fue producida y a cuyos límites concierne. La reputación o “imagen” se encuentra amenazada sólo *inter pares*, o sea donde hay competencia. Este espacio competitivo se ve aumentando por el igualitarismo moderno. Las distancias sociales se acortan y se debilitan los límites clasistas. El fortalecimiento de la libertad individual implica el debilitamiento de la jerarquía social. El descubrimiento de la infinitud del universo va acompañado de la ansiedad por lo finito: medir y delimitar los espacios y tiempos sociales. Tras las ansias por conocer lo desconocido está presente la angustia por conocer los límites de lo propio. El caso extremo es “el loco”. La distancia entre el yo y el mundo exterior queda rota. El loco se queja de que todo el mundo conoce sus pensamientos, de que sus pensamientos no están encerrados en su cabeza sino esparcidos sin límites por el mundo. El loco esquizofrénico ha perdido los límites del yo o, lo que es lo mismo, no reconoce los límites de lo externo.²

Quien afirma saber más sobre mí que yo mismo está forzando esos límites precarios. Se está introduciendo dentro de mí. Es una violación y yo temo esa violencia que me puede volver loco. Las barreras rotas, las distancias anuladas, el sujeto “se pierde”.

El poder, que ordena / delimita las relaciones sociales, produce un doble miedo. Miedo a perder los límites establecidos, *horror vacui* que legitima la autoridad en tanto impone y asegura los límites sociales. Y miedo al poder mismo que pudiendo ordenar también puede des-ordenar. El miedo producido por la autoridad se alimenta del miedo al caos que consuela a esa autoridad.

La información es amenazante en tanto actualiza la perenne sospecha acerca de los límites propios. Resiste “el corazón bien informado”.³ Bruno Bettelheim destaca la otra faceta de la información. Frente a la infantilización inducida por la desinformación sistemática se conquista la “mayoría de edad” informándose de “lo propio”. Supera el miedo quien está informado sobre sus límites. Vale decir, quien conoce el punto de no retorno más allá del cual deja de ser él, más allá del cual es la muerte. Estableciendo el límite de la muerte, puede defender su vida. En posesión de sus límites, el individuo es autónomo.

2. LOS OJOS DE DIOS

El Estado nos vigila invisiblemente como los ojos de Dios. Me hace recordar la situación límite que evoca con tanto vigor el Libro de Job. Permítanme citar tres

temas. En primer lugar, *la omnipresencia del control*.

¿Qué es el hombre,
para que tanto le estimes,
y fijas en él tu atención,
para que le visites cada mañana,
y a cada momento lo pruebes?
¿Cuándo cesarás de mirarme,
y me das tiempo para tragar mi saliva?
Si he pecado, ¿qué te he hecho con eso,
oh Guardador de los hombres?
¿Por qué pones por blanco a mí,
que soy una carga para mí mismo?
[...]
¿Tienes Tú ojos de carne,
y miradas como miradas de hombre?
¿Son tus días
como los días de los mortales,
y tus años como los años humanos,
para que vayas inquiriendo mi culpa
y buscando mi pecado,
aunque sabes que no soy malo,
y que nadie puede librarme de tu mano?

El terror que provoca Dios proviene de *la invisibilidad de su poder*. Es un poder que no tiene que ser mostrado / expuesto. No tiene un “lugar propio” porque es omnipresente. Dios ve el pecado, pero también vigila al inocente. Exista o no culpabilidad, siempre está la mirada. Una vez establecido el control, es secundario el juicio.

Si pecco, Tú me observas;
y no me perdonarás mi culpa.
Si hago mal, ¡ay de mí!
y si soy inocente
ni aun así puedo alzar mi cabeza,
harto como estoy de oprobio
y viendo mi miseria.
[..]
¿Qué es el hombre
para aparecer inocente;
el nacido de mujer, para ser justo?
Pues Él no se fía ni de sus santos:
los mismos cielos no están limpios a su vista.

¿Qué quiere Job? Discutir con Dios. Su anhelo de discutir supone *la validez de distintas interpretaciones* que hay que confrontar. Rechaza una autoridad inapelable. Job no niega sus pecados. Pero no puede justificarlos ante una mirada inabarcable. El secreto del poder (servicios secretos) destruye el ámbito público que requiere una comunicación simétrica.

Mas quiero hablar con el Todopoderoso,
mi anhelo es discutir con Dios.

[...]

Sólo dos cosas alejes de mí
y no me esconderé de tu presencia;
que retires de mi mano tu mano,
y no me espanten más tus terrores.
Luego llama y yo te contestaré;
o hablaré yo, y Tú me respondes.

El llanto de Job (como los relatos de Kafka) evoca la impotencia del hombre bajo la mirada despiadada de Dios. Será Dios justo o no: ¿qué libertad tiene el individuo de reconocerlo? Con ojos de Dios el Estado traza un mapa de los espacios sociales y establece el horario de las temporalidades sociales. Ve todo, a la vez que se muestra invisible.

En este ámbito imaginario se sitúa *la política de la información*: saber lo oculto y ocultar lo conocido. Es el campo ya no del poder sino de la astucia o, en terminología militar, de la *inteligencia*. Es inteligente quien conoce a su enemigo (y la naturaleza es finalmente un enemigo entre otros). Quizá sea este esquema “amigo-enemigo” el enfoque primario de la informática: conocer al adversario, prever sus acciones, adelantarse a sus reacciones, en fin, controlarlo.

Saber lo oculto: para quien quiere ver todo, todo es sospechoso. Lo oculto es percibido como resistencia, independientemente de que la oposición sea o no clandestina. Sólo se puede hablar de “clandestinidad” respecto de un criterio de transparencia. Para un “servicio de inteligencia” lo que no se sabe es subversivo, porque —quíralo o no— es un factor de riesgo. Habiendo salido a conocer el mundo (conocer al enemigo) regresa aterrorizado por la incertidumbre. El mismo proceso informativo, apuntando a un saber total, despierta un miedo a lo oculto que obliga a esconderse. A la imprevisibilidad del otro se responde ocultándose uno mismo.

Ocultar lo conocido: el secreto es el arma complementaria de la información. Protege al débil que se esconde para no ser percibido. Protege al poderoso, que teme exponerse. Justamente porque el poder es reconocido al mostrarse, no se expone sino en una situación previsible y, por ende, controlable. Es la “lógica de la guerra”. Más grande es el ejército y más visible es; más visible es el ejército y menos libertad de acción tiene. Un poder visible es previsible.

Lo oculto / ocultado hace de la relación de poder una relación de miedo recíproco. Los poderosos temen tanto la opacidad (clandestinidad) de los subalternos como éstos la omnipresencia invisible del poder. El secreto se vuelve insoportable y reclama *confesión*. Podemos visualizar la informática como un complejo proceso de confesión. Confesarse es identificarse: quién soy yo. Pero no es una identidad autodeterminada; la confesión es una comunicación asimétrica. Implica el reconocimiento de una pertenencia / dependencia. Confesarse es situarse dentro de un marco clasificatorio previamente trazado. La mirada ajena, leyendo mi información, me asigna mi lugar: me identifica.

3. LA UTOPIA Y LOS LÍMITES SOCIALES

En el avance acelerado de la informática se suele ver el advenimiento del control totalitario que anticipaban *1984* y *Brave New World*. Centralizada en manos de los Estados Mayores (militares y civiles) la informática deviene un mecanismo de disciplinamiento cada día más omnipresente. Como “ojos de Dios”, el Estado ordena la vida normal y vigila toda desviación. En tal contexto surge un nostálgico retorno al individualismo como expresión de libertad. Pero la ofensiva neoconservadora contra el Leviatán obedece en el fondo a la misma racionalidad que orienta al control estatista.

Todo ordenamiento de una convivencia social implica un modo de producir, distribuir y procesar información. En su origen histórico la información concierne a fenómenos de la naturaleza; opone a la ficción de mitos y leyendas una explicación causal. El *paradigma científico-natural* orienta hasta hoy la concepción de la información. Su interés-guía es la aplicación técnica. Supone y apunta a una *intervención externa sobre una naturaleza inerte*. Dentro de este paradigma la racionalidad reside en el cálculo de medios y fines, y cualquier incongruencia entre proyectos, acción y resultado es imputada a la ignorancia. La ignorancia es sólo relativa a determinado momento y problema; en principio, la acumulación progresiva de conocimientos es ilimitada de modo que finalmente / tendencialmente podremos saber y dominar todo. Esta utopía tecnocrática inspira a la informática: una información cada vez más completa permite prever y regular todo proceso social. Y controlar el destino es ilusión de felicidad.

La utopía del desarrollo informático es el *saber total*. La producción y acumulación de información aspira a un conocimiento perfecto de la realidad. Esta meta es un horizonte utópico; esto es, un concepto-límite por medio del cual pensamos la realidad y no un objetivo factible del desarrollo social. Es importante destacar desde ya que los procesos informativos no son una aproximación lineal a un saber total. Para “desdemonizar” la informática quiero insinuar los límites intrínsecos al control social.

Ningún sistema de normas y sanciones puede desenmascarar todo

comportamiento. Una convivencia totalmente transparente sería invivible. La vida en sociedad requiere el uso de máscaras. Sin juego de “roles” las relaciones sociales serían confrontaciones de fuerza. Las máscaras son a la vez mecanismos de defensa de la identidad y mecanismos de comunicación con los demás.

La imposibilidad de ampliar ilimitadamente el espacio del conocimiento público traza los límites de la información. Tackeray narra la historia de una sociedad cuyos miembros averiguan todo sobre cada uno de ellos. Tal situación es utópica en el sentido de que ningún sistema de normas sociales aguanta una información completa sobre todas las transgresiones. Si todo conocimiento de una transgresión implica una sanción al infractor, una información integral implica tal cúmulo de castigos que éstos se desgastan. En otras palabras, la validez de la norma radica en su respeto general. Cuando las transgresiones son mayoritarias dejan de ser transgresiones; generan una nueva norma *de facto*. La credibilidad de una norma sancionada está, pues, vinculada a cierta desinformación. Es decir, la información sobre infracciones ha de estar limitada. Para que un orden normativo mantenga su vigencia es indispensable que la transgresión sea oculta, no solamente con el vil propósito de escapar al castigo sino para no provocar un cuestionamiento generalizado de la norma. Incitar públicamente a infringir determinada ley es considerado con razón como una subversión del orden establecido. Una transgresión oculta, en cambio, confirma el reconocimiento de la ley.

Cuanto más en secreto se cometa el delito, más grave será la sanción. Pero en tiempos de mayor inestabilidad política y social notamos cambios; la infracción pública y masiva (manifestaciones prohibidas) es un desafío mucho mayor al orden establecido y provoca una reacción punitiva más drástica.

Se vislumbra aquí el requisito complementario para la vigencia del *statu quo*. El carácter intimidatorio de las sanciones es salvaguardado mientras exista un no-saber. La selectividad de la información sobre transgresiones otorga al castigo un carácter ejemplar. Hay delitos exitosos (crimen perfecto) y delitos impunes (las “cifras oscuras”). Y hay los sexistamente llamados “delitos de caballero”, o sea infracciones socialmente aceptadas: evasión de impuestos, infracciones de tránsito, adulterio, etc. La autoridad tiene que “hacerse de la vista gorda” para hacerse respetar. La no información tiene un efecto preventivo: evitar que un exceso de sanciones haga manifiesto un exceso de transgresiones, o sea la ilegitimidad de la norma.⁴

Aun teniendo una información completa la autoridad no puede usarla públicamente sin socavar el respeto que produce. Debe minimizar / silenciar toda información sobre manifestaciones, huelgas, sabotajes, etc., que insinúen una oposición masiva. El secreto de la información no es sólo un requisito de la “guerra de inteligencia”. Es la garantía del principio de autoridad y de la inviolabilidad de la ley.

El dilema de la autoridad es tener que estar a la vez informada y desinformada.

Debe conocer y desconocer las transgresiones a sus normas. Fruto de ello es cierta ignorancia no deliberada, pero tampoco involuntaria. No quiere conocer las infracciones que la obligarían a intervenir. La autoridad desarrolla una información selectiva (filtra lo que quiere saber) y una sanción selectiva (elige cuándo castiga). Jurídicamente el dilema es resuelto mediante la suplantación del principio de la legalidad (investigación / acusación *ex officio* de todo delito penal conocido) por el principio de oportunidad respecto de los delitos políticos: la autoridad decide por y ante sí la conveniencia (política) de presentar una acusación ante un tribunal, es decir, “publicitar” determinada acción. Dejando de lado las argucias de la dogmática jurídica es evidente el comportamiento errático de la autoridad en materia de delitos políticos. A la evaluación de la coyuntura política se sobrepone un criterio tecnocrático. Como es imposible por las razones señaladas perseguir y sancionar a todos los infractores (opositores activos), se recurre a un cálculo de probabilidades (10% de los integrantes de una manifestación son detenidos, 5% son procesados, 1% son relegados o expulsados del país). No se juzga el delito sino su impacto público. No más ni menos de determinado número de transgresiones / sanciones pueden ser conocidas públicamente para consolidar el respeto a la ley y el orden.

4. DOS RACIONALIDADES

Al señalar los límites de la información en el control social no estoy minimizando su impacto. *La informática no es una tecnología neutral* cuyo valor dependa del uso (finalidad) que se le dé. Tiene una racionalidad contraria a la racionalidad política.⁵ Quiero destacar esta distinción en polémica contra quienes pretenden abolir lo político mediante una información completa. La utopía tecnocrática del conocimiento perfecto que inspira tanto el discurso del mercado como el de la planificación apunta, en efecto, al remplazo de la política por la tecnología social. Bajo signos antagónicos, la “competencia perfecta” y el “plan integral” vuelven obsoleta la política.

Propongo distinguir información y política mediante las concepciones de la realidad social que subyacen a una y otra racionalidad. Se trata de dos modos opuestos de abordar la complejidad de la realidad.⁶ La lógica de la información tiende a la *reducción de la complejidad*. Pretende apropiarse de la realidad social mediante la estandarización, la clasificación y el almacenamiento de datos. En oposición podríamos hablar de la política en tanto *producción* de complejidad social. No se trata de elaborar decisiones reduciendo las variables del modelo sino incrementando la red de mediaciones. Mientras que el interés de la informática apunta al control sobre la realidad, el interés de la política persigue el despliegue de esa realidad. Ambos intereses conviven y se entrecruzan en la práctica social. Aquí los contrapongo tan sólo para indicar los límites de una

racionalización del mundo a *hard facts*.

1. La informática produce datos mediante una *estandarización* de los procesos sociales. Informar es también uniformar. La unicidad de cada evento es disuelta en regularidades y probabilidades. Se trata de definir ciertos criterios estándares con lo cual medir y equiparar lo distinto. Hay así una homogeneización del proceso social por referencia a la unidad de medida.

La medida estándar solamente permite equivalencias / combinaciones formales. Tal formalización corresponde al cálculo causal de relaciones técnicas. En cambio, no contempla situaciones ambiguas. La estandarización reduce la ambigüedad de acuerdo con el criterio (arbitrariamente) preestablecido y, por tanto, dogmatiza una interpretación posible en *el* estándar general.

Los procesos sociales no son observables y tampoco pueden ser divididos empíricamente en fases, como los procesos físicos. De ahí que el análisis político recurra a metáforas transfiriendo experiencias conocidas a nuevas situaciones. La metáfora política refleja el trayecto de nuestro saber de lo observable a lo no observable, de lo menos oscuro a lo más opaco.⁷ Pero no es solamente la opacidad de una realidad cuya inteligibilidad se haría manifiesta mediante la metáfora. El razonamiento metafórico no sólo descubre sino también crea: articula experiencias en una constelación que determina el significado de una situación. El análisis político es “creativo” en tanto modifica las concepciones del mundo; esto es, responde a situaciones ambiguas, abiertas a múltiples interpretaciones y distintas posibilidades de “solución”. Tiene lugar un desarrollo y no una reducción de la complejidad. Para ello el análisis político, a diferencia de la información, sólo puede ser *interpretación*: intersección del discurso intelectual trabajando sobre conceptos claros y unívocos, y del discurso metafórico operando con imágenes y asociaciones.

2. La informática es fundamentalmente una dinámica de *clasificación*: ordena los fenómenos según determinado código previamente fijado. Incluso la *terra incognita* es delimitada como objeto de investigación. Para que la clasificación sea consistente debe haber límites nítidos; las categorías han de ser recíprocamente excluyentes. La multiplicidad de fenómenos es subsumida suma-cero bajo un conjunto limitado de categorías. Ello implica un reduccionismo ya objetado antes. En efecto, nociones aproximativas como casi, un poco, quizá, bastante, quedan excluidas. Queda excluida igualmente toda variación histórica o semántica que desestabilice las categorías, por definición, invariables.

La pureza lógica no logra rendir cuenta de los fenómenos ambiguos. No es que descarte las zonas opacas de la realidad. Las ocupa “desde fuera”, fragmentándolas en parcelas arbitrariamente delimitadas y fácilmente vigilables. Al modo del panóptico benthamiano, la informática reordena la realidad como un sistema de dominación. Opera como autoconfirmación del poder; reflejando su ejercicio, prescribe su despliegue.

La clasificación funciona como mecanismo de disciplinamiento, trazando límites fijos y controlables entre las cosas. Ahora bien, para instalarnos en el mundo hemos de clasificarlo. Dentro de un universo infinito hemos de recortar un ámbito delimitado y, por ende, inteligible. Pero sería un acto de soberbia tomar tal clasificación impuesta “desde fuera” por las relaciones propias de las cosas.⁸ Mayor es la pureza clasificatoria y mayor es la distancia entre los signos y las cosas. Justamente por no estar contaminada con la ambigüedad de los fenómenos sociales, la lógica formal no logra dar cuenta de las tensiones (y posibilidades tendenciales) implícitas en ellos. La clasificación es una decisión cuya validez no radica (o no radica exclusivamente) en la realidad. En otras palabras, no existe un “imperativo técnico” que identifique lo real con determinadas categorías. La clasificación forma parte de la “construcción social de la realidad”, o sea la validez de la decisión depende de un acuerdo social sobre los límites decididos. Ahora bien, mientras no vivamos una situación de “diálogo” social, no tendremos un consenso explícito sobre los límites ordenadores de la convivencia social. Pero podemos hacer explícito el conflicto sobre las normas clasificatorias del lugar de cada cual: la política.

3. Un elemento central de la informática es *almacenar datos*: proyecta el futuro a partir de su memoria. El universo de la memoria es un sistema con desarrollo histórico lineal. Almacena y sistematiza cantidad de datos y repetición de éstos, o sea, cuantifica en series largas. Pero no incorpora el acontecimiento. La memoria informática produce regularidades / probabilidades numéricas; pero no da cuenta de innovaciones cualitativas. Mantiene frente a los eventos disruptivos la misma ignorancia obsecuente que la heroína de *Un mundo feliz*: “I don’t understand anything, she said with decision, determined to preserve her incomprehension intact”.

Existe una *memoria* capaz de repetir y de proyectar una determinada secuencia pero no tiene lugar un *aprendizaje* capaz de reinterpretar el pasado e imaginar un futuro. A diferencia de la memoria lineal, el aprendizaje trabaja sobre mutaciones. Produce cambios cualitativos; desarrolla nuevas soluciones para los viejos problemas. Característica de la actividad política no es la tan invocada “memoria colectiva”, el mayor o menor recuerdo que tenga un grupo de un determinado conflicto, sino las “lecciones” que de él se aprenden. En principio (porque también hay un aprendizaje nulo o regresivo), el proceso de aprendizaje significa una constante relectura del pasado y reprogramación del futuro. En la medida en que la política es una práctica reflexiva, también es un aprendizaje de la realidad. Pero no por ello desaparece la ambigüedad de lo real. Se aprende lo real de modo selectivo según pautas formadas en experiencias anteriores. El aprendizaje no elimina pues la diferencia de interpretación entre uno y otro sujeto. No crea de por sí intereses comunes y valores homogéneos. Aprehender la realidad social es aceptar su diversidad.

5. LO REAL: INFORMACIÓN E INTERPRETACIÓN

La aspiración humana a adueñarse de la naturaleza y prescribir el destino viene de lejos. En la medida en que la técnica permite dominar (aprovechar) las fuerzas naturales, crece el deseo de controlar también las fuerzas sociales. El concepto de una naturaleza regulada por leyes generales y abstractas, elaborado en el siglo XVII, se extiende por analogía al orden social. El interés por las leyes sociales que gobernarían la evolución de toda sociedad genera en el siglo XVIII la idea de una sociedad matematizable. El intento de racionalizar la sociedad (de organizar el capitalismo) se apoya tanto en el progreso técnico de las matemáticas como, sobre todo, en las condiciones sociopolíticas del Estado nacional, centralizando la información social en una administración burocrática y en la constitución de una burguesía ideológicamente persuadida del progreso infinito. Esta triple determinación técnica, política e ideológica fue y sigue siendo el marco del control informático.

Las “matemáticas sociales” suponen que la sociedad es un conjunto de unidades claramente delimitadas, y que las distintas combinaciones entre esas unidades definidas siguen reglas unívocas y consistentes. La realidad, entonces, podría interpretarse matemáticamente por la unión de signo y cosa. Este reduccionismo excluye lo contradictorio y lo ambiguo. Al denunciar lo ambivalente hace pasar lo unívoco por el único campo del saber científico. Por otra parte, al demostrar la realidad del saber hace creer que lo ambiguo es irreal. Se asocia unívoco-científico-real en contraposición a ambiguo-irreal-imaginario.

Hablando en nombre de lo real, la informática ordena lo que hay que creer y lo que hay que hacer. Como bien destaca Certeau,⁹ es un discurso del orden donde “lo real” hace de autoridad final como antaño el príncipe o sacerdote. Sólo que ahora el relato de datos y cifras ya no necesita justificarse puesto que se identifica con lo real. Pero esa realidad que ordena (en el doble sentido de clasificar e imponer) es una realidad *fabricada*. La información multiplica las hipótesis y permite ponerlas a prueba: incrementa el número de relaciones formales legítimas entre unidades abstractamente definidas y rechaza las hipótesis falsas o mal formuladas. De este modo, sin embargo, la informática ya no se ocupa tanto de lo real como de *inventar realidades formales*. La producción de correlaciones dentro de un “modelo” previamente programado es un juego de simulacros. Lo que se “hace hablar” es un código clasificatorio, unívoco *per definitionem*, no lo real. En nombre de las “realidades” codificadas lo real es expulsado.

Lo anterior nos obliga a matizar la distinción propuesta antes. De hecho, *la información concuerda con una concepción instrumental de la política*. Ambas suponen que la realidad tiene un significado unívoco. Bajo este supuesto tratan la realidad social como un conjunto de sujetos preconstituidos e invariables que se relacionen entre sí según reglas generales. Este enfoque ensalza la información para alimentar el cálculo técnico-formal que orienta la acción

instrumental.

Frente a esta racionalidad instrumental la distinción esbozada insinúa otra concepción de la política —una concepción que enfoca las relaciones sociales como una realidad abierta que está por hacerse—. Suponiendo que los hombres producen (material y simbólicamente) la vida, se concibe la política como una lucha por determinar el sentido de la convivencia social. En tanto que “la lógica de la información” rechaza interpretaciones diferentes / divergentes, la “lógica de la política” radica en la pugna entre distintos códigos interpretativos.

Asumiendo la ambigüedad de la realidad, la política descansa en la diversidad de los sujetos. Es en torno de diferentes interpretaciones de la realidad que se constituyen los sujetos. Veamos un ejemplo de identidad colectiva construida en un conflicto de información/interpretación.

6. LA ELABORACIÓN DE CÓDIGOS INTERPRETATIVOS / IDENTIDADES COLECTIVAS

Cuando la Universidad Católica de Chile, *alma mater* de la élite tradicional, es “tomada” en 1967 por sus estudiantes, *El Mercurio* inicia una violenta campaña explicando la “toma” por la presencia de activistas marxistas que agitan el movimiento estudiantil. Los estudiantes responden colgando un gran lienzo: “*El Mercurio* miente”. ¿Por qué provoca tan enorme escándalo? ¿Qué significa ese acto de rebelión de una juventud destinada a dirigir el país? Desmiente públicamente una información falsa. Pero no se trata de lo que el periódico *hace creer* sino, sobre todo, de lo que *cree* el mismo. Al denunciar la mentira el movimiento estudiantil está atacando determinada toma de conciencia de la realidad. *El Mercurio* no sólo miente; *El Mercurio* no entiende. El lienzo acusa a la derecha de ser “momia”, obsoleta, de no comprender el país. Ella supone que las élites dirigen a las masas y *ergo* que si las masas se mueven es porque hay tras ellas una élite (que en estos casos siempre es denigrada como “activistas”). Los estudiantes se rebelan porque se sienten agredidos. Toman otra conciencia de la realidad al descubrir la distancia entre su experiencia y la interpretación oficial; descubren la ambigüedad de la realidad. Confrontando su experiencia con la interpretación de la derecha, el movimiento estudiantil elabora su propio significado de la acción. Simultáneamente aprende a conocer a su adversario y, por referencia al Otro, su propia historia. Por medio del conflicto se constituye en sujeto, tomando posesión de sus límites y sus aspiraciones. Haciendo manifiesta la posibilidad de diferentes interpretaciones de la realidad chilena, la Reforma Universitaria del 68 contribuye a construir un orden diferente en 1970.

La rebelión estudiantil nos recuerda de inmediato el mayo francés. También en París 68 el orden se dice amenazado por una “pequeña minoría radical” que agita a la “mayoría silenciosa”. Del silencio brota poesía; las masas toman la palabra. Por unos días el poder pierde el habla. La disociación de poder y palabra

revela la creciente división entre la racionalización de la sociedad y el sistema de valores que animaba ese proceso. Lo representado se rebela contra las representaciones. Las pautas sociales pierden credibilidad; lo posible y lo imposible, lo permitido y lo prohibido han de ser redefinidos. El viejo libro de código ya no sirve de guía para leer y calcular la realidad. En medio de los *sit-ins* los servicios de inteligencia policial andan desesperados sin comprender los debates. Las palabras son las mismas, pero cambió el modo de pensar. Se va creando un nuevo código social, rearticulando los significados de las prácticas sociales. De ahí la importancia de los lienzos y los grafitis. Interpelando experiencias de angustia y deseos de liberación, las consignas ofrecen criterios de reinterpretación. Surge una contra información que no se basa en la “noticia exclusiva” o el “relato objetivo”, sino en la *interpretación diferente*. Para delimitar la propia autonomía el movimiento estudiantil (como hoy el movimiento feminista) enfatiza la *ruptura* del anterior código y la elaboración de una nueva estructura de comunicación.

En el mayo francés se oponen dos sistemas de comunicación con escaso intercambio entre sí. La producción y circulación de mensajes es autorreferida. A falta de reglas compartidas no hay *negociación*. Ahora bien, ése es justamente el problema en los conflictos que se desarrollan en Checoslovaquia 68 y ahora en Polonia. El movimiento obrero inicia una rearticulación de los significados simbólicos, pero vinculado a la conquista de determinados beneficios materiales. Es necesario negociar. Los contrincantes entran en una “estrategia de conflictos limitados” que los obliga a mantenerse recíprocamente informados; cada cual ha de hacerse comprender por el otro. La dificultad de estos casos radica en compatibilizar en un mismo movimiento la reestructuración de la comunicación en el interior del grupo y la mantención de la comunicación “hacia fuera”. No se trata solamente de que una realidad multifacética da lugar a interpretaciones diferentes, sino de establecer un “puente” entre ellas. Desde el punto de vista político, el intercambio de información entre sujetos —cada cual con su código interpretativo— aparece como un problema central.

Históricamente, el problema aparece vinculado a situaciones de conflicto. El “arte de la guerra” exige plena información sobre todas las variables. Se memorizan anteriores esquemas de acción y se simulan nuevas combinaciones en el afán de eliminar cualquier sorpresa. Ahora bien, una crisis o una guerra no son una partida de ajedrez con todos los elementos a la vista y reglas de conducta común invariables. Incluso en este juego codificado es difícil calcular la apreciación que hace el contrincante de cada situación dada. Se va construyendo *en conjunto* una interacción que, por consiguiente, se resiste a una determinación *unilateral*. No es posible planificar la guerra, dice Clausewitz. “La [...] peculiaridad en la guerra es la reacción de lo viviente y la acción recíproca que de allí resulta. No hablemos aquí de la dificultad de estimar esa reacción sino de esto: que la acción recíproca, por su naturaleza, se opone a todo parecido con

un plan regular.”¹⁰ La acumulación creciente de información sobre el Otro es una “mala infinitud”: nunca alcanzará a determinarlo. No basta el buen pero siempre unilateral uso de las propias capacidades; hay que saber “ponerse en el lugar del otro”. Se requiere un salto cualitativo.

Encontramos una intuición de ello en el ya mencionado comentario de Gramsci sobre la derrota de la iniciativa popular en la unificación italiana: “[...] así como Cavour era consciente de su tarea por cuanto comprendía la tarea de Mazzini, éste no parece que fuese consciente de la suya y de la de Cavour [...]. En todo caso, la falta en las fuerzas radicales-populares de una conciencia de la tarea del otro bando les impidió tener plena conciencia de su propia tarea”.¹¹ Gramsci esboza aquí la lucha sobre la formación de sujetos, señalada antes para el movimiento estudiantil. La victoria o derrota militar es solamente la superficie que puede o no corresponder a la cuestión de fondo: la constitución (descomposición y recomposición) de los sujetos. La conclusión de Gramsci concierne a la *insuficiencia de una interpretación egoísta de la propia realidad*; aunque se imponga por la fuerza no adquiere validez para los demás. *Un grupo social sólo deviene autoconsciente tomando conciencia de las tareas históricas del Otro*. Es decir, absorbe los intereses del Otro en la elaboración de sus objetivos: “lo propio” es determinado por medio del reconocimiento de “lo ajeno”.

La noción gramsciana de hegemonía nos ayuda a precisar la diferencia epistemológica entre el análisis político y la informática. A diferencia de ésta, no presume la existencia de una realidad objetiva directamente inteligible. Supone, al contrario, que los hombres toman conciencia de la realidad en el terreno de las ideologías, y que la lucha por “transformar el mundo” es, por lo tanto, fundamentalmente una lucha por los códigos interpretativos de este mundo.

7. POR UN ANÁLISIS POLÍTICO DE LA INFORMACIÓN

Para resumir estas notas dispersas, intentaré esbozar un enfoque que permita, en el futuro, tratar la información no como “control omnipresente” ni como “desarrollo tecnológico”, sino en tanto problema político.

La informática es una forma de poder en tanto produce una realidad unidimensional. La dominación tiende a homogeneizar la realidad de modo que gobernantes y gobernados vivan un mismo y único mundo. Unificación nacional, unificación de las normas jurídicas, unificación de los lenguajes; *el discurso del poder siempre apunta a la unidad*: un mismo mundo, una misma concepción del mundo. A ello contribuye la informática reduciendo la diversidad / ambigüedad de los significados sociales a un sentido unívoco. Fija y proyecta una realidad objetiva como una fotografía.¹² La objetividad no permite discrepancia / discusión: las cosas son lo que son. Incrementando el poder de la realidad,

consolida la realidad del poder.

La informática establece una interpretación uniforme de la realidad de la cual es *portavoz y lugarteniente*. No solamente hace hablar lo real sino también ocupa el lugar de lo real. Crea así una nueva legitimación del poder. El poder (tecnocrático) ya no tiene que justificarse puesto que habla en nombre de lo real, expresa el proceso real.

La utopía tecnocrática de “captar” y controlar la realidad mediante una información cada día más completa subsiste incluso en sus críticos.¹³ Rudolf Bahro critica la dominación burocrática en el “socialismo realmente existente” en tanto poder de disposición sobre la información. La jerarquía del procesamiento de información sería el eje de la pirámide social. Sólo el aparato estatal, centro del “sistema nervioso”, podría elaborar una síntesis social. De este modo “la forma de Estado como síntesis de la sociedad civil” (Marx) pareciera encontrar su base material en la informática.

Este tipo de crítica comparte con el enfoque tecnocrático el supuesto de que un mejor intercambio de información (una mayor participación) vuelve obsoleto el conflicto político. No considera que el conflicto no es tanto una lucha *entre* sujetos sino una lucha *sobre* la constitución de sujetos, una lucha por ser reconocido como sujeto.¹⁴ En efecto, no habría actividad política si la realidad tuviese un significado unívoco, directamente observable e inteligible.

No quiero entrar en una discusión acerca de “lo político” salvo para expresar mis dudas acerca de una concepción demasiado unitaria / autoritaria del Estado (los “ojos de Dios”). El creciente intervencionismo gubernamental ha provocado una demonización del Estado como Leviatán, un poder central absoluto, que oprime la libertad individual. Considerando la sociedad civil como *locus* de la libertad y al Estado como poder hostil y ajeno, se reivindica el fortalecimiento de la sociedad civil contra el Estado. En asombrosa coincidencia, marxistas y neoconservadores postulan la abolición del Estado y de la política mediante la restitución del “poder social” a los individuos autónomos en una sociedad autorregulada.

Tal postulado supone la existencia de relaciones sociales directas. Supone una sociedad totalmente transparente en la cual las distinciones sociales (diferenciación) no requieren mediaciones (instancias generales). Supone una realidad de significado unívoco, donde un mismo código interpretativo es compartido por todos en una comunicación libre de coerción (diálogo). No sería necesaria la integración social por medio del Estado por existir una unidad previa, asegurada por la univocidad de la realidad.

Visto así, la informática sólo concreta lo anticipado por el horizonte utópico. Ello explicaría la fascinación que ejerce su avance tecnológico aun sobre quienes critican hoy su monopolización en un poder central. Bastaría lograr una información mayor y mejor distribuida para devolver a cada cual la libertad. A fin de cuentas, la informática sería, al menos tendencialmente, el medio privilegiado

para fortalecer la sociedad civil.

Tal noción de libertad se encuentra enmarcada en una concepción de racionalidad formal (Max Weber). Soy libre en tanto puedo calcular la relación de causa y efecto; el cálculo me permite decidir mis preferencias según reglas generales de causalidad y hacerme responsable de las consecuencias de mis decisiones. La libertad se basa en el cálculo y el cálculo en la información: ordenamiento de la realidad según reglas generales. Se imputa a “lo real” ser racional en tanto sigue leyes generales, invariables e inteligibles. Tal concepto de “acción racional” trata, como vimos, la información y la política como intervención externa sobre un objeto inerte. Como destaca Ángel Flisfisch, el enfoque instrumental no considera las relaciones sociales como acciones *recíprocas*. Por lo tanto, no toma en cuenta *la libertad del otro*.¹⁵ Desde el punto de vista del cálculo técnico-formal, el éxito de la acción se asegura eliminando la imprevisibilidad del otro. Esto es, privándole de su libertad. Aniquilado físicamente o condicionado psíquicamente, el otro deja de ser un riesgo. Es la “seguridad” que impone el orden autoritario.

Aquí definiendo otra noción de libertad, vinculada a la indeterminación de las relaciones sociales. La libertad concierne a *la construcción de acciones recíprocas*. Éstas no se encuentran predeterminadas estructuralmente. Vale decir, no hay sujetos preconstituidos que se relacionan *ex post* entre sí según “leyes sociales”. Al contrario, cabe presumir que toda la dinámica social se nutre de la constitución de los sujetos mediante reconocimiento recíproco y, por ende, de las formas sociales de reconocimiento. Sólo en tanto el otro es libre puedo yo —por medio del otro— reconocerme a mí mismo como libre. Mi libertad *supone* la libertad del otro.

Desde esta perspectiva, la afirmación de Marx de que los hombres adquieren conciencia de los conflictos en el terreno de las ideologías tiene un “significado gnoseológico” fundamental.¹⁶ Abandonando el determinismo del paradigma científico-natural, la lucha político-ideológica es percibida como momento coconstitutivo de la realidad.

Existen diferentes códigos interpretativos de la realidad. Podemos visualizar la actividad política como un conflicto por articular los equívocos significados de las relaciones sociales en una interpretación global del mundo. Los intentos de uno y otro por homogeneizar las distintas “lecturas” de la realidad en una sola y exclusiva “gramática” no hacen sino solamente resaltar la ambigüedad / diversidad de fondo. A pesar de los esfuerzos de homogeneización siempre se afirma la diferencia. En esta dialéctica de unidad y división se desarrolla la política.

Estamos lejos del mundo cerrado de la “sociedad informática” que anunciaban Huxley y Orwell. No es que la racionalidad tecnológica haya renunciado a su pretensión de reducir lo real a un único código clasificatorio y —en nombre de tal sistema unidimensional— abolir la política. Pero desmitificando esa utopía

negativa se vislumbra la información en tanto cuestión política. Señalemos para finalizar dos líneas de reflexión.

Más que denunciar la manipulación y el control de la sociedad hay que abordar las fisuras, las interrupciones, las distorsiones de la comunicación. Éste es, según Oscar Landi, el campo de análisis político. El mensaje (la interpretación de la realidad) que decodifica el “receptor” no es nunca el mismo que envía el “emisor”. La producción y la recepción de la información se realiza en diferentes contextos y —según el contexto— varía el significado. El problema de la información sería entonces el *malentendido*. Sobre él trabaja el gobierno autoritario que invoca “orden y paz”. Sobre él trabajan también esas resistencias subcutáneas que indica Pêcheux: “No comprender o comprender de modo erróneo; no ‘oír’ las órdenes; no repetir las letanías o repetirlas de modo equivocado; hablar cuando se exige silencio; hablar la propia lengua como una lengua extranjera que se domina mal; cambiar, desviar, alterar el sentido de las palabras y las frases, tomar los enunciados al pie de la letra [...]”.¹⁷

Una segunda línea de investigación sobre la dialéctica de unidad y diferencia se refiere a la pugna de diferentes códigos clasificatorios de la realidad que, no siendo reducibles a un solo criterio, sí remiten a un referente común. Éste no es *la* realidad; no hay objetividad empírica que decida “en última instancia” en favor de un código interpretativo y contra otro. El referente general sólo puede ser *formal*. Los distintos códigos se relacionan entre sí por medio de una representación simbólica que —*en tanto forma*— sea síntesis de los diferentes elementos. En este sentido cabe reflexionar la expresión de Marx sobre “la forma de Estado como síntesis de la sociedad civil”.¹⁸ La síntesis social bajo la forma Estado es una abstracción. Pero sólo mediante tal forma abstracta la sociedad dividida (división material) se reconoce y se afirma en tanto sociedad (identidad colectiva).

La formalización es necesaria, pero no es más que una formalización. El Estado no es ni puede ser una unificación material. También la unificación que realiza el Estado nacional es sólo formal; los intereses particulares, las costumbres locales, los dialectos regionales, en fin, las diferencias y distancias sociales no desaparecen. Por eso mismo, asumiendo la persistencia de la división o discontinuidad entre los hombres, las formas de comunicación social son políticamente relevantes.

IV. LA LUCHA POR EL ORDEN*

1. LA LUCHA POR EL ORDEN EN CHILE

Chile, a diez años del golpe militar, se encuentra en la encrucijada. Por una parte, el *autoritarismo* ha perdido su iniciativa fundacional y no es más que un administrador de su crisis.¹ Se trata de una crisis primordialmente política. Hay una pérdida de confianza en el gobierno autoritario o, dicho en otras palabras, la sociedad quiere pero no puede elaborar y decidir sus opciones de desarrollo en tanto empresa colectiva. ¿Qué es la descomposición social que constatamos a diario sino la ausencia de una voluntad colectiva? Con lo cual la construcción de un “sistema político”, tarea planteada desde 1973, deviene una búsqueda dramática en 1983. Para comprender la actual “búsqueda de confianza” hemos de retroceder a lo que fueron las determinaciones de la “vida política” durante la última década.

La reconstrucción de esta lucha es indispensable, aunque sólo sea porque, por otra parte, de las cenizas no emerge cual ave fénix la *democracia*. No sólo porque persiste el régimen militar sino porque aquello que reivindicamos como democracia no tiene una significación unívoca. La democratización no puede ser una vuelta al pasado. Y como futuro aún carece de fundamentación. No solamente el socialismo, también la democracia ha dejado de ser algo “evidente”.²

Ni autoritarismo ni democracia; por eso resulta ambiguo definir la situación como un proceso de transición.³ El futuro está abierto no porque existan varias opciones sino porque la alternativa todavía está por construirse. ¿Cómo entonces pensar una experiencia como la chilena? Por un lado, no podemos precisar el contenido material de la eventual alternativa; por otro, sería insatisfactorio limitarnos al esbozo de “escenarios” coyunturales. Tampoco podemos reducir las opciones al parámetro de derecha e izquierda. De hecho, ¿qué significa en Chile hoy “ser de izquierda”? O bien, ¿con cuáles criterios definir un “hombre de derecha”? La fragmentación de la derecha y de la izquierda no indica un simple problema organizativo. Refleja lo borroso de las tradicionales divisiones ideológicas y la búsqueda por dar nuevos contenidos a las identidades políticas.

No es casual que un tema emergente en los análisis políticos latinoamericanos sea el de la constitución de los sujetos políticos.⁴ Bajo un régimen militar, donde la “arena política” institucional ha sido destruida, se vuelve a descubrir lo que en sistemas políticos más formalizados se pierde de vista: la continua descomposición y recomposición del orden y de los sujetos políticos. En esta perspectiva propongo reflexionar el proceso chileno como una lucha por el

orden, lucha que plantea hoy la determinación de un “sistema político”.

Mi proposición implica dos supuestos. Como enfoque general, supongo que un orden político se constituye junto con y por medio de la constitución de los sujetos políticos. Ningún sujeto se forma por autorreferencia: nos reconocemos como un “nosotros” por medio de los “otros”. Y el orden no es sino el proceso de mediación en el cual se reconocen mutuamente los sujetos. Reduciendo la noción de sujeto a la identidad colectiva-política,⁵ presumo que el orden político se estructura en un mismo movimiento junto con la delimitación recíproca de las identidades políticas. A partir de tal supuesto, interpreto el proceso chileno *como una lucha por el orden en tanto desarticulación y recomposición de identidades colectivas*.

Supongo además que el “terreno” en que se lucha es parte constitutiva de la lucha y como tal nos puede señalar el contenido y las tendencias del conflicto. ¿En cuáles campos se lucha por el orden? Podemos distinguir tres parámetros: 1) la lucha como guerra; 2) el disciplinamiento organizacional, y 3) el mercado. Los tres tipos de lucha se sobreponen, aunque con diverso énfasis temporal. Los tres son relaciones sociales, aunque asimétricas. Sus desarrollos afectan —con diferentes consecuencias— a todos los aspectos de la sociedad y a todos los grupos sociales. Finalmente, los tres terrenos de lucha tienen un eje común: la significación de la política. Veo *la lucha por el orden como una lucha por determinar la significación de la política* y la concepción de la política como un (no el único) eje articulador de las identidades políticas.

En resumen, propongo analizar las luchas en torno a lo que sería “la política” como una manera de reflexionar en qué sentido podría o debería ser *político* el sistema por construir.⁶

2. LA LUCHA COMO GUERRA

En toda sociedad de clases las relaciones sociales son conflictivas. Los conflictos devienen guerra cuando el ser de un sujeto depende de que el otro sujeto no sea. Cuando las divisiones sociales son interpretadas como antagonismos excluyentes (libertad o comunismo, socialismo o fascismo) la lucha se transforma en una guerra de vida o muerte. Cada sujeto extrae su “razón de ser” de la muerte del otro. Las relaciones quedan así reducidas a un solo límite clasificatorio: amigo o enemigo. El enemigo es muerto o “desaparecido”.

El golpe militar de 1973 define la situación chilena como un antagonismo de “orden frente a caos”. Tal antinomia no permite tregua ni compromiso; se dirime por la victoria de uno y la derrota del otro. El otro es visualizado como enemigo al que hay que aniquilar. ¿Quién es enemigo? Todo lo que amenaza la seguridad propia: lo diferente. Lo diferente demostraría la presencia del caos. Por consiguiente, defender el orden es eliminar lo diferente. Esta lógica de la guerra

no se limita a una situación bélico-militar. Produce una sociedad militarizada. *La política es concebida como la continuación de la guerra con otros medios*. Esto es, se sigue definiendo las relaciones sociales en forma dicotómica: orden *versus* caos, amigo *versus* enemigo. Visualizando el caos como un peligro real e inmediato, la defensa del orden exige una “sociedad cerrada”. En nombre de la unidad se excluye lo diferente. El otro (el enemigo) es expulsado del orden. No tiene “derecho al Derecho”. Sin ley ni rey, es expoliado de su derecho humano fundamental —su pertenencia a una comunidad política por medio de la cual el hombre privado tiene acceso a aparecer en público: ser sujeto.⁷

La lógica de la guerra es perversa; el orden es definido por el caos, el amigo por el enemigo. Hay que destruir al enemigo, eliminar el marxismo. Pero simultáneamente se requiere la existencia del enemigo como supuesto de la propia existencia. ¿Por qué, si no, cada discurso oficial vuelve a invocar el peligro del marxismo-socialismo-estatismo? Demonizando al enemigo se asegura la unidad de los amigos. El “caos marxista” y la “unidad monolítica de las Fuerzas Armadas” son las dos caras complementarias de un mismo “discurso de la guerra”.

La declaración de guerra tiende a funcionar como una profecía autocumplida: a quien se declara la guerra, se encuentra en guerra. Es definido y se autodefine mediante la guerra. Una vez que la lucha social es transformada en guerra, también está determinada la tarea de la oposición: la resistencia a la dictadura y su derrocamiento. De poco sirve argumentar que tal objetivo es determinado desde fuera y que confirma la interpretación militar de la realidad. Reprimida y excluida del orden impuesto, la vigencia de la oposición depende de la lógica de la guerra. Si hay guerra es porque hay adversario; la existencia de la resistencia es el revés lógico de la existencia de la guerra y se legitima por ésta. Al aceptar la lógica de la guerra también la oposición termina fundando su identidad por referencia al enemigo.

A la inversa, un gobierno que reconoce a la oposición sólo en tanto resistencia no puede aspirar sino a un “estado de guerra”. Éste no desaparece promulgando una constitución (plebiscitada) que permite reprimir y humillar a los opositores. Sinceramente, ¿cómo puede un orden pretender ser legítimo, o sea, digno de ser reconocido por quienes excluye como “subversivos”?

Las luchas por el orden no sólo tienen una “lógica”, también son experiencias concretas. ¿Cómo es vivida la guerra? Es difícil, cuando no imposible, conocer el “estado de ánimo” de la mayoría de la población chilena. Una experiencia fundamental es seguramente el miedo. Miedo a la muerte, pero también a la vida. Se teme no solamente a la violencia física; se teme no menos a una vida desnuda, desprovista, sin lazos de continuidad. En tal situación de miedo, ¿cómo hacer la paz?

3. EL DISCIPLINAMIENTO DE LA SOCIEDAD

La tensión entre vida y muerte provoca un éxtasis que no puede perdurar. También la guerra exige rutinas. Despojada de todo heroísmo, la disciplina deviene la experiencia diaria de lo normal y natural.

Un segundo eje de la lucha por el orden es el *disciplinamiento organizacional*.⁸ Ahora bien, toda vida en sociedad requiere disciplina y organización: lo que varía es su significación. El disciplinamiento organizativo intenta estructurar una sociedad diferenciada funcionalmente y, por ende, sin conflictos. Está pues determinada como un mecanismo de control dentro de un orden jerárquico.

El disciplinamiento organizacional se desarrolla por medio de las Juntas de Vecinos, los Centros de Madres, la Secretaría Nacional de la Mujer, la Secretaría Nacional de la Juventud, la Dirección General de Deportes y Recreación, la Defensa Civil y los diversos “voluntariados” femeninos, así como las municipalidades. No disponemos de ninguna investigación sobre estas organizaciones, sus vinculaciones funcionales, sus recursos financieros y el número de habitantes incorporados, sea activamente o como beneficiarios ocasionales. En todo caso, no cabe menospreciar su rol en el ordenamiento de la sociabilidad, buscando integrar una *participación funcional* de la población en una *comunidad jerarquizada*. Hombres y mujeres son convocados según ciertos roles casi naturales (mujeres, jóvenes, deportistas, etc.), evitándose toda “contaminación” entre ellos. Millares de personas son encauzadas mediante estos dispositivos organizacionales, transformando incluso aquellos excluidos del mercado en “guardianes del orden”.

También antes de 1973 la política chilena descansaba en la organización. Pero *la significación de las organizaciones cambia al cambiar la significación de la política*. El régimen militar desarticula el conflicto político en un doble sentido. Primero, clausurando las instituciones que servían de “arena” de competencia a las organizaciones. Pero sobre todo, negando la disposición colectiva sobre la producción y distribución de la riqueza social. Las organizaciones tradicionales pierden así no solamente su espacio de acción sino ante todo su principio legitimatorio. Opera pues una ruptura radical a pesar de la aparente continuidad. Anteriormente, las organizaciones expresaban divisiones sociales; ahora son representaciones del Estado. La inversión es característica de un orden jerárquico.

La sociedad es pensada como una unidad. Tomando la unidad social como una determinación dada, la política queda reducida a su representación. Y todos los miembros de la sociedad participan del todo en tanto cumplen sus funciones. Se visualiza fácilmente la institucionalización del orden jerárquico: presidencia plebiscitaria y participación funcional. La concentración de los intereses sectoriales de la sociedad remiten a la Presidencia como encarnación del interés general. El presidente (actualizando la tradición del despotismo ilustrado

borbónico, de la hacienda y del catolicismo) es el vicario de la Providencia que, en la cúspide de la pirámide, sintetiza la diferenciación corporativa otorgando sentido a la participación segmentada en la base.

La institucionalización de un orden jerárquico avanza a través de la *municipalización*. Junto con trasladar a las municipalidades los establecimientos fiscales de educación y salud, ciertos programas de vivienda y obras públicas, y dotarlas de un importante presupuesto financiero, se crean los Concejos de Desarrollo Comunal como principal canal de la participación ciudadana.

En un país de tradición centralista como Chile, la municipalización podría otorgar al ciudadano la disposición real sobre su entorno inmediato. El barrio (más que la fábrica) es el lugar privilegiado para materializar el interés por los asuntos públicos. Por medio de su participación efectiva en la administración comunal, hombres y mujeres concretizan su arraigo e identidad social, acercándose a la complejidad de la sociedad moderna. Sin embargo, los Concejos de Desarrollo Comunal tienen solamente una función asesora,⁹ y más que órganos democráticos de base son una organización del control jerárquico. Su referente no es la voluntad popular sino el presidente de la República como representación metafísica de la nación. El objetivo no es elaborar colectivamente, desde la base, las opciones y decisiones de interés público sino, desde la cúspide, delimitar el campo de los temas aceptados y así “racionalizar” las decisiones. La creatividad de la política es reducida a la *solución de problemas* (de acuerdo con reglas técnicas), no dejando lugar a una *subjetivación* de los individuos.

La municipalización, determinada como disciplinamiento organizacional, se muestra inadecuada para resolver uno de los principales problemas de la actual situación: la erosión de las identidades colectivas. En efecto, cabe sospechar (la sospecha es el tipo de conocimiento más prudente en las presentes circunstancias) que una condición básica de la crisis es la privatización de la sociabilidad.

A diferencia de los movimientos fascistas, el disciplinamiento no recurre a la movilización masiva ni al “lavado de cerebros”. Apunta a la obediencia y el rendimiento, sin preocuparse de los motivos. Las mencionadas organizaciones funcionales no exigen una adhesión subjetiva más allá de una lealtad pasiva al régimen. No imponen confesiones de fe ni ofrecen creencias. El disciplinamiento crea una normatividad fáctica que es respetada sin compromiso afectivo. La conducta social se escinde de la motivación. Al control aséptico desde arriba la gente responde con un desapego a lo establecido, pero sin oponerse activamente. Lo que él o ella han aprendido es que las normas de la convivencia son solamente reglas fácticas, pero eficaces. Por consiguiente, no se rebelan y adhieren. El desafecto, la pérdida de creencias, certezas y confianzas caracterizan la actual situación chilena. El resultado es un tipo de consentimiento pasivo.

La privatización es un sostén para la existencia de un régimen autoritario, pero a la vez una barrera para su desarrollo. La gente se retira de un espacio público vaciado de contenido colectivo; repliegue a la familia y unas pocas amistades como refugio de emergencia. Se trata de una fuga en términos literales, pero también de una fuga de sentido: ya no se busca sentido en la vida pública. ¿Qué pasa con los afectos recluidos en el fuero íntimo? Lo que comienza como una hibernación puede terminar como una mutilación. Se cortan los lazos con el pasado, pero sin por eso apostar al futuro. Si el ayer aparece como tiempo perdido, el mañana es inimaginable... ¿Cuáles son los deseos y sueños de los chilenos, hoy? No pareciera haber fantasía (aun la artística) que trascienda lo inmediato. Se vive al día, sin otro ritmo que la repetición monótona. Quizá se cultive incluso la inmediatez como un modo de exorcizar las angustias: la vida sigue.

Este ensimismamiento en el presente fortalece el orden fáctico en tanto reduce lo real a la existencia tangible. Solamente lo inmediatamente dado ofrece seguridad; sólo se invierten esperanzas en el aquí y ahora. El “hedonismo estoico”, sin embargo, le sustrae al orden establecido todo horizonte. No tiene otra significación que la de su existencia fáctica. Sin perspectiva que trascienda el presente, el orden solamente representa continuidad hacia atrás (por lo que ha durado). Dura día a día, pero no proyecta continuidad a futuro. ¿Qué sentido puede motivar un orden que no trasciende la existencia individual, quitándole su futilidad?¹⁰

La mera facticidad es poderosa aunque sólo sea por eso: porque existe. Pero si no encarna posibilidades, si no es investida de deseos, es un orden improductivo. Como tal puede durar, pero no desarrollarse. La sospecha invade al mismo general Pinochet: “Nos hemos dado una Constitución que rija los destinos de Chile hacia el futuro, pero tengo dentro de mí una inquietud que no la puedo apagar: ¿qué será de este país después de que pase este gobierno, seguiremos igual?, ¿volverán los partidos políticos, volverán los políticos otra vez a agotar el ambiente?, ¿habremos perdido todo lo que hemos realizado en estos años por la ambición de algunos pocos, porque hay hasta organizaciones religiosas que están pensando ya en el futuro, están pensando en socavar...?” (Discurso del 11 de mayo de 1982.)

El disciplinamiento provoca la disgregación de identidades colectivas, pero a la vez da lugar a una “lógica de la diversidad”. Hay una diversidad propia a todo ordenamiento social que pone límites a la pretensión de eliminar los conflictos.

Los militares y los tecnócratas civiles comparten el mismo paradigma naturalista, enfocando a la sociedad como una naturaleza inerte sobre la cual se actúa aprovechando sus propias leyes naturales. Visto así, la política consiste en el conocimiento científico de la realidad social (la “ciencia económica”) y la

adaptación de la voluntad a las necesidades. Se trataría pues de calcular las opciones implícitas a los procesos sociales para decidir en función de éstas el objetivo preferido. Tal racionalidad formal (cálculo medio-fin) supone una realidad objetiva en el sentido de que cada fenómeno social tiene una significación unívoca. Sólo bajo este supuesto los equipos económicos y los servicios de inteligencia podrían preparar un cuadro de condiciones causales que permita tomar una decisión óptima. De hecho, sin embargo, los procesos sociales no tienen una significación unívoca y, por ende, no hay una y sólo una solución para cada problema.

Aun la dominación más penetrante y omnipresente no crea una realidad unidimensional. Puede imponer un código de interpretación y, de acuerdo con él, fabricar una realidad. Toda realidad es, en efecto, una construcción social en tanto implica una interpretación, delimitación y articulación de sus significaciones. En consecuencia, los problemas y las soluciones son “inventadas” y no “descubiertas”. También los “signos del mercado” requieren interpretación. Ahora bien, ninguna construcción de la realidad abarca “lo real” ni lo vuelve transparente. Pero la incertidumbre sobre el futuro no proviene (como reclaman algunos civiles descontentos con los secretos militares) de la falta de información. Más información se acumula y más sospechas surgen acerca de lo oculto. Acallando a la sociedad, el poder se rodea de silencio. Como Narciso en Eco, ansiosos generales y economistas sólo contemplan su propia imagen en una sociedad sin voz.

El golpe militar impone una estructura piramidal, delimitando competencias y estableciendo una instancia final de decisiones. Hay una autoridad soberana.¹¹ Sin embargo, no elimina los conflictos. Éstos son, pues, imputados a los políticos demagogos y a la acción subversiva. La misma jerarquía reconoce así una situación de conflicto que escapa de cualquier “instancia final” por poderosa que sea. Las contradicciones son inevitables puesto que ningún proceso formal de decisiones es impermeable al contenido de las decisiones y éste siempre está contaminado de la multivocidad (complejidad) de las significaciones. De allí que ninguna estructura de dominación, por vertical que sea, pueda impedir el surgimiento de bandos en pugna.

Tales divisiones pueden ser funcionales en un orden jerárquico. La lucha o simple competencia entre los bandos refuerza el arbitraje de la autoridad máxima. Pero, a la vez, personaliza a tal grado el orden jerárquico que su vida institucional depende finalmente de la vida del jerarca. No obstante, el efecto principal es enredar y confundir la comunicación. El postulado de una comunicación unívoca tiene por efecto paradójico, hacer del malentendido un problema central. En el autoritarismo aflora una gran sensibilidad por los subentendidos, rumores y matices, los silencios o los énfasis, en fin por los ruidos que distorsionan la armonía prescrita. Y todo intento por suprimir las disonancias como signos de debilidad sólo amplía su resonancia. Hay una

insuficiencia de poder-comunicación que desestabiliza el autoritarismo de manera mucho más radical que los efectos de su *exceso* (y abuso) de poder-represión.

La competencia intramuros tiende a combinarse con posiciones extramuros. Es propio de la dinámica de las pugnas buscar nuevos recursos, o sea movilizar sectores excluidos. Inicialmente, la movilización es de tipo clientelístico, cuidando los “muros” del régimen. Pero en la medida en que la lucha requiere siempre más recursos externos, los grupos convocados ganan autonomía, o sea adquieren una identidad propia.

Los conflictos intramuros y su extensión extramuros tienden a cuestionar la vigencia de los “muros” establecidos. Sin embargo, la estabilidad de los límites sociales, la garantía de su duración, es indispensable para que el *statu quo* reciba una lealtad al menos pasiva. Ahora bien, nunca habrá consenso acerca del sentido de la convivencia social: el porqué y el cómo los hombres viven en sociedad. No se puede imponer ni sustituir ese *consensus omnium* por un poder fáctico. Incluso un orden jerárquico secreta luchas de poder en tanto pugnas por el sentido del orden. Y en estas pugnas se van delimitando las nuevas identidades colectivas.

Si mi “lectura” es más o menos adecuada, entonces retendría la siguiente conclusión: hemos de pensar la política a partir de la diversidad y el conflicto. Para el pensamiento cristiano-occidental, centrado en la unidad y la centralidad, ello no es un enfoque fácil. Asumir la diversidad implica abandonar la imagen de la política como un espacio cerrado. Hoy descubrimos que la política está en todas las partes —lo que no significa que todo sea política—. ¹² Significa pensar la política como una *dimensión* de procesos más complejos y, por ende, determinada por su *contexto*.

Por otra parte, asumir el conflicto no implica retornar a una concepción de la política como una forma de la guerra. Significa plantear el orden como algo *problemático*: un ordenamiento de conflictos. Quiero decir, así como la lucha no es un fenómeno prepolítico (el estado de naturaleza de Hobbes), el orden no es un fenómeno pospolítico (la sociedad sin clases de Marx). Habría que enfocar la política como un proceso de ordenamiento conflictivo de una sociedad dividida. Visto así, la política concierne fundamentalmente a la creación de *mediaciones* y serían éstas las que, en cada caso, determinan “lo político” de un sistema político.

4. EL ORDEN DEL MERCADO

Todo ordenamiento de la sociedad involucra su reproducción material. Si el orden no puede ser reducido a la organización de la economía, tampoco es un mero discurso o dispositivo separado de las condiciones materiales de vida. La lucha por el orden es siempre también una lucha por la racionalidad que

determina la reproducción de la sociedad. En Chile se trazó ese campo de lucha bajo el signo neoliberal: las leyes del mercado como el principio regulador de los procesos sociales.¹³

La lucha contrapone dos concepciones de la política. En la tradición democrática, los “modelos” económicos asumen la diferenciación-tensión entre la economía y la política. Apuntan a la *construcción* de determinada estructura económica y, por consiguiente, requieren y suponen determinada voluntad política. Hay un “primado de la política” en el sentido de que es la sociedad misma (por medio de sus instituciones políticas) la que organiza sus procesos de producción y distribución. El (precario) compromiso entre la lógica capitalista de la economía y la lógica democrática de la política es rescindido por los neoliberales al rechazar “la ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad” (Hayek).¹⁴ Lo nuevo de los *neo* liberales es ese rechazo al principio de la soberanía popular en tanto éste fundamenta una concepción de la sociedad como sujeto de su destino. Y, por ende, su rechazo a la idea de sujeto político. Su enfoque disuelve la distinción entre *bourgeois* y *citoyen* que hizo posible la democracia liberal. La política queda “reducida” a la economía y desaparece como ámbito especial. Vale decir: el propietario privado absorbe al ciudadano.

Ello se expresa semánticamente. Mientras antes el orden era pensado y construido en torno a las categorías de nación, participación, representación y voluntad colectiva, el enfoque neoliberal lo concibe en términos de tasa de inflación, tasa de interés, tasa de emisión monetaria y tasa de desocupación.¹⁵ Con esto, las categorías económicas se cargan de significación política. Por consiguiente, quedan cortas las críticas exclusivamente económicas que no tienen en cuenta la politicidad de la economía burguesa —“la crítica de la economía política” (Marx).

El modelo neoliberal muestra una curiosa similitud con las proposiciones del joven Marx. Aunque ambos postulan una “extinción” de la política, se trata de *dos* utopías de “sociedad autogobernada”. Marx piensa en un individuo plenamente socializado, o sea en un control consciente y directo de la “asociación libre de productores libres” sobre el proceso de producción. Los neoliberales, en cambio, plantean la absorción de la política por parte de una economía autorregulada. Son las leyes del mercado —y no los hombres asociados— quienes organizan la vida en sociedad. De este modo, la voluntad colectiva es vaciada de contenido. En conclusión, paralelamente al orden jerárquico, también el orden de mercado se apoya en una idea de providencia que deja a la política sin sentido.

Esta radical despolitización de la vida colectiva es acentuada por la resignificación de lo público. En Chile, el ámbito público ya no remite a la *res publica*, ese mundo de cosas que une y separa a los hombres al mismo tiempo. Ya no se trata

del espacio político donde los hombres aparecen en público, reconociéndose a “sí mismos” en una identidad colectiva. Después de 1973, la política deviene un asunto privado y los hombres aparecen en público tan sólo a la luz del mercado. Lo público remite ahora al público consumidor, o sea a hombres y mujeres privados.

Ocurre una drástica modificación de la sociabilidad.¹⁶ Ésta ya no reside en prácticas y voluntades colectivas; de manera significativa queda reducida a los mundos individuales del consumo. El mercado ha logrado socavar los intereses organizados que eran la base social del antiguo sistema político, que pierde así sus referentes sociológicos e ideológicos. En este sentido, la ofensiva neoliberal obtiene una importante victoria política. Gracias al consumo mercantil, la movilización colectiva ha sido desplazada por el ascenso individual. “En vez de entregar energías a la lucha por el cambio de estructuras como medio de ascenso social, la gran revolución de este Gobierno consiste en que cada persona toma decisiones de carácter privado, adquiere legítimamente lo que corresponde y entiende prácticamente el valor dinámico de la propiedad” (editorial de *El Mercurio*, 2 de mayo de 1982). La actual crisis destruye las expectativas de consumo, pero no necesariamente el “modo de vida” interiorizado. Es de temer que el consumismo (para llamar de alguna manera esa vivencia del mercado) condicione el margen de cambios posibles en el futuro.

El proceso ha dejado descolocada a una oposición que enfoca la política primordialmente como organización de intereses objetivos y conciencias prefijadas. La expansión del mercado destruye las pautas de interacción y, por ende, las redes sociales tradicionales, aislando al individuo en su vida singular. Ahora bien, como dice Hannah Arendt, vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de ver y oír a los demás, de verse y oírse así mismo.¹⁷ No es que no exista ninguna “vida social”; al contrario, todo pretexto es válido para “estar juntos”. Pero es una sociabilidad privada de referentes colectivos. Pierde vigencia una interpelación de “la clase” o “el pueblo”.

No obstante, conserva fuerza la ortodoxia. La disgregación de los lazos sociales agudiza en los individuos aislados la necesidad de identidad y trascendencia, de arraigo y pertenencia sociales. La ortodoxia logra satisfacer estas necesidades psicosociales al recoger la dimensión religiosa de la política a través de un conjunto de mitos y rituales, símbolos y ceremonias, que ofrecen al militante un espacio de continuidad. Esta necesidad de autoafirmación, plenamente justificada, no deja de ser problemática. ¿Cómo renovar en tales circunstancias la cultura política? En medio de tantas cosas rotas, el hombre común está poco dispuesto a cuestionar lo “normal y natural”. Por lo demás, no se hace política con base en preguntas y dudas. Y, sin embargo, me pregunto, ¿cómo iniciar la recomposición de una convivencia democrática sino explorando y explicitando las experiencias de estos “años de plomo”?

De la crítica a las condiciones de vida existentes emergen dos temas cuya reflexión podría orientar un proceso de transformación social (incluso socialista; esto es, una socialización de la transformación de la realidad). Ya mencioné un tema, la *formación de los sujetos políticos*, que aparece planteado en una nueva perspectiva. No se trata del sujeto como “expresión” de la estructura de clases o como “agente” de la institucionalidad política. La preocupación aflora de este deseo —fuerte y sublime— de trascender la futilidad de la existencia individual, de reconocerse partícipe de un “nosotros”, de arraigarse en “lo propio” que a la vez sea propio de otros. Pues bien, esa necesidad de compartir “algo”, de situar la propia singularidad en un “diseño general de la humanidad”, nutre una constante inquietud por la *utopía*. Este tema surge no solamente como principio de esperanza; surge como referente indispensable para reconocer y afirma la identidad propia. Es por referencia a la utopía —lo imposible— que podemos pensar “lo real”, determinar “lo posible”, decidir “lo deseado”. Ambos temas representan un enorme potencial de politización. Digo “potencial” porque hasta ahora estas preocupaciones no han creado interpelaciones que cristalicen en opciones políticas concretas. Y (debo añadir también) porque suelen ser sublimadas / reprimidas aquellas percepciones de la propia miseria que no permiten visualizar simultáneamente su superación. Lo trágico de una dictadura es obligar a los hombres a defender su identidad con tal energía que ya no logran imaginar un modo de vida diferente.

Hemos comprobado la erosión de la “vida pública” en tanto elaboración de un orden común por medio del cual los hombres se relacionan, se agrupan y se distinguen. Las distancias sociales se profundizan, los límites se rigidizan, sin que un proyecto los articule. El desarrollo de la sociedad transcurre sin otro rumbo que el que pueda imprimir cada individuo a su existencia privada. El mercado no puede dar al acontecer social una dirección con la cual la vida individual adquiera una significación que trascienda su horizonte cotidiano.

Se ha desvanecido la perspectiva de un progreso / consumo ilimitado y se revela a todas luces la naturaleza humana —demasiado humana— de la economía de mercado. Así como en un momento la política fue pensada en términos económicos, así la crisis económica (derrumbe del sistema bancario, devaluación monetaria, quiebras y desempleo) remite nuevamente a la política.

De hecho, la extensión del mercado no borra su origen político. Siempre queda visible la imposición autoritaria del mercado. La dinámica del proceso de producción requiere una “coacción extraeconómica” (Marx) que desmiente la “capitalización” de la sociedad chilena. Puesto que el mercado no permite calcular el futuro, todas las miradas se vuelven hacia el Estado como instancia reguladora del proceso económico. Pero el Estado ha perdido su capacidad de dirección. No basta el poder coercitivo del régimen militar. La “modernización”

neoliberal reduce al Estado a una función: adaptar todas las relaciones sociales a la economía de mercado. La famosa subsidiariedad del Estado respecto al mercado implica no solamente una reducción del tamaño y de las actividades del aparato estatal. Implica ante todo una renuncia al principio de la responsabilidad social. Cada individuo es el forjador de su destino; a lo más, surge una defensa colectiva de intereses particulares. La sociedad queda entregada a la razón de mercado.

La idea liberal del poder (estatal) como poder sólo coercitivo y no como poder creativo,¹⁸ despoja a la sociedad de aquella instancia (separada, pero “representativa”) por medio de la cual puede pensarse a sí misma en tanto totalidad y actuar sobre sus divisiones. Es por medio del Estado como la sociedad dividida decide su desarrollo. Negar esa voluntad colectiva —como lo hace la utopía del mercado autorregulador— es dejar a la sociedad impotente, inconsciente y, por ende, indecisa. El orden liberal / neoliberal muestra ser un “des-orden”.

5. LA LUCHA POR LA DEMOCRACIA

Devolver al Estado la capacidad de dirección *política* implica, en primer lugar, entender al Estado como instancia de *responsabilidad colectiva* de la sociedad por su desarrollo. Ello, a su vez, implica la recomposición de un *ámbito público-político*. Tras el fracaso del proyecto neoliberal, la lucha por el orden toma la forma de una lucha por un sistema político. Bajo esta nueva forma, la pugna por determinar lo que es “la política” se ha desplazado al terreno de la democracia. Se plantea como una lucha por definir la democracia. El gobierno intenta institucionalizarla como un *sistema de partidos de competencia y decisiones limitadas*. Se trataría de establecer un “sistema político” delimitado por una restricción de los partidos competidores y, por tanto, de la participación ciudadana, y una restricción de la voluntad política respecto a las estructuras económicas.

Una delimitación de la “arena política” en estos términos expresa una profunda desconfianza en la democracia en lo que implica como movilización colectiva y organización económica. Al primer punto subyace una concepción de la política determinada por la relación entre élite y pueblo. La politicidad del sistema político radicaría entonces en la estructura de mandoobediencia. El argumento en favor de tal proposición sería la gobernabilidad. En efecto, “las rupturas pactadas” exigen un tipo de negociaciones y acuerdos que parecen suponer y reforzar el protagonismo de una “clase política” a la vez que requieren cierta desmovilización y apatía de las masas. De modo implícito, se imputa a la acción individual (la élite) una racionalidad de la cual carecería la acción de masas. Pero ¿no será la supuesta irracionalidad de las masas solamente la

ausencia de una identidad colectiva estructurada? Reformulo la pregunta en términos más concretos: ¿cómo puede adquirir legitimidad la instauración de un sistema político si no se forman simultáneamente identidades colectivas que se reconozcan en esa institucionalidad?

El segundo punto expresa la creencia liberal en la libertad económica como supuesto de la libertad política. Es decir, el sistema político como cáscara protectora del libre intercambio entre los individuos. A diferencia de otros países,¹⁹ el pensamiento liberal chileno sigue enfatizando la defensa del individuo frente a la acción estatal. Con lo cual, paradójicamente, la protección de la libertad individual puede llegar a ser tal que finalmente los individuos ya no son libres de elegir la forma de sus relaciones económicas. En otras palabras, postulando la libertad económica como una identidad fijada *a priori*, la defensa de la “sociedad libre” (Popper) permitiría excluir toda interpretación divergente. Tal sociedad *abierta* a la iniciativa privada seguiría siendo una sociedad *cerrada* a una responsabilidad compartida.

La cuestión es otra: la libertad individual no puede significar la negación del Estado sino la participación en él. Considerando la experiencia chilena reciente, la tarea pareciera consistir en organizar la participación ciudadana de modo que la diversidad social articule una racionalidad que asegure a *todos* el “derecho a la vida”. Una formulación como ésta (aunque fuese menos tentativa) no pretende resolver ningún problema, pero quizá contribuya a elaborar un enfoque más adecuado. Ya no es satisfactorio plantear el “campo de lucha” en el marco del pluralismo liberal. Éste tiene por referente al sujeto individual (y la asociación de individuos) y concibe la interacción política en analogía al contrato / intercambio entre propietarios de mercancías. Del presente análisis se desprende otra perspectiva. Presumo que la actual crisis no concierne solamente a la relación entre los actores sino y fundamentalmente a la subjetivación de los individuos aislados. Más que una *lucha entre* sujetos ya constituidos es una *lucha por* las identidades políticas: su delimitación pero también su reconocimiento recíproco. La politicidad del sistema político estaría entonces determinada por “una lógica de la reciprocidad de la cual puede salir confirmada, redimensionada o desmentida la propia identidad”.²⁰ La identidad política ya no sería una esencia metafísica ni un atributo natural; cristaliza la elaboración conflictiva de proyectos colectivos acerca de lo que es y lo que podría ser el orden. Vuelvo así sobre mi tesis inicial: *la construcción del orden junto con y por medio de la formación de los sujetos*.

¿Nos permite esta línea de reflexión determinar el significado *democrático* de la política? Me limito a una constatación más prudente: interpreto las luchas por el orden (en Chile) como una reivindicación de la creatividad de la política. La conclusión no es pobre. Reivindica una responsabilidad por crear deliberadamente las condiciones sociales de vida. Frente a las invocaciones de la “unidad nacional” o de las “leyes del mercado”, pero también de cualquier

“necesidad histórica”, quiero terminar citando a Pietro Ingrao: “Política para mí es esto: yo y otros juntos, sujetos políticos y colectivos, no preconstituidos por alguna *providencia* sino crecidos en el conflicto históricamente determinado en la sociedad. Fuera de lo cual no sabría hacer política. Digo aún más: francamente, no veo por qué debiera interesarme por la política”.²¹

V. ¿REVOLUCIÓN O RUPTURA PACTADA?*

1. ORDEN Y RUPTURA

Cualquier análisis de la actual realidad latinoamericana constata una situación de crisis. Hablo de crisis para destacar el estado de descontento: se deja de tomar el estado de cosas existente por un orden normal y natural. Un prisionero que siempre camina en círculo no se sabe encarcelado. Recién cuando choca con la muralla percibe los límites impuestos y, a la vez, ya los trasciende. Aún no está libre, pero experimenta la existencia de la libertad. Y aquí surge el problema que me interesa tratar. No basta el descontento con la realidad existente; falta determinar la superación de los límites dados. ¿Cómo hemos de concebir una estrategia de transformación?

Después de Marx, hablar de crisis es hablar de revolución. El desarrollo capitalista mostraría, por sus contradicciones cada vez más agudas, su incapacidad de asegurar la reproducción material de las sociedades y, por tanto, plantearía la necesidad de una revolución socialista. En efecto, el agotamiento y la inviabilidad del capitalismo en América Latina fueron hasta los comienzos de los años setenta la tesis predominante en las izquierdas latinoamericanas. En consecuencia, el desarrollo de los conflictos sociales, incluso en sociedades de capitalización temprana como Argentina o Chile, era interpretado a la luz de la revolución.

Hoy, en cambio, se distinguen nítidamente dos corrientes de interpretación. Mientras que la realidad centroamericana sigue siendo enfocada en una perspectiva revolucionaria, los procesos en el Cono Sur de la región tienen como referente la democracia. La diferencia se basa en las distintas condiciones sociales de los países y, por ende, en las diversas experiencias colectivas. Sin embargo, las diferentes opciones políticas no se refieren solamente a condiciones empíricas. El debate estratégico remite a concepciones de la política que conviene aclarar. Dentro de ese proceso de clarificación y renovación de los modelos conceptuales con los cuales pensamos el Estado y la política en nuestros países, quiero revisar el concepto marxista de revolución. Y concibo esta revisión crítica como la forma más adecuada de conmemorar a Karl Marx en el centenario de su muerte.

Resumiendo mi reflexión, afirmaré que las dificultades con el concepto marxista de revolución provienen de una articulación insatisfactoria entre razón técnica y razón práctica. Marx privilegia la razón técnica; énfasis que lo conduce —en la tradición de 1789— a una concepción instrumental de la revolución (en tanto recuperación o anticipación de un desarrollo social objetivamente

determinado, aunque sólo previsible en sus tendencias).

Enfocar un cambio del orden impuesto como una cuestión técnica no es problemático en la medida en que exista un acuerdo sobre los objetivos sociales. Una vez fijados los objetivos, la transformación social depende de una decisión estratégica de acuerdo con reglas técnicas (racionalidad formal). En cambio, cuando el descontento en torno al orden establecido no conlleva un consenso sobre el orden futuro, la teoría marxiana de la revolución es inadecuada. Y no porque no tenga vigencia plantear una ruptura con el estado de cosas existente. No se trata de “revolución o reforma”. Son necesarios cambios radicales, y muchos. Pero las rupturas con el orden impuesto no se deducen de éste. Significan *decisiones* sobre los objetivos de la sociedad futura y éstas suponen la elaboración (conflictiva) de una voluntad colectiva que ha de ser legitimada. Respecto a tal determinación social del orden futuro la teorización de Marx resulta insuficiente. Expondré brevemente dos objeciones.¹

2. TEORÍA MARXISTA DE LA HISTORIA: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD

Con el auge del mundo capitalista la reproducción material de la sociedad deviene el tema central de las teorías sociales. Pero hay, desde luego, distintos modos de tematizarla. De acuerdo con los viejos y nuevos liberales “debemos deshacernos de la ilusión de que podemos crear deliberadamente el futuro de la humanidad” (Hayek). Frente a la ofensiva neoconservadora recalco el punto de partida de Marx: son los hombres quienes producen —en determinadas circunstancias históricas— el orden social. Sólo desde esta perspectiva tiene sentido la tarea que nos planteamos: construir un nuevo orden social.

Asumiendo el enfoque de Marx cabe preguntarse, sin embargo, si su “paradigma de la producción material” nos permite reflexionar adecuadamente la construcción de un orden alternativo al capitalista. En otras palabras: si la reproducción material de la sociedad es un producto histórico-social que no obedece a la autoridad, automática e impersonal, del mercado, ¿cómo concebir la determinación del ordenamiento de la sociedad por la voluntad humana?

El enfoque de Marx apunta a la superación del capitalismo como un futuro *determinado* y, a la vez, *elegido*. El interrogante es: ¿cómo se articulan continuidad y discontinuidad en la historia?

Conocemos la formulación clásica en el Prólogo de 1859 donde afirma que la humanidad siempre se plantea sólo aquellas tareas que puede resolver puesto que, bien visto, la tarea sólo surge donde las condiciones materiales de su solución estén ya dadas o, al menos, generándose. La revolución social —la abolición del capital— no es pues un mero acto de voluntad; depende de requisitos materiales. En este sentido, el presente determina el futuro posible como una continuidad del desarrollo histórico ya alcanzado. Pero ¿determina el

presente qué tarea se ha de plantear? La evolución abre permanentemente opciones diferentes, exigiendo una *elección*. Los hombres seleccionan las tareas que se plantean y esta selección involucra criterios éticos que justifiquen una opción como “mejor” que otra.

Marx puede (aparentemente) renunciar a una justificación ética de la revolución porque deriva el “deber ser” de una concepción teleológica del dominio de la naturaleza externa y del desarrollo de la historia humana, de modo que razón técnica y razón práctica coinciden y armonizan respecto al objetivo final. La historia es visualizada como un *progreso* basado en el desarrollo de las fuerzas productivas (incluyendo el movimiento obrero). La liberación del trabajo aparece entonces como la continua expansión y universalización de una esencia que va superando sus diversas formas sociales hasta no ser más que su contenido material. Es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas conllevaría sus propios criterios de verdad que permitirían definir cuáles relaciones de producción son retrasadas u obsoletas. Por consiguiente, la revolución no respondería a una necesidad moral respecto a un “deber ser” socialmente legitimado sino que obedecería a una necesidad determinada por un proceso casi natural (*naturhafter Prozess*).

Si bien Marx no afirma explícitamente una “necesidad histórica”, enfatiza el momento de continuidad por sobre la discontinuidad. Su teoría de la historia subvalora los procesos de decisión intrínsecos al desarrollo de las fuerzas productivas. Por un lado, la apropiación que lleva a cabo toda sociedad de las fases previas de desarrollo no es una acumulación lineal sino una selección. Selección que remite, por otra parte, al futuro deseado. Ahora bien, para poder reflexionar lo deseado hemos de referirnos a la utopía.

Marx se opone a la utopía, reivindicando su realización. Critica el postulado de “libertad, igualdad y fraternidad” como una ilusión compensatoria, creada y requerida por el orden burgués. Abandonar esa ilusión implica superar la producción capitalista de mercancías. Es decir, superar la ilusión (la filosofía), realizándola.

El raciocinio es problemático, pues supone que el postulado universal de la utopía sería una universalidad real. Y por ser realmente universal estaría asegurado el consenso objetivo en torno de la utopía. Dicho negativamente, no habría una lucha entre utopías opuestas, pues sólo una puede ser universal y, por tanto, capaz de obtener consenso. Anticipando ese consenso, Marx afirma una “comunalidad” de fines. Con lo cual la aproximación o “transición” hacia esa meta objetiva deviene una cuestión técnica. Leyendo la unidad de la historia a partir de una finalidad dada, la selección entre las posibilidades presentes obedece a reglas técnicas: cálculo racional de los medios acordes con un fin determinado de antemano.

Ésa es la falacia del “socialismo real” como también del autoritarismo burocrático en América Latina: suponer que los objetivos de la sociedad son fines

naturales o metas objetivamente dadas y, en consecuencia, decidir los medios según una estricta racionalidad formal. Ahora bien, una política concebida en términos exclusivos de eficiencia técnica remite al gobierno de los expertos tecnócratas. En efecto, si los objetivos sociales no son materia de elaboración colectiva, entonces toda discusión pública es superflua. Aún más, habría que impedir que un público inexperto interfiera en las decisiones técnicas.

3. TEORÍA MARXISTA DE LA SOCIEDAD: CONCIENCIA Y CIENCIA

Frente al carácter afirmativo de la Revolución francesa, Marx renueva la concepción subversiva de la revolución: transformación radical del orden establecido en tanto orden injusto. Tal concepción implica, en primer lugar, un análisis del orden existente. o sea, supone una teoría de la revolución desarrollada como teoría crítica de la sociedad. Ésta tiene que mostrar, en segundo lugar, que la actividad humana puede cambiar las condiciones sociales. Ello requiere una toma de conciencia en tanto conciencia de la praxis existente. Como tal, sin embargo, es un resultado del presente proceso social. Si la teoría es un producto histórico, determinado por las condiciones existentes, ¿cómo puede definir su transformación radical?

Frente al dilema entre un historicismo radical y la ruptura radical Marx reivindica la revolución como una exigencia de la razón práctica: “A partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo final”.² Es decir, la revolución apunta a una *verdad por hacer*. Esa verdad por hacer deviene el supuesto *a priori* de la reflexión teórica. Marx lo introduce en tanto “imperativo categórico de revolucionar todas las relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y depreciado”.³

Toda teoría se apoya en tales premisas que no son ni absolutas ni arbitrarias ni una regresión infinita a una última instancia. Se trata de normas fundamentadas y justificadas en determinada situación histórica. Visto así, podemos entender la emancipación social como la premisa valórica de la teoría marxiana (como lo es el principio de la unidad y armonía de la naturaleza para la teoría de Einstein). Se trata —en palabras de Habermas— de un interés-guía que orienta el conocimiento, pero que la teoría no puede “demostrar”. Aun cuando la teoría particular fuese falsa, siempre podríamos afirmar la posibilidad de otra teoría que logre expresar la historia en tanto proceso de emancipación social. Por otra parte, tampoco hay una demostración positiva del principio de emancipación. No es una verdad que pueda ser probada por algún “éxito” empírico. La historia social puede ser interpretada a la luz de otras premisas. Hay, por consiguiente, una pluralidad de teorías en pugna. Y así lo entiende Marx inicialmente, enfatizando la toma de conciencia de la realidad existente.

En su enfoque inicial, la teoría es práctica porque le concierne la elaboración colectiva / conflictiva de la verdad por hacer. Posteriormente, en cambio, la praxis parece ser concebida como realización de un futuro teóricamente ya determinado. Marx tiende a desarrollar su teoría de la historia como una ciencia positiva, de modo que la explicación de las condiciones materiales de la revolución determine sus objetivos finales. Con lo cual la emancipación social es deducida de la negación de las condiciones dadas, sin que medie un proceso de autodeterminación de los sujetos.

Al presumir que “los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción [...] puedan apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales” (Prólogo de 1859), la teoría crítica ya no sólo es una teoría del proletariado sino también *sobre* el proletariado. Mediante la distinción entre la realidad objetiva y “las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto”, la teoría deja de ser un momento del proceso de subjetivación (el ser consciente del ser social) y se erige en el criterio objetivo al cual estaría sometida la autodeterminación. Ésta no sería sino el reconocimiento de los intereses objetivos, un aprendizaje circunscrito a un saber preexistente.

Inscrita en un paradigma positivista, la teoría de la revolución adquiere un carácter tecnocrático que se proyecta al futuro. Al enfocar primordialmente la reproducción material de la sociedad y al concebir el “mando consciente y racional” de ese proceso como un control planificado con “la exactitud propia de las ciencias naturales”, la utopía ya no contempla la elaboración de las normas y objetivos sociales. En la sociedad futura el poder público estaría liberado de sus funciones políticas para ser simple “administración de cosas”. Es decir, Marx visualiza el interés público como un interés determinado por reglas técnicas. Ahora bien, esta proyección utópica se revierte sobre la concepción del presente. No se tematiza la superación del orden capitalista en tanto construcción de una voluntad política. Marginada del proceso de autodeterminación, la política reaparece entonces a las espaldas de los hombres: el poder centralizado del Estado y del partido, o sea, la separación de educadores y educados.

Sin duda, Marx rechaza la visión tecnocrática que identifica las transformaciones de la sociedad con desarrollos técnicamente determinados. Pero su obra no es inmune a tal interpretación. En efecto, la teoría marxiana no puede reflexionar y orientar lo que Marx quiere pensar e inspirar: una transformación emancipatoria del mundo. Al plantear la satisfacción de las necesidades materiales de todos como una finalidad objetivamente universal, la transformación social aparece como un proceso científicamente explicable, pronosticable y, por tanto, determinable de acuerdo con una racionalidad instrumental (medio-fin). Con lo cual, sin embargo, ya no puede ser pensado por los hombres como un proceso contradictorio ni realizado como una práctica responsable.

La revolución gana la eficiencia propia de la razón técnica al precio de escindir

la reproducción material de la sociedad del proceso político de autodeterminación. O sea, conserva la separación capitalista entre interés económico e interés político.

No podemos plantear la emancipación social como proceso de autodeterminación si la “revolución de las necesidades radicales” está determinada de antemano. En realidad, la teoría crítica de la sociedad no plantea “leyes universales”. Es siempre una crítica históricamente determinada; o sea, referida a determinadas necesidades históricas. Por consiguiente, no puede existir *la* teoría de la emancipación. La emancipación social es una premisa o interés-guía de la teoría que ésta no puede demostrar. Sólo puede evocar la posibilidad y argumentar su “deber ser”. Apunta pues a la *creación* de una voluntad política y moral. Vale decir, la teoría no expresa los intereses de un sujeto ya constituido sino que *invoca* su formación. De ahí se desprende una conclusión final: así como no existe una teoría única de la emancipación, tampoco existe un único sujeto de la revolución.

4. LA RUPTURA PACTADA

“Transformar el mundo” —la consigna revolucionaria— deviene ambigua en la medida en que gana actualidad el escepticismo de Max Weber frente al avance de la “racionalización” (formal) del mundo moderno. “Todas las ciencias naturales nos dan respuesta a la pregunta ¿qué debemos hacer si queremos dominar *técnicamente* la vida? Si la debemos y queremos dominar técnicamente y si ello tiene algún sentido finalmente, eso queda abierto o presupuesto según sus fines” (“*Wissenschaft als Beruf*”). Pues bien, si queremos reflexionar las transformaciones del orden establecido como una cuestión no sólo técnica sino también práctica, me parece más adecuado concebirlas como rupturas pactadas y no como revolución.

La conceptualización de la ruptura como revolución es insatisfactoria por dos razones. En primer lugar, porque la negación de la realidad existente no imbrica la determinación de la realidad verdadera. Es decir, el orden futuro no puede ser deducido del presente. Cada presente abre determinadas posibilidades (cada cual con determinadas consecuencias) entre las cuales hay que elegir. Esta selección supone distinguir entre las condiciones sociales dadas y los objetivos futuros. Sólo entonces la construcción del orden futuro puede ser una empresa consciente y responsable de los hombres.

Al rechazar la concepción finalista de la historia también se objeta, en segundo lugar, la concepción de una teoría única y de un sujeto único del proceso emancipatorio. La idea de emancipación no se limita al cambio de las condiciones dadas *en función* de una universalidad prefijada. El cambio de las condiciones materiales ha de ser realizado como un proceso de autodeterminación. Según

postula el mismo Marx, en la emancipación social “coincide la autotransformación del hombre con la transformación de las circunstancias”.⁴ Esta *coincidencia de transformación económica y autodeterminación política* es replanteada hoy en la cuestión de democracia y socialismo.⁵

No es ya la actualidad de la revolución. La coincidencia postulada no puede ser pensada con el concepto de revolución por cuanto éste no abarca la elaboración colectiva y conflictiva de las metas sociales; o sea, la política. Cuando el proyecto de emancipación no contempla el carácter político de la autodeterminación (vale decir, la lucha de una pluralidad de sujetos por decidir lo que pudiera y debiera ser la vida en sociedad), la revolución deviene redención.

Para secularizar la visión mesiánica o tecnocrática de las transformaciones sociales propongo analizar la construcción de un nuevo orden social como un proceso de rupturas pactadas.

La noción de pacto, todavía imprecisa, sirve ante todo a una delimitación negativa. Por un lado, *se opone a una concepción que enfoca la lucha por el orden como una guerra*. La dictadura se apoya en una visión de división social de la sociedad como un antagonismo de orden *versus* caos. Por consiguiente, las relaciones sociales son tratadas en tanto lucha a vida o muerte entre amigos y enemigos. Tomando así la política por la continuación de la guerra, no hay pluralidad de sujetos. La vida de uno supone la muerte del otro. Por otro lado, *se opone a una concepción que identifica el orden con el consenso* (de modo análogo a la utopía liberal del mercado como competencia perfecta). Así como la realización del equilibrio perfecto del mercado suspende la competencia, así la imposición del consenso elimina la elaboración colectiva de los objetivos sociales. Éstos estarían predeterminados por un orden natural o “contrato social”, cuya verdad garantiza el destino final.

Ambas concepciones impiden una política democrática. En el primer caso, porque la existencia de cada sujeto se basa en la aniquilación del otro. En el segundo, porque el consenso acerca de los objetivos finales transforma el ordenamiento de la sociedad en una cuestión técnica (organización racional de los medios respecto al fin fijado). Toda tecnocracia (de Chicago o Moscú) se legitima en nombre de tal armonía final.

Frente a la guerra y el consenso como dos concepciones límite, la ruptura pactada apunta a la *construcción* de una voluntad colectiva. Mi propósito es rescatar la *política como creación deliberada del futuro*. Ahora bien, ¿no imbrica el pacto la idea de consenso?

De la experiencia del autoritarismo (como antes de la vivencia del fascismo) surge la aspiración por un conjunto de normas supralegales, o sea sustraídas al debate político y, al contrario, marco normativo de éste. Fruto de esa aspiración y de su actualidad son los derechos humanos. Pero ¿cómo fundamentar la validez de tales normas? Me permito recordar la crítica de Marx a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (*La cuestión judía*). En el

fondo, Marx acepta la universalidad de “libertad, igualdad, fraternidad” y propone poner la realidad a la altura de los principios postulados. Con lo cual, según vimos, el desarrollo social es visualizado como un progreso hacia un consenso objetivamente dado. Posiblemente residan en este enfoque inicial todas las consecuencias que finalmente extrae el “marxismo leninismo”. Quiero decir, tomar la utopía por una meta factible a la cual aproximarse paso a paso.

Indudablemente, la política remite a la utopía, pero desde la siguiente perspectiva: *hemos de referirnos al consenso como referente utópico imprescindible y, a la vez, prescindir del consenso como un objetivo factible.*

Supongamos esta tesis: el consenso sobre la “verdad por hacer” no es posible. Las razones dadas son diversas: porque la reivindicación de verdad absoluta conduce a la guerra civil (Hobbes); porque la moral general descansa en la conciencia individual (Kant); porque hay un politeísmo de valores no jerarquizables (Weber). Según este supuesto, si no existe una fundamentación del “buen orden” o “bien común” que sea válida para todos, entonces el problema de la racionalidad se traslada a la *decisión*.

La alusión al “decisionismo”,⁶ escandalizará a más de uno; con razón si es concebido en oposición a la soberanía popular. Sin embargo, quienes rechazan una determinación finalista o técnica del desarrollo social han de aceptar que toda voluntad política involucra una *anticipación arriesgada del futuro*. Si el futuro no está determinado *a priori*, entonces hay que elegir entre diversas opciones y esta selección contiene un momento decisionista. Se apuesta a determinado desarrollo, cuyas consecuencias efectivas (éxito) empero, solamente podrán ser juzgadas *ex post festum*. Tales promesas acerca de la situación futura pueden ser más o menos razonables; es decir, anticipan reflexivamente el futuro deseado, pero no pretenden planificarlo.

En la medida en que descubrimos la decisión como campo de la racionalidad política, gana nueva importancia la *legitimidad formal* de la toma de decisiones. La legitimidad formal no es relevante si la “verdad por hacer” estuviera objetivamente establecida; la decisión sobre los medios adecuados quedaría legitimada por la racionalidad técnica de la autoridad (el experto). En cambio, si el futuro es *decidido*, entonces las decisiones han de ser legitimadas formalmente: participación de todos en la elaboración de las opciones y la toma de decisiones.

Hablar de ruptura pactada significa pues enfatizar la legitimidad formal. Implica un *pacto sobre los procedimientos* válidos para que las decisiones puedan invocar un reconocimiento general. En este sentido, la oposición al autoritarismo ha producido una reconsideración de la “democracia formal” como método indispensable en la transformación deliberada, colectiva y pública de nuestras sociedades.

Tal pacto sobre la institucionalidad política es más que un acuerdo sobre procedimientos técnicos. Es siempre también un *pacto normativo* acerca de los

valores que regulan la vida política. Quiero decir, la racionalidad de las decisiones depende en gran medida de un acuerdo sobre las normas de interacción.

La legitimación formal de las decisiones es —a pesar de su decadencia a mera “formalidad” (elecciones)— un proceso comunicativo. La soberanía popular reside en el *reconocimiento recíproco* de los sujetos entre sí. (*Porque* cada sujeto se reconoce y se afirma a sí mismo por medio del Otro, la pluralidad de sujetos se constituye como un orden colectivo.) Mediante el reconocimiento recíproco los sujetos *construyen* las relaciones sociales entre sí. Esta construcción involucra ciertos principios reguladores, principios que son desarrollados en la misma interacción como pautas de reciprocidad. La confianza, la lealtad o el respeto son pautas fácticas por medio de las cuales se estructuran expectativas recíprocas.

Al hablar de ruptura pactada me refiero también a ese tipo de *pactos de reciprocidad*. Estos acuerdos tácitos son fundamentales para que una ruptura con el orden establecido sea reconocida como legítima y por tanto duradera. Cuando las rupturas son tales que la reciprocidad (y, por ende, el reconocimiento recíproco) entre los sujetos es rescindida, las innovaciones difícilmente adquieren la fuerza del orden.

Ahora bien, esos pactos de reciprocidad son una condición necesaria pero no suficiente para fundamentar un orden democrático. La reciprocidad permite —mediante el principio de mayoría y la eficacia de la minoría— acordar decisiones válidas (legislar) pero no fundamenta una obligación a establecer o mantener tales acuerdos.

En efecto, si no pudiéramos fundamentar un principio ético válido para todos, entonces la validez de las normas acordadas depende de su conveniencia para cada uno de los participantes. Los acuerdos serán respetados mientras ellos compartan un fin superior (la paz civil) que haga la negociación preferible a la guerra. Con lo cual la reciprocidad no sería más que un cálculo formal (*do ut des*) acerca de la constelación de intereses existentes; cálculo de conveniencia que en la sociedad política no sería distinto al que se realiza en una red de narcotraficantes.

La reciprocidad, interpretada en términos de la racionalidad formal, nada nos dice en el caso de que la pluralidad de sujetos no logre ponerse de acuerdo. La existencia del orden depende finalmente de la “buena voluntad” de todos. Ése es el problema de la democracia liberal. El liberalismo desplaza las normas éticas al ámbito de la conciencia individual de modo que la racionalidad de la interacción pública solamente puede ser formal; el político ya no puede invocar —como criterio de racionalidad— la existencia de una norma ética de validez general que prescriba qué hacer en caso de disenso. No hay puente que cruce el abismo entre las convicciones personales y los imperativos de la eficiencia instrumental. Frente al desgarramiento y la soledad de toda decisión política sólo cabe asumir, según Max Weber, una “moral de la responsabilidad”: el político responde no por sus buenas intenciones sino por las consecuencias de su decisión. Pero ¿en

nombre de cuál valor juzgaremos el “éxito” de una política? ¿En nombre de qué valor responsabilizaremos a un gobierno autoritario por el desorden producido? El individualismo liberal se muestra incapaz para fundamentar la democracia como una empresa colectiva: *res publica*.

No podemos fundar la democracia si no logramos fundamentarla. Al respecto diría con Machado: no hay un camino de la democracia en América Latina. *Se hace camino al andar*. Quiero decir, la democracia —al igual que el socialismo— no es un camino con itinerario y horario prefijados. Pero tampoco es un camino que se hace sin brújula.

El camino de la democracia remite al consenso como utopía o conceptolímite (y no como meta factible). *El consenso es lo imposible en referencia al cual podemos discernir lo posible*; o sea, reflexionar las condiciones de posibilidad de un orden democrático. Dicho en otras palabras: a la luz del principio de consenso podemos decir cuáles condiciones sociales son “mejores” o “peores”. Obtenemos entonces un criterio de selección para acordar las transformaciones sociales deseadas.

En conclusión, dadas las implicaciones del concepto marxista de revolución, me parece más adecuado enfocar las transformaciones de la sociedad en tanto procesos de ruptura pactada. No obstante tratarse de una noción aún vaga, ella sugiere una fructífera perspectiva para vincular la transformación económica y la autodeterminación política, y así poder plantearnos la libertad como una *práctica emancipadora*.

VI. EL CONSENSO COMO ESTRATEGIA Y COMO UTOPIA*

—¿Qué es lo que más lo aterra de la pureza?

—La prisa.

UMBERTO ECO, *El nombre de la rosa*

1. LA DIFÍCIL DEMOCRACIA

Para construir la democracia hay que imaginarla. Y la imaginación es una de las energías escasas, sobre todo bajo regímenes autoritarios. Para construir la democracia no basta un plano como lo traza el arquitecto. Diseñar una casa supone una idea de vivienda, de espacio social, de instituciones de convivencia, de lo público y lo privado, en fin todo un contexto que, sin estar explicitado, está presente. Quiero decir, delinear un “programa de cambios” es una condición necesaria, pero no suficiente.¹ Las medidas concretas se insertan en un horizonte de sentidos del cual se desprende el juicio cognitivo y la identificación afectiva que impulsan o resisten tales cambios. Visto así, ¿qué significan las propuestas de un *pacto democrático*?

Postular —en un orden de exclusión— un pacto democrático es invocar la construcción de un *orden de todos*. Un orden de todos significa fundamentalmente un orden en que todos puedan vivir. implica, por consiguiente, una profunda transformación de las condiciones materiales de vida. ¿Qué organización económica de la sociedad permite satisfacer las necesidades sociales? La pregunta remite a una cuestión previa: ¿cuáles son las necesidades sociales? No existe una respuesta única y general; ni siquiera sobre lo que son las “necesidades básicas”. Partamos pues por situar el ámbito de las respuestas. La satisfacción de las necesidades sociales depende de decisiones políticas.

Nuestras sociedades son sociedades divididas y sociedades de escasez. Vale decir, no todas las necesidades pueden ser satisfechas y no hay unanimidad acerca de las prioridades. Por lo tanto, las determinaciones de qué son necesidades sociales y de cómo satisfacerlas es objeto de decisión. La toma de decisiones y, sobre todo, el poder de decisión hacen el ámbito de la política. Las decisiones acerca de las transformaciones sociales implican un cálculo técnico de los medios disponibles para cada uno de los fines alternativos, así como la elaboración y decisión de esos fines posibles. Es decir, la decisión depende de una racionalidad formal (elección racional de los medios), pero remite a una

razón práctica: la determinación colectiva de los objetivos deseados.

Para poder tomar colectivamente las decisiones políticas sobre los objetivos de la sociedad se reivindica la democracia. Esto es, se postula que todos los ciudadanos se reconozcan entre sí como partícipes libres e iguales en la construcción del orden. Pues bien, si los sujetos son partes de un *colectivo*, también son *partes* de un colectivo, diferentes e incluso opuestos entre sí. ¿Cómo compatibilizar el legítimo conflicto de los sujetos entre sí con la validez general de un orden común?

El pacto democrático nos remite a una relación aparentemente contradictoria. Por un lado, propone la democracia para fomentar el despliegue de la diversidad subjetiva en la sociedad, diversidad que abarca no sólo el conflicto de intereses sociales sino también la pluralidad de identidades colectivas. Por otro lado, se busca en la democracia mecanismos de concertación e integración social que inserten las múltiples particularidades en una forma general. En otras palabras, se reivindica la democracia para poder explicitar las diferencias sociales y, a la vez, mediarlas en una voluntad colectiva. Ambos momentos se presuponen recíprocamente y son irreducibles entre sí.

Desde Rousseau el clásico problema de la democracia reside en la diferencia cualitativa entre la voluntad general y la voluntad de todos. La democracia invoca la soberanía popular como principio *legitimatorio* de la autoridad, pero no puede realizarla como principio *organizativo* de la voluntad colectiva. El pueblo en tanto sujeto soberano que decide su destino no existe empíricamente: se forma como una pluralidad de sujetos en pugna. Y esta pugna produce una decisión socialmente obedecida solamente si la dominación (implícita a toda decisión) está referida al principio de autodeterminación. Es decir, la democracia postula un principio imposible de realizar, pero sin el cual no es posible la democracia.

La paradoja se nos plantea en términos concretos: *la organización de la voluntad colectiva no puede apoyarse en un consenso y, sin embargo, tampoco puede prescindir de él*. Constatamos que no existe un consenso acerca de lo que debieran ser los fines de la vida social ni siquiera acerca de lo que podrían ser los resultados de las eventuales transformaciones sociales. Pero no sólo no existe el consenso: querer realizar un pleno consenso conduce inevitablemente a su opuesto —la opresión total—. Por otra parte, para evitar la guerra y la dictadura y construir un orden socialmente reconocido es indispensable “cierto” consenso. ¿Cómo es posible cierto consenso a sabiendas de que el consenso es imposible?

El consenso es históricamente imposible y a la vez condición necesaria de cualquier institucionalización estable. La pregunta es entonces: ¿qué consenso requiere un orden democrático?

Propongo distinguir tres significaciones del consenso político: 1. El consenso como preferencia compartida de los participantes de evitar una guerra civil. 2. El consenso como acuerdo sobre los procedimientos válidos en la toma de decisiones. 3. El consenso como concepto-límite para discernir las condiciones

del disenso.

2. EL CONSENSO EN TORNO A LA PAZ CIVIL

La interpretación más frecuente del “pacto democrático” lo concibe en un sentido defensivo: una medida de emergencia destinada a encauzar un “periodo de transición”, evitando el estallido de conflictos reivindicativos que desborden el *statu quo*. No se trataría de un consenso a favor de determinado ordenamiento social, sino de la disposición compartida por los diversos sectores de “sentarse a la mesa y conversar”.

Al margen del carácter coyuntural de cualquier “pacto” cuando todavía persiste un régimen autoritario, esta interpretación remite a una tradición teórica. Me refiero a Maquiavelo y Hobbes postulando la separación entre política y verdad. A la luz de las guerras religiosas de su época llegan a la conclusión de que no hay paz social cuando distintitas posiciones con pretensión de verdad absoluta luchan por ordenar la sociedad. Dos verdades en competencia no pueden ser compatibilizadas mediante un compromiso negociado. Toda posición religiosa identifica la paz con la unificación de todos en la verdadera fe; el fundamento de la paz reside en la verdad. Acerca de lo que es la verdad, sin embargo, no hay consenso. Por consiguiente, es indispensable desvincular la política de la verdad para poder establecer y conservar la paz social. Desde esta perspectiva, Maquiavelo suspende la vigencia de las normas morales para el hombre público y Hobbes reemplaza la verdad de la fe por la autoridad del soberano.

Nace así el concepto moderno de “paz civil”. Presupone que “las verdades acerca del sentido de la vida ya no pueden ser comprobadas de modo consensual y que, por tanto, la paz debe ser definida sin referencia a tales verdades. Los teólogos podrán argumentar y discutir. Pero lo válido ya no será valedero porque sus argumentos sean concluyentes y sus discusiones comprometan. Vale en virtud de una decisión política”.²

Con lo cual no se niega que una norma pueda ser fundamentada en tanto verdadera; sólo se afirma que la validez de una norma no depende de tal fundamentación.

Desplazando la cuestión de la verdad al fuero privado, la conciencia individual es libre de reconocer su verdad. En este sentido, el concepto liberal de la paz civil conlleva la tolerancia. La autoridad política ya no pretende encarnar la verdad y, a la inversa, acatar una decisión gubernamental no significa aceptarla como “la verdad de las cosas”.

Auctoritas non veritas facit legem (Leviatán). El postulado de Hobbes guarda actualidad en tanto reivindica la secularización de la política. ¿Qué significa “secularizar la política”? En parte, la secularización significó liberar a los

individuos de la tutela eclesiástica, incorporando la dimensión religiosa —la salvación de las almas— a la política. O sea, se conserva la redención como objetivo, pero trasladándola a la política. Basta recordar la Doctrina de Seguridad Nacional de Pinochet o el fundamentalismo neoconservador de Reagan, pero también el mesianismo del socialismo revolucionario. En estas concepciones encontramos una pretensión de verdad “salvacionista” que transforma la política en una continuación de la guerra. Quien se cree portador de la verdad siempre estará tentado a erigir un despotismo ilustrado y obligarnos a la felicidad. Haríamos bien en desconfiar “de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad, porque suelen provocar también la muerte de muchos otros, a menudo antes que la propia, y a veces en lugar de la propia”.³

¿Significa ello renunciar a una fundamentación ética? Es lo que propone una secularización entendida como proceso de racionalización (formal). En la medida en que el liberalismo logra efectivamente privatizar las normas éticas en términos de una conciencia moral individual, abre el camino a una racionalidad pública que no encuentra otro fundamento que el paradigma científico-naturalista. La pretensión de objetividad científica reemplaza la anterior reivindicación de verdad religiosa.

Ahora la tentación de la política es fundamentar la validez de las normas en nombre de la ciencia. Contra ella reacciona Max Weber con la famosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. Retomando la tradición empirista de Hume, Weber postula que no se pueden deducir juicios normativos a partir de juicios de hecho. “Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere*.” Por consiguiente, en caso de un conflicto entre diversos fines políticos, la decisión no puede apoyarse en una verdad científica. “No hay ningún procedimiento científico (racional o empírico) de cualquier tipo que pudiera aportar una decisión en este caso.” Es decir, la validez de una decisión política no puede ser fundada en la objetividad científica.

El propósito de Weber es evitar una instrumentalización política de la ciencia; impedir que las decisiones de poder (orientadas por valores) se encubran con el halo de afirmaciones científicas (orientadas por una objetividad libre de valores). Y, a la inversa, rescatar un campo de decisión propiamente política frente al ineludible avance de la burocratización (incluyendo la del sistema político). Hoy día, esta propuesta adquiere todavía más importancia al avanzar la dominación tecnocrática. Por lo mismo, sin embargo, la distinción weberiana merece dudas. Al circunscribir la racionalidad a la objetividad libre de valores, separándola nítidamente de un politeísmo no jerarquizable de valores normativos, Weber sustrae la pugna de valores a un debate sobre su racionalidad. La decisión política se independiza de la discusión pública de su fundamentación racional.

Si optáramos por este enfoque, desarrollado primordialmente por Carl Schmitt, el pacto democrático se limita a la instauración de una voluntad

soberana capaz de garantizar la paz civil, o sea, capaz de decidir una situación de emergencia y hacerla reconocer como normativamente válida.

La interpretación decisionista no alude al consenso en tanto referente explícito de la política. Al contrario, presume la ausencia de un consenso normativo (soberano es, diría Schmitt, quien define el estado de excepción). A falta de una norma fundamental de la cual derivar la voluntad política (*Lex facit regem*), el orden ha de ser enfocado a partir de la autoridad (*rex facit legem*).⁴ El énfasis en la autoridad o “el monopolio de la fuerza legítima” (Weber) sirve primordialmente para evitar la difusión de poderes (el derecho de la espada privada) y la consiguiente lucha por la supremacía y para establecer un orden estable. Por lo mismo, el énfasis en la autoridad como el soberano “en última instancia” deriva enseguida en el problema de la legitimidad.

El paradigma hobbesiano sólo funciona en épocas de crisis. Por lo demás, no basta evitar la guerra. Hay que asegurar una *determinada* paz. Es decir, las decisiones de la voluntad soberana son reconocidas como válidas en defensa de determinado orden. El orden surge del poder, pero de un poder *autorizado* y, por ende, un poder *limitado* por normas. Son tales normas, a la vez justificativas y restrictivas, lo que distingue el poder del Estado del de un bandido. Reaparece así la noción de consenso, ya no como consenso sobre una verdad sino como consenso sobre la validez de una norma. O sea, un acuerdo no sobre lo bien fundado de tal o cual decisión, sino sobre los procedimientos válidos en la toma de decisiones.

3. EL CONSENSO SOBRE LAS REGLAS DE PROCEDIMIENTO

Todo análisis político, desde Hobbes hasta Weber y Gramsci, que privilegia la voluntad como instancia central del orden político (y hay buenas razones para asumir tal enfoque, según vimos en el punto anterior), remite finalmente a la legitimidad de la decisión. Ahora bien, en la medida en que la diferenciación socioeconómica de la sociedad moderna hace estallar la *imago mundi* religiosa que otorgaba cohesión simbólica a la vida social, ya no es posible definir positivamente algún “bien común”. Por consiguiente, la legitimidad ya no se asienta en el contenido material de la decisión (*qué* se decide) sino en su forma (*cómo* se decide). La validez de una norma depende del procedimiento legal que la estableció, independientemente de que su fundamentación sea socialmente reconocida o no.

La legitimidad formal está indisolublemente vinculada a la democracia en tanto somete la validez de toda decisión al principio de la soberanía popular. La participación de todos en la elaboración y toma de decisiones puede adquirir diversas formas. En todos los casos, empero, la autoridad podrá exigir obediencia a una norma solamente si hubo un consenso previo, entendiéndose por

consenso el acuerdo sobre la validez de los procedimientos que llevaron a establecer tal norma.

Una primera objeción a la legitimidad formal concierne a la posible legitimación de una autoridad plebiscitaria o de procedimientos antidemocráticos por la mayoría: el caso de Hitler y otros. ¿Es legítima *toda* decisión tomada según los procedimientos acordados por todos (la mayoría) como válidos?

La insuficiencia de criterios formales remite al eventual empleo de criterios materiales que haga depender la legitimidad de una decisión de su contenido. Existe, en efecto, una legitimidad escalonada. En situaciones de crisis, cuando un grupo social siente amenazados sus “intereses vitales” por decisiones gubernamentales, se recurre a criterios materiales (la libertad, la propiedad privada) para deslegitimar la legalidad: el derrocamiento de Allende y otros.

A la legitimidad formal subyace (en general, de modo latente) una legitimidad material, apoyada en convicciones o creencias más o menos generalizadas acerca de lo que es bueno y justo. Tal invocación de “valores universales” superiores a toda autoridad funciona como potencial de resistencia contra abusos de poder⁵ y un cambio de orden existente, pero no logra fundamentar un nuevo orden como “buen orden” socialmente reconocido.

Cabe presumir, creo yo, que incluso valores universales como el “derecho a la vida” en tanto “derecho de todos” no representan un consenso en el sentido de una norma ética de validez general. He aquí el problema de fondo. Pero de él no se deduce una resignificación del consenso en términos de un mero “acuerdo sobre procedimientos válidos para establecer normas” (Lübbe). Al contrario, de la ausencia de normas éticas de validez intersubjetiva se desprendería una segunda objeción a tal interpretación.

El liberalismo produce, según vimos, dos efectos complementarios: desplaza la conciencia moral al ámbito privado y, por lo mismo, restringe la racionalidad públicamente válida al criterio de una objetividad valóricamente neutral. Dentro de este paradigma, empero, ya no podríamos fundamentar el principio del libre acuerdo entre los sujetos. Cito la argumentación de Apel:⁶ “Si bien los acuerdos libres entre representantes de intereses forman una, éticamente, condición *necesaria* de las instituciones democráticas, en particular del derecho positivo, ellos no pueden *fundamentar* en modo alguno obligaciones éticas. Si una fundamentación de la validez intersubjetiva de normas éticas es efectivamente imposible, entonces no existe obligación alguna de establecer acuerdos libres o de cumplirlos. En ambos casos el asunto —y con él todo el *ethos* de la democracia liberal— se reduce a una empresa de prudencia racional-formal de los interesados como nos la podemos imaginar igualmente en una asociación de bandidos”.

Es decir, cada cual estaría “obligado” a establecer acuerdos y a cumplirlos en la medida en que espera de ello una ventaja para sí o que teme un perjuicio en caso de no hacerlo. O sea, volviendo al punto anterior, los pactos son acordados y

reconocidos mientras la preservación de la paz civil (vale decir, negociar y legislar) sea preferible a la guerra.

La conclusión radical que saca Apel del paradigma positivista nos muestra la insuficiencia de una teoría democrática que reduce el consenso a un simple contrato sobre los procedimientos válidos. La democracia es más que un “mercado político” según el principio del *do ut des*. La insuficiencia de tal enfoque no implica, sin embargo, descartar ese aspecto. Me interesa destacar e incluso situar al centro de una teoría de la democracia la *reciprocidad*.

Desde esta perspectiva, la interpretación del consenso en tanto libre acuerdo sobre los procedimientos nos puede ser útil.

En primer lugar y, sobre todo, porque asume plenamente una experiencia vital en nuestros días: la diversidad social. Frente a las tentaciones absolutistas de aquellos enfoques que interpretan el consenso en términos de *identidad*, habría que privilegiar la diferenciación (y, en el caso latinoamericano, la heterogeneidad) de la vida social. Un enfoque que parta de la pluralidad y de un conflicto social no mediado dialécticamente (amo-siervo) me parece particularmente adecuado para tematizar una de las cuestiones centrales de nuestros países: la *construcción* de un orden democrático. Este aspecto “constructivista” puede ser explicitado mejor al considerar la actividad política como desarrollo (exitoso o fracasado) de relaciones de reciprocidad. Esta perspectiva permite asentar el pacto democrático en su raíz afectiva y motivacional: la necesidad de ser reconocido.

Un importante aporte a este planteo ofrece Niklas Luhmann⁷ al interpretar el libre acuerdo sobre los procedimientos como creación, reproducción y revocación de expectativas recíprocas. Por procedimiento ya no se entienden técnicas legislativas, sino formas comunicativas mediante las cuales se establecen normas de reciprocidad. La interacción con el Otro es establecida, reconocida o rescindida de manera continua y tácita al asumir o deslindar responsabilidades, al conquistar o perder confianza, al aumentar el aprecio o arriesgar el menosprecio o desprecio, al invocar o responder lealtades. Visto así, la reciprocidad no descansaría en normas éticas acerca del “deber ser” sino en pautas fácticas de interacción. La diferencia es relevante, puesto que permitiría concebir la organización de un orden político sin un consenso previo. Mientras que la moral normativa debe *suponer* el consenso, pues no puede exigir obediencia a una norma sobre la cual no hubo consentimiento previo, las relaciones de confianza, lealtad o aprecio conciernen a la *elaboración* de acuerdos por medio de la interacción. Una moral no normativa “no premia un consenso —ello sería superfluo y banal— sino la exitosa incorporación del respectivo Alter a la identidad operativa del propio Ego. Este concepto de moral deja abierta, por tanto, la pregunta acerca del grado de consenso alcanzable. Se puede muy bien comprender y apreciar sin por ello aceptar las respectivas opiniones o conductas. La moral es un instrumento sensible para todos los

matices de consenso y disenso, pero incompatible con situaciones en las cuales el consenso o disenso tiende hacia cero”.⁸

El enfoque de Luhmann me parece iluminar dos aspectos clave. Por una parte, la reciprocidad como una relación en que *se constituyen* las identidades (y no como contrato entre sujetos preconstituidos). La reciprocidad supone que la significación de mi acción depende de la apreciación del Otro y, por consiguiente, esa presencia del Otro ha de estar integrada en la constitución de mi propia identidad. Yo no soy solamente Ego sino además un Alter para el Otro y sé que el Otro me considera su Alter Ego. De ahí que la interacción no se apoya en un simple cálculo de las reacciones del Otro sino que abarca simultáneamente la propia identidad y la libertad del Otro.⁹

Por otra parte, al hacer de la libertad del Otro una condición de la propia libertad, hemos de asumir la *precariedad* de toda interacción. La reciprocidad puede ser rescindida en cualquier momento (por razones fundadas o malentendidos). Queda pues eliminado todo recurso a una garantía exterior que asegure el consenso. No siendo éste sino la determinación recíproca de los sujetos entre sí, son éstos los únicos responsables.

Hemos de relevar estos dos aspectos para poder superar las teorías contractualistas y abordar conjuntamente la constitución de los sujetos y el libre acuerdo sobre la reciprocidad. El consenso sería el reconocimiento recíproco por medio del cual se forman y delimitan las identidades colectivas. Haciendo de la reciprocidad un objeto de la interacción, el consenso adquiere un carácter procesual y flexible. No descansa en una norma *a priori* cuya validez intersubjetiva estaría asegurada “objetivamente”. Lo cual facilita no sólo distinguir diversos “grados de consenso”, sino abordar también la “crisis de consenso”; las relaciones de reciprocidad pueden no establecerse o ser revocadas, produciendo una erosión o rigidez de las identidades colectivas.

Ahora bien, este tipo de análisis gana mucho en “realismo”, pero al precio de una sorprendente inocuidad. El enfoque de Luhmann (mucho mejor que el esquema neoliberal) permite describir los problemas de “gobernabilidad”; en concreto, permite estudiar la ingobernabilidad de la dictadura a través del deterioro de las pautas de reciprocidad. Pero no nos ayuda a reflexionar lo que debieran ser las relaciones de reciprocidad en una democracia. Al suponer la existencia del “sistema” como objetividad valóricamente neutral y considerar el poder, la moral o la confianza como simples medios o “flujos transmisores de acción” en un continuo proceso de restructuración del sistema, la distinción de dictadura y democracia le es indiferente. Y en esta indiferencia se desvanece el realismo.

4. EL CONSENSO COMO UTOPIA

4.1. Los límites de la estrategia

Resumiendo lo expuesto, nos encontramos frente a la siguiente encrucijada. Por un lado, constatamos que no existe verdad religiosa o científica ni algún derecho natural que permita fundamentar un consenso acerca del “buen orden”. Todo intento de determinar de antemano lo que debiera ser el orden social conduce a una dictadura que en nombre de la verdad combate a los herejes. Desde que se invocan verdades hay herejías que no son sino “expresión del hecho concreto de que existen excluidos. Si rascas un poco la superficie de la herejía, siempre aparecerá el leproso. Y lo único que se busca al luchar contra la herejía es asegurarse de que el leproso siga siendo tal”.¹⁰ Para que no haya excluidos, el poder no puede legitimarse como portador de la verdad. Y al prescindir de la verdad, el orden ya no puede ser construido en términos de identidad sino de reciprocidad.

Por otro lado, también es problemática una concepción que reduce el pacto democrático a un mero acuerdo sobre los procedimientos legítimos en la toma de decisiones. Si la validez intersubjetiva de una norma se mide por el criterio de objetividad (en tanto validez de afirmaciones científicas valóricamente neutrales), entonces la validez general de una norma ética es improbable. Para el enfoque liberal, el pacto democrático no excluye la posibilidad de normas éticas de validez intersubjetiva, pero tampoco las incluye. Lo que establecería el pacto mediante las relaciones de reciprocidad son pautas de interacción. Pero esa reciprocidad no crea obligaciones éticas entre los participantes. Depende finalmente del cálculo de conveniencia de cada cual si establece y mantiene tal reciprocidad. Esta indiferencia me parece irrealista.

Una teoría política que no considere la pugna de valores como momento constitutivo de la política no logra dar cuenta de los problemas que la secularización plantea al orden político. La concepción liberal del individuo (la autonomía de la razón individual) ha emancipado la política de la religión, pero no la libera de la “cuestión religiosa”. Puede no haber unanimidad sobre lo bueno y lo malo; sin embargo, subsiste la necesidad de compartir, más allá de las creencias personales, un sentido inamovible de por qué vivimos y cómo vivimos en sociedad. La cuestión clásica es ¿cómo fundamentar un “orden con sentido” a partir de un consenso laico, construido mediante una reciprocidad histórico-concreta, que a la vez sea éticamente obligatorio para todos?

De hecho, opera una obligación ética respecto a la colectividad que somete la conducta individual a una justificación social. Los sujetos (individuales y colectivos) crean, reproducen y rescinden sus relaciones de reciprocidad no sólo por razones de conveniencia egoísta; deciden sabiendo que han de *justificar* su voluntad. Invocan no solamente una legitimación formal (la competencia a tomar tal decisión). También pretenden una legitimación material: que la decisión sea reconocida como justa. Vale decir, se presupone una relación entre

seres racionales, capaces de ser convencidos mediante buenos argumentos. Habría, pues, un principio regulador de toda relación social en el sentido de que “nadie puede razonar sinceramente ni siquiera consigo mismo, si no ha reconocido en principio todas las normas de una comunicación sincera bajo las condiciones del reconocimiento recíproco de los participantes entre sí”.¹¹

Este principio de la “comunidad ideal de comunicación” sería, según Apel, una premisa *a priori* que antecede a toda argumentación, o sea, que no requiere un consenso previo acerca de su validez. Se trataría de una norma históricamente instituida junto con el desarrollo humano y tácitamente presente en toda comunicación social. La “comunidad ideal de comunicación” sería el horizonte utópico mediante el cual adquiere sentido la “comunidad real de comunicación” y respecto al cual las distorsiones del diálogo han de ser justificadas. Es decir, habría una obligación ética subyacente a los libres acuerdos de reciprocidad, obligación que nos remite a la utopía.

Visualizamos ahora una tercera significación del consenso. Podemos concebir el consenso como un referente utópico —o en términos de Castoriadis:¹² un imaginario— por medio del cual la sociedad define el sentido de la interacción social. La creación, reproducción y rescisión de relaciones de reciprocidad obtienen sentido por referencia al principio del consenso, operando éste como norma ética para las decisiones individuales.

Para desarrollar esta interpretación recurro a la obra de Franz Hinkelammert sobre la razón utópica.¹³

4.2. Sobre la utopía

El consenso significa una utopía en tanto lleva la negación de la discontinuidad social existente a su concepto-límite. Éste suele ser entendido como un límite temporal; la utopía fijaría a futuro el fin a realizar y, en su realización, pondría fin a la historia. Tal concepción carga a la utopía de un fervor religioso que proyecta a la plenitud del día final la redención de los males existentes. De ahí su fuerza movilizadora, pero también su desprecio por el presente. Hinkelammert seculariza esta visión tradicional, mostrando la utopía como un elemento constitutivo de la realidad presente.

La plenitud no es un reino por hacer. Desde ya, la plenitud de la vida desborda al hombre y esta totalidad del ser nos es insoportable. Para hacerla soportable hemos de fijar y formalizar “lo real”; nos apropiamos de la realidad institucionalizándola. La institucionalización recorta la vida real, la vuelve tangible, calculable y disponible. Ahora bien, para fijarle límites a la plenitud de la vida, para marcar los contornos de lo que es socialmente real, los hombres exteriorizan la totalidad del ser como trascendencia. Dios es un símbolo de la plenitud de la vida pensada como concepto-límite: *lo imposible que delimita lo*

posible. La plenitud no es pues algo “todavía-no-posible” sino un “más allá”.

Si todo fuera posible, si Dios fuese un torbellino de posibilidades, no podríamos acotar lo real. Para determinar la realidad, o sea para ponerle límites, hemos de nombrar lo imposible. Es lo que hacemos por medio de las utopías. Construimos las utopías como un referente trascendental, representando la plenitud, a partir del cual aprehendemos y otorgamos sentido a la realidad en tanto orden institucionalizado. La espontaneidad anarquista, el equilibrio perfecto del mercado o la emancipación social son tales utopías por referencia a las cuales la vida rebosante es determinada como un orden significativo. Las utopías pueden ser más o menos iluminadoras, más o menos racionales respecto a la plenitud de la vida, pero no son falsificables o verificables empíricamente.

¿Por qué una sociedad debe buscar en la utopía el complemento necesario de su orden? Porque en ella se encuentra como una investidura inicial del mundo y de la sociedad misma con un “sentido final” de la vida, a través del cual los hombres se reconocen y se afirman a sí mismos en tanto colectividad. Esta *autocreación de la sociedad como vida colectiva* es, por así decir, la “función” de la utopía. “No hay sociedad posible en toda proximidad consigo misma, en coincidencia con sus reglas y en íntima unión con las razones que gobiernan su organización. No conocemos sociedad que se haya pensado sin diferencia o extrañeza respecto al lugar de su fundamento, que no haya proyectado fuera, más allá de ella misma, el punto desde el cual comprenderla y ordenarla. [...] Tal es la raíz última de la *deuda de sentido* consustancial a la vida social; la necesidad para una sociedad de pensarse en dependencia de su afuera y de su otro para pensarse *tout court*. Toda sociedad está dedicada, para ser, a descifrarse en algo que es para ella, pero que no es de ella, a indicar más allá de su propio espacio el lugar donde es un otro distinto de ella lo que la ordena y la piensa y un otro al cual ella debe su poder propio de ordenarse y de pensarse. Ella se piensa pensando que un otro la piensa. [...] Una sociedad ciertamente no requiere saberse como sociedad para existir. Pero resulta que lo social se produce *en el elemento del sentido* a través de hitos simbólicos que no sólo indican a los hombres que ellos pertenecen a una sociedad, sino que definen muy precisamente las modalidades inteligibles de su relación con ella. La red social, en alguna parte, es tejida a partir de un muy oscuro saberse ser-en-sociedad de parte de los individuos y de lo que eso quiere decir.”

He recurrido a una larga cita de Marcel Gauchet,¹⁴ porque me parece que ilustra muy lúcidamente el complejo proceso de autocreación de lo colectivo. Ni el materialismo vulgar ni el empirismo logran enfocar esa escisión y dependencia de una exterioridad como la forma mediante la cual los hombres pueden reconocerse a sí mismos y actuar sobre sí mismos en tanto colectividad. De ahí que sus concepciones de la política sean tan ingenuas.

No hay práctica política sin referencia a la utopía. Querer prescindir de tal referente trascendental conduce a la mala secularización de dos tipos de *Realpolitik* totalmente irrealistas.

Por una parte, la pretensión de reemplazar la imagen de plenitud por la plenitud misma. En la medida en que la realidad social es percibida como un orden limitado respecto a la plenitud del ser, surge la tentación de superar los límites de la existencia humana mediante la realización plena de la vida. Como la plenitud no está al alcance, ella es proyectada al mañana como un futuro posible. Visualizada como promesa, la utopía se traduce en objetivos históricos y recibe de esa perspectiva concreta su eficiencia emocional y su radicalidad revolucionaria. Lo posible será entonces concebido como la “transición” hacia una meta aún-no-posible, pero finalmente factible. Al postular la factibilidad de la utopía, el presente no es más que un orden provisorio que solamente tiene valor en tanto antesala del futuro. Este “realismo” estratégico es falaz, sin embargo, pues ya no existe un principio regulativo del orden. Eliminado lo imposible, todo es posible. Todo sería posible si la plenitud de la vida y, por tanto, la plenitud de las posibilidades, fuese un fin alcanzable. Pero no todo es posible; hay que elegir entre posibilidades alternativas y para ello necesitamos un criterio de selección: las utopías.

Por otra parte, está el realismo conservador de quienes identifican lo real con lo institucionalmente establecido. Con lo cual las instituciones devienen fetiches; o sea, son tomadas por la plenitud misma. La plenitud, empero, es justamente la ausencia de institucionalización. Si existen instituciones como, por ejemplo, el Estado, la Iglesia o la propiedad privada, entonces no vivimos la plenitud de la vida. Vivimos un orden limitado, es decir, determinado. Y la determinación remite a la imagen que nos hacemos de la totalidad. Para analizar la realidad instituida hay que remontarse pues a las utopías mediante las cuales se establecen los límites del orden social.

Quisiera detenerme en esta doble crítica como un modo de precisar la noción de utopía y, por lo mismo, facilitar una mirada, tal vez nueva, sobre la crisis política y la crisis de la política.

La utopía no es tanto compensación como complementación de la realidad existente. Marx critica la “comunidad ilusoria” de los ciudadanos como magro consuelo por la atomización real de los hombres concretos. La crítica correcta a toda forma vacía de contenido aquí pareciera extenderse indebidamente a toda forma imaginaria de representarse lo real. Su esquema de base material-sobreestructura pasa por alto dos aspectos básicos. Epistemológicamente, no tiene en cuenta que los hombres requieren un imaginario para poder institucionalizar la realidad social. Ciertamente, el sentido de un orden social es el producto de la práctica social. Pero ésta no puede ser aprehendida al margen

de ese sentido ni el sentido (ya fuese la satisfacción de las necesidades sociales) es algo dado de antemano como norma absoluta. Por lo tanto, Marx tampoco visualiza la consecuencia política: sólo mediante tal utopía de la comunidad, una comunidad ideal, los hombres pueden concebirse a sí mismos, en su división, como un orden colectivo y, por ende, organizar colectivamente su convivencia.

La radicalidad de la crítica, llevada a su extremo, se vuelve a su vez utópica: la comunidad plena no es factible. La utopía, empero, no se valida por su factibilidad. Si los marxistas critican la comunidad ideal reivindicando la realización de la utopía, los neoliberales de hoy critican la utopía por no ser factible. Su crítica es acertada en tanto advierte que el intento de realizar una utopía desemboca en la opresión. Pero su conclusión de prescindir de la utopía produce justamente lo que denuncian como caos. Si entendemos por caos, análogo a la locura humana, la ausencia de límites que estructuren el horizonte de “lo real”, entonces no hay orden sin utopía, puesto que no habría referente respecto al cual institucionalizar la realidad social. Sin referente colectivo los hombres se relacionarían en su inmediatez espontánea como simple “sistema de necesidades” (Hegel). ¿No es ésta la premisa del mercado?: un individuo libre de identidades colectivas y, por consiguiente, liberado a las estructuras fácticas. Pues bien, también la propuesta neoliberal de un orden regulado automáticamente por reglas técnicas (mercado) y no interferido por normas sociales es una utopía no factible.

El caos que denuncian los regímenes militares es el resultado de su propia ofensiva antiutópica. Al no asumir que el principio del mercado a su vez es una utopía, el sentido del régimen militar es identificado con sus resultados concretos. O sea, el autoritarismo “tiene sentido” para quienes mejoran sus condiciones de vida. Para los demás, en cambio, las instituciones no encarnan la esperanza de “lo mejor posible”. En la medida en que el orden establecido no está respaldado por una utopía que consagra su “razón de ser”, la crisis económica es percibida no como recesión sino como una situación insostenible de miseria y violencia. Nada justifica el dolor como sacrificio; ya nada tiene significación. ¿Qué eco podrán encontrar las sutiles explicaciones sobre la situación económica internacional? El problema de fondo no es “la economía”. Se trata, a mi entender, de una crisis cultural y, en ese marco general, de una crisis de (la concepción de) la política.

Pero no nos contentemos con reivindicar la utopía. Desde ya, quiero llamar la atención sobre otra “crisis de utopía” más general. No me refiero solamente a la pugna entre utopías diferentes y, frecuentemente, opuestas entre sí. ¿Cómo dirimir este conflicto? ¿Puede ser resuelto a través de un debate racional? El problema se complica por el complejo proceso de producción de las utopías, del cual poco sabemos. A ello se agrega, en el vertiginoso cambio de las últimas décadas, una creciente dificultad para pensar lo imposible. “La categoría de lo imposible no ha sido estudiada con la atención que se merece. Sirvió de pretexto

para subrayar que lo posible es el único objeto de constantes investigaciones. En verdad, la sabiduría y la reflexión se desviaron de lo imposible. [...] En verdad, lo imposible no puede ser definido.”¹⁵

Si fuera, como dice Bataille, ¿cómo discernir lo posible?, ¿cómo seleccionar las alternativas de mañana? Seríamos navegantes sin sextante, incapaces de trazar nuestros rumbos.

La llamada “crisis de sentido” que vislumbramos por doquier podría ser el reflejo de un horizonte utópico, si no ausente, al menos opaco. De poco sirve proclamar un “fin de las utopías” similar al supuesto fin de las ideologías, años atrás. Toda reflexión de nuestra realidad social sigue produciendo o reproduciendo utopías.

Ahora bien, presumiendo que los seres humanos no pueden crear una sociedad que no pueden imaginar, cabe preguntar: ¿nos hemos imaginado la democracia? ¿Nos la hemos imaginado “adecuadamente”, para decirlo en términos amplios?¹⁶ Las dificultades en la democratización de nuestros países podrían provenir de nuestras dificultades con su premisa: la utopía.

4.3. *La utopía del consenso*

Sobre este trasfondo intentaré especificar la significación que tiene el consenso como horizonte utópico, destacando tres aspectos. En primer lugar, conviene recalcar que tal concepción del consenso no remite a un objetivo concreto, presente o futuro, de la práctica política. Nace como una crítica a una forma de vida, crítica cristalizada en un referente trascendental, del cual se desprende un determinado enfoque de la vida posible, pero que —en tanto premisa *a priori* de una interpretación del mundo— no es factible. El consenso, tomado en su sentido fuerte, es tan imposible como la extinción del Estado o el mercado de competencia perfecta. Al igual que la “comunidad ideal de comunicación” de Apel y Habermas, el consenso realizado implicaría una sociedad sin dominación y totalmente transparente. Supondría además una razón única (la razón occidental como razón universal) que asegure una plena comunicabilidad de los argumentos y la plena conmensurabilidad de las razones esgrimidas. Solamente bajo tales supuestos podríamos postular un consenso objetivo en torno a lo que son “buenas razones”. Estos supuestos no son factibles. Se trata de límites definitivos, no históricos.

Por consiguiente, querer abolir esa distancia y realizar el consenso siempre significa *imponer* una razón, una significación determinada. Por noble que sea el ropaje, es una dictadura. La concreción violenta del consenso no supera, sólo escamotea la discontinuidad de los hombres entre sí. De ahí, el efecto perverso que tiene la invocación de un “consenso real”: en nombre de un consenso imposible (una sociedad idéntica consigo misma) se destruye el disenso posible.

Entendiendo por consenso un principio regulativo de las relaciones sociales, cabe destacar, en segundo lugar, su indeterminación del futuro. En lugar de representar la plenitud como una vida concluida, plantea un futuro abierto que ha de ser decidido. El consenso no prescribe lo que debiera ser la vida social. No apunta a un contenido específico sino al modo en que se produce el orden. Tematiza su construcción mediante la decisión y, en particular, la decisión colectiva. Ahora bien, plantear el problema del orden en términos de una voluntad colectiva es plantear la cuestión del sujeto. La utopía del consenso alude —como imagen de plenitud— a un pleno proceso de subjetivación: que todos se constituyan en sujetos. Y los sujetos sólo se constituyen mediante un reconocimiento recíproco: todos se reconocen por medio del Otro como hombres libres e iguales. El consenso representa pues una utopía de la *comunidad*. Y es por referencia a esa comunidad plena, pero imposible, que la sociedad puede plantearse a sí misma como una práctica colectiva.

Finalmente cabe agregar que la construcción de un orden democrático no es un proyecto histórico que pueda ser deducido de la utopía del consenso. Por definición, lo posible no puede ser circunscrito de antemano. La utopía solamente ofrece un criterio de discernimiento. Nos permite pensar y actuar sobre la realidad según el criterio de “lo mejor posible” a la luz del consenso. Por intermedio de la “comunidad ideal” (no factible) enfocamos lo real en términos de “la mejor comunidad posible” —pero sin poder definir positivamente lo que es la mejor comunidad posible—. Al concebir el orden posible bajo el punto de vista de “la mejor comunidad posible”, estamos usando el consenso como criterio de selección para descartar aquellas posibilidades de orden que no descansan en el principio de la comunidad y, en particular, del reconocimiento recíproco. Es decir, realizamos una determinación negativa del orden deseado: fijar los límites del disenso.

En este punto quiero retornar a la indagación sobre el pacto democrático. Éste no puede fundamentar la construcción de un orden democrático en tanto, según veíamos, la reciprocidad no crea obligaciones éticas entre los partícipes, quedando su desarrollo y cumplimiento a disposición de cada cual. No obstante, constatamos que los participantes justifican sus decisiones. El análisis de las utopías nos permite ahora reconstruir el contexto de las decisiones políticas, pudiendo visualizar en aquellas justificaciones la mediación que articula las decisiones en un horizonte de sentidos. Visto así, me pregunto si esa referencia recíproca entre utopía y lo posible no expresa una norma ética. ¿No podría ser el consenso el fundamento de una norma ética de validez intersubjetiva que regula la reciprocidad? Esbozo una formulación tentativa: suponiendo que toda relación de reciprocidad es construida por referencia al principio del consenso, su desarrollo obedece a la obligación ética de evitar aquellos disensos en los cuales el Otro no sea reconocido como partícipe libre e igual de la vida colectiva.

Este tipo de obligación ética se expresa como *responsabilidad*. No se trata de

la ética de la responsabilidad (individualista) de Weber sino de una responsabilidad social. El principio de responsabilidad proporciona una delimitación negativa de la reciprocidad, sometiéndola al reconocimiento recíproco. No prescribe los fines concretos que las relaciones de reciprocidad han de perseguir y, en particular, no obliga al consenso. Por el contrario, la reciprocidad responsable asume el disenso como momento fundamental del reconocimiento recíproco. Es decir, se desarrolla por medio de disensos que son justificados. No se justifican aquellos conflictos en que el Otro es excluido: la muerte física, la degradación social, la explotación económica, o la marginación política. Tales conflictos son irresponsables en el sentido de que “no se responde” al Otro por la reciprocidad. Con lo cual, fácticamente no desaparece la violencia, pero éticamente no puede invocar el consenso como su sentido.

5. ONCE CONSIDERACIONES SOBRE EL CONSENSO DEMOCRÁTICO

A partir de la perspectiva abierta por Hinkelammert quiero adelantar algunas conclusiones tentativas para la interpretación del consenso democrático.

1. *Para construir la democracia hay que imaginarla.* Y la imaginamos proyectando hacia un horizonte utópico una imagen de plenitud —el consenso— por referencia a la cual las relaciones humanas son concebidas como un reconocimiento recíproco. Esta autocreación de lo colectivo no es un resultado directo de la interacción humana. “La sociedad se hace como sociedad, *creando* por la escisión que ella instaure respecto a un poder exteriorizado esa significación que parece tan evidente y según la cual es posible actuar sobre la sociedad.”¹⁷ Gracias a la imaginación tomamos distancia del mundo objetivado (el “trabajo muerto” según Marx) y nos abrimos al Otro, descubriendo lo posible en la reciprocidad.

2. El pacto democrático alude a dos significaciones de consenso: la *utopía del consenso* y las *estrategias de consenso*. Hay que distinguir, por una parte, las estrategias de consenso como la defensa de la paz civil y el libre acuerdo sobre los procedimientos válidos en la toma de decisiones. Tales estrategias conciernen a las posibilidades empíricas de organizar la convivencia social. Ellas remiten, por otra parte, a la utopía del consenso que representa una imagen de plenitud, creada por los hombres como un concepto-límite por medio del cual determinan el orden institucional.

3. La invocación del consenso suele referirse a estrategias de compromisos y acuerdos. Esta significación, sin embargo, es “derivada”. *La invocación de estrategias de consenso sería inconcebible sin un concepto-límite de consenso.* Se requiere un referente trascendental que nombre lo imposible para poder concebir lo posible: delimitar e interpretar el universo de lo real y discernir los objetivos deseados. Sólo por intermedio de premisas como la “soberanía popular”

y la “voluntad general” tiene sentido plantearse la disposición de los hombres sobre la organización de su convivencia y la elaboración colectiva de los fines sociales. Del mismo modo, la referencia a la utopía del consenso me parece imprescindible para que podamos visualizar el reconocimiento recíproco como principio constitutivo de una pluralidad de sujetos.

4. Sólo cuando concebimos el consenso como lo imposible estamos enfocando la *pluralidad de sujetos como un momento constitutivo de lo posible*. Sólo entonces concebimos *diferencias*. Los sujetos se forman por delimitación recíproca entre sí; pero estos límites entre “nosotros” y “los otros” no son trazados de manera directa. *La significación de las relaciones sociales no se encuentra en la interacción contingente sino fuera de ella, en la utopía*. Ésta representa el horizonte de sentidos a partir del cual interpretamos las relaciones sociales, estableciendo afinidades y distancias. Concebimos las relaciones sociales como reciprocidad —y no como guerra— por referencia a la utopía del consenso. Si no imagináramos este concepto límite (la plenitud de las relaciones sociales) carecería de sentido plantearse estrategias de reconocimiento recíproco. La reciprocidad, aun cuando sea rehusada o rescindida *de facto*, siempre apunta al reconocimiento recíproco.

Visto así, el consenso no es un “contrato social” previo o una “concertación social” posterior a la reciprocidad sino una abstracción mediante la cual la interacción adquiere la significación de una reciprocidad. Vale decir, el consenso no es anterior o posterior al conflicto social sino un referente dado junto con él. En la medida en que esa imagen de totalidad de las relaciones humanas es compartida, el consenso hace de principio regulativo, limitando el conflicto. En resumen, porque el consenso es imposible, el disenso es posible, pero a la vez limitado al reconocimiento recíproco.

5. *La utopía del consenso es lo imposible por medio del cual discernimos lo mejor posible*. Esta proposición tiene una doble cara. Por un lado, el consenso es un referente trascendental y como tal no es factible. No se trata de un objetivo estratégico sino de un *criterio de discernimiento*. Puesto que la plenitud misma de la vida nos es insoportable, creamos un imaginario que condensa esa totalidad. Elaboramos la utopía como un producto histórico-social, afirmando o negando determinado contexto. En nuestro caso, el consenso surge de la experiencia del autoritarismo y las condiciones de exclusión que éste impone, de distinto modo y grado, a todos los grupos sociales. Estas experiencias de vida cristalizan en la utopía del consenso como una categoría crítica y, simultáneamente, como la simbolización de otro horizonte. Podríamos hablar de una instancia mediadora: producida por la negación de las actuales condiciones sociales, la idea de consenso representa una totalidad a partir de la cual somos capaces de discernir frente al orden existente un orden alternativo.

Frecuentemente, la utopía sufre una mala “secularización”; lo que es una *premisa* para concebir la realidad existente deviene un *objetivo* de su desarrollo

futuro. Es lo que ocurre con la utopía del “autogobierno”, proyectada al futuro como “extinción del Estado”. Este tipo de trasposición errónea proviene de una percepción acertada: las estrategias por sí solas no fundamentan un orden. Fundamentar un orden significa hacerlo reconocible como tal: por qué y cómo vivimos en sociedad. Este sentido de la vida colectiva no lo reconocemos sino mediante una exterioridad. Concebimos la vida en común como un proceso de reconocimiento recíproco mediante la utopía del consenso. Esta trascendentalidad, sin embargo, ya no es fácilmente reconocible en la sociedad moderna, volcada al futuro y, por ende, guiada por una racionalidad formal. El referente trascendental es secularizado en una idea de progreso hacia un futuro de plenitud: la “utopía concreta” (Bloch). La plenitud del ser, nunca aprehensible íntegramente, mas siempre presente como la “razón de ser” de las instituciones, aparece entonces como la finalidad de lo que éstas por sí mismas son, en tanto lo fuesen plenamente. En esta perspectiva, la democracia aparece como un progreso continuo hacia un pleno consenso y éste, a su vez, como la meta de la democratización. Ahora bien, si rechazamos una visión finalista de la historia, ¿en qué sentido proponemos la radicalización o profundización de la democracia?¹⁸

6. Por otra parte, un pacto democrático que no invocara la utopía del consenso se agotaría en su inmediatez. Es cierto que los autores más sensibles a las mediaciones que sitúan todo “estado de cosas” en la totalidad del ser suelen desconocer el carácter trascendental de tal referente y tomarlo como imagen de un futuro posible. Pero de este error (tener la utopía por una meta factible) no se desprende la conclusión invertida de otros autores que combaten la utopía por no ser factible.

Tiene razón Hayek al afirmar que la utopía no es factible. Pero no por eso deja de ser real y relevante. El enfoque positivista sólo visualiza la no factibilidad del principio y deduce de ella su irrealdad. De ahí nacen los intentos de una teoría empírica de la democracia que cree poder prescindir del referente utópico; la democracia aparecerá entonces como un “sistema de competencia” más o menos regulado, al estilo del mercado. Tales interpretaciones logran dar cuenta de la conducta estratégica de los actores, pero no logran fundamentar la constitución de un orden colectivo.¹⁹ Presuponen su existencia, un confortable supuesto que en América Latina no podemos compartir. Nuestra reflexión recorre un camino inverso. La experiencia autoritaria nos ha sensibilizado para las “estrategias de consenso”; éstas, sin embargo, por necesarias que sean en el desarrollo de las reciprocidades concretas, no son suficientes para fundamentar la construcción de la democracia. Y, como dije en otra ocasión, en América Latina no podremos fundar un orden alternativo si no sabemos, simultáneamente, fundamentarlo.

Para decirlo una vez más: la necesidad originaria que obliga a la sociedad a referirse a un horizonte externo es la de hacerse inteligible y reconocible como sociedad para los individuos que la componen. No se trata de una necesidad sólo

cognitiva; concierne fundamentalmente a nuestras necesidades de arraigo emocional y pertenencia afectiva. Si esa fundamentación es necesaria, lo es por las dimensiones simbólicas que produce y por la identidad del colectivo como totalidad.

7. El éxito de las estrategias depende de la *vigencia social* de la utopía que invocan. ¿La plenitud de la vida es imaginada efectivamente como consenso? La pregunta por la vigencia de determinado horizonte utópico remite a una cuestión empírica que —siendo decisiva— no abordaré. Y puedo no tratarla porque incluso empíricamente la cuestión es planteada como una *apuesta*. De hecho, nos proponemos un proyecto de transformación social *como si* el horizonte de sentidos de la sociedad fuese efectivamente el consenso.

8. No hay que confundir la vigencia social de la utopía con su realización empírica. *El pacto democrático se guía por el consenso como su premisa, no como su objetivo concreto*. Al respecto, quisiera agregar dos observaciones más. Por una parte, suponer la vigencia del consenso como la utopía predominante no implica proponer la realización del consenso ni permite “deducir” la democracia como su proyecto histórico. No existe necesidad histórica o razón teórica que “obligue” a construir un orden democrático. Pero además, incluso si la utopía del consenso tuviera fuerza social, ella no es una garantía que asegura la estabilidad de la democracia. Ésta dependerá siempre de las relaciones de reciprocidad que desarrollen los hombres y la ventaja del enfoque aquí esbozado es enfatizar ese “constructivismo”.

Si bien la democracia no es un proyecto que podemos deducir de la utopía del consenso, por otra parte, una vez propuesto el pacto democrático no podemos no asumirla simultáneamente como su concepto-límite, puesto que recién aquella idea de plenitud permite a la sociedad apropiarse de su ordenamiento institucional en tanto práctica colectiva. Si no se lograra dar expresión a esa mediación, la construcción institucional quedaría sin arraigo social. El sistema político sería una “superestructura” en su denotación peyorativa, entendida ahora (contra su uso habitual) como una institucionalidad escindida del referente imaginario y simbólico de la colectividad. Es lo que aconteció con el Estado autoritario. Pero también ilumina la precariedad de la democracia en la región.

9. Este enfoque no resuelve un problema de la modernidad: la existencia de una pluralidad de utopías, frecuentemente en pugna entre sí. Pero sí permite afirmar un paso importante, extendiendo la discusión racional de las estrategias a las utopías. *El debate estratégico es siempre también un debate de utopías*. La consecuencia de esta afirmación es fuerte, pues introduce una ruptura con la concepción habitual de la política.²⁰ Si la racionalidad abarca no solamente las estrategias, sino también las utopías, entonces *la racionalidad de la política se juzga no sólo por la eficiencia, sino igualmente por los valores*.

Desde este punto de vista, echemos brevemente una nueva mirada sobre los

“consensos posibles”.

10. “¡Queremos la paz!” no es una consigna que prescriba un determinado orden ni que defienda cualquier orden. La significación de la estrategia se desprende de la utopía; determinamos la paz a conquistar y proteger mediante el ideal de plenitud. Buscar la paz a la luz del consenso es buscar el reconocimiento recíproco de una pluralidad de sujetos entre sí. Más exactamente, la paz tiene el sentido de consenso cuando los disensos no conllevan la exclusión. En consecuencia, son los límites al disenso y no los acuerdos logrados lo que caracteriza una estrategia de paz.

Querer la paz se opone no al conflicto, sino al conflicto ilimitado: la guerra. No se evitará la guerra excluyendo los disensos. Por el contrario, evitar la guerra es impedir un orden de exclusiones, sean éstas económicas, políticas o culturales. En este sentido, hacer la paz es más que la ausencia de guerra, más que la paz de los cementerios.

11. El libre acuerdo sobre los procedimientos válidos en la toma de decisiones parte del hecho de que, con la diferenciación de la sociedad moderna, no existe consenso acerca de lo que debiera ser el orden social y que, por tanto, la validez de las normas no puede depender de un acuerdo sobre su fundamentación. Los acuerdos se limitan a los procedimientos para establecer las normas sociales. No obstante, este “consenso estratégico” tampoco se mantiene por sí solo. El principio de mayoría, por ejemplo, no es una condición autosuficiente de validez. Acordar una “validez por procedimiento” tiene sentido en la medida en que los procedimientos expresen un reconocimiento recíproco. Es decir, los procedimientos mismos son simples “reglas de juego” (que nada dicen acerca de la significación social del juego). La finalidad de las reglas técnicas reside fuera de ellas en la elaboración colectiva de los objetivos sociales y ésta su significación social la reciben por referencia a la utopía. Es por medio del consenso imposible que discernimos los procedimientos posibles para formar una voluntad colectiva sobre los fines de la sociedad y que seleccionamos la regla de mayoría y no la guerra como método de decisión. Y es en relación con ese principio regulativo exteriorizado como los procedimientos o reglas de reciprocidad adquieren la carga de obligación ética.

Vinculando así las reglas técnicas a un referente trascendental introducimos una tensión entre la forma y el contenido, entre la decisión y la fundamentación de la norma y, en términos más generales, entre la institucionalidad y la subjetividad. En esta dialéctica, no reducible a uno de sus momentos, me parece que descansa —precariamente— el consenso democrático.

CULTURA POLÍTICA Y DEMOCRATIZACIÓN*

UNA DE LAS PRINCIPALES DIFICULTADES para una estrategia realista de democratización reside en la cultura política en tanto mediación de las prácticas políticas y las experiencias sociales.

Como bien lo muestran los actuales procesos políticos en el Cono Sur, y en Brasil y Perú, la democratización es ante todo un proceso institucional. Pero el enfoque de las instituciones políticas y la correspondiente “ingeniería” de construcción institucional descansan en un supuesto que conviene recordar: la diferenciación de la política como un ámbito separado o, al menos, una dimensión delimitada del proceso social. ¿Qué implica tal diferenciación, característica de toda sociedad moderna, incluyendo nuestros países? Formulado en términos negativos, significa que ninguna de las esferas puede ser reducida a la otra. El desarrollo histórico no puede ser concebido como una extinción progresiva de la política dentro de una sociedad autorregulada ni como una creciente planificación política de todos los asuntos sociales. No todo es política ni extinción de la política; entre lo político y lo social existe una tensión irreductible. Se trata, formulado en términos positivos, de una relación.

Desde Tocqueville en adelante todo estudio de la democracia es siempre también un estudio de la adecuación de la institucionalidad política a la realidad social. La tematización usual es conocida: mientras que Estados Unidos sería una sociedad consustanciada con el principio democrático, en América Latina la democracia habría quedado tan sólo en letra muerta por ser un postulado constitucional no reconocido por los hábitos sociales. Propongo retomar la pregunta acerca de las condiciones sociales de la democracia (Conferencia Regional de Clacso en Costa Rica, 1978)^a a la luz de las recientes experiencias de democratización en el Cono Sur: ¿en qué medida la democratización política en nuestros países puede y debe dar cuenta de las experiencias sociales?

Desde esta perspectiva podríamos dedicar la Tercera Reunión del Grupo de Trabajo sobre “Teoría del Estado y de la Política en América Latina” al estudio de la cultura política entendida como la producción y reproducción de las concepciones que elabora una sociedad acerca del campo de la política y, específicamente, de la “representación” de la política respecto a la sociedad.

Intentaré precisar la propuesta bosquejando seis líneas de reflexión. Ellas comparten una perspectiva común: analizar la cultura política en tanto problema de la reorganización democrática de la política. En este sentido, el seminario propuesto busca profundizar los esfuerzos anteriores por elaborar una teoría de la democratización en nuestra región.

1. PRÁCTICA POLÍTICA Y EXPERIENCIAS SOCIALES

Tomemos como punto de partida una definición formal de la política: el conjunto de actividades referidas al Estado y a la regulación legal (y, por tanto, respaldada por el poder estatal) de las relaciones sociales. Aunque tales actividades se desarrollen preferentemente en determinado marco institucional —el aparato del Estado, el Parlamento, los partidos políticos— no tienen límites unívocos ni formas fijas. Toda acción social puede tener una dimensión política —sin que por eso “todo sea política”—. Justamente los regímenes autoritarios nos han enseñado cómo la despolitización se encuentra acompañada de una repolitización; algunas actividades “propiamente” políticas son reprimidas se desvanecen, mientras que otras adquieren una significación política que anteriormente no tenían. Habría que estudiar, pues, para cada sociedad y para cada situación histórica, cómo varían los límites y las formas de “hacer política”. Hemos discutido este cambio y conflicto de significaciones en la primera reunión del grupo (Santiago, 1982), publicada por Desco: “¿Qué significa hacer política?”^a Uno de los resultados de aquel debate fue mostrar que hacer política no tiene una significación única y unívoca, sino que ella misma es parte de la lucha política. Es decir, la lucha política es siempre también una lucha por definir lo que es “la política”. La mera definición formal de la política resulta, pues, insuficiente, porque no permite dar cuenta del contexto dentro del cual se elaboran las diferentes significaciones de la “política”.

Supongamos que las concepciones acerca de lo que es la política son elaboradas en el mismo conflicto político. Ello nos remite al siguiente enfoque: analizar el conflicto político en tanto producción de “ofertas” que son consumidas por la sociedad. La argumentación de este planteamiento es sabida (Weber, Gramsci, Bourdieu).^a A diferencia de lo que postula el ideario democrático (la participación activa de todos los ciudadanos en la elaboración y toma de decisiones), de hecho operaría una división del trabajo que confiere la producción de las representaciones políticas del mundo social a los políticos profesionales. Esta profesionalización somete la vida política a la lógica del mercado: “El campo político es el lugar donde se genera, a través de la competencia entre los actores partícipes, productos políticos (problemas, programas, análisis, comentarios, conceptos, eventos) entre los cuales los ciudadanos ordinarios, reducidos al estatus de ‘consumidores’, deben elegir, con tanto más malentendidos posibles cuanto más alejados se encuentran del ámbito de la producción”.¹ La política estaría, pues, limitada a un espacio de acceso restringido (profesionalizado) y se desarrollaría de acuerdo con la dinámica de la competencia. Cada actor (individual y colectivo) elabora y toma sus decisiones por referencia no al público (la sociedad) sino a sus competidores y en función de su posición en esa competencia. Éste sería el contexto en el que se define la

especificidad de cada posición política. La sociedad, en cambio, sería la esfera del consumo, donde los clientes eligen entre las diversas “ofertas” producidas por la competencia política. Mientras que el campo político opera internamente como una competencia oligopólica, respecto a la sociedad funciona como una producción monopolística.

Este tipo de enfoque permite dar cuenta de la dinámica de la lucha política. Pero ¿cómo se relaciona tal dinámica con la del conflicto social? El supuesto inicial —la diferenciación entre lo político y lo social— es precisado mediante otro supuesto: existiría una homología entre el campo político y el campo social de modo que la sociedad reconoce como “lo político” los productos elaborados por el “sistema político”. En otras palabras, se supone: 1) la existencia de un campo político delimitado; 2) que tiene el monopolio de las ofertas políticas, y 3) que la sociedad se reconoce a sí misma en ellas. Estos supuestos no me parecen verosímiles en nuestros países, pues aunque todos suelen tener una “clase política” muy profesionalizada, ésta no tiene una posición monopolística en la producción de las ofertas políticas.

A diferencia de sociedades con una diferenciación fuertemente institucionalizada, en las sociedades latinoamericanas no existe tal límite socialmente reconocido entre lo político y lo no político. Lo que para unos son temas políticos, para otros son cuestiones éticas; lo que éstos perciben como asuntos sociales, aquéllos lo viven como problema personal. Podemos hablar entonces de una “crisis de representación” en el sentido de que no hay un (tácito) acuerdo social acerca de qué es decible y decidible políticamente. Pues bien, ¿no es ése precisamente el ámbito de la cultura política?

Resumiendo el punto de partida diría que 1) la reflexión teórica de la práctica política en nuestra región no puede referirse a un campo acotado, sino que 2) debe considerar la elaboración social de los límites entre lo político y lo no político, y, para ello, 3) habría que estudiar las culturas políticas en tanto determinan la representación de la política respecto a la sociedad.

2. INSEGURIDAD SOCIAL E INCERTIDUMBRE INSTITUCIONAL

Mi preocupación más inmediata por la cultura política proviene de la distancia entre los discursos políticos y las vivencias sociales que observo en Chile. Esta brecha entre sociedad política (todavía bajo la forma de un “parlamentarismo negro”) y sociedad civil tiene su origen en lo que Delich² denominaba situación de encuentro entre dictadura y democracia. En los procesos de liberalización de los regímenes autoritarios, la recomposición de los partidos enfrenta un dilema: o bien la oposición democrática dialoga con la dictadura y, por la misma dinámica de la negociación, corre peligro de diluir el carácter alternativo del orden democrático o bien reivindica la ruptura con la dictadura, pero corriendo el

peligro de limitarla a una expresión ético-testimonial. Usando una fórmula exagerada: la oposición deja de ser alternativa o deja de ser política. Pero incluso un planteamiento mucho menos esquemático ha de constatar el desfase entre el sistema de partidos emergente y la ciudadanía; ésta rechaza el régimen militar sin llegar a reconocerse en una imagen de democracia. Por así decirlo, *queda pendiente la asignatura* de Alfonsín: recoger el deseo de democratización en un discurso verosímil.³

Preguntarnos por la cultura política es también explorar ese desencuentro. ¿No se deberá a que los incipientes discursos políticos no representan las experiencias de la gente común, en estos años de dictadura? Pienso en las experiencias de violencia (física y simbólica), de agresividad interiorizada, de miedo ya no sólo a la muerte sino a la misma vida, despojada de futuro. Pienso en las experiencias de miseria, abandono y humillación, pero también de solidaridad y sacrificio; en la secuencia de alivio, triunfalismo y desilusión de quienes identificaron su proyecto de vida con el régimen militar; en el sentimiento de rabia, impotencia y desesperación de quienes perciben la autodestrucción social. Pienso, en fin, en todo ese dolor no confeso que, de un modo u otro, todos sufrieron. Estas vivencias no son asumidas en los discursos políticos o recogidas de manera sólo moralista.

La actual oscilación o yuxtaposición entre “ingeniería institucional” y “sacrificio testimonial” es una consecuencia directa de un autoritarismo, a la vez fracasado y rígido. Pero no podemos limitarnos a diseñar “escenarios de salida”; incluso para ello falta detectar los problemas que enfrenta una estrategia realista de democratización. Uno de los temas centrales que se desprende del diagnóstico esbozado es la recomposición de las identidades colectivas o, para usar términos más fuertes, la constitución de los sujetos políticos. Aun suponiendo que el orden democrático se construye mediante una pluralidad de sujetos, no podemos restringir ese desarrollo sólo al ámbito político. Tampoco se trata de una simple reorganización política de identidades sociales previas. Es decir, la recomposición de las identidades colectivas no se afina exclusivamente ni en lo político ni en lo social. Nuevamente nos enfrentamos al problema de la relación o de la articulación; al respecto, tal vez el estudio de la vida cotidiana o del sentido común⁴ puede esclarecer la conformación de las identidades políticas.

En la vida cotidiana, en tanto ámbito de lo normal y de lo natural, se lleva a cabo un conjunto de actividades diarias que, precisamente por su carácter rutinario, no aparecen como problemáticas. A partir de ello elaboramos ciertos criterios de normalidad con los cuales interpretamos los eventos políticos y, sobre todo, decidimos lo que son asuntos políticos. Esa elaboración de las certezas básicas en la vida cotidiana (más exactamente, en las diferentes vidas cotidianas) contribuye a delimitar “lo político” de múltiples maneras, entre las cuales destaco solamente tres. En primer lugar, mediante la reinterpretación selectiva del pasado en la memoria colectiva de los grupos sociales. La definición

de “lo normal” vincula las razones (“porque”) que explican el pasado con los motivos (“para qué”) que orientan nuestra elección entre las posibilidades de futuro. Por otra parte, las certidumbres básicas vinculan factores cognitivos con pautas emocionales. Ellas abarcan no sólo un conocimiento práctico acerca del desarrollo previsible de los acontecimientos, sino también una regulación instintiva de las reacciones emocionales-afectivas “adecuadas” a cada una de esas situaciones. Al respecto cabe resaltar un tercer punto: el trastorno del conocimiento cotidiano acerca de la realidad social imprevisible y, sobre todo, la alteración de las pautas emocionales, generalmente más sedimentadas, por la experiencia autoritaria. Bajo la dictadura, las barreras “normales” de agresividad y miedo, de confianza y espontaneidad, se vuelven inestables. Y ello repercute necesariamente sobre cualquier institucionalización de los procesos sociales y, específicamente, de la actividad política.

El quiebre de la normalidad, la consiguiente inseguridad y, por ende, la ansiedad de certezas básicas explica en buena parte la mencionada distancia entre las experiencias sociales y los discursos políticos. De ser correcta esta interpretación, trataría de reflexionar acerca de su significación para el proceso de democratización. Una línea sugerente sería reconsiderar el análisis de Przeworski,⁵ quien define la incertidumbre como el rasgo esencial de la democracia en tanto organización institucional. En la democracia, los resultados del proceso político son en cierta medida indeterminados respecto a las posiciones que ocupan los participantes en las relaciones sociales, incluyendo las relaciones de producción y las instituciones políticas. Mientras que la dictadura se caracteriza por su capacidad de impedir, antes e incluso después, resultados adversos a sus intereses, en la democracia ningún grupo social tiene certeza acerca del futuro. Pues bien, si la incertidumbre es un rasgo definitorio de un régimen democrático, entonces, concluye Przeworski, la democratización no puede fundarse en un pacto sustancial (que determine positivamente el contenido del orden futuro), sino sólo en un acuerdo institucional-formal, garantizando negativamente que ningún “interés vital” será sacrificado.^a Solamente los procedimientos institucionales pueden asegurar a la vez la determinación colectiva de un futuro abierto y el respeto por los intereses de cada grupo. Ahora bien, considerando el ambiente de inseguridad, cabe preguntarse si tal pacto institucional es una base suficiente para poder absorber la incertidumbre del proceso democrático en una situación de fuerte necesidad de certezas básicas.

3. DIVERSIDAD SOCIAL Y UNIFICACIÓN POLÍTICA

Un tema recurrente en el estudio de las condiciones sociales de la democracia es el impacto de fuertes desigualdades sociales. Ellas presentan ciertamente uno de

los obstáculos mayores a los procesos de democratización en América Latina. No se le puede pedir a la democracia argentina hoy, a la democracia en Brasil, Chile o Uruguay mañana, que resuelva a corto plazo la crisis económica provocada por los regímenes militares. Pero no se trata solamente de “desajustes” coyunturales. ¿Cómo la democracia en Bolivia o Perú puede hacerse cargo de situaciones estructurales de subdesarrollo? La democratización contribuye 1) a determinar cuáles son las necesidades sociales, y 2) a decidir la prioridad y las formas de satisfacerlas. En este sentido, la democracia organiza la reproducción material de la sociedad. Pero ello no implica “medir” la democracia por el bienestar económico. El problema de la democracia no me parece radicar tanto en la respuesta a las demandas sociales como en su creación, es decir, no hay necesidades determinadas *a priori* (“necesidades básicas”); hay una producción histórico-social de necesidades. Y en esa producción se inserta la democracia como proceso de decisiones y como cultura política. Propongo profundizar el segundo aspecto y analizar el impacto de las desigualdades sociales bajo el punto de vista de su representación cultural. Por relevante que sean los conflictos de intereses económicos para el proceso de democratización, no lo son menos las aspiraciones o visiones de una sociedad futura a que dan lugar los diferentes intereses. Del contraste de las desiguales condiciones de vida como el que percibimos a diario en nuestros países se alimenta la imaginación acerca del orden deseado. Quiero llamar la atención sobre esas imágenes de sociedad perfecta que se proyectan en deseos de plenitud por la desigualdad existente. Se trata de utopías imposibles de realizar. A la vez, sin embargo, representan aquel horizonte de sentido por medio del cual concebimos las realizaciones posibles.⁶ De ahí que la experiencia de condiciones de vida muy desiguales pueda producir utopías tan diferentes que sean incompatibles entre sí. Tal pérdida de un horizonte de sentidos sociales compartidos suele conducir a una crisis del Estado. Más específicamente, ella pareciera ser la razón por la cual la democracia no sobrevive una crisis económica prolongada.

Prosiguiendo el análisis del “conflicto de utopías” habría que abordar, junto con las desigualdades materiales, la heterogeneidad étnico-cultural. Recordemos nuevamente la situación peruana y las dificultades de construir una cultura política nacional. El mérito del debate Haya-Mariátegui es el de señalar que las diferencias no residen solamente en las desigualdades socioeconómicas. Éstas se desdoblan en diferentes teologías y adquieren su carácter explosivo por esa dimensión religiosa. Todavía queda por estudiar su presencia en la práctica política. ¿Qué significación tiene hacer política para un indígena cuyas actividades cotidianas se insertan en una cosmovisión religiosa? Su noción de reciprocidad, actualizada en el don y en el sacrificio, tiene una referencia a lo sagrado que se ha perdido en la concepción legal-secularizada de reciprocidad que manejan los dirigentes políticos de Lima. El ejemplo nos remite a una afirmación de Carl Schmitt^{95a} sobre la que deberíamos reflexionar: todos los

conceptos fundamentales de la política son nociones teológicas. Por ello al interrogarnos acerca de la presencia de las experiencias sociales en la acción política no habría que olvidar la dimensión religiosa. Ella pareciera ser una dimensión ineludible de la cultura política. Pero no basta constatar ese desdoblamiento teológico; habría que llevar el análisis a una reflexión más teórica acerca de la democracia. Pienso en el supuesto de Tocqueville en el sentido de que la libre gestión de los individuos debe estar limitada por su sumisión a una trascendencia cohesionadora —la religión marcando el límite de lo políticamente factible—. Esta perspectiva podría ser muy fructífera para estudiar en qué medida la democracia exige un proceso de secularización o laicización de la política y en qué grado ello es posible.

Tocqueville supone que la democracia norteamericana tiene como fundamento indispensable la existencia de una cohesión social-intelectual. Esa referencia al “Uno” pareciera ser un rasgo característico del pensamiento político occidental y, en concreto, de la teoría de la democracia. Pero, simultáneamente, la democracia es la representación de una sociedad en conflicto que impulsa el cuestionamiento permanente y sin límites del estado de cosas existente. Habría, pues, dos tendencias contrapuestas en la cultura política de la democracia: por un lado, un cuestionamiento radical de las “razones últimas” del orden social y, por otro, una autolimitación a no transgredir el marco de lo que la sociedad define como una acción normal y lícita, racional y responsable. ¿Cómo se relacionan ambas tendencias?

La pregunta puede ser reformulada en términos más clásicos, refiriéndola a la distinción y el reconocimiento recíproco de los sujetos entre sí. Si bien la democracia es la representación de la división en la sociedad, simultáneamente ese conflicto cohesiona a la sociedad en torno a un mismo *enjeu*. ¿Cómo se da ese proceso no visible y no consciente mediante el cual el conflicto social y político va construyendo un orden?

4. LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA

Al enfocar la cultura política como la elaboración de los límites entre lo político y lo social, implícitamente nos preguntamos por la naturaleza de la representación política respecto a la sociedad. Ya es un lugar común hablar de una “crisis de representación” en nuestros países: la política tiende a invadir continuamente la vida social en tanto que ésta reclama recurrentemente decisiones políticas.

Ilustrativo de esta problemática en los procesos de democratización en Brasil y en el cono Sur es el hecho de que el predominio inicial de las organizaciones sociales no conlleva a un fortalecimiento de la sociedad civil. La oposición al autoritarismo es encabezada por los sindicatos, los grupos religiosos y de derechos humanos, las asociaciones estudiantiles, profesionales y empresariales.

Pero tan pronto se inicia cierta apertura, toda iniciativa refluye de lo social a lo político. Las instituciones democráticas no alcanzan a ser reconstruidas puesto que se ven amenazadas por una “sobrecarga”, ya sea de demandas sociales (corporativismo) o de decisiones políticas (estatismo).

La cultura corporativista, como la que encontramos en Argentina, Bolivia o Uruguay, impulsa la estructuración del ámbito social y, por lo mismo, debiera facilitar una concertación política. Sin embargo, los intereses corporativos tienden —por su mismo poder organizacional— a invadir y copar el ámbito político, dejando a los actores políticos sin espacio de acción autónomo.

El caso inverso es la cultura estatista que encontramos en sociedades estructuradas a partir del aparato estatal como, por ejemplo, la chilena. Dada la debilidad y dependencia tanto de la sociedad civil como de la sociedad política respecto al Estado, éste enfrenta grandes dificultades en relacionarse con lo social. cuando gran parte de las cuestiones sociales son planteadas como políticas y es el poder estatal el principal productor de las decisiones políticas, entonces la intervención estatal deviene el pivote de todos los procesos sociales.

con tendencias contrapuestas, una y otra cultura promueven condiciones de “ingobernabilidad”. El problema no se resuelve renunciando a la democracia o invocando simplemente más democracia. Se requiere un campo político delimitado y cierta consolidación de esos límites. Y ello exige tiempo. ¿Qué hacer ante la falta de tiempo? En una región convulsionada por cambios rápidos y profundos, la dimensión histórica de continuidad y discontinuidad es indudablemente uno de los aspectos más relevantes y menos analizados en las investigaciones sobre la cultura política.

volvamos por ahora a la relación entre lo político y lo social para aproximarnos nuevamente a la teoría de la democracia. Desde este ángulo, enfrentamos dos concepciones de la representación política. Más conocida es la aspiración surgida de la lucha contra el Estado absolutista; la revolución democrática buscando la recuperación del Estado por parte de la sociedad. Su expresión teórica son las concepciones contractualistas de la representación: un tipo de contrato social entre los individuos (soberanos) que delegan su poder en el gobierno. Los gobernantes son los mandatarios del pueblo. Desde este punto de vista, la voluntad colectiva siempre está vinculada a la idea de unanimidad —la voluntad general—. Por otra parte, sin embargo, tal representación del conflicto *en* la sociedad sólo puede operar escindiéndola *de* la sociedad. La sociedad dividida solamente puede actuar sobre sí misma a través de una instancia exterior. Únicamente como campo relativamente autónomo de los conflictos sociales, la política ofrece un campo de negociación y compromiso.

Tenemos, pues, dos nociones de representación democrática: una referida a la democracia como gobierno del pueblo por el pueblo (la delegación del poder) y otra basada en la exterioridad del Estado como escisión necesaria para instituir simbólicamente un espacio común. En el primer caso, la representación implica

una idea de “correspondencia” entre poder político y conflicto social. En el segundo caso, alude a la “productividad” de la política respecto al orden social. La reflexión de este doble significado quizá pueda acercarnos a las tensiones subterráneas de la democracia que habitualmente sólo consideramos cuando aparecen como crisis.

5. PRINCIPIO DE UNIVERSALIDAD Y EXCLUSIÓN

con la misma intencionalidad teórica, cabe analizar la construcción cultural de los límites de inclusión/exclusión de la comunidad política mediante determinada jerarquización de los derechos humanos. Retomo aquí la tesis de Hinkelammert⁷ de que toda teoría de la democracia implica, junto con el postulado de los derechos humanos, una delimitación de su validez.

Por un lado, todo orden opera con base en exclusiones. La comunidad establece los límites del “nosotros”, proscribiendo *de iure* o marginando *de facto* a “los otros”. Por otro lado, la democracia se fundamenta en un postulado de universalidad, concretado en la declaración de los derechos humanos. ¿Cómo compatibilizar las exclusiones y un principio legitimatorio? No hace mucho, las democracias excluían a jóvenes, mujeres, pobres y locos. Hoy, la exclusión legal de la mujer es considerada ilegítima. ¿Y la marginación fáctica del pobre? ¿Y la proscripción constitucional de una posición “antisistema”?

Las preguntas indican el carácter histórico de los límites. Se trata de construcciones sociales cuya legitimidad legal depende del horizonte cultural de cada sociedad. Veamos cómo opera esa delimitación entre quienes pertenecen a determinada comunidad política y quienes están excluidos.

El principio de exclusión pareciera radicar en el mismo postulado de universalidad; en la medida en que tal universalidad es una abstracción ella exige una realización histórica. Se trata de determinar en qué grado la universalidad postulada —imposible en su plenitud— sería históricamente posible. Ello nos remite a las concepciones de la sociedad futura tal como se cristalizan en los proyectos de desarrollo. La elaboración de tales “proyectos sociales” (y no meros “programas de gobierno”) no sólo anticipa lo históricamente posible; simultáneamente expresa la opción por determinada jerarquización de los valores sociales. El conjunto heterogéneo e incluso contradictorio de los derechos humanos es articulado en torno a un principio jerárquico. Lo que denominamos “proyecto histórico” es la forma de determinar un derecho humano como el valor máximo, a la luz del cual se interpretarán todos los demás derechos. Es la consagración de un “código interpretativo” (que suele ser sacralizado teológicamente) por medio del cual se estructura el sistema de valores y normas sociales. Ese principio jerárquico puede ser la soberanía popular o la libertad individual, la propiedad privada o la dignidad humana. En

general, se trata de un pequeño núcleo articulatorio en torno al cual se forman círculos concéntricos de derechos humanos mayores y menores.

Los ejes articulatorios son a la vez los principios de exclusión. Ellos representan el “sentido del orden”: quienes no reconocen el principio jerárquico instituido atentan contra el sentido constitutivo del orden establecido. Puesto que la sociedad se representa a sí misma en tanto colectividad por medio de una determinada estructura de valores, desconocer su principio jerárquico es violar su *ethos* y deviene agresión al cuerpo social. En consecuencia, quienes no reconocen la jerarquía valorativa violan los derechos humanos y han de ser expulsados —en nombre de los derechos humanos—. Es la defensa de la universalidad de un derecho humano (por ejemplo, el de la propiedad privada) como principio regulador del orden social lo que permite (exige) excluir a quienes se reconocen en otro principio jerárquico.

Este enfoque ofrece no sólo una comprensión más cabal de la violación de los derechos humanos en América Latina, ya que en lugar de la demonización moralista podemos analizar la pugna entre diferentes principios jerárquicos. Deviene así plausible que las dictaduras invoquen los derechos humanos cuando —desde otro punto de vista— los violan. Pero además, el enfoque nos conduce a un problema central de la teoría democrática. A pesar de la universalidad postulada, ¿no instaura también la democracia un principio jerárquico en nombre del cual expulsa a los “antidemócratas”? Por otra parte, ¿cómo negar un conflicto entre diferentes principios regulatorios en tanto expresión inevitable de la diversidad social? Cabe pensar que ese conflicto es una de las formas en que se desarrolla la lucha por la transformación de la sociedad. Entonces debemos enfrentar el siguiente interrogante: ¿puede la democracia asumir tal conflicto acerca de su principio constitutivo y, por consiguiente, desarrollar una transformación social sin exclusiones?

6. RACIONALIDAD Y GÉNESIS CULTURAL DE LAS IDENTIDADES

Un debate sobre la cultura política en la democracia necesariamente nos lleva a un tema ya presente en los seminarios precedentes: ¿qué es acción racional en política y, específicamente, en los procesos de democratización?

En las últimas décadas el desarrollo de nuestras sociedades fue concebido, de uno u otro modo (modernización, desarrollismo), como un proceso de racionalización. Al pensar la organización de la sociedad en términos de “racionalización” se supone, por una parte, que (ya) no existe un “bien común” en tanto valor material compartido por todos y, por otra parte, que las relaciones sociales se rigen por pautas de procedimiento formal porque solamente tales reglas pueden recibir un reconocimiento consensual.

El abandono de definiciones sustantivas aparece como una sana reacción

contra las visiones teleológicas de la historia, propias de la sociología decimonónica. No obstante, frecuentemente el énfasis en los procedimientos institucionales pierde de vista lo que debiera ser su aporte principal: el análisis de la génesis histórica y la construcción social de los actuales procesos políticos. Hoy día, buena parte de los estudios de la democracia obedecen a un enfoque funcionalista que 1) sustituye el proceso de evolución histórica por el de equilibrio del sistema, y 2) reemplaza el sujeto por el actor. Ambas reducciones se complementan: justamente el carácter ahistórico del análisis sistémico deja ver solamente el comportamiento “externo” de los individuos, escindiéndolo de una supuesta naturaleza “interior”, fija e inmutable. La concepción antropológica, implícita en la teoría política moderna, descansa en una idea de *Homo clausus*, de *ego* aislado y autosuficiente. De ahí la contraposición estéril de “individuo” y “sociedad” que podemos rastrear en el pensamiento occidental desde Descartes hasta Parsons. La principal consecuencia es la de reducir la racionalidad a la racionalidad formal. La definición de la acción racional como acción guiada por un cálculo medio-fin ya asume plenamente esa escisión entre un mundo interior/asocial y un mundo exterior/social; la racionalidad abarca exclusivamente el sistema social, entendido como el conjunto de las conductas externas de los individuos entre sí. La interioridad, el mundo psíquico supuestamente no social, quedaría al margen de la racionalidad. Y cuando su presencia social se vuelve insoslayable, es percibido como la irrupción del irracionalismo.

Se hace indispensable superar el esquema “racionalidad formal-irracionalismo” para poder repensar la racionalidad de la política. Ello no implica desconocer la racionalidad formal que rige la integración de la sociedad en tanto “sistema”. Pero ella ha de ser vista en conjunto con el horizonte valorativo-normativo y los procesos instintivo-emocionales que orientan las relaciones de la “vida social”. Tal vez esta distinción tampoco sea la más adecuada, pero nos ayuda a señalar los límites de la funcionalidad sistémica y, por consiguiente, de las estrategias de modernización. Éstas fracasan en cuanto intentan organizar la vida social con base en el principio de racionalidad formal (sea éste institucionalizado como mercado o burocracia).

A raíz del fracaso de las estrategias de modernización neoliberal en la región, nos interesa estudiar la cultura política para explorar ese contexto no racional (formal) en el que se desarrolla la práctica política en la democracia. Sería ingenuo pensar que los hombres se adhieren a un partido, votan por un candidato y, de un modo general, hacen política guiándose por la defensa de sus intereses económicos y la optimización de sus beneficios personales. La tradición clásico-individualista concibe la política de acuerdo con la imagen del contrato de compraventa; desconoce el carácter colectivo de la acción política y, específicamente, la formación de identidades colectivas como uno de sus ejes fundamentales. Éstas se forman más en torno a creencias que a intereses y son

motivadas más por pasiones y afectos que por cálculos. No por eso, necesariamente dejan de ser acciones “racionales”. El famoso “irracionalismo de las masas” no es sino el resultado de la miseria psicosocial de esa “masa”. Cuando la búsqueda de arraigo emocional y pertenencia colectiva no es satisfecha por un orden social, convulsionado por profundas transformaciones, ni es asumida por las instituciones políticas, funcionando a la manera de un mercado, entonces suelen surgir formas compensatorias. De ahí la persistente presencia del caudillismo, del populismo o de algún tipo de cesarismo plebiscitario en nuestros países. En la identificación con un líder carismático se recomponen las identidades colectivas con un carácter imitativo. Es la relación mimética, el carácter no reflexivo de tal “identidad de masas” lo que hace su “irracionalismo”. Pero no olvidemos que tal erosión de la reflexividad proviene de la represión o simple manipulación del universo emocional y simbólico por parte de una forma burocratizada de hacer política.

Lo dicho no pretende insinuar un retorno a interpretaciones “culturalistas”, despegadas de las relaciones materiales. Sólo quiere señalar que no podremos comprender la práctica política ni sus dinámicas institucionales al margen de sus trasfondos emocionales y simbólicos y, a la inversa, recordar que éstos son procesos históricos que a su vez solamente pueden ser comprendidos como un espacio de los cambios político-institucionales.

1985

ESTRATEGIA DE PODER Y ESTRATEGIA DE ORDEN*

PROPONGO PENSAR LAS ALTERNATIVAS POLÍTICAS en América Latina partiendo del siguiente supuesto: los partidos de izquierda,^a al menos en Chile, tienen más bien una estrategia de poder que una estrategia de orden.

Una estrategia de poder consiste en llevar la lucha por la organización de la sociedad a un plano corporativo, como defensa de intereses particulares. El dilema de la izquierda chilena es que su fuerza —la fuerza de un movimiento popular con larga experiencia de organización y lucha— sea a la vez su debilidad: una limitación corporativista a la defensa de la clase obrera. Se trata de un ejemplo del reduccionismo de clase, señalado por Laclau,¹ que hace de los procesos políticos e ideológicos meros epifenómenos de la estructura económica. Tomando a las clases como “sujetos históricos” preconstituidos (con sus “correspondientes” posiciones políticas e ideológicas) se llega a una visión instrumentalista del Estado; el Estado es identificado con el gobierno al servicio de una clase y la lucha de poder con el control de la maquinaria estatal. La política no es entonces más que acumular fuerzas (ocupar posiciones, controlar procesos, ampliar cuotas de poder) para finalmente pasar al asalto y la conquista del Estado-gobierno.

Así como desde la oposición se plantean reivindicaciones *frente al* Estado, así se plantea la futura organización social *a partir del* Estado. En ambos casos, las izquierdas vislumbran solamente el aspecto más tangible del Estado —el aparato organizacional— y tienden a medir la revolución por la destrucción de ese aparato. De hecho, sin embargo, aun allí donde excepcionalmente se destruyó el viejo aparato estatal, como en Cuba y Nicaragua, no se pudo ni se podrá prescindir de una maquinaria burocrática. Por el contrario, ésta es fortalecida y, en parte, precisamente porque se concibe la transformación social como una actividad estatal. Se abre entonces un enorme abismo entre el nuevo Estado y aquella vieja promesa de que el Estado se extingue. El Estado socialista ya no encuentra apoyo en la representación parlamentaria, declarada obsoleta por burguesa, ni puede legitimarse por lo que a toda luz no ocurre: la extinción del Estado. La utopía de un Estado por extinguirse se transforma en una ideología justificatoria, que oculta la persistencia de relaciones jerárquicas de subordinación y sometimiento.

No es ajena a esta situación la escasa preocupación de los partidos de izquierda por mediar entre la satisfacción de los intereses particulares y la realización de un interés general. La crítica a la falsa generalidad ha conducido a una negación de “lo general” impidiendo el desarrollo de una estrategia de orden.

No se trata aquí de rastrear la influencia de un materialismo banal, el economicismo, en esa mutilación del pensamiento marxista. Sólo verifico la despreocupación de las izquierdas por los fenómenos de representación colectiva, desdeñando toda referencia trascendente como una alienación o simple superstición.

El exceso de *Realpolitik* ignora la fuerza de la “idea de orden”. De hecho, existe un consentimiento implícito acerca de algo así como el “bien común” o el “interés general”. Tal referencia tácita siempre se vuelve manifiesta cuando surge un conflicto sobre materias fundamentales, cuestionando la validez del orden establecido. Las derechas invocan entonces ya no la ley sino el “espíritu de la ley”. De manera ilustrativa, recuerdo la justificación dada por un general chileno: Allende fue derrocado no por haber quebrado la legalidad sino por haber atentado contra el espíritu de la Constitución. ¿Qué es este “espíritu de la Constitución”? Ya Hobbes² en su referencia al Leviatán como “Dios mortal” y Rousseau³ en su “*volonté générale*” intuyeron que las instituciones sociales son animadas por un espíritu. Existe un “espíritu de las instituciones” como existe un “espíritu de las leyes”. El comprobar la operancia de tal “espíritu” me lleva de un análisis de los mecanismos de normalización mediante los cuales los regímenes militares en el Cono Sur instauran un orden, un orden fáctico, pero orden en fin,⁴ a una indagación teórica acerca de la constitución del orden. En esta perspectiva general se sitúa el presente estudio acerca de la forma de Estado.

Introduzco rápidamente mi línea de reflexión. Presumo que las estrategias de orden se fundan en complejos procesos y resortes de poder; son las relaciones de poder las que van secretando el orden. Foucault⁵ ha mostrado bien los mecanismos de poder mediante los cuales se impone un orden de diferenciación y jerarquización. El orden es, desde luego, una estructura de distinciones. Pero, por lo mismo, también una forma de unidad. Una simple “microfísica del poder”⁶ tiende a diluir lo que es justamente su objeto de análisis por no considerar la “metafísica del orden”; es decir, su dependencia de una trascendencia. En otras palabras, si en el análisis de Foucault el poder tiende a diluirse, ello no se debe a la falta de una determinación clasista prefijada. Se trata justamente de la constitución política de las clases y sus contradicciones. Para evitar el reduccionismo de clase, Foucault tiene razón en no reducir las relaciones de poder a las relaciones económicas y en destacar, en cambio, el complejo ámbito de la “vida cotidiana”. Es éste un lugar privilegiado para estudiar cómo los hombres particulares se objetivan y, formándose a sí mismos, autorreproducen la vida social en cuanto orden genérico. Sin embargo, este orden general no es directamente transparente a los hombres particulares. Se vislumbra sólo de manera mediatizada por la cristalización del sentido implícito en las prácticas sociales. Mi alusión a la “metafísica del orden” quiere llamar la atención sobre “lo general” como el referente trascendental de la pugna entre intereses y valores

particulares, y problematizar esa trascendencia como producto social.

Metodológicamente, el enfoque pone el acento en la sociedad en su totalidad; se trata de abordar la sociedad en cuanto sociedad a la vez dividida y unida. Interesa tanto qué y cómo se produce la división de la sociedad como lo que cohesiona y resume la convivencia social.

Como hipótesis afirmo que el poder unificador de la sociedad, generado por la misma división social, es el Estado. Propongo distinguir entre aparato de Estado y forma de Estado y considerar el Estado *qua* forma como el referente fundacional de la convivencia social. Retomando reflexiones antropológicas de Marcel Gauchet,⁷ supongo que toda sociedad dividida objetiva y exterioriza en un lugar fuera de ella el sentido de su práctica social y que es por referencia a ese lugar de sentido —la forma “Estado”— como la sociedad se reconoce y actúa sobre sí misma. Se trata pues de analizar, “más allá” del aparato de Estado, aquella dimensión “físicamente metafísica” del Estado para comprender la constitución del orden por medio de ese referente trascendental.

Luego de esbozar la problemática propuesta en su contexto político y desde su perspectiva práctica, paso a situar brevemente mi indagación dentro de la presente discusión sobre Gramsci.^a Recurro —no casualmente— a Maquiavelo, una de las fuentes de la renovación gramsciana del análisis político.

Cuando el cardenal de Amboise dice que los italianos nada entienden del arte de la guerra, Maquiavelo le responde que los franceses no entienden nada de los negocios de Estado.⁸ Lo que quiere expresar Maquiavelo con esta anécdota es que los resortes del poder (la guerra) deben estar al servicio del orden (el Estado). Puede decirse que toda la preocupación de Maquiavelo gira en torno de este asunto. Hay que conocer los procesos y mecanismos del poder, pero no como un “arte por el arte” sino para construir o defender un orden. Él reconoce en el orden ya no una disposición divina sino una empresa social. No se comprendería lo novedoso de Maquiavelo si se tomara su tratado de la política como un conjunto de “reglas técnicas” sin relacionarlo con la intención de fondo: la construcción de un orden estatal en Italia. Por eso mismo, la alusión de Maquiavelo parece contradictoria, pues justamente los franceses demostraron saber cómo se construye un Estado nacional. Así lo interpreta Gramsci.⁹ Sin embargo, quizá el aforismo sea más que una demostración de ingenio. Lo que el florentino puede haber querido insinuar es que los franceses lograron construir un aparato centralizado de dominación (un aparato burocrático-militar que conoce el arte de la guerra, o sea la relación pura de poder), pero sin haber entendido la idea de orden y, por consiguiente, procediendo en Italia con un simple criterio particularista. Es decir, la monarquía francesa habría actuado al estilo de una “intervención gubernamental” en lugar de crear un nuevo orden. Observando el surgimiento del Estado moderno y su independización de los intereses dinásticos, o sea vislumbrando la sustantivación del Estado en un sujeto dotado de vida propia —la razón de Estado—, Maquiavelo estaría

refiriéndose a la no constitución de una forma de Estado.

Sea como fuere la interpretación correcta del aforismo, encontramos ya en Maquiavelo la confrontación de poder y orden, así como —hipótesis tentativa— la alusión a una doble noción de Estado: estatal y aparato burocrático.

Por lo demás, esta distinción no es ajena a Gramsci. La famosa contraposición del Estado en Oriente y en Occidente no es solamente una distinción geográfico-cultural. De hecho, alude a dos conceptos de Estado, que coexisten en ambas partes pero con diferente predominio. En Oriente (URSS) predomina el aparato estatal, la intervención gubernamental; todo se espera de y se realiza por la máquina administrativa centralizada. Ello da lugar a lo que hoy llamamos “estatismo”. En Occidente, el aparato de Estado no es más que una trinchera avanzada o bien —en términos menos militares— la personificación de una intangible “idea de Estado”. Predomina el Estado en cuanto representación simbólica de la sociedad que expresa determinada “civilización” y adecua el comportamiento de los hombres a ella.

Estudiando la fuerza de esa “idea de Estado” (lo que podría denominarse *Staatlichkeit* en alemán o *stateness* en inglés), en las sociedades capitalistas desarrolladas Gramsci elabora el concepto de hegemonía. Por hegemonía, Gramsci entiende describir y precisar justamente esa transformación de un poder particular en un orden general. La hegemonía de un grupo social, dice Gramsci, se crea “planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no sólo en el plano corporativo sino en un plano ‘universal’”.¹⁰ Para pasar de un plano corporativo a un plano de generalidad el movimiento popular requiere un “espíritu estatal”; debe pensar el proceso social (y su inserción en él) como una totalidad y no “desde una esquina”. Es decir, debe adquirir la conciencia de responsabilidad por un orden durable. Sólo cuando ésta se haya transformado en un hecho masivo se dejará de confundir la política con una gestión burocrático-administrativa. Es tal “espíritu estatal” (y no algún tipo de individualismo propugnado por las derechas) lo que se opone al estatismo.

¿Cómo se relacionan hegemonía y Estado? No se trata de una “ampliación” del Estado, agregando a los “aparatos represivos” un sinnúmero de “aparatos hegemónicos”. Gramsci insiste en los aparatos como la organización material de la hegemonía. Pero el Estado es más que la simple adición de “hegemonía más coerción”. El Estado debe ser concebido como educador, dice Gramsci: “Tarea educativa y formativa del Estado, cuyo fin es siempre crear nuevos y más altos tipos de civilización, adecuar la civilización y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del desarrollo continuo del aparato económico de producción y, por consiguiente, elaborar, físicamente incluso, nuevos tipos de humanidad”.¹¹ Planteando la cuestión del “hombre colectivo” o del “conformismo social”, Gramsci va más allá de la educación formal o del derecho positivo. El Estado educa, presiona, solicita, incita y castiga, o sea adecua las reglas prácticas de conducta social a determinado estado de desarrollo histórico,

en tanto que es Ley-fundamento de las leyes. Es este momento sintetizador del Estado como representación colectiva (el Estado ético) el que recupera Gramsci contra una concepción instrumentalista del Estado basada en el aparato gubernativo-coercitivo.

NOTAS SOBRE
LA VIDA COTIDIANA
EN CHILE
(1980-1984)

VIDA COTIDIANA Y ÁMBITO PÚBLICO
LA EXPERIENCIA ESCOLAR
AGONÍA Y PROTESTA DE LA SOCIABILIDAD
HABITAR, TRABAJAR, CONSUMIR
EL DISCIPLINAMIENTO DE LA MUJER

VIDA COTIDIANA Y ÁMBITO PÚBLICO*

OBJETIVO

El objetivo del presente proyecto de investigación es describir la vida cotidiana en Chile hoy día en su relación con el desarrollo del ámbito público.

El tema propuesto responde a tres tipos de inquietudes:

1. Es la reacción a una insatisfacción que sentimos no pocos acerca de la distancia que separa la mayoría de los estudios sobre las estructuras sociales, económicas, políticas o ideológicas de Chile bajo el régimen militar y la percepción espontánea de lo que es vivir día a día en un orden autoritario. Tal distancia no sorprende, después de todo. La profesión de sociólogo —en su tradición racionalista decimonónica— presume una sociedad transparente. Pretende despejar las tinieblas, trabajando en el desencantamiento del mundo: elaborando estadísticas, diagramando mapas de correlaciones de fuerzas, auscultando discursos y encuestas. Sin embargo, no captamos “la vida” sino cuando ya está racionalizada y formalizada. Duplicamos la cosificación de las relaciones sociales, colaborando en el férreo autocontrol que hemos ido imponiendo a nuestra creatividad. De ahí proviene un sentimiento de frustración que surge de la concepción misma que nos hacemos de lo científico. Identificamos lo científico con lo objetivo y pretendemos asegurar la objetividad mediante el método. Pero cuanto más formalizada es nuestra investigación, tanto más yerra su objeto; no capta el proceso social sino como “cosa en sí”.¹

2. El tema se inserta igualmente en una “lógica de la investigación” elaborada en trabajos anteriores. La experiencia de la junta militar chilena nos hizo reflexionar anteriormente sobre los procesos y mecanismos por medio de los cuales el poder se transforma en orden.^a Incluso una dictadura no se mantiene por el mero uso de la violencia física o simbólica. La violencia siempre está presente, al menos como amenaza, pero una “revolución” de las relaciones sociales sólo adquiere estabilidad cuando se transforma en orden. Por el simple hecho de durar, determinado ordenamiento de la realidad aparece como la “naturaleza de las cosas” a la cual nos hemos de adaptar. El poder secreta orden. Y este orden, una vez instaurado, es reproducido diariamente a través de múltiples pequeños actos, independientemente del significado implícito que les otorguemos. Cada cual, al reproducirse como ser particular, reproduce el orden social. La vida cotidiana puede ser conformista con el orden imperante o puede apuntar a su negación. Pero aun en este caso, reproduce el orden, que es siempre la cristalización de una

lucha (una relación de poder). Mediante la lucha se constituyen los sujetos. Éstos no son actores preconstituidos que posteriormente entran en conflicto, sino que se constituyen por medio de la lucha. La lucha es una continua articulación (desarticulación y rearticulación) de intereses materiales y representaciones simbólicas a través de la cual se clasifican y ordenan las relaciones sociales. El campo de esta lucha, en que se constituyen los sujetos en torno a ejes articulatorios, es el ámbito público.

3. Podemos explicitar entonces la inquietud política que anima el presente proyecto. El advenimiento del régimen militar autoritario puso en evidencia la crisis de la organización y del pensamiento político en Chile. Tanto la organización realizada por los partidos políticos como las estrategias de acción solían ser fenómenos ajenos a la experiencia inmediata de cada ciudadano (salvo en los momentos de crisis, en los que el predominio de “lo político” aglutina temporalmente las motivaciones heterogéneas). Las estrategias de alianzas y conflictos limitados no actuaban como procesos de articulación; la política era concebida como una negociación casi comercial, un intercambio. Tal concepción supone la existencia de sujetos previamente constituidos, que disponen (ceden y adquieren) como propietarios sobre sus bienes. No hay lugar para un proceso de constitución. Presumimos que ello es resultado de un “hacer política” escindido de la experiencia diaria de cada individuo. Podríamos hablar, en palabras de Gramsci, de una “crisis de representación”. Su superación exige una nueva concepción de la política. Hemos de repensar el sentido de “hacer política”. Un aporte a esta tarea es el estudio de la vida cotidiana y su relación con el mundo público, vale decir, el impacto de la experiencia diaria sobre la constitución de los sujetos.

El problema así planteado no ha sido tratado en las ciencias sociales chilenas. Existen, sin embargo, reflexiones muy sugerentes, cercanas a la perspectiva aquí propuesta, como los trabajos de Brunner, Barraza y Moulian.² Mencionaremos más adelante otros estudios puntuales sobre algunos aspectos pertinentes al tema, que ratifican el interés y la factibilidad de nuestra indagación.

PERSPECTIVA GENERAL DE ANÁLISIS

1. La producción y reproducción de la población no es un proceso sólo biológico. Éste depende de, y a su vez condiciona, la producción y reproducción simbólica de la convivencia social. Toda población produce —al reproducirse en tanto que sociedad— representaciones simbólicas que clasifican y sintetizan sus experiencias.

No profundizaremos en el complejo proceso de exteriorización, objetivación e interiorización por medio del cual los hombres se relacionan con la naturaleza y

entre sí. Recordemos tan sólo un momento: la elaboración de un “sentido común”. Es construyendo un orden con sentido, es mediante una práctica significativa como los hombres se emancipan de las fuerzas naturales, se defienden contra el pavor de lo ignoto y se reconocen entre sí. La importancia del fenómeno ha sido destacada muy bien por Peter Berger: “La función más importante de la sociedad es la creación de un mundo con normas. El presupuesto antropológico de esto último es la vehemente aspiración del hombre a dar sentido a las cosas, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres están congénitamente impelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Y este orden, a su vez, presupone la empresa social de ordenar la construcción del mundo. Quedar separado de la sociedad expone al individuo a una multitud de peligros que es incapaz de afrontar por sí solo, y, en el caso extremo, lo expone al peligro de la extinción inminente. La separación de la sociedad provoca también en el individuo insoportables tensiones psicológicas, tensiones que están basadas en la raíz antropológica de la sociabilidad. Y el peligro último de esta separación es la pérdida del sentido de todo. Este peligro es la pesadilla por excelencia, en la cual el individuo queda sumergido en un mundo desordenado, loco y absurdo. La realidad y la identidad son malignamente transformadas en figuras faltas de sentido y llenas de horror. Estar dentro de la sociedad es ‘estar sano’, precisamente en el sentido de estar escudado contra la ‘insania’ final de este terror anómico. La anomia es a veces tan insoportable que el individuo llega a preferir la muerte”.³

En esta perspectiva nos interesan las *estrategias de sobrevivencia* como reproducción simbólica del hombre concreto en sociedad. El lugar privilegiado donde el hombre particular se apropia del mundo objetivado (individualización) y, simultáneamente, es incorporado a la sociedad (socialización) es la vida cotidiana.

2. La vida cotidiana ha sido, desde la antigua Grecia, un tema predilecto de la historiografía y de la literatura. A través de las crónicas, las memorias y, posteriormente, la novela sabemos lo que ha sido la vida diaria de los grupos dominantes. A la vida cotidiana de los sectores dominados tenemos acceso mediante los relatos de las conquistas y, en la época moderna, como objeto de las primeras encuestas y estudios sociológicos. Últimamente, gracias a un fuerte auge de la monografía histórica, estamos bien documentados sobre diversos aspectos de la vida cotidiana en Europa. Sin embargo, es difícil encontrar una conceptualización de la vida cotidiana. Su análisis —piénsese en la *Historia de Florencia* de Maquiavelo o en *El capital* de Marx— ha servido como antecedente para la elaboración de teoremas políticos (y en esa perspectiva abordamos el proyecto propuesto), pero apenas dio lugar a una teorización de la vida cotidiana misma. De ahí, la dificultad para definir nuestro objeto de estudio.

Asumiremos tentativamente la proposición de Agnes Heller,⁴ que define la

vida cotidiana como “el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social”. Dos precisiones al respecto: *a)* todo hombre al nacer se encuentra en un mundo ya existente, independientemente de él. La reproducción del hombre particular es, pues, la reproducción de un hombre histórico, de un particular en un mundo concreto. *b)* El hombre sólo puede reproducirse en la medida en que reproduce a la sociedad. No se trata tan sólo de que la acción ejercida en el “mundo pequeño” repercuta imperceptiblemente en el “mundo grande”, sino que el hombre particular, sin las capacidades de que se apropia en el ambiente inmediato, sería incapaz de objetivarse en formas más elevadas. La vida cotidiana —siempre referida al ámbito inmediato— hace de mediadora hacia el mundo “entero”, prepara la constitución de “lo universal”.

A la vida cotidiana conciernen dos relaciones. Por un lado, la relación entre las *condiciones de vida* en tanto que objetivaciones de determinado proceso social que condicionan al hombre concreto y la *práctica histórica* o, en palabras de Sartre, lo que el hombre hace con lo que han hecho de él. Las circunstancias hacen al hombre, escribe Marx, en la misma medida en que éste hace a las circunstancias. Desde esta perspectiva, nos interesa la vida cotidiana como un lugar privilegiado para estudiar la cooperación de “estructura” e “historia”. Por otro lado, se trata de la relación entre *procesos macrosociales y microsociales*. La literatura sociológica latinoamericana aborda preferencialmente procesos macrosociales, un enfoque más acorde a sociedades con conflictos manifiestos y transformaciones rápidas. El análisis microsocial, que suele presumir una sociedad en equilibrio, tiende a un reduccionismo psicologista que define el plano microsocial al nivel del individuo mismo. Podemos, sin embargo, recuperar el proceso microsocial como cristalización de las contradicciones sociales, que nos permiten “leer” las experiencias subjetivas de los procesos macro. No se trata, pues, de contraponer individuo y sociedad sino de explorar en la “textura celular” de la sociedad algunos elementos constitutivos de los procesos macrosociales.⁵ Desde esta perspectiva nos interesa *la vida cotidiana en tanto experiencia que prepara las transformaciones sociales*.

3. Toda sociedad es una sociedad dividida. La división en la sociedad hace de la convivencia social una relación entre hombres particulares. Entendemos esta relación como una lucha —una competencia abierta o regulada— mediante la cual los hombres organizan a la población en “sociedad” (dividida). La división social es organizada mediante procesos de integración y diferenciación. Se trata de relaciones de poder en las cuales los hombres se reconocen entre sí como constitutivos de una sociedad. El poder se desarrolla en la disposición sobre la acumulación y distribución de la riqueza social, en la articulación de diferenciaciones y afinidades, en la creación de representaciones simbólicas, de estructuras de comunicación e identificación, en la definición de lo bueno y lo

malo, lo verdadero y lo falso, en la decisión sobre los fines y los medios de la organización, en fin, en la determinación del sentido de la convivencia humana.

Nos interesa investigar cómo se estructuran (aglutinan y condensan) las relaciones de poder y se transforman en orden.⁶ Suponemos que el orden se impone *de facto* y sobre esa facticidad se levanta el discurso normativo. De ser así, el estudio de la actual situación chilena no ha de recurrir tanto a las “declaraciones de principio” o al “modelo” económico sino a descubrir los dispositivos de lucha. Se trata de analizar en la vida cotidiana las trincheras que cruzan un campo de batalla e interpretarlas dentro de un “discurso de la guerra”.⁷

4. El estudio de la vida cotidiana se refiere a las condiciones de vida y su reproducción particular. Este problema suele ser discutido, en sociedades capitalistas desarrolladas con un alto nivel de consumo, de acuerdo con el *Leitmotiv* político de “la calidad de la vida”. La estrategia socialdemócrata, empeñada en defender los intereses de los sectores populares dentro de la organización capitalista de la sociedad, busca transformar el incremento cuantitativo de las necesidades materiales y del potencial de satisfacción en una mejor calidad. Cabe dudar de la posibilidad de obtener un cambio cualitativo de las condiciones de vida si éstas son entendidas sólo como medios de consumo. Sin embargo, el planteamiento significa un avance respecto al anterior “productivismo” (de derecha y de izquierda) al tematizar la calidad de las necesidades materiales del hombre. En eso va (tendencialmente) más allá del otro debate contemporáneo: las necesidades básicas. La estrategia de las necesidades básicas generalmente supone la existencia de un “mínimo vital antropológico” a partir del cual se podría determinar lo que es “excedente” (y su eventual redistribución). A tal enfoque cabe objetar que las necesidades son una función inducida y una “fuerza productiva” requerida por el funcionamiento del capital. Las necesidades básicas son las necesidades del capital.⁸ Lo que conviene retener de ese debate es la insistencia en la base material de la vida cotidiana. El *way of life* o *lifestyle* de determinado grupo social en determinada época se levanta sobre necesidades materiales, y éstas son necesidades socialmente producidas y cuya satisfacción requiere instituciones sociales. En este contexto hay que descubrir las necesidades que Heller denomina “necesidades radicales”, o sea necesidades que surgen en la sociedad capitalista, pero cuya satisfacción exige su superación.⁹

Ello nos permite una reformulación crítica de la “calidad de la vida”. Mejorar las condiciones de vida significa no solamente incrementar cualitativamente la satisfacción de las necesidades existentes sino transformar las necesidades mismas. Se trata de la forma de vida que, en el fondo, realmente queremos, de redefinir colectivamente nuestro “deseo de vida”. A ello se refiere la pregunta acerca de la felicidad y la lucha por el sentido de la convivencia social. El sentido de por qué y cómo vivimos en sociedad, ese “sentido común”, es producido y

reproducido por el hombre particular en su ambiente inmediato, en la vida cotidiana. Nos interesa así interpretar los “datos” de la experiencia diaria como *una lucha por el sentido de qué y cómo existe el hombre particular en determinada sociedad*.

A raíz de la división en la sociedad, ésta objetiva el sentido de la convivencia social en un lugar fuera de ella: el Estado. Por medio del sentido exteriorizado bajo la forma de Estado la sociedad se reconoce y se afirma a sí misma. La determinación social de ese sentido tiene lugar en el ámbito público, donde los hombres particulares se reconocen y se relacionan entre sí en un plano “universal”. La esfera pública tiene una calidad diferente de la vida cotidiana, pero “se alimenta” de ésta. El hombre particular, como ya dijimos, sólo puede llevar a un plano universal (al ámbito público) aquellos intereses que aprendió en su experiencia cotidiana. Ésta es la “materia prima” en que se arraigan las invocaciones y las organizaciones de la vida pública.

5. Cabe intercalar aquí una primera nota sobre el interés político del proyecto. El “interés de conocimiento” que guía la investigación es, en la terminología de Habermas, un interés emancipativo: la reconstrucción de una comunicación social enterrada bajo la imposición violenta de los intereses del capital. Éstos fracasan en su invocación de universalidad (un “derecho a la vida” de todos) y tienden, en consecuencia, a ser realizados mediante una estrategia autoritaria.¹⁰ El interés emancipativo, en cambio, apunta a una estrategia democrática que desarrolla los intereses colectivamente decididos sin usar la violencia. La decisión colectiva implica participación; pero no basta “hacer participar” a las masas. La determinación social de las necesidades y de su modo de satisfacción ha de ser entendida como un proceso de autoliberación. Exige la superación de las condiciones históricas concretas en que se reproduce el hombre *qua* hombre particular. En otras palabras, exige la constitución del “pueblo” a partir de los hombres particulares. En este sentido, la estrategia democrática no es sino la interpelación del pueblo como sujeto. La afirmación de Marx de que la idea se transforma en fuerza material tan pronto como alcance a las masas ha de interpretarse desde esta perspectiva: la invocación del pueblo en tanto que sujeto sólo puede ser exitosa si apela a la experiencia cotidiana. Esta reflexión debiera ser incorporada al debate sobre la organización (los partidos políticos); solamente una organización arraigada en la vida diaria de sus miembros deja de ser disciplinaria.

6. Tratando de conceptuar “lo público” encontramos dificultades similares a las mencionadas respecto a la vida cotidiana. Siendo de uso común y una noción central de la teoría política es difícil dar una definición operacional. Preferimos, por ahora, hacer un excursus y exponer la reconstrucción histórica del concepto según Hannah Arendt.¹¹

Para Arendt la diferencia en la concepción moderna de lo público respecto a la concepción griega se expresa en la temprana traducción del *zoon politikon* griego por el *animal socialis* romano. La identificación de lo político con lo social se basa en una antropología que define al hombre por la sociabilidad. Para los griegos, en cambio, “estar juntos” no diferenciaba al hombre del animal. Lo específicamente humano son la acción y el discurso; actuar y persuadir son la actividad política. La polis, el ámbito de lo público, está completamente separada de la familia y la economía doméstica. Éstas forman una asociación natural (animal), basada en la necesidad y la desigualdad. Es la esfera de lo privado en el sentido de una situación de privación, donde el hombre está privado de libertad e igualdad. Sólo liberándose de las necesidades se puede acceder a la libertad; sólo libre *de* necesidades materiales se era libre *para* destacar entre sus pares. Ser libre significaba no solamente ser libre de la desigualdad que reina en la familia sino, sobre todo, actuar entre iguales: no gobernar ni ser gobernado. La concepción griega tenía al gobierno por algo prepolítico, que hace parte del ámbito familiar-privado. El eje de la actividad política no es el gobierno sino la vida buena. La polis cobra existencia por el interés de vivir, pero sigue existiendo por el interés de vivir bien. A la “vida buena” concierne la calidad moral de la vida.

No es el caso reseñar las bases sociales y económicas de la polis; la concepción griega se vuelve inviable para la expansión demográfica y geográfica de Roma. En efecto, Julio César enfrenta una crisis sin alternativa. Es adoptando la organización de la economía doméstica como se desarrolla el Imperio romano. El mundo jerárquico de la familia con el *pater familiae* en el vértice hace de modelo para la vida política, pero mantiene como principio legitimario a la *res publica* en cuanto al conjunto de asuntos e intereses de todo el pueblo. Posteriormente, la expansión de la *societas* (en tanto que esfera doméstica) absorbe toda la actividad, no existiendo un ámbito público propiamente tal. La preocupación por lo público reaparece apenas con Maquiavelo al preguntar cómo se pasa de ser un hombre particular a ser un hombre público.

Sobre este trasfondo y en contraste con él podemos insinuar la noción actual de “lo público”. La época moderna se caracteriza por el auge de lo social, generando una concepción instrumental de lo político. El liberalismo sitúa la libertad en lo social y en oposición al poder político. De ahí, la actual crítica al “estatismo” en cuanto pretensión de liberar al hombre de las necesidades materiales. El gobierno pasa a ser lo político por excelencia, pero al servicio de la libertad privada. El interés particular por la acumulación de riqueza se transforma en el verdadero interés público. Con el crecimiento poblacional y la mayor integración y diferenciación económica, lo social, mucho más que lo político, determina la esfera pública. Lo público ya no es la *res publica* sino lo que está abierto a la consideración de cualquiera. De ahí que en público los hombres más que actuar (praxis) se comporten, y ese “estar juntos” requiere una creciente formalización de las relaciones sociales. El ámbito público se desvanece así bajo

el conformismo impuesto por lo social. Para la convicción de que, en el mundo público, la personalidad del individuo es inmanente a sus apariencias, toda apariencia adquiere una significación personalizada. Si el Yo se revela en detalles de la apariencia, éstos han de ser observados e interpretados como signos reveladores de la vida privada.¹² El extraño aparece entonces como un ser amenazador y la vida pública como una violencia, apenas contenida mediante la formalización de la vida social. Frente a esta presión de lo social, los hombres ya no buscan realizarse en el mundo público sino en la vida privada de la familia. Ésta es ya no solamente centro de la región privada sino un refugio idealizado que protege contra las amenazas y las tentaciones de la vida pública.¹³ Este proceso de privatización da lugar a una introspección narcisista que destruye las relaciones sociales. En la medida en que la “vida buena” reside en lo íntimo y lo auténtico, la política es denigrada como politiquería y se participa del mundo público sólo como *voyeur*.

7. Lo público no es solamente lo que puede ver y oír todo el mundo; significa también el propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. El ámbito público es, según Hannah Arendt, lo que —similar a una mesa— une y a la vez separa a los hombres. “La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria. La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente ‘el trabajo del hombre’ que el trabajo de sus manos (*Homo faber*) o la labor de su cuerpo (*animal laborans*)”.¹⁴

Este trabajo del hombre, la praxis, es la mediación del hombre particular con el ser genérico. Se trata —en la dialéctica hegeliana del amo y del siervo— de la lucha por el reconocimiento de sí mismo y del otro. Desde esta perspectiva, entendemos por ámbito público, el espacio de la praxis, *la esfera en que se constituyen los sujetos*. Una triple aclaración al respecto: a) los sujetos se constituyen mediante la lucha. Los estudios políticos suelen analizar las relaciones entre sujetos preconstituidos (trátese del individuo o de la clase); los conflictos aparecen entonces como posteriores y exteriores a los sujetos. Se trata, en cambio, de “ver” la constitución conjunta de los sujetos y las estrategias.¹⁵ b) La clase *qua* sujeto no es simple agente o portador de las contradicciones económicas. Es, como ya lo comprendió Gramsci, sujeto en tanto que voluntad colectiva. El estudio del ámbito público busca conocer la constitución de tales voluntades colectivas mediante la lucha. c) Siendo la esfera pública la mediadora entre el hombre particular y el “hombre colectivo”, no hay diferencia cualitativa entre religión, Estado y partido. El partido político se constituye como tal (y no

como fracción de un partido mayor) cuando es convocado, organizado y dirigido de manera que se desarrolla integralmente en un Estado y en una concepción del mundo.

8. La vida pública trasciende, pero no absorbe la vida cotidiana. Suponemos como hipótesis un condicionamiento recíproco: la lucha en la esfera pública establece el marco de la vida cotidiana y, a la inversa, la vida cotidiana condiciona la constitución de los sujetos en el ámbito público. Tal relación existe, considerando un periodo largo, al menos en el caso europeo. Norbert Elias¹⁶ ha mostrado para la transición de la sociedad feudal-guerrera a la sociedad absolutista-cortesana cómo las modificaciones en las luchas políticas influyen sobre las costumbres de mesa y sexuales, los estándares de agresividad y vergüenza, la actitud ante la muerte y los criterios de buena educación, etc., produciendo como cambio histórico el remplazo de la coacción externa por una autorregulación individual. De hecho, la mencionada formalización de las relaciones públicas es una forma de ejercicio de poder. El orden se establece con la internalización de una estructura de distinciones.¹⁷ Por otra parte, este autocontrol interiorizado, la calculada regulación de actitudes, emociones e instintos, todo el aprendizaje de la “cortesía” en la experiencia cotidiana, condiciona otras formas de lucha y, por consiguiente, la constitución de otro tipo (formal y social) de sujetos.

El “proceso de civilización”, rastreado por Elias, se encuentra inserto y condicionado por las transformaciones de la estructura poblacional, de la división social del trabajo y de la técnica (industrial y militar). Sin ignorar esta dependencia de la vida social de tales determinantes estructurales, nos parece indispensable explorar nuevos enfoques que intenten dar cuenta de la forma de vida en nuestras sociedades. Desde esta perspectiva, abordamos el problema de la migración, aunque no como desplazamiento geográfico. Algo que resulta igualmente importante para la reproducción de la población, en tanto que sociedad, es la migración en el espacio simbólico: del espacio público al espacio privado.

Nos interesa “lo público” como proceso político y pretendemos estudiarlo como una dimensión de la historia política chilena (sin la nostalgia de moda por la *belle époque*). Lo público no es una sustancia que se despliegue en cualquier ambiente. Es un proceso de producción de experiencias e ideas, una toma de conciencia colectiva de las contradicciones sociales, y depende, por consiguiente, de las estructuras de la sociedad en cada momento histórico. Pero, como dijimos, tal dependencia no elimina la especificidad del tema.

Lo público es un medio privilegiado de la “burguesía” criolla en ascenso, que combate contra el absolutismo colonial. Es el “espacio vital” exigido por el espíritu iluminista que viene a proclamar la independencia. Las reivindicaciones del burgués cosmopolita por la civilidad son consagradas constitucionalmente

como derechos ciudadanos; las libertades de opinión y religión, de reunión y asociación, garantizan la conquista de un poder público.¹⁸ Pero una vez establecidos los grupos dominantes pronto han de defenderse contra el movimiento obrero, y la “opinión pública” funciona como un importante instrumento de manipulación. El ámbito público sirve a la provocación de un consentimiento pasivo y al control de las lealtades. Justamente por ser una condición de la posibilidad de la diversidad es transformado en un mundo uniformado. En la medida en que la democracia es concebida como “regla de juego” y mero método en la toma de decisiones, la disidencia y oposición son visualizadas como una interrupción disfuncional.

Conviene hablar de una “publicidad burguesa”^a que se basa en la exclusión de los principales campos de experiencia del hombre particular. Allí donde ésta tiene una experiencia y conocimiento concreto, o sea en su mundo pequeño del diario quehacer, lo público queda reducido a una ficción, mientras que allí donde sólo es simple espectador que se apoya en una información secundaria, se cultiva la ilusión de un ciudadano libre e igual. Contra esa organización del espacio público “desde arriba” surgen rebeliones más o menos esporádicas (manifestaciones callejeras) o formas más o menos clandestinas de “contrapublicidad” (por ejemplo, los grafitis en los baños públicos). Pero cuando la plebe (los “rotos”) amenaza con conquistar el espacio público, en constituirse en pueblo, se impone la mantención del “orden público”. Se disciplina y normaliza la vida pública, confiscando todo espacio en donde pueda hacer aparición el pueblo. Se trata de fragmentar y aislar a los hombres particulares en su vida cotidiana, prohibiendo (*de iure* o *de facto*) todo lugar de comunicación. Sigue existiendo el ámbito público, pero ya sólo como mercado —publicidad del intercambio mercantil— y no como espacio de decisión y acción colectiva.

En estas circunstancias intentamos replantear la pregunta por “lo público”: ¿cómo concebir la constitución del pueblo como sujeto de su propio desarrollo? Esta perspectiva precisa nuestro interrogante inicial por la vida cotidiana: ¿cuál es la experiencia cotidiana de los diversos grupos sociales que una estrategia democrática ha de invocar y organizar?

EL CAMPO DE ANÁLISIS

1. Una primera región del universo a estudiar es la actividad estatal en tanto que pone el marco en el que se desenvuelve la vida cotidiana. El gobierno militar está revolucionando las estructuras socioeconómicas de Chile y con esta “revolución” de la base material de la vida tiene lugar una mutación de la vida cotidiana. Distinguimos tres “anillos” concéntricos: a) el “estilo de desarrollo” de la sociedad chilena desde 1973. Damos por conocido, en principio, el “modelo” imperante y recurrimos a él sólo en la medida de lo necesario para la

interpretación de los datos puntuales. b) Las políticas públicas desde el Plan Laboral hasta la Directiva Educacional, pasando por la política de vivienda y de salud. También aquí resumiremos nada más que los rasgos principales en la medida en que tengan efectos inmediatos sobre la vida cotidiana. Respecto a las modificaciones del ámbito público se pondrá más atención en aquellas políticas que repercuten más directamente sobre el mundo público, como la política de transporte y urbanismo. c) Finalmente, hay que tener en cuenta la legislación y los actos administrativos más característicos del “Estado de emergencia” por cuanto marcan más profundamente el “clima” en que se socializa la población. En ninguno de estos casos se pretende realizar un análisis detallado, sino tan sólo reunir y resumir los dispositivos y mecanismos de poder con que se busca disciplinar a la sociedad.

2. Más importante es una segunda región que consiste en las *condiciones de existencia física y social de la población según los diferentes estratos*. Se trata, en primer lugar, de las condiciones económicas; algunas como la distribución del ingreso, de los bienes de importación, la cesantía o los gastos de publicidad son más conocidas. Otras, como el poder adquisitivo, las tasas de ganancia, las políticas de crédito o las operaciones de especulación, son más difíciles de detectar o, al menos, de cuantificar. No se trata aquí de suplir la falta de un análisis global sobre la reestructuración de la economía chilena y, por consiguiente, del movimiento obrero. Cabe esperar, en cambio, algunas indicaciones sobre las condiciones de trabajo y las pautas del “consumismo” que determinan el actual horizonte del hombre particular.

Tan importantes como los posibles indicadores económicos son aquéllos sobre la vida social propiamente tal. Pensamos, por ejemplo, en los medios de comunicación masiva: la sintonía y el contenido de los programas de radio y televisión, el perfil ideológico de la prensa, la distribución de las películas o la censura y autocensura del teatro.¹⁹ Cabe suponer que en las ofertas (o “inducción de demandas”) producidas por la televisión y otras “entretenciones” presenciamos el principal y más exitoso esfuerzo de acción hegemónica. Se trata de un aspecto no necesariamente consciente y planificado de la estrategia autoritaria. Baste ver el ordenamiento subcutáneo del “tiempo libre”: en 1979 se invirtieron 100 millones de dólares en discotecas y 15 millones en juegos electrónicos de salón; semanalmente se juegan cerca de dos millones de dólares en apuestas de fútbol; hay un auge espectacular de los juegos de azar y del turismo internacional en tanto que la venta de libros y el turismo dominical bajan a cifras mínimas. Especial atención merecen las nuevas estructuras de distinción: homogeneización de las “modas” (ropa, música) y masificación del consumo en contraste con una redefinición de lo que es “lujo”. No es fácil rastrear el intercambio asimétrico de signos y símbolos, sobre todo en las condiciones del actual “apagón cultural”. Algo nos puede decir la fuerte

desvalorización del conocimiento (y, por consiguiente, las expectativas deprimidas de ascenso social mediante el sistema educacional) o la distribución desigual y parcial de la información (aumentando, por ende, el poder de su control y la relevancia del rumor).

Pensamos también en la construcción de otros indicadores de las relaciones sociales diarias en los sectores populares. Por ejemplo, la estructura de la criminalidad, las nuevas formas de prostitución y alcoholismo, la socialización por las actividades paraescolares o la tipificación de los “trabajadores por cuenta propia”. Finalmente, no cabe descuidar las “apariencias” inofensivas: los gastos en cosméticos, la distribución de las áreas verdes, el comercio ambulante, etcétera.

3. La elaboración y acumulación de tales “datos” ha de servir al análisis de la *reproducción del hombre particular*. Nos interesa conocer en qué medida se reproduce el ambiente de miedo, inducido por las estrategias de disciplinamiento, y en qué medida se producen y reproducen prácticas democráticas. Un estudio de la vida cotidiana nos mostrará, por un lado, algunos elementos en que se arraiga el ascenso y la consolidación de un orden autoritario, pudiendo lograr cierta aceptación popular, y eso —un punto decisivo— a pesar de la violencia y violación que sufren estos grupos sociales. Por otro lado, permite vislumbrar dónde existen o se generan mecanismos informales de resistencia. La interpretación no es fácil por la opacidad de las relaciones sociales. El silencio, por ejemplo, no es solamente un signo de temor y sumisión sino igualmente un mecanismo de defensa impermeable y para rehusar un apoyo activo. Otro ejemplo: la identidad colectiva ya no se crea en torno a determinados símbolos, pero hay una creación de “nosotros”, basada en redes clandestinas de complicidad. A la inversa, existe un rechazo explícito al “consumismo” y no obstante es, incluso en los sectores populares, una de las principales motivaciones por consentir en la explotación. Algo similar podría ocurrir en las estructuras de comunicación: hubo una “limpieza” (autocensura) del lenguaje, pero de inmediato surge una “contaminación” por medio del folclore y del teatro. ¿En qué grado, empero, los deseos que se ocultan en tal contaminación no son finalmente recuperados por la organización autoritaria de la cultura?

Presumimos —como tendencia general— un fuerte proceso de privatización. La vida cotidiana se estructura en torno al mundo privado, la familia y los amigos. Ello no es novedoso ni específico. La pregunta es si no habría cambiado el significado y, por ende, la relación de vida privada y vida pública. La experiencia cotidiana puede corresponder a una exclusión o a un rechazo de la vida pública. En otras palabras, la privatización sospechada podría ser una huida desde el mundo público-peligroso a un lugar familiar y seguro o bien una emigración interior o exilio espiritual, lleno de ansiedad por volver a aparecer en público.

Los sectores populares viven seguramente —como afirma Ximena Barraza— un ensimismamiento del presente y una insularidad geográfica. Pero hace falta profundizar el análisis de la experiencia que proviene de y se expresa en la congelación del tiempo y del espacio. Algo nos pueden indicar las nuevas organizaciones surgidas en estos años; las “estrategias de sobrevivencia”²⁰ organizan nuevas prácticas que trascienden el mero asistencialismo e insinúan la gestación de un “proyecto”. ¿Se trata realmente de un nuevo tipo de interpelación de la experiencia cotidiana de vastos sectores de la población chilena o es más bien una indispensable adaptación (sobrevivencia) a las reglas imperantes? El estudio de la vida cotidiana nos permite vislumbrar no solamente “lo que es” sino incluso “lo que quiere ser” el hombre particular.

Afirmamos que no existen realidades sociales (económicas, políticas) no contaminadas ideológicamente; la “realidad” es una construcción ideológica. Si la ideología no es un mero “reflejo sobreestructural” de hechos preexistentes, por otra parte, tampoco es una abstracción exterior que se pueda analizar de manera inmanente sin estar analizando las condiciones históricas de producción y recepción de dichos discursos ideológicos. En consecuencia, al plantear la constitución de los sujetos por medio de interpelaciones en pugna hemos de distinguir analíticamente entre la interpelación y la constitución. La interpelación es una producción de significaciones en determinadas condiciones sociales. La constitución de los sujetos se sitúa en el polo opuesto de la operación: la recepción, en determinadas condiciones económicas y políticas, de tales invocaciones.²¹ La distancia entre las condiciones concretas de producción y las condiciones de recepción incide sobre el éxito o fracaso de la interpelación. Vale decir, el éxito de determinada invocatoria depende de las condiciones de vida cotidiana en que se recibe. La constitución de un sujeto implica, pues, también la organización de determinadas condiciones y experiencias de vida.

Las preguntas se dirigen preferencialmente a los grupos dominados, por tratarse de un conjunto de relaciones especialmente oscuras y escamoteadas en la actual situación. Pero su significado —análogo al de la choza respecto al palacio— aparece sólo en la relación con la vida cotidiana de los grupos dominantes. Aunque más documentada por una “crónica de la Corte”, es igualmente difícil de interpretar en tanto experiencia subjetiva. ¿En qué medida tiene lugar una real autoafirmación susceptible de alimentar una acción hegemónica? ¿No ocurre un ensimismamiento complementario al *gueto* del resto de la población? Interrogantes de este tipo remiten a estudios psicosociales, que no es posible llevar a cabo, o a una creación literaria, cuya ausencia no nos corresponde suplir. Sin embargo, y a pesar de las dificultades por diseñar de antemano un esquema interpretativo, confiamos que la crítica (o imaginación dialéctica) logra “hacer hablar” los signos del tiempo.

4. Emprendemos el estudio de la vida cotidiana en Chile hoy como un análisis de

coyuntura. Prescindimos de una investigación histórica de las condiciones de vida de cada sector social, salvo en su referencia al mundo público. Para conocer “cómo reacciona” (prepara o supera) la vida cotidiana al ámbito público, hemos de reseñar el desarrollo histórico de éste.²² Al describir las *transformaciones de la esfera pública* queremos dar cuenta de algunos procesos y estructuras mediante los cuales el hombre particular se ha planteado como ser genérico, “ascendiendo” de la vida cotidiana a un “mundo común”. La descripción abarcará un conjunto heterogéneo de datos:

–Hay “condiciones objetivas” como la expansión de la población urbana: Santiago, que en 1600 contaba con sólo 5 000 vecinos y en 1800 con 40000 vecinos alrededor de la Plaza Mayor, en 1900 tiene un millón y actualmente cerca de cuatro millones de habitantes en una superficie de 40 000 hectáreas.

–Con la explosión urbana se trasladan los lugares públicos: primero, se abren los parques y los teatros para pasear, mostrarse y observar a distancia, y se encierran los lugares donde la población se acerca y conversa, los cafés y las tertulias. Después viene la movilización colectiva, incluso “invisible” (Metro), la emoción colectiva del estadio y la soledad compartida de la discoteca. Se trasladan los centros residenciales: desde la Plaza de Armas al “barrio alto” y fuera de la ciudad. Cambia el comercio: el negocio abierto, con regateo, es desplazado por las grandes tiendas con producción masiva y precios fijos y marcados, complementadas por las boutiques exclusivas (excluyentes). Cambian las fiestas: primero, igualitarias en las plazas, luego homogéneas en los salones y salas de banquete. Se pasa de la fiesta cortesana-diplomática al mitin político, agrupamiento a la vez agresivo y solidario, y su sublimación actual en la iglesia.

–En estas transformaciones se expresan cambios políticos. Cambia la noción de seguridad pública: ya no se trata de la irrupción rural y el bandolerismo sino de la aparición de “las masas”, el temor a los “rotos”, y del control de la agitación callejera. Cambia sobre todo la presencia del poder: antes residía retraído y patriarcal en el palacio y algunas tertulias conspiradoras, luego en los clubes y asambleas hasta bajar a las calles; hoy se oculta en las oficinas de rascacielos y en los allanamientos nocturnos. Ya no se aparece en público para actuar en común; el orden público sirve, al contrario, a la despolitización de los procesos sociales.

No es el caso adelantar una enumeración tentativa de los distintos aspectos de la esfera pública ni intentar una periodización *a priori* de su desenvolvimiento. Esta presentación impresionista se limita a bosquejar el universo de la vida pública. Al describir las transformaciones históricas nos interesa reconstruir a grandes rasgos algunos paisajes del “imaginario social” (Castoriadis) en que se recuerda y anticipa una posible constitución de un “pueblo”.

16

LA EXPERIENCIA ESCOLAR*

PRESENTACIÓN

Estas notas son un resultado parcial de una investigación que realiza el autor con el apoyo del Programa de Investigaciones Sociales sobre Población en América Latina (PISPAL)^a sobre la vida cotidiana en Santiago de Chile. El objetivo es analizar cómo las divisiones en la estructura urbana son vividas cotidianamente y cómo estas experiencias diarias contribuyen a la formación de diferentes identidades colectivas. Para ello se comparan las comunas de Las Condes, Ñuñoa y Pudahuel respecto a diversos “campos de experiencia”, siendo uno de ellos la educación.

Tras presentar someramente la política educacional (inciso 1) se comparan algunos de sus efectos en las tres comunas (2). Tratando de apreciar qué es lo que los niños aprenden realmente en el colegio, se enfocan más detalladamente las relaciones pedagógicas en la sala de clases y, en particular, los mecanismos de disciplinamiento (3 y 4). Su evaluación nos conduce a explorar, aunque de manera muy tentativa, algunos aspectos del “modo de vida” juvenil (5fff). Agradezco la colaboración de María Elena Valenzuela.

LA EXPERIENCIA ESCOLAR

Otro factor diferenciador de la vida cotidiana es la educación, tanto por los conocimientos específicos como, y sobre todo, por la socialización de conductas y valores. Los efectos de ambos aspectos estarán presentes a lo largo de toda la vida, pero condicionan desde ya la vida cotidiana de la población escolar. Un análisis de la experiencia escolar nos ayuda a comprender *qué aprende la juventud chilena actual*. ¿Qué concepciones del mundo surgen de las diferentes vivencias del periodo escolar?

1. *La política educacional*

La paradoja de la educación es que probablemente sea uno de los campos sociales más conservadores frente a los procesos de cambio y, por otra parte, uno de los más sujetos a la regulación estatal. Dado el papel de la socialización escolar para una organización duradera de la sociedad, ninguna voluntad política deja de definir explícitamente la educación. La política educacional permite así visualizar

el “modelo” de sociedad subyacente al proyecto social predominante y, a la vez, entrever parcialmente las concepciones y conductas a que puede dar lugar su recepción.

Podemos distinguir, *grosso modo*, como en otros campos, dos periodos de la política educacional después de 1973.¹

El primer periodo se caracteriza por el control militar directo y una “cruzada” ideológica. Se impone una drástica modificación de la estructura del sistema y de los contenidos de la enseñanza de acuerdo con una orientación nacionalista, individualista y antimarxista. El control ideológico se apoya en el control militar. Paralelamente a las autoridades educacionales, el Comando de Institutos Militares invoca el derecho a “controlar que las actividades educativas y anexas se efectúen en todos los niveles del sistema escolar tal como se indica aquí: con una sujeción estricta a los postulados preconizados por la H. Junta de Gobierno; obedeciendo fielmente las directrices emanadas del Ministerio de Educación; observando la más estricta disciplina y justicia; entregándose exclusiva y totalmente a labores netamente profesionales con completa exclusión del proselitismo político o de oscuras acciones de grupos ideológicos”. Y agregaba, respecto de los asuntos a ser sometidos a consideración militar, que las “autoridades escolares deberían informar todo lo relativo a denuncias probadas respecto de profesores, auxiliares o personal administrativo bajo su dirección directa y culpables de haber realizado en sus cursos o actividades comentarios políticos, difusión de rumores mal intencionados sobre las actividades de gobierno [...]; difusión de bromas o de historias raras relativas a la gestión de la Junta o de sus miembros; distorsión de los conceptos o de los valores patrióticos; distorsión de las ideas contenidas en los textos de estudio, dándoles interpretaciones parciales; no realización de horarios de clases o de los programas de las materias; propuesta o realización de reuniones en el recinto del establecimiento o fuera de él sin la autorización correspondiente de la autoridad militar [...]; no obediencia de las disposiciones emanadas del Ministerio de Educación o de la autoridad militar en forma rápida o eficaz, especialmente de aquellas relacionadas con la exaltación de los valores patrióticos; propagación de ideas destinadas a forzar al Director o Presidente de organismos tales como los Centros de Alumnos, los Centros de Profesores o cualquier otra autoridad designada por el Ministerio a introducir el sistema de votaciones para elegir a sus integrantes en vista de objetivos partidistas ya extirpados; todo otro hecho que demuestre una clara tendencia a interrumpir, volver difícil, frenar, distorsionar, desplazar o minar la disciplina o alterar el desarrollo normal de la actividad educativa”.^a

La extensa cita da cuenta del ambiente que reinaba en los establecimientos educacionales y sobre todo en las escuelas fiscales durante los primeros dos o tres años del régimen militar. Un segundo periodo se inicia en 1979 cuando una Directiva Presidencial sobre Educación Nacional enmarca el proceso educacional

dentro del programa de “modernización” de la sociedad. La coerción directa es remplazada por el poder impersonal de las “leyes del mercado”. Se limita la responsabilidad del Estado por el sistema educativo, particularmente en los niveles medio y superior. El objetivo es “asegurar, en el más breve plazo, que ningún chileno deje la escuela elemental sin disponer de las herramientas mínimas, en conocimiento y formación, para ser un buen trabajador, un buen ciudadano y un buen patriota”.^b El acceso a la educación media y superior “constituirá una situación de excepción para la juventud y quienes disfruten de ella deberán ganarla con esfuerzo pagando o devolviendo a la comunidad su valor cuando ello esté a su alcance”.^c En resumen, el sistema educativo es organizado según el modelo del mercado y, particularmente, en función del mercado de trabajo. Ello implica una segmentación de la escolaridad de acuerdo con la capacidad financiera y el nivel cultural familiar. Se perfila así el disciplinamiento autoritario de la sociedad como matriz del proceso educacional.²

Es difícil conocer la otra cara de la moneda: ¿cómo la juventud recibe y elabora el mensaje transmitido por el sistema educativo? En ausencia de investigaciones al respecto intentaremos inferir algunas hipótesis a partir de las condiciones estructurales.

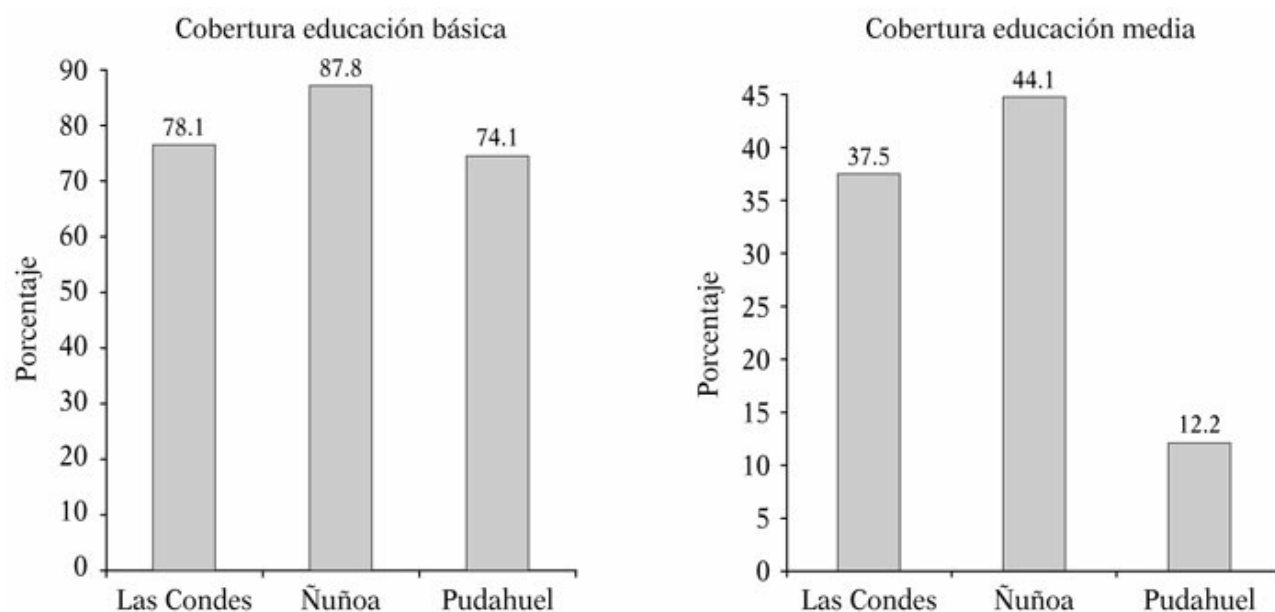
2. Los efectos de la política educacional

Durante las últimas décadas la educación fue apreciada por los chilenos como principal mecanismo de movilidad social. Los estratos medios, primero bajo los gobiernos de Frei y Allende también los sectores populares invirtieron, más que sus ahorros, su confianza en la educación como la herencia más importante que podían entregar a sus hijos. La confianza provenía no sólo de un cálculo de las oportunidades de ascenso social; descansaba igualmente en una concepción iluminista del progreso social y de la creciente racionalización del mundo. El derrumbe de esta concepción —en tanto “sentido común”— se expresa en algunos hechos concretos.

Un efecto de la política educacional ha sido la fuerte disminución de la tasa de crecimiento de la matrícula global del sistema de educación formal en todos los niveles. Las mayores reducciones, en términos absolutos, se han experimentado en la educación básica y superior.³ Junto con la contracción de las matrículas tuvo lugar un cambio en su composición. Según datos oficiales, entre 1974 y 1981 las matrículas en la enseñanza básica aumentaron de 4.3 a 7.5% y aquéllas en enseñanza media de 15.6 a 19.1% del total. Las matrículas en la enseñanza básica, al contrario, disminuyeron su participación de 80.1 a 73.4%.⁴ Según muestran las estadísticas de 1982, esta evolución tiene un carácter diferencial al comparar

las comunas de Pudahuel, Ñuñoa y Las Condes.

FIGURA 1. *Matrícula escolar*
(porcentaje respecto a la población en edad escolar de cada comuna)

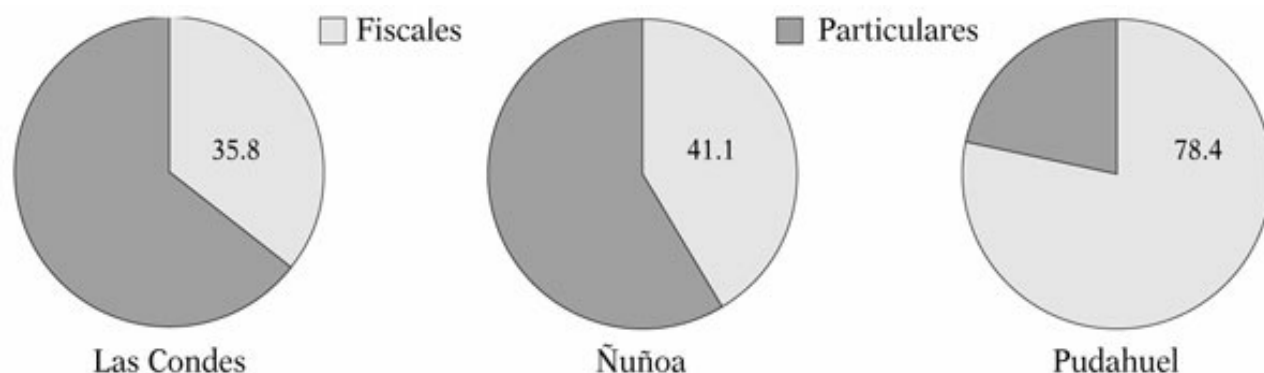


FUENTES: “Estimaciones de población de 6 a 13 y 14 a 19 años, 1981, por comunas” (población en edad escolar básica y media en cada comuna); “Matrícula niños año escolar 1981, por comunas” (matrícula educación básica y media en cada comuna). Superintendencia de Educación.

En la educación básica —nivel cuya tasa de matrículas disminuye— la cobertura es similar en las tres comunas (alrededor de 80% de la población en edad escolar), teniendo Ñuñoa la mejor. En cambio, hay una nítida diferencia en la enseñanza media (nivel cuya tasa de matrícula aumenta en términos nacionales). Sólo 12% de la población escolar de Pudahuel cursa educación media, mientras que en Ñuñoa y Las Condes lo hace cerca de 40%. El horizonte escolar de los niños de Pudahuel queda, pues, restringido a los conocimientos mínimos para ser “un buen trabajador, un buen ciudadano y un buen patriota”. Esta discriminación está vinculada al número de establecimientos de enseñanza media. Ñuñoa cuenta con 42 colegios y Las Condes con 31 de educación media, en tanto que Pudahuel sólo tiene cuatro liceos, todos municipales.

Estas cifras nos conducen a un segundo efecto de la política educacional: la privatización de la enseñanza. La privatización ocurre a través del traspaso de los establecimientos fiscales a manos de las municipalidades⁵ y el incremento de los colegios particulares.⁶ Como la mayoría de los nuevos colegios particulares recibe subvención estatal,⁷ el control gubernamental sobre la educación sigue intacto. También este cambio involucra un proceso de diferenciación.

FIGURA 2. *Establecimientos de educación fiscal-particular, 1982*
(porcentaje respecto al total de establecimientos de cada comuna)



FUENTES: “Directorio de establecimientos fiscales del Gran Santiago, 1982”. “Directorio de establecimientos particulares del Gran Santiago, 1982. Superintendencia de Educación.

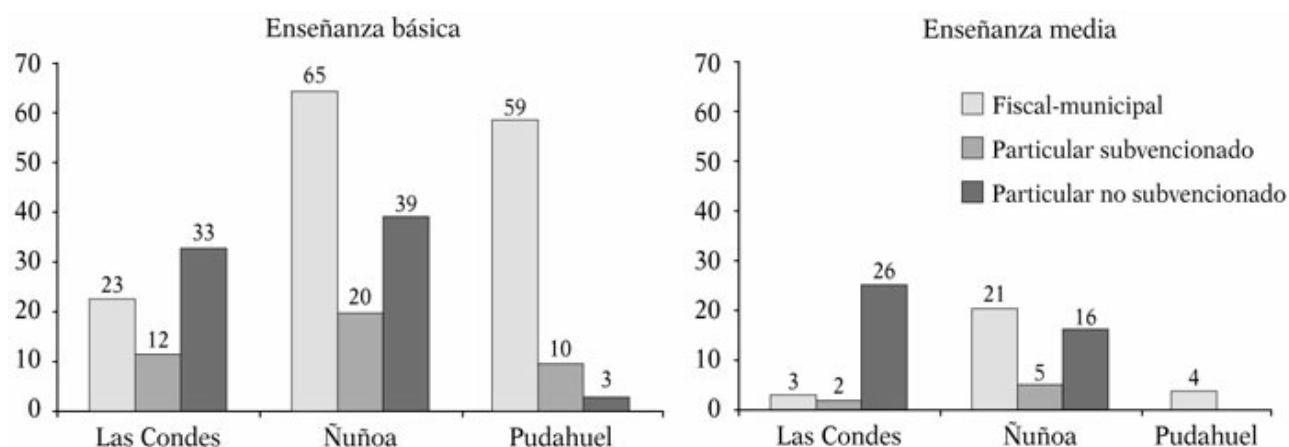
Comparando los colegios según propiedad y financiamiento, observamos que dos tercios de los establecimientos educacionales de Las Condes son de propiedad privada, predominando —en básica y media— la enseñanza pagada. En Pudahuel, al contrario, 80% de los colegios son de propiedad municipal. Si la cercanía del local fuese el motivo principal de los padres para elegir el colegio,⁸ entonces la mayoría de los estudiantes de Pudahuel no pueden sino estar matriculados en los establecimientos fiscales. Ahora bien, el principal criterio de elección es sin duda el costo de la escolaridad. Ello explica la localización de los colegios no subvencionados en Ñuñoa y Las Condes. Cuando los padres pueden financiar una enseñanza pagada prefieren matricular a sus hijos en los colegios privados no subvencionados, según indica la información disponible para un barrio de Las Condes.

Vitacura: matrícula escolar, 1982

<i>Colegios municipales</i>		<i>Total</i>	<i>Capacidad</i>	<i>% matrícula</i>
1.	241	914	1 230	69.2
2.	242	416	610	68.2
3.	250	538	700	76.9
4.	66	856	1 120	76.4
		2 724	3 750	
<i>Colegios particulares</i>				
1.	Manquehue	—	—	—
2.	San Pedro Nolasco	1 187	1 187	100
3.	Saint George College	2 992	2 992	100
4.	Braemer	577	577	100
5.	Sagrados Corazones	1 650	1 800	91.7
6.	Santa Úrsula	1 025	1 025	100
7.	Tabancura	1 000	1 000	100
8.	El Dorado	334	—	—
9.	Los Andes	1 025	1 025	100
10.	Lo Castillo	—	—	—
11.	La Maisonette	784	784	100
12.	Alianza Francesa	1 685	1 700	99.1
13.	Carmen Teresiano	390	500	78.0

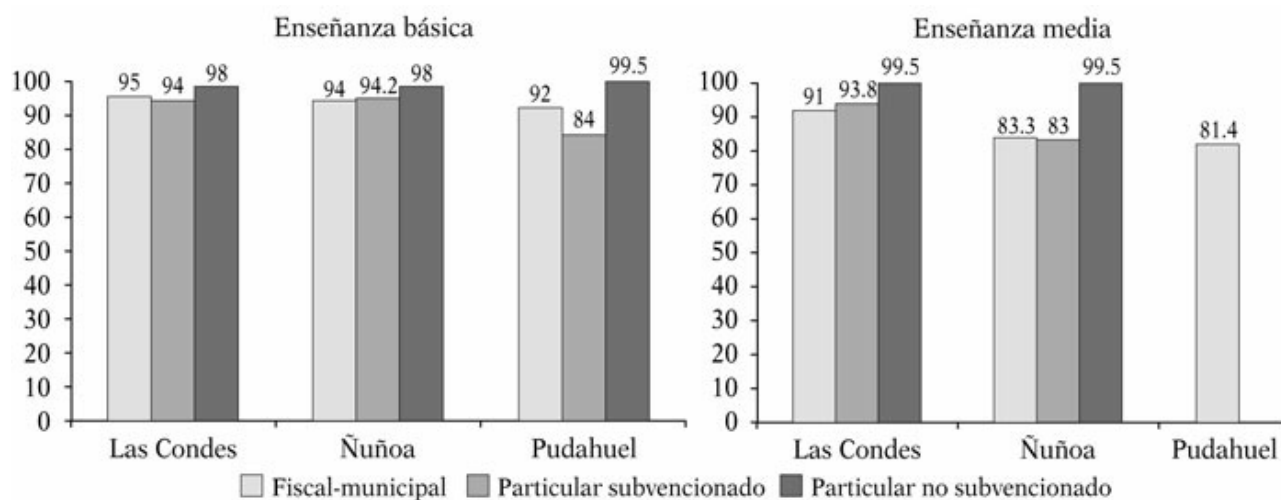
FUENTE: Municipalidad de Las Condes e información de los colegios particulares.

FIGURA 3. Servicios de enseñanza básica y media según financiamiento, 1981 (número total de servicios educacionales por comuna)



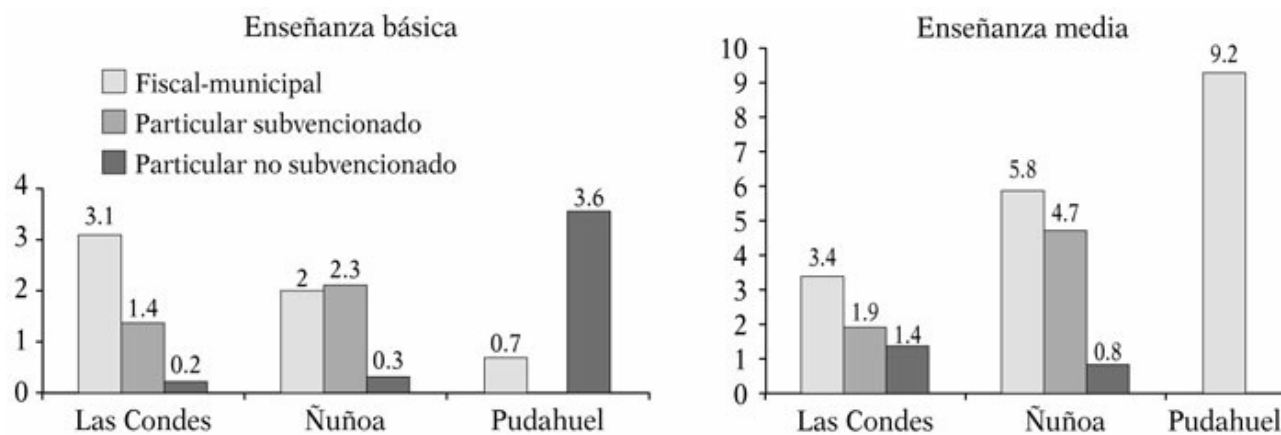
FUENTE: "Servicios educacionales, año escolar 1981 por comunas". Superintendencia de Educación.

FIGURA 4. *Rendimiento enseñanza básica y media, 1980*



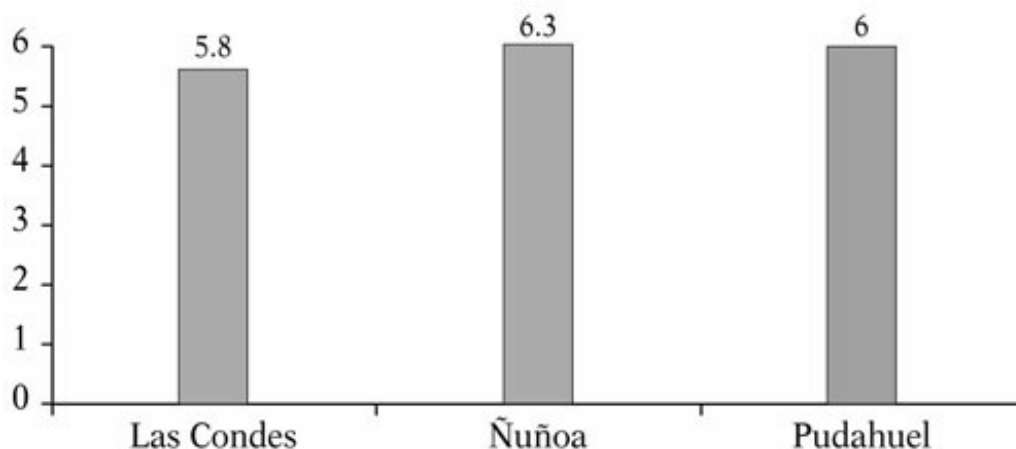
FUENTE: "Rendimiento niños, año escolar 1980 por comunas". Superintendencia de Educación.

FIGURA 5. *Deserción enseñanza básica y media según financiamiento, 1980*



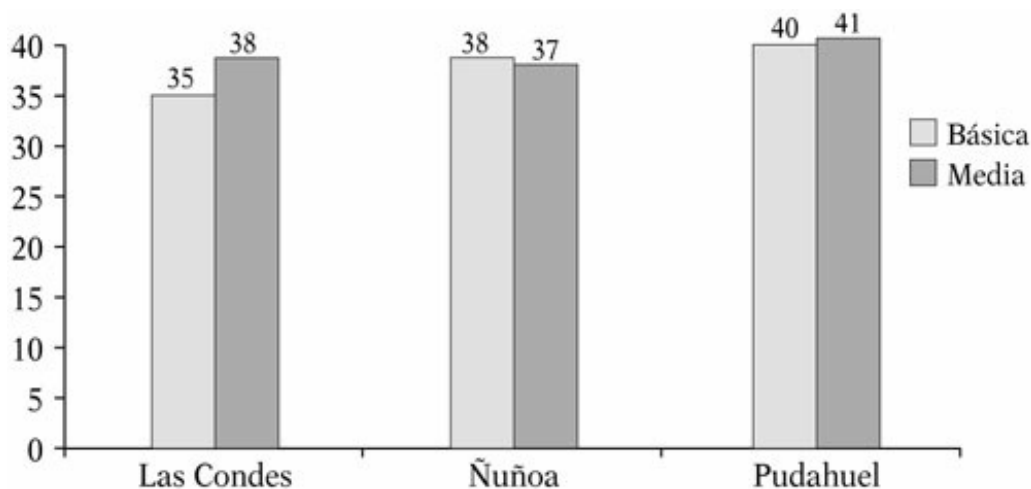
FUENTE: "Deserción niños, año escolar 1980 por comunas". Superintendencia de Educación.

FIGURA 6. *Repetidores 1981 en establecimientos fiscales municipales (porcentaje respecto a la matrícula fiscal municipal 1981)*



FUENTE: “Repitentes [sic] establecimientos fiscales municipales por comunas”. Superintendencia de Educación.

FIGURA 7. *Alumnos por curso 1981 según tipo de enseñanza (establecimientos fiscales municipales)*



FUENTE: “Matrícula niños, año escolar 1981 por comunas” (número de alumnos en básica y media, establecimientos fiscales municipales). “Número de cursos, año escolar 1981 según tipo de enseñanza, establecimientos fiscales municipales”. Superintendencia de Educación.

Quienes pueden pagar 600 dólares^a como cuota de incorporación a un colegio particular y 200 dólares como escolaridad mensual⁹ tienen derecho a una mejor calidad pedagógica y una mayor libertad curricular. El acceso a una buena educación está muy de acuerdo con la política gubernamental de “una situación de excepción”. La mercantilización de la educación —sea por la subvención estatal por alumno matriculado, sea por la libertad de tarifa— transforma el

conocimiento y la formación en bienes escasos, solamente accesibles a una élite.

	<i>Cuota de incorporación</i>	<i>Matrícula</i>	<i>Escolaridad mensual</i>
Alianza Francesa	24 734	3 750	7 600
Saint George	28 000	2 900	7 000
Tabancura	s.d.	1 600	9 000

FUENTE: *El Mercurio*, 31 de enero de 1982.

Esta jerarquización no se refleja adecuadamente en los criterios formales de rendimiento que nos ofrecen los gráficos comparativos. Por contrastar las diferentes experiencias escolares parece ser más relevante el proceso formativo.

3. Las relaciones pedagógicas en la sala de clases

¿Qué aprenden los niños realmente en el colegio? ¿Qué valores y hábitos se transmiten en la socialización escolar? Presumiendo una fuerte incidencia de la experiencia escolar sobre la concepción que se hace el joven de “lo normal y natural” en la vida, debiéramos asignar un gran peso al “aprendizaje intangible” implícito en la relación profesor-alumno. Para la conformación de las “certezas básicas de la vida” son más decisivas las conductas y orientaciones valóricas que aprende el alumno en sus relaciones cotidianas con el profesor y sus compañeros que el conocimiento de las materias curriculares. Y son tanto más decisivas por cuanto esos aprendizajes inconscientes parecieran variar según el nivel socioeconómico del colegio.¹⁰ En este sentido, habría que considerar una tesis adelantada por Johanna Filp¹¹ la cual sugiere que en la diferenciación social que realizan las escuelas podría incidir más la experiencia socio-afectiva (reforzando las carreras lingüísticas) que la calidad de la instrucción.

Lamentablemente no existen estudios comparativos concluyentes. De la mencionada investigación de Filp sobre los métodos pedagógicos, las orientaciones valóricas y las medidas disciplinarias en 25 establecimientos fiscales de nivel socioeconómico bajo, medio-bajo y medio-medio se desprenden algunas hipótesis significativas. En los tres niveles considerados, el profesor suele iniciar y dirigir las actividades por medio de la entrega de instrucciones, siendo el trabajo de los niños primordialmente repetitivo. Este proceso se observa con más frecuencia en las escuelas del nivel bajo. En aquellas del sector medio, es más frecuente que los alumnos elaboren sobre lo expuesto por el profesor. En los sectores bajos, el profesor tiende a informar sobre el error (“Está mal, hágalo de nuevo”), mientras que en los sectores medios trabaja sobre el error (“¿Puedo dibujar, papá?” “A ver: ¿papá termina igual que pato?” “No.”

“Entonces no sirve”).

En general, en las escuelas de nivel socioeconómico medio los niños tienen más oportunidades de aprender en forma activa, tomando la iniciativa. En las escuelas del nivel bajo, en cambio, predomina un aprendizaje repetitivo, en el que se enfatiza el respeto al profesor. Por consiguiente, lo que probablemente aprende el niño, el mensaje que recibe y graba, es que el profesor es el que manda y es dueño de la verdad. Él sabe cuándo algo está bien o cuándo está mal sin tener que argumentar las razones. Aunque se observa una subvaloración del alumno en ambos niveles, al nivel socioeconómico bajo se le desvaloriza (ridiculiza) además en términos personales y sociales. La actuación del profesor transmite la asociación de “pobreza” con “ignorancia” e “incapacidad”, dañando la autoimagen que tiene el niño de sí mismo. A un niño que aprendió que sus intereses no valen o son ridiculizados le será posteriormente difícil desarrollar relaciones no autoritarias.

No hay observaciones comparables para colegios de nivel socioeconómico alto. Aquí cabe destacar la educación experimental que desarrollan algunos colegios privados pagados. En éstos el profesor estimula la iniciativa de los niños, quienes así aprenden el análisis crítico de la realidad como la conducta normal y natural. Mediante tal apropiación reflexiva de lo existente, los niños adquieren una autoconfianza y, por ende, una capacidad de verbalización que condiciona todas las experiencias posteriores.¹²

Los métodos de una “educación activa” se encuentran preferentemente en los colegios privados pagados que cuentan con una adecuada infraestructura material¹³ y profesores mejor preparados y remunerados. Al depender del financiamiento de los padres, éstos pueden influir en la marcha del colegio. Es difícil evaluar esa influencia por su intensidad y contenido; ella puede estar guiada por un ideal pedagógico o por el simple “derecho del consumidor”. En todo caso, pareciera que la participación de los padres ocurre preferentemente bajo condiciones de mercado. En los planteles de enseñanza gratuita la participación de los centros de Padres y Apoderados es mínima.¹⁴

Es igualmente restringido el papel de los centros de Alumnos. Según la Circular 93, de agosto de 1974, “deberán dedicarse exclusivamente al cumplimiento de sus propios fines y objetivos. No podrán intervenir en actividades políticas, religiosas, en materias técnico-pedagógicas ni tampoco en la administración y organización escolar del establecimiento”.^a En estas circunstancias la resonancia de cualquier evaluación del proceso escolar por parte de los alumnos es nula, a menos que logre expresarse en términos de mercado (o sea alterando la demanda por matrícula en determinado colegio). En resumen, el deterioro de la educación fiscal-gratuita es tal que la enseñanza de la libertad, propia del proceso educativo, queda subordinada a la libertad del consumidor.

4. *El dispositivo disciplinario*

Buena parte de los estudios sobre el actual sistema educativo chileno ha destacado los *cambios* que significó el régimen militar. Puede surgir entonces la falsa imagen de que sólo ahora habría una mercantilización y segmentación de la educación. Ésta, desde luego, sufre profundos cambios pero también conserva importantes rasgos de *continuidad*. Desde la perspectiva que aquí nos interesa, cabe señalar sobre todo la tradición autoritaria en las relaciones pedagógicas.

Las relaciones profesor-alumno se apoyan en una serie de dispositivos disciplinarios que —ya antes de 1973— hacen parte de la práctica pedagógica usual, sin emanar de ningún reglamento ministerial. La significación de esas prácticas varía según el contexto histórico; hoy se muestra fiel al “espíritu” de la ley. Pero, recalco, las actuales normas educacionales no hacen sino recoger, reforzar y legitimar un autoritarismo que ya reinaba anteriormente dentro de las escuelas.¹⁵ Tradicionalmente, la educación chilena —al igual que en otros países— se inspiraba en la idea de disciplina.¹⁶ Bajo la influencia de la escuela alemana, los maestros chilenos fueron “educados a educar” según ese principio. Si bien el castigo fue sustituido por la vigilancia, se conservó un autoritarismo bastante impermeable a la creciente democratización política del país. Mientras que la sociedad aprendía a construir una voluntad colectiva mediante la negociación y el compromiso, en las salas de clase se mantenía el principio de autoridad y orden.¹⁷

La convergencia fáctica del magisterio y del régimen militar proviene de un enfoque común. Ambos visualizan las relaciones sociales con base en la dicotomía “orden *versus* caos”. El profesor percibe la comunidad escolar como un caos al cual hay que imponer el orden. Vista así, la relación profesoralumno queda definida como una guerra que se guía por la dicotomía entre amigo y enemigo. Junto con definir el alumnado como “masa” revoltosa, incapaz de un estudio autorregulado, el profesor define su tarea: imponer la verdad e imponer el respeto a la autoridad como portadora de esa verdad. Establecer la disciplina en la sala de clases tiene entonces esa doble significación señalada por Foucault: obediencia y rendimiento. El alumno ha de obedecer para acceder al conocimiento y en la medida en que adquiere el saber transmitido aprende a disciplinarse. A partir de las reflexiones de los mismos profesores sobre su práctica pedagógica¹⁸ es posible visualizar los dispositivos disciplinarios mediante los cuales se impone “ley y orden” en la sala de clase.

Los mecanismos de disciplinamiento son diversos y varían según el nivel socioeconómico del colegio y, desde luego, según el profesor.¹⁹

El saludo. El disciplinamiento comienza junto con el inicio de la clase. El saludo es la primera “ceremonia del poder”, mediante la cual se instaura el orden. Un gesto de afecto y cortesía espontánea es formalizado, sin reglamentación

precisa, en un reconocimiento explícito de la autoridad y el orden: “Entro a la sala de clases y me paro frente al curso para saludarlos. Como solamente contesta la mitad de los alumnos, sigo parada frente a ellos, en silencio, hasta que se den cuenta de la situación y cada uno se para al lado de su silla. Los vuelvo a saludar y la totalidad del curso contesta y yo procedo a hacerlos tomar asiento”.

El saludo es la “puesta en escena” de la autoridad. Junto con establecer la distancia jerárquica nivela a los subordinados. A la convocatoria del poder responde un alumnado homogeneizado: un solo eco. Las diferencias iniciales, las características individuales se diluyen ajustándose a la norma. No tiene lugar una represión sino solamente una corrección. El “buen orden” se da por sabido; basta encauzar la conformidad: “Entro a la sala y cada niño se para al lado de su banco, se quedan en silencio, luego los saludo y comenzamos a rezar dando gracias a Dios y ofreciendo nuestro día. Paso lista, hago callar uno que otro niño y explico la actividad”.

Pararse, callarse, saludar, rezar, “pasar lista”, día a día una impresionante iniciación al orden, que termina siendo (para profesor y alumno) “lo habitual”.

El silencio. Este elemento es usado con dos significados. Por un lado, como vimos, el silencio es un ejercicio de autoridad. Exige respeto a la mera presencia del profesor. Recuerda que la palabra es un atributo de la autoridad y que sólo ella distribuye su uso. El silencio funciona aquí como un mecanismo correctivo que, invocando las normas interiorizadas, avergüenza a los bulliciosos. Por otro lado, el silencio se asocia con el rendimiento. Solamente se puede aprender en silencio: “A veces, cuando el tono de voz de los niños es muy alto, prendo la luz y les hago saber que si no tienen cuidado y conversan demasiado, no les va a alcanzar el tiempo”.

El silencio aparece como condición del éxito. Quien se calla, tiene tiempo, puede terminar sus tareas y obtener una buena nota. Quien conversa con su compañero, pierde el tiempo, no aprende y es castigado (sea con una mala nota o trasladándole de asiento). De modo implícito, la imposición indiscriminada del silencio ensalza el trabajo individual. En la medida en que éste es el criterio fundamental, se fomenta el conformismo como el primer deber del alumno para con el profesor en bien de su propio futuro. Este mensaje es difundido ampliamente, sin distinción por nivel socioeconómico.

El uso del tiempo. El alumno pierde la disposición sobre su tiempo escolar. Todos los colegios contemplan castigos (desde amonestación hasta suspensión temporal) por atrasos a la hora de entrada. El primer objetivo es inculcar la puntualidad en tanto respeto hacia los demás. Pero es empleado también como dispositivo de vigilancia sobre la dedicación al estudio. Este control del tiempo adquiere un carácter ritual cuando en algunos planteles “se pasa lista” varias veces al día, a cada cambio de profesor. Cada profesor renueva la incorporación del alumno a “su” materia. El “control de asistencia” notifica a cada alumno que su tiempo de trabajo pertenece al profesor, que lo hará “rendir”: “Posteriormente

paso lista anotando a los niños realmente ausentes y a los que no están en clases porque la profesora de la asignatura anterior les ha pedido que le ayuden a llevar un material didáctico ocupado en su clase [...]. Cuando vuelven de dejar el material, les comunico que en mi clase están ausentes: ellos tratan de dar explicaciones, pero yo les digo que ellos ya sabían mi posición al respecto y si aún tenían una queja, que fueran a la oficina de la subdirección. Los niños se quedan callados y se sientan (seguramente disconformes con mi actitud). Pero aunque pareciera que esta medida es drástica, la verdad es que me veo en la obligación de aplicarla [...]

El profesor emplea el horario como un control del aprendizaje. Siempre sospecha que el alumno pretende evadir el trabajo. Implícitamente, el estudio es definido como un sacrificio que todos deben asumir por igual. Vigilar el uso del tiempo (p. ej., salidas al baño) es evitar fugas (en forma literal) y, sobre todo, “fugas de sentido” (distracción) que socaven el proceso de identificación propugnado.²⁰

El examen. Revirtiendo anteriores esfuerzos por dar a los planes de estudio mayor flexibilidad,²¹ el examen vuelve a ser el principal mecanismo de evaluación y promoción. Ya no se trata solamente de canalizar y controlar el aprendizaje escolar; con el examen se juzga la adaptación del alumno en nombre de la verdad: “Se les explica claramente cuál es el objetivo de la clase y, especificando, el objetivo de la prueba. Se les clarifica también sobre cuál es la posición que deben tener frente a la evaluación y ésta se define con la palabra honestidad”.

La introducción invoca una moral de la responsabilidad. ¿Responsable de qué ante quién? La evaluación insinúa un juicio de intenciones. El examen del rendimiento cognitivo es a la vez un control normativo: un juicio moral sobre la aplicación del alumno: “Va a haber notas. Lo hice para que los niños lo tomaran con más seriedad y, desgraciadamente, sirve. La nota para ellos es importante y cuando saben que es con notas, cambian”.

¿Qué saben los alumnos “cuando saben que es con notas”? Saben que la evaluación es un juicio *externo* y que es una *amenaza* constante. El niño aprende que la calidad de su trabajo y su calidad moral son definidas por la autoridad, que ese juicio puede intervenir en cualquier momento y que, por lo tanto, siempre tiene que estar preparado para rendir cuentas de lo que sabe y de lo que es. De este modo se forma un individuo orientado por criterios externos²² e inhibido en su autoevaluación.

La comunicación. Especialmente en los planteles educativos de nivel socioeconómico bajo, el profesor tiende a establecer una relación vertical con el curso (inicia y dirige todas las actividades) y a impedir toda relación horizontal entre los alumnos. El niño es objeto de información, no sujeto de comunicación: “[...] además del nerviosismo de parte de algunos alumnos, exteriorizándose en una conversación espontánea por parte de ellos, la cual es acallada por mí para

que puedan concentrarse en su trabajo”.

Continuamente el trabajo es asociado con el silencio y el esfuerzo individual. La conversación entre los alumnos no sólo es prohibida como mal uso del tiempo. La prohibición de toda comunicación horizontal apunta a la desorganización y atomización del “enemigo”. El maestro refuerza su control mediante la desarticulación de la colectividad espontánea.

El alumno no sólo aprende una estrategia de poder (dividir para gobernar). Cuando el profesor gratifica el trabajo aislado y castiga acciones colectivas, el niño aprende a identificar el éxito con su esfuerzo individual y a temer el contacto con sus compañeros. Para pedir ayuda acudirá solamente a la autoridad. No aprende a asociarse y cooperar, buscando solucionar en conjunto los problemas.

La jerarquización. Otro mecanismo para establecer y mantener el orden es la distribución de rangos, jerarquizando a los niños. El otorgamiento o retiro de pequeños privilegios simbólicos permite al profesor premiar o castigar a los alumnos según criterios informales. La escala de notas es complementada por una jerarquía afectiva: “P., que siempre borra la pizarra, va donde la profesora y le da toda una serie de explicaciones acerca de un lápiz que se le había perdido, pero que ya encontré”.²³

El niño experimenta la cercanía a la autoridad como una gratificación; se siente comprendido, protegido y “escogido”. Por lo mismo, este dispositivo genera una enorme presión entre los alumnos por alcanzar o defender los lugares privilegiados. Es a través del *ranking* afectivo como el niño busca diferenciarse de sus compañeros, aprendiendo a percibirlos como competidores. El profesor se apoya en esa competencia para reforzar la identificación de obediencia-rendimiento-recompensa: “Aquí está el dibujo de J. Lo vamos a poner aquí adelante. Quedó bastante bien [...]. Aquí está bien, porque ella obedeció todo lo que les dije. Ella no sacó el conjunto grande; había que sacar los lápices y sacar un subconjunto”.

Junto con la competencia, el sistema de privilegios introduce una fuerte movilidad en el grupo. Comparándose permanentemente con los otros, el alumno aprende que su estabilidad afectiva depende de la autoridad. Ésta puede distinguirlo o discriminarlo. El retiro discrecional de un privilegio permite al profesor actualizar el disciplinamiento: “Tan aplicado que era antes y se está contagiando ahora”.

Esta distinción negativa puede extenderse vinculando la conducta escolar a la estratificación social: “Tan señorita que eres tú y te estás poniendo pelusona”.

Contrastando lo que es y cómo está la niña, el profesor enseña a diferenciar las normas de comportamiento según el estrato social y el rol sexual.

La supervisión. El control del profesor se prolonga y multiplica en la vigilancia recíproca entre los alumnos. En los cursos inferiores, la acusación de posibles infracciones es más bien un llamado de ayuda al profesor, pidiendo la

intervención de un adulto. Posteriormente, la autodefensa del niño se apoya en la defensa del orden. Los alumnos ayudan al profesor a vigilar el cumplimiento de las normas. Esta “colaboración” es enseñada. Se forma a los alumnos no sólo en el autocontrol sino simultáneamente en el control mutuo: “—¡Señorita, mire a la M.! —¿Qué le pasa a la M.? —Pasa puro mirando para atrás porque todavía le falta la tarea”.

Se vigila el trabajo y la conducta de los demás para asegurar la propia posición dentro de la jerarquía establecida. El límite entre esa vigilancia socialmente aceptada y la delación repudiada es fluida. Es al parecer en los colegios fiscales y de niveles socioeconómicos medios-bajos y bajos donde se estimula e institucionaliza la vigilancia entre los alumnos: “Los profesores comienzan a llegar y a ponerse delante de sus cursos. Para vigilar la formación ayudan en esta tarea los niños de seguridad. Estos niños tienen un brazalete verde en el brazo y andan todos con libretas en la mano; también se observan niños del tránsito ayudando en esta tarea. Los niños, al igual que los profesores, vigilan que los alumnos tengan la distancia correcta y estén en silencio. Generalmente son los niños de seguridad los que se pasean entre las filas mientras los profesores permanecen al frente”.

En estructuras semimilitares como la citada, aquellos alumnos que otorgan importancia al ascenso personal aprenden a medir su estatus por el número de hombres que “controlan”. Aquellos que, sin poder sustraerse al dispositivo disciplinario, tienen otros referentes aprenden conductas de solidaridad, pero también de desconfianza.

El castigo. Otro mecanismo que emplea el profesor para comparar, diferenciar, jerarquizar, homogeneizar y excluir, en fin para “normalizar” (Foucault) la conducta de los niños es el castigo.

El castigo físico leve es corriente en escuelas de los niveles socioeconómicos bajo y medio-bajo, donde el castigo físico es también aplicado en forma generalizada por los padres: “El profesor deja de escribir, se dirige a L., le tira del pelo y lo hace sentarse”.

La ridiculización es empleada por el profesor para descalificar a quien rivaliza con él en la atención del curso. El profesor invoca la complicidad del alumnado para aislar y discriminar la “conducta desviada”: “F., ven a contar el chiste acá, para reírnos todos. Lo voy a mandar grabar un disco si le gusta tanto cantar”.

La humillación recrimina ya no la conducta sino directamente a la persona, agrediéndola en su honor y dignidad: “¿Qué quiere, guagua, se le cayó el chupete?”

La amenaza es un dispositivo común para preservar entre los alumnos un estado de culpabilidad y reafirmar el principio de autoridad: “Parece que voy a mandar gente al patio a trotar para que se les pase toda la energía que tienen”.

Los castigos mencionados fueron observados como una respuesta del profesor a “situaciones de desorden”, como comer, cantar, andar, conversar en la

sala de clase. También son castigadas situaciones de bajo rendimiento mediante la repetición del trabajo. El aprendizaje repetido es un castigo en la medida en que insiste en la relación obediencia-rendimiento.

5. Ambigüedades en las experiencias juveniles

Una posición antiautoritaria no significa ignorar o negar que el estudio exige sacrificios, dedicación y concentración; que hay estándares socialmente reconocidos del conocimiento y del comportamiento; que la validez de tales normas supone la existencia de sanciones; en fin, que el orden no es *per se* autoritario. Vale decir, nuestra convivencia social involucra coerciones, y no cualquier coerción es autoritaria. Desde este punto de vista habría que reflexionar en qué medida la vida cotidiana en Santiago es reflejada y condicionada por la experiencia escolar.

El registro de las relaciones en la sala de clase indica un dilema. Por un lado, los maestros emplean los mencionados mecanismos con una intención táctica: establecer las condiciones que faciliten un proceso de aprendizaje. Pero estas condiciones formales son, a su vez, parte del proceso educativo. Las formas no se dejan separar del contenido. Y, como tiene a bien inculcar el profesor, en realidad no aprendemos para el colegio sino para la vida. El dispositivo táctico queda incorporado al objetivo estratégico.

Ese aprendizaje para la vida es una forma de construir relaciones de poder “desde abajo”. La educación es un campo privilegiado para apreciar que el poder no sólo se impone como una estructura centralizada “desde arriba”; abarca igualmente un conjunto de relaciones microsociales que surgen de las prácticas cotidianas. Incluso cabe presumir que el impacto de la política gubernamental sobre la educación es menos relevante que, a la inversa, la influencia de las relaciones pedagógicas para el desarrollo de un régimen autoritario. Desde este punto de vista, la “ideologización” más o menos explícita de la enseñanza no es tan significativa para la vida cotidiana como la socialización fáctica en la sala de clase. ¿Cuáles son entonces los valores y hábitos que internalizan los alumnos (según el tipo de colegio)? A falta de una respuesta unívoca, exploraré algunas hipótesis de interpretación.

Un primer postulado que se desprende de lo anterior es el siguiente: hay un disciplinamiento propio de toda educación cuya significación depende del contexto histórico. Cualquier tipo de educación moderna conlleva una socialización de conocimientos, afectos y normas sociales que disciplinan una naturaleza humana fundamentalmente polivalente.

Vivir en sociedad implica hoy aprender el autocontrol de instintos, afectos y emociones, el cálculo del comportamiento público, la postergación de satisfacciones, etc., en fin, el autodisciplinamiento de la acción social. El

problema no radica en el disciplinamiento mismo sino en la *forma de adaptación* al entorno (natural y social) que promueve.²⁴

Revisando los mecanismos disciplinarios registrados, percibimos la formación de una *conducta autoritativa*, o sea, una conducta teleguiada por la autoridad establecida. Lo vemos en la *formación cognitiva*: se transmiten conocimientos parciales e indiscutidos que el alumno no aprende a relacionar ni a interpretar. Midiendo (examinando) el conocimiento con preguntas reducidas al criterio de “verdadero o falso” se imputa (enseña) la existencia de una “verdad” única.²⁵ Lo que aprende el individuo, aunque olvide el conocimiento específico, es a aprehender la realidad social en “blanco y negro”, confiando a la autoridad la definición de la verdad.

La conducta autoritativa es fomentada igualmente por la *formación afectiva*. Mediante el poder discrecional de otorgar y retirar privilegios, el profesor demuestra que el afecto dispensado depende de la conducta esperada. Ahora bien, una conducta siempre está condicionada por las expectativas del otro. Por lo mismo, puesto que mi acción se inserta en un campo de interacción acotado, soy *libre* de *negar* tales expectativas. En la experiencia escolar, en cambio, esa libertad en la interacción social es inhibida. El niño aprende que la iniciativa propia significa una culpa que conlleva la pérdida de amor. Por tanto, el individuo buscará anticiparse a las expectativas de la autoridad para asegurar su identidad afectiva mediante una “buena conducta”.

Finalmente, observamos que también la formación propiamente *social* fomenta una adaptación conformista. Un cierto grado de conformismo es, desde luego, indispensable en la vida social. Sería utópica (en su sentido peyorativo) una educación que no desarrollara en el niño la capacidad de aceptar normas sociales como válidas aun cuando la fundamentación sea insuficiente u oscura. La convivencia en sociedad implica el reconocimiento de normas por el solo hecho de que son socialmente reconocidas (modales de mesa) o legítimamente dictadas (una decisión de mayoría).²⁶ Este tipo de conformismo es necesario porque —por razones prácticas del diario vivir— la integridad de una norma suele ser más importante que la argumentación convincente de su justificación. Ésta, sin embargo, siempre debiera ser posible. El conformismo deviene una socialización autoritaria en caso de que el niño sea educado en el respeto devoto e ineludible a las normas establecidas, perdiendo la capacidad de decidir autónomamente sobre su obediencia o desobediencia. Su conducta social corresponderá, pues, exclusivamente a la obediencia que debe a las normas dictadas por la autoridad, no a la vigencia moral de su contenido. En otras palabras, cuando la responsabilidad no se encuentra vinculada al examen crítico de las normas sociales, el individuo solamente se sentirá culpable si no cumple su deber de obediencia. No sabrá decidir cuándo (en dictaduras) su obediencia deviene una conducta socialmente destructiva.

Una segunda línea de reflexión concierne a la contradictoriedad en la

internalización de valores y hábitos. Una cosa es que el autoritarismo en las salas de clase no deje lugar a la contradicción (en tanto análisis crítico de los conocimientos y las normas transmitidas). Otra cosa, empero, es la contradicción inherente a él. Los dispositivos disciplinarios, junto con enseñar obediencia y rendimiento, provocan rechazo y evasión. Es decir, al “aprender” lo que son relaciones de poder los niños también aprenden formas de resistencia (que sabrán reconocer el día en que, a su vez, eduquen a sus hijos). El aprendizaje es contradictorio; no parece haber una plena interiorización de las normas y conductas enseñadas ni un rechazo rotundo.

La enseñanza escolar no significa un “lavado de cerebro” (como hacen sospechar algunas directivas ministeriales). Tampoco provoca una oposición consciente. No hay una “concepción del mundo” inculcada “desde arriba” ni una “contracultura” masiva que surja “desde abajo”. Tampoco los programas de actividad extraescolar, particularmente deportiva, impulsados masivamente por los órganos oficiales (Secretaría Nacional de la Juventud, Digeder) con amplio apoyo publicitario, han dado lugar a un movimiento juvenil. La Iglesia católica también realiza un extenso trabajo juvenil dentro y fuera de los colegios católicos (Misión Joven) sin que se visualice por ahora un proyecto colectivo. Aunque la participación de la juventud en tales eventos extracurriculares (con o sin patrocinio gubernamental) pareciera ser importante, no se manifiesta una identificación ideológica con las organizaciones auspiciadoras. Da la impresión de que existe un estado de indiferencia, cuando no de escepticismo, frente a las “doctrinas” —sea nacionalismo, socialismo o cristianismo— y cualquier compromiso organizacional. En todo caso, las instituciones políticas (gobierno, partidos) han dejado de ser el referente que fueron antes de 1973. Visto así, tiene lugar una despolitización.²⁷

Tratando de interpretar tal despolitización creo poder detectar algunos componentes. En primer lugar, el *canto a la vida*. Vivir la vida, la vida aquí y ahora, pareciera ser el deseo fundamental. Ello involucra un nítido distanciamiento frente al pasado. No hay una rebelión contra los padres, sino un desinterés por sus experiencias. Ello no desdice una eventual persistencia intergeneracional de identidades ideológicas. Cabe presumir que el hogar efectúa una socialización política mucho mayor que el colegio, de modo que los padres transmiten —*grosso modo*— sus lealtades a los hijos. No obstante tales rasgos de continuidad, no pareciera tratarse de las mismas identidades políticas.

Igual de lejos que el pasado se sitúa el futuro. Existe una fuerte aspiración por el bienestar económico, simbolizado por el dinero. Sin embargo, no pareciera estar acompañada de una programación del mañana, al menos entre los jóvenes de enseñanza media.²⁸ Aunque la conciencia juvenil se constituye en el marco de la ideología de mercado, “ganar mucha plata” es una aspiración desvinculada de un cálculo de medios y estrategias. Predomina la vivencia inmediata, determinada por el “estado de ánimo” (estar en buena o mala “onda”). El culto a

la inmediatez no excluye la preocupación por los otros, siempre que sea una tarea concreta (ayuda a damnificados). Pero se desconfía de compromisos duraderos; estamos lejos de la “mística” que caracterizó la década de los sesenta. Existe el temor a “embarcarse” en empresas mayores o controladas por otros.

La inmediatez del horizonte temporal contrasta con la extensión del horizonte geográfico; sea por el consumo y la televisión, sea por parientes asilados o emigrados o por el creciente turismo, el resto del mundo y, en concreto, América Latina se están acercando. Por lo mismo, “lo importado” parece perder entre la juventud su antigua aureola. En cambio, es difícil percibir en qué medida la apertura al extranjero conlleva influencias más cosmopolitas.

La afirmación de la vida y del presente podría ser una reacción defensiva. La juventud aprende que las normas de la convivencia social son reglas sólo fácticas pero eficaces. Aprende rápidamente los límites que sus acciones no pueden traspasar sin ser drásticamente reprimidas. La cuestión es entonces “arreglarse” con lo dado. De ahí una “conciencia fragmentada” en la que una fuerte sensibilidad por justicia y libertad (particularmente, libertad de opinión) se yuxtapone a una nueva mentalidad de consumo; en la que la preferencia por Silvio Rodríguez o Los Jaivas es compatible con el gusto por las telenovelas y los *shows* televisivos; en la que el rechazo al materialismo no impide apreciar el éxito económico. Surge una conducta cínica que renuncia a cualquier finalidad en esa adaptación al *statu quo*. Más exactamente, la adaptación es definida en términos negativos (“no pasarlo mal”). El reconocimiento pasivo de las normas establecidas no involucra una adhesión valórico-afectiva. La conducta adaptativa podría, pues, significar una forma de defender la autonomía individual y exigir una revaloración del “cinismo” en situaciones de dictadura.

La asimilación a lo existente puede ser una mutilación impuesta (cuando la mirada al futuro no vislumbra posibilidades abiertas) o una opción voluntaria (cuando conlleva un goce). La diferencia es importante. Ambas, sin embargo, implican una *privatización* de la vida. Retraída a un espacio inmediato, la juventud pareciera “consumir la vida” como una experiencia privada. Así lo insinúa el impresionante papel que tiene la música; permite aislar un mundo individual que no es perturbado por las tensiones sociales pero que tampoco se puede compartir. El escapismo es ambiguo; se escucha la música (en el recital o en el *personal stereo*) para gozar el momento presente y, a la vez, escapar de lo inmediato. Los contactos sociales no marcan, no estructuran el uso del tiempo y del espacio. No más que los compañeros en una sala de clase, los jóvenes que se reúnen en la cancha de la población, en un establecimiento de juegos electrónicos o en alguna pista de patinaje o que pasean por Providencia dejan de ser una suma de individuos aislados. La inmediatez del aquí y ahora no da lugar a experiencias colectivas. A lo más, permite sentimientos colectivos. En la medida en que sólo los intereses privados constituyen asuntos públicos, incluso signos de identificación colectiva (como pueden serlo, a diferente nivel, la música, la

ropa artesanal o andar en patín o bicicleta), reproducen “mundos individuales”.

De modo contradictorio con esa privatización coexiste una búsqueda o, al menos, un profundo deseo de identidades colectivas. Un análisis de este proceso supone una reflexión sobre la sociabilidad y la resignificación de lo público, reflexión que debo dejar para otra oportunidad. Prefiero terminar estas notas volviendo a la relación profesor-alumno para insinuar su dimensión política.

Recordemos el énfasis pedagógico en el trabajo individual. El niño no sólo no aprende a cooperar; por falta de hábitos de cooperación, posteriores intentos de emprender tareas colectivas tienden a fracasar y reforzar así el postulado subyacente a la socialización escolar: las masas son indisciplinadas. Esta autoimagen del niño condiciona sus concepciones de adulto. Tras interiorizar que la convivencia colectiva es un caos, interpretará el proceso político a la imagen de la sala de clases. En repetición fatal de su aprendizaje escolar, el adulto tiende a visualizar las contradicciones sociales como un problema de indisciplina que se resolvería mediante un orden autoritario que permite a cada cual “trabajar en paz”. La reglamentación autoritaria de la vida social, el silencio político, el toque de queda, la jerarquización social, la vigilancia omnipresente, en resumen, la lucha “orden *versus* caos”, serán percibidos por los hombres como algo normal y natural.

Los dispositivos disciplinarios en la sala de clases, junto con formar cierta base afectiva propicia a un orden autoritario, inhiben el desarrollo de una estructura de la personalidad apta para relaciones democráticas. El niño aprende a ver en el otro un guardián del orden y un eventual delator. Simultáneamente, sabe que el otro a su vez sospecha de él. Ambos crearán, pues, una relación basada en expectativas recíprocas de desconfianza. Ello puede ser un enfoque realista para cada interacción en particular, pero como pauta de reciprocidad socava la formación de identidades colectivas. El ego no logra incorporar al *alter* en su propia identidad y sabe que no es un *alter ego* para el otro. La identidad colectiva ya no se constituye por medio del reconocimiento recíproco con el otro. La voluntad colectiva deviene egoísta (autorreferida) e incapaz de desarrollar relaciones complejas con otros actores colectivos.

AGONÍA Y PROTESTA DE LA SOCIABILIDAD*

I. EL MARCO ANALÍTICO

¿Con quién y cómo se junta la gente? ¿En qué se entretiene y por qué se aburre? ¿Qué hacen los santiaguinos y las santiaguinas en sus horas libres?

Las preguntas remiten a un conjunto de relaciones muy heterogéneo y de perfil tenue, pero que abarca buena parte de lo que se entiende por vida cotidiana. Quiero abordar este ámbito en tanto *sociabilidad informal*. Se trata de una sociabilidad que no se encuentra directamente inserta en el proceso económico, o sea, menos estructurada por la división social del trabajo. Por lo mismo, cabe presumir que se trata de pautas de convivencia más moldeables según las necesidades y expectativas de los hombres. La interacción social depende en mayor grado de las iniciativas personales y, por ende, conlleva una mayor carga de subjetividad. Suponiendo tal esfera de libertad relativa, una descripción de la sociabilidad informal podría ser particularmente indicativa del modo en que se configuran experiencias colectivas en la vida cotidiana y de las significaciones que éstas tienen en tanto necesidades sociales.

En una indagación exploratoria sería prematuro preguntar directamente por la formulación política de tales necesidades. En una sociedad tan trastocada y opaca como la chilena conviene detenerse en la reflexión de ese “potencial” no explicitado, auscultando las formas primarias en que se generan identidades colectivas.

La sociabilidad no tiene una significación común a toda la población. Presumo que existe una diferenciación de acuerdo con las diferentes experiencias de vida. El objetivo del estudio es esbozar esta diferenciación mediante cuatro ejes de análisis: 1) Ámbito público y ámbito privado; 2) Carácter político y carácter social; 3) Identidad colectiva e individuación, y 4) Acción expresiva y acción instrumental.

1. Ambito público y ámbito privado. Se suele identificar la vida cotidiana con las rutinas banales que la gente produce y reproduce en el ámbito privado social, en contraposición a los acontecimientos históricos propios del ámbito público-político. Pues bien, si la vida cotidiana fuese un ámbito totalmente escindido no solamente de los acontecimientos extraordinarios (los “actos heroicos”) sino, en general, de lo público y lo político, entonces los cambios políticos no se “traducirían” en transformaciones de la vida cotidiana. Más plausible es postular cierta “correspondencia” entre uno y otro ámbitos, al menos a largo plazo. En el corto plazo, más que “correspondencia” suele haber “reacciones”, la

configuración del ámbito privado reacciona a cambios en lo público y lo político. En resumen, al distinguir los dos ámbitos pretendo destacar una *relación*. Desde esta perspectiva, nos interesa qué efectos produce la resignificación de lo público en la vida cotidiana. La pregunta se refiere a las transformaciones introducidas por el régimen militar chileno desde 1973 considerando, sin embargo, que estos cambios se insertan en las tendencias generales del desarrollo capitalista.

Debo recordar la transformación que sufre la relación entre lo público y lo privado por el proceso moderno de urbanización. El problema de las grandes metrópolis no reside en que la vida en ellas se haya urbanizado demasiado sino, al contrario, en que volvieron a perder aspectos esenciales de la vida urbana. El hombre urbano ya no logra captar la complejidad de la gran ciudad de modo tal que ésta sea pública para él. No se trata solamente de que los habitantes de Pudahuel o Las Condes tengan muy distintas visiones de Santiago y que, de hecho, vivan en ciudades diferentes. En la “cuestión urbana” se expresa un cambio más general de la esfera pública. Por un lado, ésta se extiende enormemente, introduciéndose incluso en el ámbito anteriormente privado (televisión, informática). Muchas más cosas son hoy de conocimiento público, pero igualmente hay muchos más asuntos secretos, sustraídos del control ciudadano. Tiene lugar, por otro lado, un cambio en la función de lo público. El estudio histórico de Habermas muestra cómo, en su origen iluminista, la esfera pública tenía una función crítica frente a la dominación; “el público” se constituía invocando la razón para participar en la determinación del orden social. Baste recordar la época de la Independencia y el papel que tienen la prensa, el teatro y los salones patricios en la conformación de una élite criolla. Se trata, desde luego, de un público restringido —la oligarquía— cuya homogeneidad permite constituir lo público como la esfera del debate racional. Pero la concepción liberal (la voluntad política como resultado de la discusión y publicidad de las opiniones individuales) nunca pudo arraigarse en Chile en la medida en que la heterogeneidad social no permitía que ese debate público abarcara el conjunto de la población. La dominación oligárquica exige una esfera pública en la cual el orden establecido es puesto en escena frente al público: una publicidad representativa. Con el ascenso de la clase media y de la clase obrera el público se vuelve masivo, pero sin perder su carácter de espectador. El público mira, aplaude o abuchea la representación del orden desde el palco o la galería. Es decir, el desarrollo político permite la expresión pública de la subjetividad, pero no la incorpora activamente. Mientras que la esfera pública es ocupada por actores que calculan sus decisiones según criterios de eficiencia, la subjetividad es desplazada al ámbito privado. Si el razonamiento público de lo que es y debiera ser el orden social ya es precario en un sistema democrático-representativo, el régimen militar lo niega explícitamente. Los juicios de valor son un asunto exclusivo de la conciencia individual. Pues bien, un estudio de la vida cotidiana en estas condiciones podría señalar si una subjetividad así “espiritualizada”

conserva o regenera alguna dimensión política.

2. Carácter político y carácter social. Hannah Arendt¹ caracteriza la relación moderna (capitalista) de la esfera pública con la privada por el surgimiento de “lo social”. Es decir, la reproducción material ya no es (como la economía doméstica en la polis griega) un supuesto previo sino el contenido mismo de la actividad pública. Con lo cual la esfera privada (en tanto condiciones materiales de vida) adquiere relevancia pública. El hambre y el empleo, las remuneraciones y la seguridad social, en fin, el desarrollo socioeconómico determinan el “interés público”. Ahora bien, “lo social” en su inmediatez no se encuentra determinado. No hay regla biológica o técnica, no hay verdad científica o religiosa que prescriba objetivamente el ordenamiento de lo social. Éste depende de decisiones políticas, es decir, de la elaboración de una voluntad colectiva. Y ésta solamente puede formarse en el ámbito público.

El significado político del ámbito público fue particularmente notorio en Chile. Los conflictos sociales se traducían en posiciones políticas y éstas solicitaban y recibían legitimación social en la discusión pública. Como instancia mediadora entre los intereses socioeconómicos y las instituciones políticas, la esfera pública adquiere importancia como espacio de la participación política cotidiana (manifestaciones de crítica o adhesión), especialmente por parte de aquellos grupos sociales sin representación organizativa. En 1973, el régimen militar pretende modificar la significación de lo público. La sociedad ya no es pensada y organizada según categorías políticas sino de acuerdo con el principio del mercado. El ámbito público se identifica con la extensión del consumo, pero teniendo siempre presente una “cara oculta”. Como la economía por sí sola no asegura la integración social, la estabilidad del reordenamiento social exige amplios dispositivos de disciplinamiento. Bajo el doble signo de la competencia económica y el control social, el espacio público modifica las pautas de sociabilidad.

3. Identidad colectiva e individuación. Todo el pensamiento moderno apunta al individuo en tanto sujeto. El individualismo liberal, una vez que ha destruido las estructuras y tradiciones petrificadas, se vuelve insuficiente pues no considera el carácter social de la subjetivación. Rechazar el individualismo radical de los liberales no implica aceptar el economicismo del marxismo vulgar. La producción y reproducción material de la vida no crea, *per se*, una comunidad. Para que una sociedad se reconozca como “sociedad” requiere un referente externo (un imaginario simbólico) que le permita pensarse a “sí misma”. Por referencia a una idea de comunidad puede reconocerse y afirmarse en tanto orden colectivo y solamente en este marco puede tener lugar la individuación.

En la medida en que el régimen autoritario niega la imagen de comunidad y la elaboración de una voluntad colectiva, y las suplanta por la imagen del mercado y

la competencia entre preferencias individuales, ocurre una erosión de las identidades colectivas. Se congelan las identidades políticas mediante las cuales los individuos “toman partido” y se reconocen partícipes en la construcción de un futuro común. Pero también se debilitan aquellas otras identidades colectivas más particulares por medio de las cuales el individuo se identifica con un barrio, un club de fútbol, la universidad. Cuando los hombres ya no logran afirmarse a sí mismos en tanto vecinos, hinchas, académicos, etc., pierden sus lazos de arraigo y pertenencia social. ¿Por medio de qué referente, en qué lugar puede el individuo establecer todavía distancias y encuentros sociales?

El declive del espacio público (redefinido como mercado) arrastra la esfera privada; también ésta se encuentra ocupada por y, a la vez, orientada hacia el intercambio mercantil o, en la terminología del día, el “consumismo”. Ni lo público ni lo privado dan cabida a “lo propio”. De ahí la propensión a refugiarse en lo íntimo, tratando de encontrar allí una naturaleza humana no contaminada, un orden natural no enajenado. Se trata de procesos de privatización que, buscando reconstruir la comunidad en el fuero de la intimidad, reproducen una sociabilidad segregada.

4. Acción expresiva y acción instrumental. Finalmente, me parece conveniente explorar la “racionalidad” de las diversas pautas de sociabilidad, distinguiendo analíticamente dos “lógicas” de la acción social. Predomina una racionalidad instrumental en aquellas actividades que obedecen a reglas técnicas, es decir, aquellas que se orientan por un cálculo medio-fin para elegir entre medios alternativos u organizar los medios para determinados fines dados. Predomina una racionalidad expresiva o comunicativa en aquel conjunto de actividades mediante las cuales los hombres construyen la realidad presente como un orden con sentido.

Aunque la sociabilidad involucre, desde luego, ambas dimensiones, su significación varía de acuerdo con la lógica predominante. Desde el punto de vista de la racionalidad formal, las relaciones sociales son construidas y evaluadas según reglas técnicamente determinadas; en consecuencia, son vividas como relaciones neutrales cuyo valor proviene de su instrumentalidad respecto a los fines (externos). Diferente es el caso de una relación social que se rige por normas elaboradas en la interacción misma. Aquí, la racionalidad radica en un acuerdo al menos tácito sobre la finalidad de la convivencia. En interacciones como éstas, donde el reconocimiento recíproco de los partícipes define las normas y los objetivos que guían la relación social, es más probable una *problematización* de las experiencias cotidianas. En cambio, éstas probablemente adquieren una mayor fuerza de *reivindicación* cuando aparecen como un imperativo técnico.

Intentaré interpretar, a partir de algunos datos secundarios,² las significaciones que tienen ciertas relaciones sociales que establecen los santiaguinos en sus horas libres.

El tiempo libre adquiere significación por oposición al tiempo de trabajo. Frente a la “lógica del trabajo” (disciplina, rentabilidad, cálculo instrumental medio-fin, etc.), el tiempo libre se rige más bien por el “principio de autorrealización” en tanto goce lúdico y libre comunicación. Se trata —en principio— de un campo privilegiado de la subjetivación. De hecho, sin embargo, las mismas estructuras socioeconómicas que determinan la sociabilidad en las relaciones de trabajo también condicionan la sociabilidad durante el tiempo libre. Hay una mercantilización del tiempo libre. Vale decir, el tiempo libre queda apegado al tiempo de trabajo en tanto complemento funcional (reproducción de la fuerza de trabajo) y *además* queda inserto en el circuito de producción y consumo. En estas condiciones, las actividades en las horas libres sólo podrían ser una continuación de asuntos privados que no se traducen en una comunicación pública. Se trataría de una actividad apolítica.³ Tal análisis supone que, más o menos distorsionado, existe un espacio de comunicación pública. Ahora bien, la despolitización de la esfera pública puede significar una politización de la esfera privada. Desde esta perspectiva nos interesa el caso chileno. ¿En qué medida la sociabilidad del tiempo libre denota una “politización” de la vida cotidiana, aun cuando esa politicidad no sea consciente para sus agentes?

Adelanto de inmediato otra ambigüedad. ¿Qué sentido tiene hablar de tiempo libre en el caso de miles de desocupados sin trabajo remunerado y de miles de *amas* de casa sin tiempo de trabajo fijo? En comunas populares como la de Pudahuel, la proporción de cesantes supera ampliamente la tasa de desocupación del Gran Santiago^a y más de la mitad de los hogares tienen ingresos inferiores al costo de la llamada “canasta popular”. Pero hay aspectos más estructurales como el hecho de que la mayoría de las mujeres en esa comuna no conciben un tiempo “libre” o lo emplean en quehaceres hogareños.⁴ En estos casos, el estudio debería analizar la distribución de las actividades a lo largo de las 24 horas del día. No habiendo tales investigaciones de *time-budget*, me referiré al uso del tiempo libre en familias con ingreso regular.

Pero, aun así, no existe una distinción precisa. En parte, porque el tiempo libre es usado en apoyo al trabajo remunerado; en parte, porque es dedicado a otro tipo de trabajo. Respecto al primer caso, pienso en formas de sociabilidad que prolongan relaciones de trabajo. Así, de acuerdo con una encuesta de enero de 1982, 15.9% de los jefes de hogar se reúnen con amigos o realizan visitas sociales una vez finalizado su horario de trabajo. Cabe presumir que la mayoría de quienes llevan una “vida social” durante la semana lo hacen en función de su trabajo habitual (negocios). Por otro lado, la encuesta indica un alto porcentaje de jefes de hogar que se dedica a trabajos caseros (37.4%) o realiza algún trabajo

remunerado (20.6%) durante el fin de semana. Las actividades de tiempo libre guardan, pues, una notable carga instrumental.

Aparte de las dificultades que presenta una noción relativamente simple como la de “tiempo libre” hay algunas importantes. Destaco, por ejemplo, la ausencia de un análisis de la vida familiar. De acuerdo con una encuesta de Adimark^a de 1981 a los varones entre 25 y 50 años de edad (con un muestreo representativo de todos los niveles socioeconómicos) respecto al uso de sus horas libres, “hacer vida familiar” fue la respuesta de mayor frecuencia.⁵ Pero, ¿qué significa hacer vida familiar? Algo nos indica la misma encuesta, cuando la segunda mención corresponde a “ver televisión”. En cambio, no nos dice nada sobre los diferentes significados que puede tener “hacer vida familiar”. Para ello habría que analizar fenómenos como el aburrimiento; en efecto, más de un tercio de los entrevistados por Parker en Pudahuel afirmó aburrirse mucho, sea por razones económicas o por soledad. El tema es central en una indagación sobre la vida cotidiana, pero aquí sólo puedo nombrarlo.

El marco muy amplio de la temática impide investigar en detalle un aspecto específico (sobre todo cuando se trata de un área compleja como la sociabilidad intrafamiliar) si no existen estudios previos. Por otra parte, sin embargo, la falta de antecedentes es acotada en la medida en que el esbozo de un conjunto de dimensiones de la sociabilidad facilita precisar los aspectos no tratados o no suficientemente reflexionados.

A propósito, una advertencia más: el estudio no presenta las condiciones estructurales en que se desarrolla la sociabilidad. Al explorar la vida cotidiana en Santiago opto por el enfoque inverso: reflexionar el modo en que son vividas las estructuras sociales. Presumo que este enfoque permite “dar vida” a las condiciones macroestructurales de la población. Este contexto puede verse debilitado a veces por no querer introducir demasiados matices. De hecho, la significación de las experiencias cotidianas varía según las coyunturas; es diferente en momentos de triunfalismo o recesión económica, de mayor o menor sentimiento de inseguridad, etc. Por lo mismo, intento hacer referencias a “ondas largas” de la historia que insinúen algo de la inercia propia de la vida cotidiana, incluso en procesos tan agitados como el chileno.

Finalmente, una consideración sobre las bases empíricas del análisis. En general, uso cifras proporcionadas por encuestas de opinión y encuestas de mercado. Se trata, pues, de un material elaborado dentro de los cánones del mercado: las preferencias individuales. A partir del individualismo metodológico que impone el mercado resulta difícil elaborar una reflexión sobre la formación y diferenciación de identidades colectivas. Éstas se vinculan ciertamente, pero no se identifican con los estratos socioeconómicos. No obstante, los criterios de estratificación (al igual que la estructura urbana) pueden sernos útiles en esta aproximación siempre que no confundamos uno y otro campos. Por lo demás, no hay otros datos disponibles. En consecuencia, los presento como punto de

partida y, a veces, como ilustración de la reflexión a la espera de que exploraciones como ésta abran el camino a investigaciones empíricas, diseñadas específicamente para la temática propuesta.

III. EL USO DEL TIEMPO LIBRE

Las encuestas del mercado indican, con las salvedades señaladas, que la población del Gran Santiago dedica sus horas libres preferentemente a ver televisión y a descansar. Podemos precisar esta tendencia general en dos aspectos.

1. *El tiempo libre es escaso y se concentra en los fines de semana*

Según la mencionada encuesta,⁶ una alta mayoría (75%) de los jefes de hogar en Santiago invierte más de 10 horas diarias en el trabajo (incluyendo tiempo de movilización y de almuerzo). Un tercio de ellos trabaja más de 12 horas. Aun cuando se hacen muchas pausas durante el tiempo de trabajo, éstas no alcanzan a adquirir perfil propio.

En todos los niveles socioeconómicos y grupos de edad el tiempo libre se concentra en los fines de semana. Para los sectores populares (que tienen trabajo) solamente el domingo suele ser “libre”.

Quienes no trabajan el sábado, suelen emplear la mañana para realizar compras y pasar la tarde en casa, ya sea descansando o trabajando en tareas domésticas. Los domingos pueden ser definidos como “día de la familia”; se hace vida familiar saliendo de paseo, visitando parientes o haciendo deportes. En general, el domingo se caracteriza por actividades más expresivas y privadas que el sábado.

El sábado en la mañana es la típica hora de compras, desde la compra semanal de alimentos en el supermercado hasta la compra de ropa, incluyendo el “vitrineo”. Se trata de la principal ocasión para “aparecer en público”: ver y ser visto. Es la oportunidad en que —entre los mundos cerrados del hogar y de la oficina o fábrica— se abre un espacio público. Lo público se identifica con el paseo comercial. Por un lado, el paseo tiene como marco el mundo del consumo, por ejemplo, el Mercado Persa o las *boutiques* de Providencia. Por otro, las compras sirven de pretexto para pasear; incluso la ida al supermercado adquiere un aire de paseo. Se pasea consumiendo y se consume paseando. Esta asociación adquiere tal peso que imprime a lo público su carácter privado individual, por lo menos entre 1977 y 1982, cuando el “modelo económico” marca las pautas sociales. Para la mayoría de la población “salir en público” ya no se refiere a la escena política; significa “salir de compras” y —como forma sustitutiva— “salir en

televisión”.

La televisión se encuentra en el centro de la tarde del sábado. Se trata de la actividad mayoritaria en todos los sectores socioeconómicos. En los hogares de ingresos altos también tiene alta prioridad la siesta; otra actividad típica es llevar a los hijos a una fiesta de cumpleaños. La noche está reservada a la pareja, que suele visitar o recibir amigos, salir a comer, al cine o el teatro. En los sectores de ingresos medios y bajos un alto porcentaje de los entrevistados trabaja en casa. Generalmente se trata de arreglos a la vivienda, trabajos en el jardín o reparaciones al automóvil.

Los domingos son dedicados a la vida familiar con los hijos, prefiriéndose salir de paseo. El paseo fuera de Santiago es una opción reservada a las familias de niveles socioeconómicos alto y medio-alto. En los hogares de ingresos medios y bajos también gustarían salir de paseo, hacer un buen *picnic*, pero no pueden por razones económicas. “Para salir uno tiene que pensar en gastos [...] hasta la locomoción sale más cara los días domingos y uno tiene que cuidar los pesos [...]”.⁷ En estos sectores se emplea el domingo para visitar parientes, hacer deportes o asistir a un espectáculo deportivo y —una vez más— ver la televisión.

2. El tiempo libre es empleado generalmente en actividades hogareñas

Esta vida de hogar no es tan deseada. Preguntados por las actividades que más les gustaría realizar, los entrevistados en las mencionadas encuestas prefieren pasear (32%), ir al cine (21%) y hacer deportes (17%). En el estrato socioeconómico bajo es más importante “pasear” y en los niveles más altos “hacer deportes”. Hay, pues, una preferencia por un uso *activo* del tiempo libre y cierto rechazo a ocupaciones pasivas. De hecho, sin embargo, dos tercios de los entrevistados ven televisión y descansan en los fines de semana. No realizan las actividades deseadas por “falta de tiempo”, “falta de dinero” y “cuidado de los niños”.

Esta contradicción entre la “salida” deseada y el hecho de “quedarse en casa” es menor en los sectores socioeconómicos altos, que tienen mayores posibilidades financieras de salir y, a la vez, un ambiente hogareño más grato.

Una encuesta de agosto de 1981 a sectores socioeconómicos altos y medios muestra cierta preferencia por la vida hogareña.

Preferencias en el uso del tiempo libre

	<i>Porcentaje</i>
Salir de Santiago	37.6
Leer	36.5
Realizar tareas hogareñas	31.0
Ver televisión	27.0

Oír música	25.5
Reunirse con amigos	24.5
Practicar deportes	19.0
Visitar familiares	16.8
Ir al cine	15.3

FUENTE: M. L. Hurtado y C. Morel, "Imagen y comportamiento respecto de la actividad teatral y cultural de Santiago", número especial de *Apuntes*, Santiago, Universidad Católica, 1982, p. 34.

En los sectores socioeconómicos medios y bajos hay no sólo menos posibilidad de salir sino también menos comodidades para quedarse en casa: "A mí me gustaría salir más. Pero a mi marido le gusta dormir [...] los fines de semana son como días flojos de descanso y yo hago cosas más ricas de comer [...] pero me gustaría salir fuera y 'sentirme servida', aunque sea una sola vez a la semana [...]"

Para la mujer abrumada por las labores domésticas y la atención de los hijos, y además encerrada en el hogar, el tiempo libre se asocia con salir del hogar y de la rutina. Mientras que para ella "salir" es la excepción, para él es lo habitual. Por consiguiente, es un descanso pasar el tiempo libre en casa como lo hace la mayoría de los varones (sobre todo aquellos de más de 35 años).⁸ Recordemos también que una importante proporción de jefes de hogar destina el fin de semana a arreglos del hogar.

La contradicción entre el deseo de salir de casa y la necesidad de quedarse, entre un uso activo del tiempo libre y una recreación pasiva otorga a la televisión su papel central. La televisión permite "salir" mágicamente de la rutina, fomentando la ilusión de participar en una actividad creativa y representa además el modo más barato de entretenimiento. Considerando el costo del uso alternativo de las horas libres, ver televisión aparece como una opción en gran parte impuesta. El precio de un televisor blanco y negro en el comercio (6 000 pesos en mayo de 1982) equivale aproximadamente a 20 salidas al cine de una pareja o seis viajes a la playa por el día para la familia. Solamente la radio ofrece una entretenimiento más barata y es, en efecto, la recreación más frecuente. Según una encuesta de *El Mercurio*,⁹ todas las familias entrevistadas tenían un radio y 22% tenían tres o más radios.

Para ilustrar el carácter hogareño del tiempo libre y destacar la importancia que en él tienen la radio y la televisión, reproduzco íntegramente el cuadro que arroja la mencionada encuesta:

*Bienes de consumo en familias santiaguinas,
según nivel socioeconómico, 1982
(porcentajes)*

	<i>Alto</i>	<i>Medio</i>	<i>Bajo</i>
Cocina [estufa]	100	97.0	95.1
Radio	100	93.5	89.3
Televisor	97.8	96.1	90.7
Plancha	97.8	92.6	92.0
Refrigerador	97.8	77.5	52.0
Lavadora	84.4	60.2	43.1
Auto	66.7	24.7	9.8

	<i>Porcentaje</i>		<i>Porcentaje</i>
Hacer vida familiar	48	Salir de paseo	23
Ver la televisión	47	Ir a ver deportes	22
Leer diarios y revistas	44	Leer libros	21
Visitar amigos	31	Ir al cine o al teatro	2
Hacer trabajos caseros	28	Jugar a los naipes	7
Hacer deporte	27		

La televisión me parece ser un caso ejemplar para abordar la nueva ritualización que realiza lo cotidiano del proceso macrosocial. Por lo tanto, trataré el fenómeno más detalladamente.

IV. LA TELEVISIÓN

1. *Los receptores*

La televisión ocupa un lugar central entre las actividades recreativas del fin de semana, especialmente en los hogares de niveles socioeconómicos medio y bajo. En las familias de mayor ingreso que tienen otras posibilidades de recreación, la televisión es un elemento importante, pero no constituye el núcleo en torno del cual se centra la vida familiar.

Las encuestas de mercado¹⁰ estiman que en 1981 la casi la totalidad de los hogares del Gran Santiago posee al menos un televisor. La distribución es relativamente pareja entre los distintos sectores sociales, aumentando en los sectores altos y medios el número de aparatos por hogar. En promedio, habría 1.6 televisores por hogar; proyectado al Gran Santiago ello supondría un parque total de 1 242 000 televisores aproximadamente.

Este parque está compuesto por 35% de televisores a color y 65% de televisores en blanco y negro. Aquí la distribución muestra diferencias: 84% de los hogares de nivel alto posee un televisor a color, cifra que disminuye a 70% en hogares de nivel medio y 34% en los sectores socioeconómicos bajos. En promedio, se estima que la mitad de los hogares del Gran Santiago poseen un televisor a color.¹¹

2. Los hábitos televisivos

Mediciones de telespectadores en el Gran Santiago durante el invierno de 1979 indican que los habitantes mayores de dos años en hogares con televisión veían 28 horas semanales como promedio, o sea, cuatro horas diarias.¹² A ese ritmo, un escolar de Santiago habrá visto 1 400 horas de televisión al año, pero sólo habría asistido a 1 200 horas de clase.

La televisión tiene su mayor audiencia los fines de semana. Aproximadamente dos tercios de los hogares del Gran Santiago, o sea unos 25 000 hogares, tienen encendida la televisión en la tarde del sábado. Suponiendo un promedio de 1.6 televisores por familia, ello significaría alrededor de 839 000 televisores en uso durante ese horario.

Tanto el fin de semana como durante la semana, en los hogares de niveles medio y bajo se enciende el televisor a la hora del almuerzo, y queda encendido el resto del día. Se trata de una suerte de “compañía” que anima el hogar aun cuando nadie mire el programa. Especialmente para las mujeres que no trabajan fuera de casa, la televisión “trae vida” y “no deja que una se sienta sola”. Con el televisor encendido ininterrumpidamente el mundo exterior se prolonga al hogar; las imágenes de la pantalla participan de la vida cotidiana de los moradores y son interiorizadas como una experiencia común. Si mediante la televisión la vida y el mundo exterior *entran* a la casa, por otra parte, también es una forma de *salir* del hogar. La televisión no produce, pues, una privatización introvertida, cerrada a lo público. No se trata de un auge de lo privado en detrimento de lo público (suma cero) sino de una resignificación de ambos ámbitos.

Sobre todo las telenovelas,^a que ocupan buena parte de la tarde, permiten a las *amas* de casa una salida mágica de las rutinas domésticas, ofreciendo una participación por subrogación en el mundo externo, un mundo de fantasía que aparece como “la vida real”. Es difícil saber en qué medida la percepción del mundo, de los problemas y de los conflictos es influenciada por la televisión. Resulta más fácil constatar el mecanismo de identificación empleado en las telenovelas. Es el mismo principio usado en las películas de Hollywood (cuando todavía tenían *happy end*): sumergir al protagonista en problemas y sacarlo de ellos. En la medida en que surgen y se resuelven los líos, el público se identifica

con los protagonistas, proyectando en ellos sus deseos y angustias. Tiene lugar un tipo de “transferencia” inconsciente que no permite al televidente “recuperar” sus proyecciones en tanto emociones e intereses *suyos*. El mundo de la pantalla no funciona como un espejo en el cual reconocerse a sí mismo. Al contrario. El ideal televisivo consiste en que la vida propia finalmente no se distingue de las imágenes: que un humilde obrero gane un premio millonario en un programa-concurso, que la heroína de la telenovela luche exitosamente por la felicidad —la distinción entre lo normal y lo excepcional, entre lo real y la ficción se diluye—. Más exactamente, se borran los límites específicamente grupales de las experiencias. ¿A qué ámbito pertenecen las conductas y aspiraciones, los problemas y temores que aprende a conocer el telespectador? ¿En qué grado ese “aprendizaje” influye la identificación de sus propios comportamientos, deseos y conflictos?

Se ha insistido ampliamente en la manipulación que ejerce la televisión y, en general, la “industria cultural”. Sin ignorar esa dimensión manipulativa, debemos prestar mayor atención a los procesos de decodificación. El mensaje recibido nunca es idéntico al mensaje emitido en la medida en que es decodificado en condiciones materiales distintas. A pesar de que no dispongamos en Chile de estudios empíricos sobre los procesos de recepción¹³ volveré más adelante sobre el tema.

A propósito del permanente “regadío” televisivo quiero tan sólo mencionar otro aspecto que contribuye a situar esas condiciones materiales del fenómeno ideológico. En sectores socioeconómicos bajos la función de la televisión es eminentemente práctica. Según un reportaje en hogares de Pudahuel,¹⁴ ver televisión significa que los niños no salen a las calles ni se drogan, que estando en casa dejan tranquila a la madre, que ésta descansa sin aburrirse y que los hombres toman menos alcohol: “Instalamos tempranito a los niños frente al televisor. Así se quedan tranquilos y se entretienen y yo prefiero eso a que salgan pa’ la calle. Saqué con hartito sacrificio la tele cuando estaba en el PEM,^a porque tenía que andar pidiendo de ‘agregada’ que dejaran ver TV a mis niños. Lo hice sobre todo por ellos y también por mi marido, que se entretiene con el aparato.” “Ya no vemos tanto a los niños saliendo a la calle a drogarse porque ya tienen en qué entretenerse.” “Mi marido llega cansado del trabajo, se tira en un sillón y ve TV hasta que se duerme. Cuando hay un programa bueno, él llega más tempranito.”

En situaciones de miseria la televisión cumple una función defensiva: evitar la drogadicción, el alcoholismo y las peleas en casa, impedir la disgregación del hogar y —quizá sobre todo— combatir el aburrimiento. Comparado con estas alternativas y frente a la ausencia de otras opciones, ver televisión es una entretención “sana”. Independientemente de la decodificación de los mensajes específicos de los programas hay una percepción global de lo que es la televisión, percepción que depende de ese contexto de pobreza. En estas circunstancias ver

televisión es “útil”, no por información o cultura, sino principalmente como símbolo de continuidad colectiva. Pareciera que familias como las citadas se sirven del televisor encendido permanentemente para crear un ambiente de “seguridad”. Es decir, instrumentalizan a su vez a la televisión a fin de asegurar su arraigo afectivo y su inserción simbólica en el mundo.

En los hogares de nivel socioeconómico alto, donde la experiencia de atomización social es menor —en parte porque pueden optar entre diversas entretenimientos—, se enciende el aparato más tarde y se apaga cuando nadie ve televisión. Ello muestra una mayor selectividad en el uso del televisor pero también una mayor atención o apertura a los contenidos. Por otra parte, en los sectores altos y medios ver televisión involucra un proceso de privatización diferente de lo que significa la vida familiar en Pudahuel. En la medida en que en estos sectores sociales lo público no tiene ese signo negativo (trabajo agotador o cesantía, droga, delincuencia, alcoholismo o prostitución), el repliegue al hogar no es una afirmación de la continuidad. En lugar de unirse significa *privarse de* los otros.

3. La programación televisiva

El primer punto que llama la atención al revisar la programación de los cuatro canales de televisión de la Región Metropolitana es el incremento en las horas semanales de transmisión hasta 1982. Acompañando el auge del mercado (publicidad) se ofrecen 404 horas de emisión por semana comparadas con 224 horas en 1970.

Horas semanales de transmisión en la Región Metropolitana

<i>Año</i>	<i>Canal</i>	<i>Número de horas</i>
1965	9 y 13	105
1970	9 y 13	224
1975	5, 7, 9 y 13	350
1979	5, 7, 9 y 13	360
1982	5, 7, 9 y 13	404

FUENTES: V. Fuenzalida, *op. cit.*, y F. Barraza y J. A. Piña, “Televisión, ¿qué vemos realmente los chilenos?”, *Mensaje* 310, julio de 1982.

Algunos canales comienzan sus transmisiones a la hora del desayuno y —con variada “oferta”— no terminan antes de medianoche. Existe una “lluvia” televisiva ininterrumpida cuyos efectos, aparte de la “compañía” señalada, son difíciles de evaluar.

Un segundo punto a destacar es la proporción entre los programas ofrecidos. Suponiendo que la televisión cumple tres funciones básicas —entretener, educar e informar—, la cartelera de los canales santiaguinos se limita drásticamente a una sola: la distracción del gran público. Desglosando la programación de una semana de abril de 1982 resulta que, por 10 horas de televisión que ofrece al televidente, durante ocho horas y media lo entretiene (83.3%), 50 minutos la educa (8.5%) y durante 40 minutos lo informa (7.7%).¹⁵ La mitad del tiempo de transmisión el televidente no puede elegir sino entre seriales (casi exclusivamente series de acción policial), largometrajes (viejos y de mala calidad) y telenovelas.

*¿Qué pueden ver los televidentes en la Región Metropolitana?**

	<i>Minutos</i>	<i>Porcentaje</i>
Series	5455	22.5
Largometrajes	3855	16.1
Shows-espectáculos en vivo	3280	13.5
Dibujos animados	2885	11.9
Teleseries	2265	9.3
Noticias	1880	7.7
Programas infantiles	1430	5.9
Deportes	1350	5.5
Misceláneos	1235	5.1
Religión	345	1.4
Programas culturales	280	1.1

* Semana del 19 al 26 de abril de 1982.

FUENTE: F. Barraza y J. A. Piña, *op. cit.*

En el único canal de extensión a todo el territorio nacional (canal 7 de Televisión Nacional, estatal) la proporción de los primeros rubros es todavía mayor: 29% de sus programas son seriales, 20% son largometrajes y 18% son espectáculos en vivo con concursos, entrevistas, *shows*. En cambio, sólo dedica 1.8% de sus programas al mundo infantil. Por otra parte, el canal 5 de la Universidad Católica de Valparaíso es el único que dedica algo más de 2% de su programación a la difusión de creaciones artísticas. En el extranjero (por ejemplo, la BBC) se producen excelentes programas, pero éstos apenas llegan a la televisión chilena (aunque más de la mitad de sus exhibiciones consistan de material importado). La producción nacional además de escasa es, generalmente, mediocre. De acuerdo con Fuenzalida,¹⁶ “la alta proporción de *shows*, misceláneos y concursos que exhibe la TV chilena, la caracterizaría más bien como una *programación de evasión*. Y ese sesgo escapista crece con la elevada cantidad de emisiones de series y telenovelas, cuya vulgaridad ha sido reconocida

públicamente por los propios directores de las estaciones televisoras”.

Los programas televisivos son mecanismos de evasión y alienación en la medida en que inducen al televidente a participar de un mundo simbólico escindido de la realidad material. Esto supone que el público se reconozca a “sí mismo” en la visión de mundo ofrecida en los programas. Sin embargo, a la espera de estudios empíricos sobre los procesos de decodificación, cabe tener presente otra hipótesis. Considerando el uso instrumental de la televisión en los sectores populares, ver televisión puede ser un *mecanismo de resistencia* contra la realidad imperante. Posiblemente el público se reconozca diferente del mundo televisivo y se sirva de éste para oponerse a las instituciones existentes o automarginarse efectivamente de ellas. Habría un cálculo racional en el sentido de usar los programas televisivos (sobre todo las emisiones deportivas o las películas y seriales norteamericanos) como medio para marcar la distancia entre lo (confusamente) propio y lo dado.

4. *El universo publicitario*

En este triste cuadro aún falta el aspecto más impactante: *la masividad de la publicidad*. La inversión publicitaria en Chile alcanza en 1980 la suma de 300 millones de dólares contra sólo 27 millones en 1975. En cinco años la inversión publicitaria crece 7.3 veces en términos reales y alcanza a representar, en 1980, 2.5% del producto interno bruto. En 1981 la inversión publicitaria sube a 360 millones de dólares, según el director de la Asociación de Agencias de Publicidad, Fernando Silva.¹⁷

Este incremento se dirige principalmente a la televisión. Mientras que en 1975 ella ocupaba el segundo lugar tras la prensa, con una participación de 26%, ahora ocupa el primer lugar con 42% de la inversión publicitaria total. La facturación total anual de los canales de televisión aumenta de 7 142 000 dólares en 1975 a 127 487 000 dólares en 1980.¹⁸ En concreto, ello significa que de una hora de transmisión, la publicidad puede llegar a ocupar la mitad del tiempo.

El vertiginoso desarrollo del sector publicitario es una consecuencia “lógica” de la razón de mercado impuesta en 1973. La incorporación masiva y diversificada al mercado de nuevos productos requiere una profunda alteración de las pautas y prioridades de consumo. La publicidad acompaña la dinamización y ampliación del mercado, creando la “necesidad” de nuevos bienes importados (automóviles, equipos electrónicos, etc.) y de nuevos servicios financieros (bancos, seguros, asociaciones de fondos previsionales, etc.). Puesto que las “necesidades sociales” no son datos naturales, sino definidos culturalmente, la creación publicitaria de necesidades involucra una profunda transformación cultural. Se alteran el horizonte y la jerarquía de las aspiraciones; no sólo se desea un televisor a color sino que éste deviene prioritario respecto a la

educación o la alimentación. Interviene un cambio cualitativo del consumo de alcances difícilmente previsibles. De hecho, se modifica la estructura de los impulsos y afectos de modo tal que el dinero aparece como el objeto de valor fundamental. Todos los deseos remiten y son reducidos al dinero como su escala de valoración objetiva (su “equivalente general”).

La incitación al consumo es la cara más visible del auge publicitario, dando lugar a múltiples denuncias del “consumismo”. En efecto, la televisión no sólo fomenta una “espiritualización” (en tanto produce conductas pasivas y evasivas) sino simultáneamente una “materialización” de la vida cotidiana. Mediante el tipo de consumo promovido, la presión publicitaria ensalza los valores materialistas por sobre las aspiraciones posmaterialistas.¹⁹ Para acceder a los bienes publicitados se requiere dinero y esta perspectiva guía, en buena parte, la visión que la gente tiene del trabajo y del desempleo, de la inflación y de las tasas de interés, en fin, de lo que son sus condiciones materiales de la vida. La pregunta por el sentido de la vida —el “¿para qué?”— encuentra una sutil respuesta en la publicidad; ésta explicita la finalidad de los sacrificios: el consumo.

La libertad individual es identificada con la “libertad de elegir”, las preferencias individuales. La publicidad simboliza la nueva significación de la organización económica: satisfacción no de necesidades sino de gustos. La estabilidad del empleo, la defensa del poder adquisitivo o la seguridad previsional ya no tienen como referente el desarrollo integral de la sociedad en su conjunto: el “derecho a la vida” de todos los chilenos. Ahora son preocupaciones referidas a la capacidad individual de acceder al “modo de vida” promovido. Y sólo en función de las estrategias individuales que derivan de la posición de cada cual en el mercado se alude al carácter social de los problemas económicos.

En este contexto resalta un aspecto menos visible de la publicidad: su *poder de convocatoria*. Hoy día, el objetivo de la publicidad son los perfiles psicológicos de la audiencia, sus sentimientos, deseos, temores. Trata de “engancha” la marca de un producto o servicio a determinada reacción psicológica. Para ello acompaña la marca promovida de una consigna que invoca afectos y conductas colectivos. En el primer plano está la consigna, simbolizada en breves y concisas imágenes que resumen determinadas pautas de conducta. A veces eslogan e imagen visual se independizan de la mercancía, adquieren fuerza normativa y devienen estereotipos incorporados al mundo cotidiano: “Comparta una sonrisa”, “Eso sí es vida”, “Perico, cómprate un auto”.

La consigna publicitaria se transforma —dentro de un ambiente político-institucional atrofiado— en interpelación política. Justamente el temor generalizado a “lo político” y las barreras psicológicas frente a todo tipo de propaganda política explícita hacen que la publicidad desborde el ámbito del consumo mercantil y funcione como instrucción práctica para la acción. Ya no sólo incita al consumo de determinado bien o servicio sino que incide en la

regulación de las interacciones sociales. El televidente aprende a ver y adaptar sus relaciones sociales de acuerdo con la consigna publicitaria: la felicidad de “tener”, la alegría de vivir, la satisfacción con el trabajo, la visión optimista de un futuro seguro. Parafraseando a Marcuse^a podemos hablar del “carácter afirmativo de la publicidad”: afirmar el presente como bueno y normal. Aunque sea difícil evaluar en qué grado tales interpelaciones tienen éxito o no entre los televidentes chilenos, no cabe menospreciar la contribución de la publicidad a la resignificación de la política en términos económicos y, en general, a la reorganización de la vida social en torno al mercado.

5. Las preferencias

Al analizar las preferencias de la teleaudiencia santiaguina hay que tener presentes dos condicionantes. En primer lugar, la elección del televidente se encuentra predeterminada por la cartelera. Es decir, la demanda se mueve en el abanico fijado por la oferta. Las mediciones del *rating* (proporción de aparatos encendidos sobre el total de aparatos existentes) sólo se hacen dentro de ese marco impuesto. Y los programas ofrecidos tienden a ser —con las excepciones del caso— mediocres o malos. Considerando cerca de 20 horas diarias de transmisión, una buena programación requeriría un financiamiento tal que incluso la fuerte inversión publicitaria resulta insignificante. Para llenar el horario fijado se recurre entonces a producciones baratas y de mala calidad.

Existe, desde luego, la libertad de “no enchufarse”, de no ver televisión. Pero —segunda condición— tal “libertad negativa” a su vez se encuentra limitada, en parte por la escasez de entretenimientos alternativos, en parte por el condicionamiento cultural de los gustos. La emisoras cultivan un gusto “funcional” repitiendo cierto tipo de programas a tal punto que el espectador no sólo no puede ver sino siquiera *imaginar* una programación diferente. La eterna repetición de lo archiconocido crea un conformismo que rechaza cualquier innovación.²⁰

El programa de mayor sintonía es *Sábado gigante*,^a exhibido hace años por Canal 13 durante toda la tarde del sábado con un *rating* de 80% de los televidentes, o sea más de dos millones de personas. En los hogares de nivel medio y bajo la presencia de “Don Francisco” es indisociable del día sábado. La atracción del programa pareciera descansar en los siguientes elementos:

La competencia. Buena parte del programa consiste en concursos que actualizan la experiencia cotidiana de la competencia pero dándole una objetivación inmediata al logro. Se participa en el concurso no por el gusto de competir sino porque se visualiza el premio (el sentido) de la competencia y —en miras al botín— el espectador puede identificarse con los concursantes.

El consumo. Concursos y publicidad se entrelazan para incorporar al público

al mundo del consumo (desde los artefactos de “línea blanca” hasta automóviles). Así como la lucha por el premio simboliza el acceso al consumo, la imagen de que “cualquiera puede ganar” transmite la idea de que “todos participamos en el consumo”.

La providencia. El programa reproduce el modelo socioeconómico vigente, pero eliminando las frustraciones inherentes. La tensión y el esfuerzo de la competencia son gratificados efectivamente: “Aquí todos ganan”. Partiendo de la experiencia diaria de la competencia, se suspenden sus leyes. Aunque todos saben que los premios hacen publicidad a los auspiciadores (siendo pagados finalmente por los consumidores), la imagen transmitida es la de que el animador “regala”. “A una señora que dijo que tenía una fiesta, él le regaló, además del premio, una licuadora y una cocina.”²¹ El animador interviene, comprende y premia al humilde por lo que *es* y no por lo que *tiene*. Por encima de las leyes impersonales del mercado habría, pues, una autoridad humana y justa que restablece el “buen orden”. Y, en todo caso, siempre hay una recompensa simbólica, que en épocas de privatización aparece como fundamental: “Yo salí en la TV”. Lo que suele tener la significación de “yo he sido socialmente reconocido”.

La moral. El destino es ciego y no todos son premiados. No basta ser pobre; hay que mostrarse esforzado, ingenioso, deseoso de “surgir”. El éxito de Don Francisco reside en su capacidad de caracterizar rápidamente a los participantes en estereotipos que permiten al público distinguir al bueno y al malo. Proyecta seguridad al televidente que, asegurado en su juicio moral, se identifica con la decisión de la autoridad. Asumiendo de este modo la representación de la *vox populi*, Don Francisco es hoy el personaje más famoso en Chile.

Exceptuando el fenómeno de *Sábado gigante*, la primera preferencia corresponde a los *noticieros informativos*. El interés por las noticias predomina en todos los estratos sociales y es particularmente fuerte en el grupo socioeconómico alto. Esta preferencia sorprende, puesto que los noticieros evitan, todavía más que la prensa, alusiones a temas controvertidos y se limitan a transmitir una visión oficiosa del mundo y del acontecer nacional. Sin embargo, el *rating* favorable al noticiero de Canal 13 (con una imagen menos “oficialista”) indica que el interés por las noticias se orienta según un criterio de objetividad. La importancia que adjudican los espectadores al hecho de “estar informados”, incluso en las actuales circunstancias, refleja el arraigo que conserva la cultura política, tradicionalmente fuerte en Chile. Pero además, pareciera expresar la necesidad de participar, al menos pasivamente, en el desarrollo de la comunidad nacional. A raíz de esta y las siguientes preferencias, se podría afirmar que la televisión —ofreciendo un contexto iconográfico a la existencia individual— representa un vehículo primordial de inserción en el mundo social.

El segundo lugar de preferencia lo tienen, en todos los grupos socioeconómicos, las *telenovelas*. Entre las telenovelas extranjeras (generalmente entre las 14 y las 16 horas) y las nacionales (entre las 19 y las

20:30 horas) se transmiten en 1982 unos 10 títulos a la semana. Aquella de mayor arrastre congrega día a día dos millones de personas frente al televisor, sólo en Santiago, o sea, la mitad de la población capitalina. No hay telenovela que sea fracaso.²² Incluso aquella de menor *rating* reúne alrededor de 300 000 seguidores fieles. Vale decir, cada uno de sus capítulos tuvo 10 veces más público por día que la mejor obra teatral durante toda la temporada de presentación.²³ Según dispongan las emisoras (en competencia de sintonía) los horarios, muchos telespectadores pueden seguir hasta cuatro teleseries por día, aparte de los seriales norteamericanos en el horario nocturno.

Está de más recalcar la truculencia de los temas y la mediocridad de las actuaciones. Pero ¿por qué encuentran tanto público? Quiero agregar un argumento a lo ya dicho. En situaciones de ostracismo político, fenómenos banales (pero con un mínimo de suspenso al final de cada capítulo) sirven de pretexto para comunicarse. Los melodramas exhiben una supuesta “vida cotidiana” que permite al espectador simpatizar con los protagonistas *sin temor a comprometerse*. Justamente por su trivialidad, son temas neutrales que permiten establecer una relación social con el vecino o colega de trabajo sin otro objetivo que el de “estar juntos”. Cuando la gente no puede o no quiere asumir creencias entusiasmantes o compromisos apasionantes, la telenovela junto con el deporte se ofrecen como nimio contenido para una conversación que se goza como un fin en sí. En este sentido, debiéramos considerar la televisión como una “muleta” compensatoria del vacío de la actual vida en común.

La telenovela puede ser un soporte de comunicación. Además, como ya dije, contribuye al uso instrumental que tiene la televisión en la defensa del hogar entre los sectores populares. La familia se reúne viendo la telenovela. Pero ¿qué imagen de la familia transmiten las telenovelas? Generalmente, la familia es tratada en forma segmentada: el marido es abordado a partir de alguna infidelidad, la esposa es circunscrita a los hijos y el hogar, los jóvenes son encerrados en cuestiones generacionales. Con ello, la familia unida delante del televisor ve repetida en la telenovela la división que vive a diario; hombre-mujer-juventud como problemas separados con instituciones separadas (junta de vecinos, centro de madres, club deportivo, etc.). Destaco este punto porque me parece que ilustra cómo se reproduce, día a día, la segmentación de las cuestiones poblacionales en categorías cuasinaturales (sexo, edad).

La TV chilena opera como un gran mecanismo de consolación. Por medio de la telenovela incorpora al circuito social el mundo de los sentimientos que las relaciones impersonales del mercado han excluido. El melodrama televisivo apela a las emociones, las remueve y exalta para luego tranquilizarlas —todo sigue igual—. Como ya mostró Eco²⁴ respecto al folletín, “el equilibrio y el orden, trastornados por la violencia del golpe de escena, se restablecen sobre las mismas bases emotivas de antes. Y, sobre todo, los personajes no cambian. Nadie cambia en *Los misterios de París*.^a El que se convierte, ya era bueno antes; el que era

malo, muere impenitente. No ocurre nada que pueda preocupar a nadie”. Tensión, desenlace, nueva tensión se suceden día a día (mientras se mantenga el *rating*) y el público que se alegra y sufre, llora y ríe, se va consolando con la certidumbre de que el mundo, desde que existe, es lo que es, y que uno mismo es igual a todos los demás.

Bajo el imperativo comercial, la televisión no puede realizar ningún aporte cultural. Aporta una “cultura huachaca”,²⁵ o sea una cultura gastada, fruto del reino de la mercancía, de las grandes cifras, de la atomización social y de la búsqueda de una identidad colectiva en el mínimo denominador común.

En miras de este último punto llama la atención el impacto de Teletón,^b un programa de 27 horas que realizan todos los canales en conjunto una vez al año en beneficio del niño lisiado. Se ha denunciado con razón ese programa como un espectacular *show* publicitario de una veintena de empresas asociadas bajo un pretexto humanitario. Pero ello no explica la enorme adhesión que despierta el evento. No se puede reducir esa movilización a la mera manipulación de masas. El lema de 1981 —“Juntos todo es posible”— convoca a la población, apelando a su deseo de identificarse con un objetivo nacional y reconocerse en un “nosotros” que elimine las barreras sociales. El Teletón es, en su carácter masivo, la expresión más acabada de la naturaleza religiosa de ese sueño de fusión colectiva. Se trata de una liturgia profana de sacrificios mediante la cual los chilenos acceden y participan de ese *corpus mysticum* que es “luchar por una causa común”. En un momento en que las ideas de patria o nación, las instituciones del Ejército y de la Iglesia aparecen abanderadas en las luchas diarias, el Teletón (apoyado en el sentimentalismo del caso) permite renovar la experiencia de una fe incontrovertida y de una tarea compartida.

6. La comunidad televisiva

Hoy la televisión implica, como bien destaca Brunner, una redefinición de la sociabilidad en términos de la relación entre público y privado, entre la ciudad (*polis*) y el hogar. Por un lado, la televisión remplace la sociabilidad pública-ciudadana por una sociabilidad privada en el hogar. Por otro lado, esa sociabilidad público-ciudadana era una actividad extraordinaria y, por tanto, problemática que trascendía el mundo estrecho del diario vivir mientras que ahora “lo público” es un producto impersonal, introducido vía la TV al hogar como un hecho cotidiano del cual se participa privada y pasivamente.²⁶ La sociabilidad así determinada es una imposición restrictiva: impide al individuo crear lo público constituyéndose en sujeto político. La cosa pública (*res publica*) deviene mercancía. En lugar de decidir sobre el desarrollo social, se trata de consumir una realidad prefabricada. Incluso los nuevos hombres / mujeres públicos (publicitados) ya no encarnan opciones colectivas sino, en el mejor de

los casos, vidas privadas “ejemplares”.

Quiero recordar aquí la influencia de la televisión en la tendencia de la cultura moderna a diluirse como producción colectiva de representaciones sociales y transformarse en artículo de consumo masivo. La televisión (al igual que la prensa amarillista) rebaja las barreras económicas y psicológicas que limitaban el acceso al “público cultivado”, pero al precio de transformar la actividad cultural. Ésta era, según el ideal burgués, un acto de raciocinio (*raisonnement*). Hoy, la televisión conserva todavía, en los sectores populares, esa imagen de una instancia formativa y, como tal, positiva. La televisión atrae porque “es instructiva”, “siempre se aprende algo”. De hecho, ella reúne a toda la sociedad como público, a condición de que su participación sea pasiva. La televisión supone que el público no tiene nada que decir ni contradecir. El proceso formativo se reduce a una formación de gustos y preferencias. El ideal iluminista de una opinión pública, formada a partir de la argumentación en público, es mercantilizado como “intercambio de opiniones”: los foros y las mesas redondas. Cuando los temas conflictivos no son ya excluidos de antemano (temas políticos), la controversia queda restringida a presentar (personificar) —en el marco de la etiqueta— diferentes posiciones. Y la opinión del público (simple reacción vía *rating* o carta de lector) es incorporada, a su vez, al circuito comercial. De este modo, la opinión pública se agota hoy en las “relaciones públicas”.

En el marco de una atomización social, donde lo colectivo se reduce a una agregación de preferencias privadas (la moda), el uso de la televisión puede tener también otra función. Preguntándonos por lo que hace la población con la programación televisiva que se le impone, ya visualizamos un interés desconcertante: la comunidad ilusoria.

Fenómenos como el Teletón deben su éxito al hecho de que logran articular dos caras de la sociabilidad chilena en las circunstancias presentes: el *temor a todo compromiso político partidario* y el *deseo de una identificación colectiva*. Ambas motivaciones se conjugan en el actual impacto de la televisión. La significación de la TV reside en la forma, no en el contenido. (Pienso aquí menos en McLuhan que en Georg Simmel.)^a En tanto “forma de comunicación”, ver televisión permite sentirse partícipe de una comunidad (ser público) sin por ello asumir las responsabilidades de las decisiones colectivas. Se satisface el instinto gregario del *animal socialis* prepolítico —estar juntos, sentirse acompañado, tener tema de conversación— sin pretender buscar y encontrar la finalidad (verdad) de tal comunión. La televisión no puede exigir al espectador una adhesión a su mensaje; el contenido queda a disposición. De lo que se participa al encender el televisor es el ritual de la *forma* —determinado programa a determinado horario—. La constante repetición de las secuencias, siendo una regresión, estructura una continuidad que la vida social ya no ofrece.

La televisión crea una comunidad. Pero se trata de una comunidad ilusoria

por las diferentes significaciones que tiene. Para trazar los límites de diferenciación se requieren investigaciones empíricas. Nuestra exploración sugiere dos hipótesis: ver televisión varía de significación según el ámbito público a disposición del televidente y según los objetivos colectivos que pueda elaborar. Para quienes tienen un acceso restringido al ámbito público y, por ende, dificultades para construir identidades colectivas, la televisión puede servir de comunidad compensatoria. En cambio, para quienes lo público tiene un significado propio y ya adquieren un arraigo social por otros medios, la televisión probablemente sea un medio de sociabilidad menos relevante.

V. LA MÚSICA

Hay pocos fenómenos más omnipresentes en la vida cotidiana de Santiago que la música. Se la escucha desde la mañana en la casa, en el autobús o el automóvil y durante toda la jornada sigue sin interrupciones. ¿Cuánta gente camina por las calles con la radio encendida? La música nos acompaña a lo largo del día y en todo lugar: en casa y en las oficinas, en las tiendas del Centro y las *boutiques* de Las Condes, en los talleres mecánicos y las obras de construcción. Incluso los paseos dominicales se emprenden al ritmo de la música.

La omnipresencia de la música tiene una base tecnológica. Escuchar música significa escuchar *radio*. Y la radio (como el tocadiscos) ya no representa aquel lujo que fue hasta la década de los sesenta. Ya no hay que ir al concierto para escuchar a Beethoven o ir a la sala de baile para gozar las melodías de moda. La música deviene consumo masivo junto con la radio.

Todos los hogares santiaguinos tienen un radio y un tercio tiene dos aparatos o más. En los grupos de ingresos medios y bajos es habitual la radiograbadora portátil, fiel compañera aun donde no se puede llevar el televisor. ¿Fascinación por la técnica o miedo al silencio? En los hogares de ingresos altos y medios-altos se prefiere, más allá de su uso “normal”, equipos de tecnología sofisticada. Por otra parte, son pocos los autos que no tienen incorporada un radiocasete. También aquí es frecuente que la “capacidad instalada” sobrepase las necesidades. Finalmente, es notable —para un país latinoamericano— la difusión explosiva de los *personal-stereo* entre la juventud.²⁷

La programación musical de las emisoras obedece a las distinciones usuales. En las estaciones de AM predomina la llamada “música popular”, o sea, canciones con ritmos latinoamericanos, generalmente presentadas por un animador. Esta música tiene una función de entretenimiento activa, pues el público pone cierta atención, tarareando las canciones y pidiendo determinados títulos a los animadores. Entre las estaciones de FM predomina la denominada “música selecta”, o sea música orquestada, generalmente norteamericana. Se trata de la típica “música ambiental” destinada a crear en tiendas, oficinas y supermercados

un “ambiente grato y distinguido”. Con el tiempo, su monotonía exalta aún más el silencio, vacío y aburrimiento que pretende ahuyentar. Hay finalmente cuatro emisoras de FM que transmiten casi exclusivamente “música clásica”, que de este modo se transforma en “música ambiental” para ciertos círculos más intelectuales.

La música es fundamentalmente un fenómeno juvenil; tiene para esta generación una importancia mucho mayor que para las precedentes. Sin embargo, resulta difícil estudiar su significación. Existe, desde luego, el aspecto de evasión. Para una juventud bajo una creciente presión de rendimiento, sin motivación ni gratificación; insatisfecha con el presente, pero sin perspectivas de futuro; con los ojos puestos en el extranjero y sometida a una rigurosa disciplina, la música ofrece la posibilidad de escapar de las tensiones: “No puedo imaginarme un mundo sin batería ni guitarra eléctrica. Si no existiera la electricidad habría que inventarla”. “La música me pone alas, me sube a un mundo de fantasía, sin control. Olvido lo que me rodea cuando la música me agarra y me siento un dios.” “Me identifico plenamente con la música. Me eleva hacia una paz espiritual tan grande que me olvido de todos los problemas. La siento parte de mí. Es algo químico [...]. Son puras reacciones.” “Me basto yo y la música.”²⁸

De acuerdo con estas opiniones, la música significa el goce individualista de una experiencia emocional. El (la) joven escucha música para sentirse a “sí mismo”: se alegra y se tranquiliza, se emociona y se relaja gracias a ella. Aunque se trate de fenómenos masivos como lo fue la moda “disco” a fines de los setenta, se trata de una experiencia —emocional y física— estrictamente individual. Ello se refleja en el baile que (sin perder el carácter social) ya no expresa la intimidad de la pareja como antes. Se consume la música de modo pasivo, cultivando la “buena onda”: “Hay un grupo de jóvenes a los que les gusta el *rock*. Pero veo que los jóvenes no buscan en el *rock* la fuerza que éste tiene. Más bien asumen una actitud contemplativa. El *rock* es vitalidad, fuerza, expectativa de cambio. Los jóvenes no hacen nada, me doy cuenta al convivir con ellos. Se limitan a hablar de trivialidades, parecen amas de casa”.

La música como representación simbólica de la realidad, como experiencia colectiva pareciera estar vinculada al folclore. Éste ha perdido el carácter político-militante, sea como visión tradicional-latifundista (Los Quincheros) o como canción de protesta (Quilapayún, Inti-Illimani, Ángel e Isabel Parra). Aunque se mantiene una corriente tradicional (impulsada oficialmente), gana mayor arraigo el llamado Canto Nuevo, cuya experimentación musical y letras nuevas exploran la realidad actual. La dimensión épica, afirmando en medio de la derrota un tipo de memoria popular, es desplazada por evocaciones más intimistas y cotidianas.

Se reproduce así un giro similar al cambio reciente en la Nueva Trova Cubana^a y en cantantes españoles (Serrat). Pero no sólo es imitación, más bien es la duración del orden autoritario la que comienza a generar una nueva sensibilidad.

Y el Canto Nuevo le confiere una materialidad por medio de la cual los jóvenes pueden apropiarse (simbólicamente) de sus condiciones concretas de vida. Hay un esfuerzo por resignificar “lo dado”, del cual es una buena expresión la canción de Luis Le-Bert *A mi ciudad* (1977).

Quién me ayudará
a desarmar tu historia antigua
y a pedazos
volverte a conquistar.
Una ciudad quiero tener
para todos construida,
y que alimente
a quien la quiera habitar.
Santiago, no has querido ser el cerro
y nunca has conocido el mar.
Cómo serán ahora tus calles
si te robaron tus noches.
En mi ciudad murió un día
el sol de primavera
a mi ventana me fueron a avisar:
Anda, toma mi guitarra,
tu voz será de todos
los que un día tuvieron algo que contar [...].

Los experimentos folclóricos han contagiado el sector comercial de la música popular, introduciendo arreglos melódicos más complejos y letras referidas a las experiencias cotidianas. El éxito de Fernando Ubierno y Oscar Andrade así como el impacto que tuvieron las canciones de Silvio Rodríguez (no obstante tratarse de un cubano revolucionario) insinúan una experiencia masiva de la música que no es el escapismo. A pesar del marco impuesto por el consumo mercantil y las modas importadas existe una búsqueda asombrosamente rica por expresar vivencias todavía indefinidas.

Llama la atención la ausencia de un *rock* urbano^a como el que surgió en los últimos años en Buenos Aires y México. Razón de ello podría ser la “conciencia desarticulada” que notan Agurto y De la Maza²⁹ en la juventud popular. Ella reivindica mayor participación, pero pareciera temer situaciones de conflicto y rechazar actos de rebeldía. Aparte de los grupos más políticos y las pandillas, ella no plantea una protesta frontal; no porque esté “integrada” sino porque le parece difícil encontrarle sentido incluso a la protesta.

La relevancia de la nueva música popular y el Canto Nuevo se refleja en el éxito de los *recitales*. A diferencia de la “música selecta” envasada por las radios, los recitales permiten una experiencia compartida. Aunque no tengan la

masividad y dinámica de los conciertos de *rock* de los sesenta (Woodstock), logran crear un ambiente de sociabilidad en el cual el auditorio se reconoce como un grupo compartiendo emociones y sueños similares. Surge así un tipo de comunicación con una fuerte carga emocional y afectiva (pero no cabe subvalorar su dimensión cognitiva).

En los primeros años posgolpe, parte importante de la actividad artística (pienso en las “agrupaciones culturales” estudiantiles) se expresaba en categorías políticas. El valor artístico provenía de la adhesión política. A la inversa, las posiciones políticas de oposición se manifestaban en formas culturales como manera de construir un puente de continuidad y familiaridad que salvara las rupturas del 73. El “matrimonio” de contenido político y forma artística se divorcia en la medida en que el nuevo orden deja de ser percibido como transitorio. Tanto las antiguas categorías políticas para pensar la sociedad como las antiguas expresiones artísticas de esa visión se desvanecen frente a una nueva realidad que —por su mera duración— exige también un “punto de vista” nuevo.³⁰ Éste da lugar a cierta renovación del pensamiento político. Y, como fenómeno independiente, impulsa la mencionada renovación musical, cuyo éxito masivo pareciera provenir de su capacidad de expresar una nueva forma de ver y sentir la realidad. Hemos de esperar estudios más detallados (como los que emprende Ceneca) para poder precisar qué tipo de interpretaciones del presente está elaborando el movimiento musical.

El auge de una música de raíces nacionales y americanistas refleja y, a la vez, incide en el modo de vida de los jóvenes. Resurge la tendencia a juntarse con amigos, conversar, salir a caminar o escuchar música en las casas; de cierto modo, un regreso a las costumbres (y “malones”)^a de hace 20 años. Las discotecas son visitadas solamente por los mayores de 25 años y aun para ellos dejaron de ser una atracción.

La situación es diferente para los jóvenes de los sectores populares. Para ellos la música es una compañía indispensable para soportar las incomodidades del hogar, la disciplina del trabajo y el aburrimiento de las horas libres. Prefieren una entretención activa y, cuando por razones económicas no pueden optar por otra actividad, la música al menos les permite expresarse emocionalmente. La música significa, pues, un acto de participación afectiva y sentimental, en la que se exterioriza una subjetividad negada por un “mundo del trabajo” cada vez más impersonal. Por lo mismo, salir a bailar tiene un valor comunicativo mucho mayor que en los sectores socioeconómicos medios y altos. Éstos acuden a la discoteca del Barrio Alto como espacio para “ver y ser visto” de la pareja. Aunque el conjunto sea resumido como “gente linda” no es un público genérico; siempre son hombres y mujeres singulares que actúan frente a los demás, el público. Las salas de baile más populares, en cambio, son un espacio del grupo. Los jóvenes no comen y bailan como individualidades sino que se festejan a sí mismos como grupo. Ello no excluye individualizaciones, pero prima el “espíritu colectivo”.

VI. LA VISITA DE AMIGOS

En todas las encuestas consultadas sobre actividades de recreación obtiene una alta mención la visita de amigos.³¹ Sin embargo, no nos informan de la significación que puede tener “reunirse con amigos” o de los criterios para definir quién es “amigo”. Tampoco hay cifras disponibles respecto a la extensión espacial de las visitas y su intensidad: ¿en qué medida la visita de amigos incluye el traslado a otra comuna y cuán frecuentes son tales contactos sociales?

La visita o invitación de amigos pareciera ser una sociabilidad típica del Barrio Alto. De acuerdo con las encuestas de mercado se trata de una actividad habitual para la mitad de la población de niveles socioeconómicos alto y alto-medio. En los sectores socioeconómicos medios y bajos, en cambio, la mitad no invita-visita o lo hace muy poco. En los cuatro niveles es similar la proporción (22%) de quienes visitan o invitan amigos ocasionalmente. Es plausible que esta forma clásica de sociabilidad sea propia de los grupos sociales más acomodados; ellos tienen una casa más grande y confortable para acoger, más facilidades para trasladarse y pueden enfrentar los gastos de comida y bebida sin “echar la casa por la ventana”.

Esto último suele ser más propio de los sectores populares: las visitas (formales) adquieren el significado de *fiestas*, o sea, de un acto extracotidiano. Generalmente reacios a “meterse con los vecinos” y a participar en fiestas vecinales, distinguen claramente entre amigos y conocidos (sobre todo las mujeres, quienes suelen ser más cuidadosas en el uso del término amistad). De acuerdo con el estudio de Parker en Pudahuel, la amistad tiene lugar preferentemente en el barrio (51%) y sirve para conversar (57%) y salir (16%). También parecieran frecuentes los juegos de naipes y dados entre los hombres³² y la visita a una amiga para ver televisión. A diferencia de los sectores altos y medios, los grupos socioeconómicamente bajos parecen tener menos inhibiciones para tales “visitas domésticas” entre amigos. Por lo mismo no son percibidas como visitas. El significado de “visita” supone una invitación. Cuando visitan o invitan formalmente es por una ocasión especial: se festeja a alguien o algo. Es un evento extraordinario, con gran carga emocional y, por ende, de significación identificatoria para el grupo de amigos. La fiesta es algo lúdico, gratuito, pero a la vez más exigente, que involucra la personalidad de los asistentes. Se alude a virtudes y defectos de cada cual, y esta apertura a la intimidad de los participantes requiere como contraparte cerrar el círculo a lo que es familiar. Ello también pareciera ser válido para la población de nivel medio.

En el Barrio Alto, al contrario, visitar o invitar amigos es un acto normal, sometido a los cálculos propios de toda rutina. No se invierten grandes expectativas ni se exige una participación particular. En la mayoría de los casos, se trata de “compromisos sociales”, o sea una suerte de intercambio ritual de dones que se encuentra secularizado de modo tal que el contenido de la reunión

pasa a un segundo plano tras la forma protocolar: una “conversación agradable” estructurada en torno al aperitivo, la comida y la sobremesa. Todo acto que destaque (enaltezca) la visita o invitación como algo extraordinario es de mal gusto, pues implica una exigencia de compromiso emocional-afectivo que no se espera usualmente. Es una extensión del mercado a la vida de hogar e, inversamente, el uso de la “vida social” como contexto del intercambio económico. En la medida en que se respeta cierta impersonalidad de los asistentes, en que la reunión es vaciada de contenidos conflictivos, la sociabilidad —por ser más formal— es más abierta.³³

VII. EL DEPORTE

Una primera aproximación al deporte nos la ofrecen las encuestas sobre el uso del tiempo libre. En general, hacer deporte o asistir a eventos deportivos no es una actividad familiar, excepto en el caso de padres que se hacen acompañar por sus hijos. Aunque el número de mujeres pareciera aumentar, el deporte sigue siendo un espacio fundamentalmente varonil.

Respecto a la distribución por nivel socioeconómico, la información disponible indica que son los sectores de ingresos bajos (33%) los que utilizan en mayor proporción su tiempo libre en actividades vinculadas al deporte, particularmente el fútbol. Los sectores de nivel socioeconómico más alto se dedican en proporción menor (23%) al deporte, especialmente al tenis, mientras que los sectores medios apenas usan su tiempo libre en actividades deportivas (14 por ciento).

Más de la mitad de los jefes de hogar encuestados no asiste a espectáculos deportivos. Esta proporción aumentaría aún más si consideramos a toda la población adulta de ambos sexos, puesto que se toma como jefe de hogar normalmente al marido.

Una aproximación más adecuada a nuestra temática consiste en confrontar las condiciones materiales existentes para hacer deporte en dos comunas: Las Condes y Pudahuel. En Las Condes (incluyendo Vitacura y Lo Barnechea) se encuentran 29 recintos deportivos que representan los mejores espacios recreacionales de Santiago. Se trata de recintos particulares, cuyo acceso está reservado a los socios de universidades o colegios (Estadio Santa Rosa, Colegio Verbo Divino), de colonias extranjeras (Stade Français, estadios Israelita, Italiano, Palestino, Manquehue, Sirio, Yugoslavo), de grandes instituciones (Banco del Estado, Colegio Médico, Corfo) y de un club exclusivo (Club de Polo). Estos recintos están dotados de una excelente infraestructura y condiciones de recreación, y ofrecen a sus socios todas las posibilidades para hacer deportes y vida social.

Las Condes: clasificación de los recintos deportivos, 1981

Canchas de:	
futbol	37
baby-futbol	24
tenis	365
basquetbol	19
voleibol	20
balonmano	2
rugby	6
hockey	2
hockey en patines	2
patinaje	9
polo	5
golf	4
Multicanchas	43
Piscinas	35
Pistas atléticas	32
Boliche (pistas)	22
Saltos de equitación	12
Squash	1
Aeromodelismo	1
Esgrima (sala)	1
Bochas (pistas)	3
Arquería (sala)	1
Rayuela (sala)	1

Todos los recintos incluyen casinos y salones de recreación que les permiten funcionar también en invierno como lugar de reunión social. En este sentido, el club deportivo es complementario de instituciones como Los Leones, Rotarios, etc., junto con los cuales conforma un espacio de vida social que abarca parte importante de los sectores socioeconómicos altos y medios-altos.

La comuna de Pudahuel cuenta con 202 centros deportivos. De las 263 canchas existentes, 60% está destinado al futbol; proporción que sube a 88% si se considera que las multicanchas también están dedicadas al futbol. Sólo hay tres canchas de tenis, dos piscinas (sólo una municipal, abierta a la comunidad), sólo una pista atlética y un gimnasio (perteneciente a una escuela particular). Por otra parte, 155 centros (77%) pertenecen al sector público y 94 centros (47%) están abiertos a la comunidad sin restricción alguna.

En Pudahuel la organización del deporte sigue el esquema que la Digeder^a ha dispuesto para todo el país. Existe un Centro de Deportes y Recreación coordinado por un director a cargo de 16 profesores y 15 monitores, así como 15 auxiliares del Programa de Empleo Mínimo (todo el personal es mantenido con

aportes de Digeder). Éste organiza la actividad deportiva principalmente mediante dos canales de participación: el vecinal y el escolar.

Según los antecedentes proporcionados por la municipalidad, 82% de la actividad deportiva corresponde a la rama de fútbol. Otros deportes son el tenis de mesa, voleibol y basquetbol. Es decir, se practican solamente deportes que requieren escasa inversión de equipamiento individual y de instalaciones.

El Canal Vecinal abarca 12 asociaciones o ligas que están formadas por 257 clubes. De los 36 111 miembros inscritos —10% de la población comunal— casi 30 000 son futbolistas. Para ellos hay 82 canchas, con un uso promedio de 365 personas por cancha. Solamente dos canchas tienen césped; las restantes son, en la mayoría de los casos, sitios eriazos sin delimitación en el trazado. Y sólo 18 canchas cuentan con vestidores, todos ellos en pésimas condiciones. Ninguno de los clubes afiliados al Canal Vecinal es propietario del terreno que ocupa, siendo su adquisición casi imposible por problemas de financiamiento. De ahí el continuo desalojo de áreas dedicadas al deporte; en Pudahuel desaparecieron así 30 campos mayores en los últimos dos años.

El Canal Escolar abarca las 45 escuelas básicas y los tres establecimientos de enseñanza media de la comuna. Mientras que 39 escuelas básicas tienen terrenos adecuados para hacer deportes, sólo un liceo posee suficiente espacio.

No necesitamos acumular más cifras para mostrar el contraste entre ambas comunas. En Las Condes predomina la organización privada de la actividad deportiva, que ofrece unas instalaciones buenas y muy variadas a quienes puedan pagar los servicios. En Pudahuel, la actividad deportiva es organizada por el Estado, que no impone restricciones económicas al acceso, pero limita su ejercicio por un equipamiento precario.

En este trasfondo podemos reflexionar ahora las formas de sociabilidad vinculadas al deporte. Me referiré a cuatro aspectos que, a mi parecer, permiten visualizar las diferentes significaciones que puede tener la actividad deportiva.

En primer lugar, llamo la atención sobre *el estadio de fútbol* como lugar de encuentro y diferenciación social. El fútbol es no sólo el espectáculo deportivo que concita el mayor interés sino también un evento pluriclasista por excelencia. Por lo menos una vez al año van al estadio 40% de los jefes de hogar de nivel socioeconómico bajo, 34% del sector alto y 30% del sector medio. El promedio de asistencia mensual es de 2.7 veces en los grupos altos y bajos, y de 2.4 veces en los grupos medios. Las cifras señalan el estadio como un espacio de encuentro. Pero también es un lugar de diferenciación. Podemos distinguir dos públicos y ello en un doble eje. Un corte socioeconómico que separa a los espectadores de “tribuna” de aquéllos en “galería”. Y un corte entre quienes viven el espectáculo como un evento extraordinario, un tipo de misa pagana, y otros para quienes hace parte de la normalidad cotidiana.

Me referiré a la segunda distinción teniendo en cuenta que el fútbol suele ser considerado un típico mecanismo de manipulación de masas (compensando el

circo la ausencia de pan).³⁴ De hecho, la asistencia al Estadio Nacional tuvo —por su uso en el golpe militar— una connotación política que todavía persiste bajo otra forma. En un régimen que prohíbe las manifestaciones públicas, que reprime los desmanes e inhibe toda señal de agresividad, la ida al estadio permite desahogar las pasiones ocultas durante la vida normal y expresar públicamente entusiasmo y descontento, alegría e ira. Como en toda fiesta, el juego pone parcialmente entre paréntesis los tabúes sociales. Por un breve momento y en lugar circunscrito los individuos pueden fusionarse en una emoción colectiva. Encuentro con el otro y consigo mismo. “Es el hombre de la urbe, opaco, atemorizado y marginado, que se reencuentra con ese —que es también él— vibrante, osado y participativo.” Como señalara recientemente Carlos Ossandón,³⁵ “la ida al fútbol se transforma así en una vivencia cultural *sui generis*, masiva, donde los asistentes recobran momentáneamente una identidad perdida o negada, renaciendo incluso determinados aspectos de una memoria histórica reciente (para nadie es un misterio el origen político de muchos de los gritos que se escuchan en el estadio)”. Ir al partido de fútbol es una manera de “tomar partido” y eso es, a un nivel más profundo, una rebelión contra lo establecido, un tipo de catarsis colectiva al cual se acude para concelebrar la vitalidad de “estar juntos”.

Pero el mismo espectáculo muestra igualmente los límites de esa explosión emocional ritualizada. La otra parte del público guarda su distancia respecto al juego y su aislamiento frente al vecino. Ensimismado, el radio-transistor pegado a la oreja, no deja de ser “espectador”. En términos figurativos podría decirse que es el espectador, no el actor, quien lleva la máscara. No exterioriza su posición / adhesión ni participa de la lucha; es la normalidad del consumo. A esa invasión del espectáculo-juego por la cotidianidad se alude cuando se menciona la transformación del “fútbol-corazón” en “fútbol-empresa” para explicar el descalabro del “sistema futbolístico”. A comienzos de 1983 un partido en la capital no atrae a más que 5 336 espectadores en promedio.³⁶ La baja asistencia a los estadios tendrá diversas causas, pero una de ellas probablemente sea la erosión de las identidades colectivas. Ni siquiera el equipo de fútbol representa algo propio que objetive la necesidad de pertenencia y arraigo social y motive lazos de lealtad (“ponerse la camiseta”).

A continuación quiero llamar la atención sobre dos actividades deportivas que ilustran bien el diferente significado que tiene el deporte según el nivel socioeconómico. Veamos lo que significa jugar fútbol en un barrio popular, por un lado, y lo que representa jugar tenis en el Barrio Alto, por el otro.

Respecto a la *práctica popular del fútbol*, quizá habría que mencionar, antes que nada, el condicionamiento social de esta preferencia. No siempre es una elección libre; en la mayoría de los casos, probablemente se juega fútbol porque es el deporte más barato. Al igual que en el caso de la televisión, el carácter masivo del fútbol está vinculado a la falta de alternativas. Pero además de ser una

recreación de costo accesible para todos, el fútbol tiene significados positivos. Contiene dos elementos que van al encuentro de la “cultura obrera”³⁷ y a través de los cuales ésta se afirma como modo de identificación colectiva: el fútbol es un juego colectivo en el cual se conjugan fuerza física y habilidad técnica. Estas características ofrecen al obrero un marco de familiaridad dentro del cual puede dar una expresión lúdica a su experiencia laboral (coordinación de funciones, trabajo manual, capacitación técnica). Jugar al fútbol es una manera de valorizar positivamente el trabajo fabril, de lucir en público las calidades de un buen obrero. El ámbito futbolístico prolonga y refuerza el mundo laboral también en otra dimensión —por su carga sexual—. Resalta lo masculino tal como es percibido por el obrero: como el principio de la fuerza física. Lo que el trabajo manual significa como sacrificio del cuerpo, el deporte lo refleja como goce de las fuerzas corporales. En este sentido, el fútbol es una acción más expresiva que instrumental. No se juega al fútbol por razones de salud. Aquí el cuerpo remite al “cuerpo social”. Jugar al fútbol es la manera en que se reúne el grupo de amigos, en que éstos se expresan emocional y afectivamente. La sociabilidad no se limita al partido mismo; tanto o más importantes son las expectativas previas, el festejo posterior del resultado y las conversaciones durante la semana. Tampoco se limita a cada equipo aislado. Es un ámbito de sociabilidad que abarca parcialmente toda la comuna (recordemos que Pudahuel cuenta con 12 ligas a las cuales están afiliados 257 clubes).

Mientras que el fútbol guarda —sobre todo como espectáculo— una dimensión pluriclasista, *el tenis* es un deporte casi exclusivo de los sectores socioeconómicos altos. En una escala de preferencias por sectores socioeconómicos, el tenis ocupa el extremo opuesto al boxeo. Ambos tienen una imagen de clase. En la medida en que los habitantes del Barrio Alto dedican su tiempo libre a una actividad deportiva, prefieren jugar al tenis. De hecho, es un deporte fácilmente expresivo de su modo de vida. En primer lugar, el tenis implica gastos de instalación y equipamiento individual que limitan el acceso. Se trata de una barrera efectiva que permite gozar la popularidad general que ganó el tenis con los éxitos internacionales de Jaime Fillol^a y Hans Gildemeister,^b sin tener que compartir una actividad masiva. Esta exclusividad (relativa) ensalza otra característica fundamental del tenis: el individualismo. Tanto por el acuerdo previo con el *partner* como por el juego mismo, el tenis se basa en la iniciativa privada y la competencia individual. La competencia en el mercado es reproducida lúdicamente en la interacción cara a cara propia del tenis. De este modo prolonga y refuerza la experiencia diaria del capitalista de manera similar a lo que significa el fútbol respecto al mundo obrero. No obstante, el tenis representa más una acción instrumental que una expresión simbólica. Jugar una hora de tenis antes o después del trabajo en la oficina sirve para combatir problemas de peso, de estrés y para desarrollar informalmente contactos sociales. La preocupación por la salud y la vida social define otro tipo de

sociabilidad, una sociabilidad cuyo carácter instrumental-egoísta se encuentra equilibrado por su formalidad *gentleman-like*. Al ser una actividad de notable desgaste físico, se adjudica al tenis un halo de elegancia y distinción (el deporte blanco) que conserva el cuerpo (simbólicamente) inmaculado. De esta manera, el deporte repite —mediante sus significados sociales— la división entre trabajo manual e intelectual.

Por último, quiero mencionar el tipo de sociabilidad que se encuentra en los *clubes deportivo-recreativos* del Barrio Alto. Señalé algunos ejemplos en Las Condes. Se trata de recintos privados; tienen público, pero no son públicos. El cruce de exclusividad y publicidad ofrece un criterio de selectividad: ni exclusión total ni acceso libre. El público es seleccionado (o cooptado), asegurándose una sociabilidad controlada. Estos clubes no tienen el ambiente colectivo de la cancha de fútbol ni el carácter individual de la cancha de tenis; son ámbitos de la vida familiar. Y cada uno de estos clubes se entiende como una gran familia: una extensión del hogar. La familia de los sectores socioeconómicos medios y altos puede pasar las horas libres junta y, simultáneamente, abierta a relaciones sociales. Se trata de una sociabilidad intra e interfamiliar. La salida conjunta de la familia no impide actividades autónomas de cada miembro. Ello supone un ambiente de familiaridad respecto al entorno físico (haciendo calculables y previsibles los desplazamientos dentro del recinto) y respecto al entorno social (restringiendo los encuentros sociales a un grupo relativamente homogéneo / seleccionado). La segregación selectiva delimita este espacio físico-social como “condición de posibilidad” de una libre sociabilidad: una sociabilidad libre de contaminación. Tampoco en las horas libres ha de ser perturbado el orden de las cosas. Esta defensa de la pureza clasificatoria sugiere que para las familias de nivel medio-alto la sociabilidad pareciera estar vinculada a la seguridad, seguridad que buscan no en la comunicación armónica con los demás sino estableciendo la máxima distancia social. Esta preferencia por espacios relativamente cerrados repite tendencias percibidas en otros campos (urbanismo). Sin querer sacar conclusiones apresuradas de esta renuencia a exponerse en público, posiblemente exprese un miedo no confeso a lo público en tanto amenaza vital.

VIII. LA APUESTA

El deporte es un pretexto para otra actividad significativa de la sociabilidad: el juego y, particularmente, el juego de dinero. Reseño primero las cifras que nos entrega una encuesta (muestra de hogares que cubre la totalidad de las comunas del Gran Santiago) realizada por *El Mercurio* (28 de marzo de 1982) respecto a los juegos de dinero. Sólo 7.6% de los jefes de hogar afirma no haber apostado. Alguna vez jugaron a la lotería 70%, en la Polla Gol 87%, a las apuestas hípcas

21% y en el casino 15% de los entrevistados. Las apuestas de futbol son de lejos el juego más habitual. En la semana de la encuesta la participación en los juegos de dinero se distribuyó de la siguiente manera:

Jefes de hogar

	<i>Número</i>	<i>Porcentaje</i>
Polla Gol	120000	54.9
Lotería	33000	15.0
Hípica	7000	3.3

Comparando la distribución de los locales de apuesta según las tres comunas estudiadas, la mayoría se encuentra en Ñuñoa (43) seguido de Las Condes (19) y Pudahuel (13). El menor número de locales en estas dos comunas se debe probablemente a que los jefes de hogar efectúan sus apuestas cerca del lugar de trabajo en los centros comerciales o en el mismo hipódromo.

La Polla Gol tuvo en 1981 una recaudación bruta de 119 511 617 dólares y entregó 35% (41 829 066 dólares) en premios,³⁸ con un promedio de 128 ganadores por concurso. Los participantes pertenecen a todos los estratos en proporciones similares: juegan a la Polla Gol 88% de los jefes de hogar de ingresos altos, 84% de ingresos medios y 91% de ingresos bajos. Casi la mitad de quienes juegan a la Polla Gol lo hace todas las semanas y cada cuatro lo hace semana por medio.

La lotería tuvo en 1981 una recaudación de 70 042 276 dólares y repartió premios por 49 184 615 dólares.³⁹ De los jefes de hogar de nivel socioeconómico alto, 93% compró alguna vez un boleto de lotería.

La hípica (el espectáculo deportivo con la más alta frecuencia de asistencia) atrae apuestas de los jefes de hogar de nivel alto (49% de ellos apostaron alguna vez) y de nivel bajo (25%). En el primer semestre de 1982 los dos hipódromos de Santiago recaudaron 10 050 000 dólares en apuestas, que mostraron un leve incremento respecto a 1981. En periodos de recesión económica no aumenta el monto de las apuestas, pero si el número de apostadores.⁴⁰

En general, el monto de las apuestas es prudente: 60% de los jefes de hogar entrevistados declaró jugar, como máximo, 100 pesos (dos dólares y medio) en la semana. El valor promedio de la apuesta semanal de un jugador de nivel alto alcanza los 250 pesos (6.40 dólares), para un jugador de nivel socioeconómico medio baja a 103 pesos y, en el nivel bajo, la apuesta promedio es de 73 pesos.

El principal motivo para jugar por dinero es mejorar la situación económica (64%); una minoría lo hace sólo para entretenerse (20%). Por consiguiente, en caso de ganar un premio mayor, la mayoría de los jefes de hogar comprarían una casa (51%) o lo invertirían en negocios (10%). Otros ayudarían a sus familiares (9%) o viajarían (9%); solamente 3% de los encuestados ahorraría un premio grande. Estas cifras algo insinúan acerca de las diferentes significaciones que

pueden tener los juegos de dinero. La diferencia no radica en la oposición de racionalidad y mundo mágico. De hecho, la competencia arriesgada por predecir el propio éxito acerca los juegos de dinero al mercado. En ambos casos se apuesta al azar como árbitro *ex post*. En este sentido, el juego de dinero es una actitud no menos racional que la especulación del capitalista. La apuesta no obedece a un mundo mágico precapitalista sino que representa un riesgo calculable. Por lo mismo, no asombra que el juego sea hoy tomado con una seriedad propia de los negocios.

La diferencia entre los jugadores de nivel socioeconómico alto y bajo es otra. Para los apostadores de ingresos bajos el juego de dinero tiende a tener un significado instrumental: mejorar su propia situación económica. Para aquellos de ingresos altos, el juego es una consecuencia de su bienestar material. Este les permite *expresarse* en el juego; juegan por entretenerse (20%), por satisfacción personal (7%) o por el riesgo involucrado (5%). O sea, juegan porque, en el fondo, son dueños de su destino a diferencia de aquellos que juegan porque ya no quieren depender del destino. En los sectores bajos, la ilusión de ganar tiene una motivación económica que da a la apuesta un valor de esperanza. Cargada de esperanza, la apuesta deviene símbolo de otro “modo de vida” que remite a un horizonte más vasto que el mejoramiento económico.

El juego de dinero no suspende sino que reproduce el mundo del trabajo. Es una competencia individualista que deja poco lugar a la acción colectiva como la encontramos en los juegos infantiles. Los niños no sólo crean sino que van modificando continuamente las reglas de sus juegos; la interacción se despliega en la elaboración de las normas. El juego es así una expresión colectiva. Algo de ella se conserva en los juegos en familia o entre amigos (juegos de naipes o dados). Según la encuesta citada, alrededor de la mitad de los jefes de hogar santiaguinos participan en tales “juegos sociales” por lo menos una vez al mes. Por lo general (70%), quienes juegan entre amigos no suelen efectuar apuestas. En estos casos, los individuos no se reúnen en función del juego sino que éste expresa la convivencia. Estas reuniones se efectúan generalmente en la casa. Pocos afirman dedicarse a los juegos de naipes o dados en algún centro social o bar.

El local de juego puede ser en sí mismo un lugar de encuentro, como ocurre con los locales de juegos electrónicos, de billar o de fútbol de mesa. Encontramos este tipo de local preferentemente en Ñuñoa (80), pero también un número importante en Pudahuel (40), mientras que Las Condes —con muchas alternativas de diversión— tiene pocos (26). A ellos acuden mayoritariamente jóvenes (sean escolares, obreros o cesantes), puesto que son entretenciones colectivas relativamente baratas. A diferencia del “fútbol de barrio”, el carácter colectivo está dado por el espacio físico y una común fascinación por artificios técnico-espaciales, siendo el juego mismo individual. El individualismo fomenta el desplazamiento del aspecto lúdico por una fuerte competencia por

gratificaciones materiales y sociales (estatus). El juego no hace visible otra “verdad” sino que reproduce la racionalidad del mercado; es la manera de “ganarse la vida”. Muy ilustrativo de este ambiente es la siguiente parte de una entrevista con Ringo, un joven de 18 años, de familia obrera, que abandonó el colegio hace dos años y, siendo cesante, pasa su tiempo en los juegos electrónicos:

¿Cómo te metiste con el grupo de los flippers?^a

Porque de vuelta del colegio pasaba siempre a jugar un poco... y después que ya me retiré, iba todos los días; entonces empecé a jugar bien y hacía apuestas, hasta que fui el mejor y tuve mi grupo que me trabajaba.

¿Cómo es eso del grupo que te trabajaba?

Una onda que hay en los *flippers*... o sea que si uno es más bueno que los demás, los otros le consiguen plata y apuestas. Si uno gana tiene que repartir la plata.

¿En qué consisten las apuestas?

O sea que uno juega contra uno de otro equipo.

¿Y el resto del equipo qué hace?

Juega, mira.

¿Y qué cosas apuestan? ¿Plata, fichas?

Mira. uno tiene su grupo que le trabaja, ellos juegan por sí mismos, pero cuando en otro grupo hay uno mejor que todos juntos, entonces se lo pasan a uno... o sea uno juega las apuestas grandes.

¿Y cuando tú juegas, el resto de tu grupo qué hace?

Ah... lo cuidan al que está jugando.

¿Lo cuidan de qué?

De los otros... O sea que cuando las apuestas son grandes se hacen muchas cochinadas, te gritan, mueven el *flipper*... a veces terminan en unas medias peloterías.

¿Y en qué consisten las apuestas?

Es que hay dos cosas... uno se juega el cartel cada vez; si uno pierde, el grupo deja de trabajar para uno, pero además se juega plata... yerba, los más malos juegan por Pilsener o por cigarros.

¿Y cuánta plata más o menos se juega en una apuesta grande?

A veces es mucha... por eso se dan las peleas, no ve que a veces apuesta toda la

gente que está en el local... yo un tiempo hasta viví de eso.

¿Y cómo pasaste a lo de vender marihuana y a asaltar la botillería?

Lo que pasa es que una cosa va llevando a la otra... el pecado se hace ambiente... ése de los *flippers* es muy mal ambiente, se junta mucha pelusa.

¿Se junta siempre la misma gente en un flipper?

Al final terminamos viéndonos los mismos, sobre todo si uno está con un grupo... Y por ahí van saliendo las cosas; se necesita plata, no alcanza con lo que uno se gana y por ahí se va metiendo.

¿Qué hacías con la plata?

No ve que yo casi no vivía en mi casa y mi mami al final no me daba, entonces a mí me gustaba llegar con plata, decía que estaba trabajando y se la daba... También pa' comprarme ropa, cigarros, en esa onda...

¿Cuando no vivías en tu casa, dónde lo hacías?

En cualquier parte, donde me pillara la noche... la onda de los volados es bien de compartir cosas... nunca me faltó dónde dormir.

Se visualiza un *in-group* relativamente cerrado, con una fuerte solidaridad pero también competencia interna (“jugarse el cartel”). Se trata de un submundo a la vez marginal de la sociedad e integrado al “modo de vida”. No pareciera tratarse de una distancia generacional (“el mundo de los jóvenes”); aquí el juego es la forma de inserción en el mundo adulto —como cuerpos extraños.

IX. LAS VACACIONES

Aprovechando una encuesta realizada por *El Mercurio*⁴¹ con base en una muestra de hogares, reseño brevemente las perspectivas de vacaciones que tenían las familias santiaguinas en el verano de 1982.

El estudio de las vacaciones es interesante justamente porque suponen poner entre paréntesis la normalidad cotidiana. La significación de las vacaciones como ruptura con la repetición monótona permite, por contraste, visualizar el ritmo del quehacer diario. Pues bien, la interrupción veraniega de las rutinas pareciera ser escasa y, en todo caso, difícil.

Teniendo en cuenta que en ese momento la recesión económica se encontraba en sus inicios, el resultado más significativo de la encuesta es el alto número de familias que no salen de Santiago. Más de dos tercios de las familias pasan el verano en la ciudad, la gran mayoría de ellas por razones económicas. Y, aún más, en lugar de salir de vacaciones, 61% de los jefes de hogar usa el feriado para realizar otro trabajo remunerado.

Ambos resultados revelan una vez más la ambigüedad del “tiempo libre” para la mayoría de los santiaguinos (sobre todo, si consideramos el fuerte valor simbólico que tienen las vacaciones). Sólo un tercio de ellos tiene la posibilidad de tomar distancia por un tiempo de las rutinas diarias.

Pero incluso el distanciamiento es limitado. La mitad de los santiaguinos que salen de Santiago habría veraneado en 1982 en casa de amigos o parientes. De ahí que el presupuesto diario por persona sea relativamente bajo: la cuarta parte de quienes hacen vacaciones cuenta con un presupuesto inferior a 200 pesos y un tercio calcula un gasto diario entre 200 y 500 pesos (entre 5 y 12.80 dólares). Este aspecto nos muestra el carácter colectivo de las vacaciones. Si más de la mitad de las familias que salen de vacaciones fuera de Santiago lo hacen con base en el alojamiento que les ofrecen amigos y parientes, ello indica la persistencia de lazos de amistad y parentesco relativamente estrechos. El veraneo otorga a la sociabilidad una extensión más amplia, que no es meramente instrumental. Así lo sugiere el alto número de familias que va a la playa (57%) en comparación con quienes veranean en el campo (25%) u otra ciudad (11%). En buena parte de los casos, “ir a la playa” significa ir a la casa que un amigo o pariente de Santiago tiene en la costa; o sea, significa compartir las vacaciones (y no un simple intercambio de alojamiento). Vale decir, para quienes pueden tomar distancia de la vida urbana y de sus rutinas cotidianas, las vacaciones se gozan a partir de una amplia sociabilidad (y no como el aislamiento del núcleo familiar). No sabemos si esta continuidad con la normalidad urbana es deseada o impuesta (¿en qué grado?) por las condiciones socioeconómicas.

X. EL DECLIVE DE LA OPINIÓN PÚBLICA

El caso de las vacaciones, siendo muy específico, nos recuerda oportunamente las constricciones económicas que condicionan toda posibilidad de disponer a voluntad del tiempo libre. El otro rasgo sobresaliente en la sociabilidad es el auge de lo privado o —más exactamente— la resignificación de lo privado. Se trata de un fenómeno vinculado a una resignificación de lo público y, por ende, que expresa un cambio en la relación entre lo privado y lo público.

Un signo de esta transformación es la dificultad en contrastar la sociabilidad privada con la pública. ¿Qué significaciones tiene la sociabilidad pública hoy día?

En la tradición burguesa, vigente también en Chile hasta 1973, la sociabilidad pública se constituía en tanto *opinión pública*.⁴² Los salones de las casas patricias y el teatro, posteriormente el café y los parques y, en este siglo, la calle son los espacios donde, en cada época histórica, la sociedad aparece en público y —como opinión pública— participa en la determinación del orden social. “Aparecer en público” significa, por largo tiempo, la dimensión política de la sociabilidad, significación que varía según los distintos espacios. En los teatros y

paseos la sociabilidad constituye una opinión pública representativa. Es la “buena sociedad” o, como diríamos hoy, el *jet-set* que *se presenta ante* el público. En la medida, empero, en que la población no se reconoce a sí misma en tal “puesta en escena” del orden, la sociabilidad pública conserva su reivindicación originaria. Aparecer en público significa participar en la *deliberación racional de la cosa pública*: ésta es la significación de buena parte de las manifestaciones populares.

La sociabilidad pública concierne no solamente al *ciudadano* sino también al *consumidor*. Con la extensión del mercado se atenúa la dimensión política de la opinión pública. Ésta es reinterpretada a partir del consumo como agregación de preferencias individuales. La opinión pública es sustituida por encuestas de opinión. Y esta significación de “público consumidor” será la que predomine después de que el golpe militar haya silenciado la significación política. Despojada de su carácter colectivo, la sociabilidad pública termina confundándose con la privada.

Tiene lugar un declive de la opinión pública. La muestra más clara es que expresiones “clásicas” de la sociabilidad pública, como la prensa, el teatro y la tertulia, hoy aparezcan como “actividades de tiempo libre”.

La prensa

En todos los países, la transformación de la prensa en industria capitalista ha paralogizado la participación activa que tenía el público inicialmente. Esta pasividad inducida es amortiguada en la medida en que el lector pueda expresar ciertas preferencias en el mercado. Hasta 1973, el público disponía de una opción político-ideológica comprando uno u otro diarios (opciones distorsionadas por la muy desigual capacidad económica de los editores y, por ende, la calidad desigual de la labor periodística). Hoy, dada la rígida autocensura de todos los diarios y revistas,⁴³ incluso esa participación pasiva del público se encuentra cercenada. La lectura del diario es exclusivamente un medio (mediocre) para informarse, no un medio para expresarse. “Hoy el lenguaje calcula, señala, traiciona, mata: lo hace todo pero no expresa.”⁴⁴

En este sentido, no sorprende la escasa dedicación de la población santiaguina a la lectura de diarios y revistas. De acuerdo con las encuestas de mercado de 1981, solamente 55% del sector socioeconómico alto lee habitualmente y 31% no lee o lee muy poco. O sea, apenas algo más de la mitad de la “élite” económico-política se informa por la prensa.⁴⁵ En el sector socioeconómico bajo la proporción de quienes leen habitualmente y quienes leen muy poco es similar (43%). Y en el nivel socioeconómico medio —tradicional baluarte de la educación y de la vocación— el porcentaje de quienes no leen o leen poco (40%) es incluso superior al de los lectores habituales (34%).

Las discrepancias ideológicas, muy superficiales en la prensa diaria, son más visibles en las revistas de actualidad. Pero su bajo tiraje —un promedio de 106 800 ejemplares por mes en 1980—⁴⁶ indica el débil eco que encuentran las posiciones políticas (publicables) bajo el régimen autoritario. Aunque la mitad de la circulación de las revistas de actualidad nacional sea captada por revistas de contenido no oficialista (*Hoy, Mensaje, APSI, Análisis*),^a no podemos hablar de una opinión pública en el sentido clásico. Hay una clara preferencia por las revistas femeninas (*Vanidades, Paula*), de fácil diversión (*Reader's Digest*) y por las historietas: 60 títulos de *comics* atraen a dos millones de lectores, la sexta parte de la población chilena (sin que lleguen todavía las modernas historietas “para adultos”).

El declive de la revista política no se debe solamente a la censura política o económica⁴⁷ que sufre toda publicación de no adhesión. Refleja el rechazo frontal al concepto liberal de “opinión pública” en tanto intento de traducir *voluntas* en *ratio* mediante la elaboración de un consenso sobre el interés general a partir de la competencia de argumentos privados.⁴⁸ El autoritarismo reemplaza la voluntad de la cual todos participan por la *autoridad* y la invocación de la razón por la demostración de *eficiencia*. La determinación de un orden por hacer es reemplazada por la *protección* del orden ya dado. Y sólo dentro de ese orden establecido se permite a la opinión pública expresarse en tanto juicio de gustos o preferencias individuales.⁴⁹

Tras fijar de antemano los objetivos de la sociedad, el gobierno militar define la comunicación social como “el proceso mediante el cual se establece un vínculo de unión entre el gobierno y el pueblo, y viceversa, por medio de entrega y recepción de significados acordes con las metas y objetivos nacionales”.⁵⁰ Definida así, la opinión pública, y, en particular, la prensa (permitida), nunca es política puesto que no tiene por objeto la discusión de los fines sociales.

Es desde el Estado y una pretendida representación general como la prensa intenta proyectar a la sociedad representaciones colectivas en las cuales los grupos sociales puedan reconocerse y afirmarse como tales. Este intento de fomentar las identidades colectivas se da en la prensa comercial (suplemento deportivo, escolar, femenino, campesino, etc.) y especialmente en los micromedios del gobierno. Las revistas (gratuitas) de la Secretaria Nacional de la Mujer, de Cema,^a Digeder o de algunas municipalidades buscan contrarrestar la atomización del mercado, reconstruyendo circuitos de sociabilidad con base en categorías casi naturales: ser joven, ser deportista, ser mujer-madredeña de casa, ser miembro del voluntariado femenino, ser vecino, etc. Mediante estos micromedios, el Estado “construye discursivamente ámbitos de encuentro, donde se refuerza un ‘nosotros’ conformado por sujetos predefinidos, que actúan dentro de espacios delimitados en virtud de la adscripción o categorías sociales preconstituidas y congeladas como eslabones de la cadena, como partes de un

todo jerarquizado”.⁵¹

Esta manera de clasificar / ordenar la población según “roles” naturales no satisface las necesidades de arraigo y pertenencia sociales. Se mantiene el deseo de identificación colectiva. Cuando esta búsqueda apunta al Otro como una esencia natural que se revelaría en relaciones de intimidad y autenticidad cabe hablar de procesos de privatización. Igual que el disciplinamiento organizacional, la privatización pretende responder a un anhelo de “comunidad” apoyándose en un mundo natural previo y ajeno al orden sociocultural. Con lo cual, en lugar de explicitar la diversidad social, se la disuelve en una fusión ilusoria.

Cabe intercalar una breve nota sobre *el público de libros*. En los últimos años la producción editorial del país así como la importación de obras extranjeras han decaído notoriamente.⁵² Ningún libro de autor chileno vivo ha logrado un eco masivo o alguna incidencia social. No hay novela o poesía contemporánea en la cual amplios grupos sociales se hayan reconocido a sí mismos. A pesar de una preferencia relativamente alta por la lectura como actividad de tiempo libre,⁵³ el público lector pareciera disminuir.

Una investigación del Instituto de Sociología de la Universidad Católica (1980) muestra que 43% de los encuestados se autocalifica lector ocasional, 29% como no lector y sólo 27% se declara lector habitual. Entre los lectores ocasionales hay la tendencia mayoritaria a leer menos que antes y entre los lectores habituales a comprar menos libros. En 1979, la cuarta parte de los entrevistados no había leído ningún libro y la mitad de ellos leyeron entre uno y 11 libros durante el año. Sólo uno de cada cinco había leído más de un libro por mes.

La lectura es, en proporción similar, un medio expresivo y un medio instrumental. De los lectores habituales, 46% dedica menos de la mitad de la lectura a textos de estudio o capacitación, mientras que para 43% significan más de la mitad de los libros leídos. En cambio, si consideramos el alto tiraje de los fascículos de estudio enciclopédico (historia del arte, salud, recetas culinarias, etc.) predomina claramente una visión instrumentalista de la cultura: el principio de la acumulación ha desplazado al de la razón.

El teatro

El teatro contribuyó mucho al desarrollo de la opinión pública en Chile; en las primeras décadas después de la independencia reforzó el sentimiento patriótico con un espíritu cosmopolita, contribuyó al surgimiento de una cultura obrera a comienzos del presente siglo e influyó en las reformas universitarias del 60. Sin ahondar en las interpretaciones históricas que aparecieron en el último tiempo, recojo algunas cifras sobre el público teatral hoy día.

Actualmente, la actividad teatral sigue siendo fuerte: en 1980 Santiago contaba con 28 compañías de teatro (tres de ellas universitarias) que montaron

38 obras. Sin embargo, sólo 5% de la población santiaguina es asidua asistente al teatro. Esta cifra corresponde a la baja tasa de preferencia que tiene el teatro como actividad de tiempo libre entre los sectores medios y altos.⁵⁴ De acuerdo con esta encuesta, realizada en 1981 (o sea, a comienzos de la recesión económica), un tercio de estos estratos socioeconómicos van una o dos veces por mes al cine, pero sólo 5.5% asisten con similar frecuencia al teatro. No obstante, más de la mitad de la muestra afirma ir al teatro al menos una vez al año. Tal asistencia no es mala si la comparamos con el Museo Nacional de Bellas Artes, cuyo público no supera las 100 personas diarias en promedio.⁵⁵ Pero se trata de una actividad residual comparada con las demás opciones disponibles y teniendo en cuenta que el público teatral se recluta primordialmente en estos sectores y en la población escolar.

Los escolares forman el público mayoritario en el teatro universitario, gracias a los convenios con el Ministerio de Educación. Sólo 10% del público son espectadores que asisten por iniciativa propia. Ellos provienen en mucho mayor grado del sector socioeconómico alto (BC1) que del estrato medio (C2). En el teatro independiente (comercial), en cambio, el público escolar está ausente. A él acude un público adulto-joven. Desde el punto de vista de la estructura urbana es interesante el siguiente cuadro.

*Distribución del público por comuna según compañía teatral**

<i>Compañía teatral</i>	<i>Las Condes</i>	<i>Ñuñoa</i>	<i>Pudahuel</i>
Teatro de Cámara	38.4	5.1	1.0
La Feria	53.8	13.9	—
Pedro de la Barra	27.1	5.7	2.5
Ictus	33.3	15.1	1.0
La Vocina	14.3	37.1	—

* Menciono solamente las tres comunas que destaca mi trabajo. Las compañías se encuentran en el centro de la ciudad, salvo La Feria, que funciona en Las Condes.

FUENTE: M. L. Hurtado y M. E. Moreno, *El público del teatro independiente*, Santiago, Ceneca, 1982, cuadro 10.

El público que asiste al teatro comercial muestra ser relativamente homogéneo tanto por su condición socioeconómica como por su afición a manifestaciones culturales y también por sus expresiones ideológicas. El interés teatral se inserta en un circuito que incluye la lectura de *El Mercurio* y la revista *Hoy*, escuchar Radio Beethoven y las noticias en Radio Cooperativa, y ver el noticiario del Canal 13. Se trata de un “público culto” que va (dentro de los límites señalados) con cierta regularidad al teatro. Como motivo principal indica la vigencia que tiene el tema de la obra en la actualidad.

Algunas obras tienen atracción más allá del público habitual: *Pedro, Juan y Diego*^a (Ictus, 1976) tuvo 68 000 espectadores; *Te llamabas Rosicler* (Teatro Imagen, 1976) atrajo cerca de 60 000, y *Tres Marías y una Rosa* (TIT) 50 000 espectadores. Pero la expectativa promedio del teatro independiente no sobrepasa las 15 000 personas. El teatro universitario, como el de la Universidad Católica, dedicado a las “obras universales”, atrae entre 10 000 y 52 000 espectadores (incluyendo al público escolar). La baja asistencia al teatro, comparada con espectáculos como el fútbol o el cine, contrasta con la buena “imagen” que tienen los entrevistados del teatro. Sin embargo, cabe desconfiar del respeto mostrado a la actividad teatral cuando estos mismos entrevistados recuerdan, entre los títulos exhibidos en Santiago desde 1974, preferentemente dos comedias musicales, *El violinista en el tejado*^a y *El hombre de La Mancha*^b (35 y 21%) o no recuerdan título alguno (19%).⁵⁶ El interés declarado por obras de crítica contingente y de problemáticas universales pareciera ser, pues, relativo, predominando la búsqueda de entretenimiento.

Una primera conclusión de las cifras disponibles es que el teatro contribuye a la experiencia de una parte significativa de la juventud escolar y, en menor medida, de cierta élite. Pero es poco lo que podemos decir sobre la calidad de esa contribución. Aunque los estudios citados no aportan mayor interpretación al respecto, cabe sospechar que la contribución del teatro chileno es, aparte de su valor educativo, más bien modesta. En general, no suele plantear algún tema que no estuviera ya consagrado, haciendo visibles horizontes que trasciendan la realidad inmediata. Similar a las artes plásticas, el teatro la refleja como un espejo. Con lo cual el conocimiento crítico de la realidad nacional queda limitado al efecto sorpresivo que produce en el público la repetición de eventos cotidianos bajo la forma de algo extraordinario. Puede surgir entonces un distanciamiento frente al entorno diario, que permite cuestionar su “normalidad”, pero sin entregar las herramientas para reinterpretar la cotidianidad.

El cine

Respecto al cine tampoco contamos con estudios cualitativos que permitan saber qué ve la gente cuando va al cine. Este tipo de análisis es todavía más difícil en el caso del cine puesto que casi la totalidad de las películas son extranjeras, haciendo más complejo el proceso de decodificación / interpretación por parte del público chileno. Pero también más importante si tenemos en cuenta la mención “cine” como actividad preferida en las horas libres. La película pareciera ser, junto con la telenovela, el único producto cultural que llega a ser —en un espacio y un tiempo limitados— “tema de conversación”. Algunas cifras proporcionadas por Hans Ehrmann⁵⁷ permiten apreciar el aspecto cuantitativo. La asistencia a los cines capitalinos fue —como promedio semanal— la siguiente:

<i>Espectadores</i>		<i>Espectadores</i>	
1974	201 635	1978	157 866
1975	146 141	1979	138 053
1976	157 699	1980	137 832
1977	145 827		

La disminución del número de espectadores está acompañada por una baja en el número de salas de exhibición desde la introducción de la televisión (1962):

<i>Cines</i>		<i>Cines</i>	
1940	48	1970	75
1950	66	1981	49
1960	95		

La mayoría de los cines se encuentra en el centro. En los últimos años se inauguraron tres salas en el Barrio Alto, pero prácticamente desapareció el cine de barrio. El público popular acude ahora a las salas del centro, lo cual probablemente incrementa la resistencia del público del Barrio Alto a trasladarse al centro para ver una película. Ocurre así una segregación de públicos: los jubilados o empleados que entre dos trámites en las oficinas del centro aprovechan para ir a la primera función de la mañana; el público de Barrio Alto ya sea gente de edad a las 16 horas o parejas a las 19 o 22 horas; el público de cintas de sexo y acción, y el reducido público de “cine de arte”. Estos circuitos se cruzan solamente en las “películas taquilleras”. Las tres películas con mayor número de asistencia en 1980 fueron: *Kramer versus Kramer* (327 601 espectadores), *El tambor* (254 965) y *Apocalipsis ahora* (138 789). Los mayores éxitos de 1981 fueron: *¿Dónde está el piloto?* (312 049 espectadores), *La laguna azul* (187 834) y *El imperio contraataca* (170 349).⁵⁸ El gran éxito de 1982 fue, siguiendo la moda internacional, la cinta *E.T.*

La confluencia de los distintos públicos en películas como éstas (por lo demás, muy dispares entre sí) no hace del cine un lugar de encuentro. Hay diferentes “lecturas” de una misma película según la ubicación de la sala de exhibición, el horario y el día de la semana. En las salas del centro parecían ser más frecuentes las reacciones espontáneas (aplausos, risas), pero resulta difícil establecer los “detonantes”.

En resumen, el escaso material disponible sobre las diferentes recepciones de mensajes publicados por cine, teatro y prensa no permite sacar conclusiones definitivas. Pero cabe sospechar razonablemente que estos medios no son, en las actuales circunstancias, lugares de opinión pública.

La tertulia

Tampoco lo son los *cafés*. En Santiago nunca alcanzaron a tener una importancia similar a la que tuvieron o tienen en otras capitales, como Buenos Aires. De los *cafés* tradicionales sólo subsisten el Torres y el Santos;^a los nuevos (Brasil, Haití), con su fría eficiencia, no invitan a la tertulia.

Y, a pesar del clima benévolo, no se extienden a las veredas. Exceptuando lugares como la Plaza de Armas, no existe en Santiago una interpenetración de la sociabilidad contemplativa y ritualizada del *café* con aquella activa y fugaz de la calle. La tertulia al aire libre y, en general, la contemplación de la vida pública tienen un signo peyorativo (jubilados, cesantes). Por otra parte, apenas hay equipamiento (bancos, plazoletas, etc.) que inviten a desarrollar contactos sociales espontáneos. Por lo mismo, ha desaparecido la figura del *flaneur* (Walter Benjamin),^b el hombre que, paseando sin meta premeditada, va creando un espacio social.

En cambio, aumentó notablemente el número de buenos restaurantes durante los últimos años en el Barrio Alto. El interés gastronómico podría ser expresión de una nueva actitud (más hedonista) frente a la vida, pero tal vez sólo sea un reflejo frívolo del *boom* económico, sin mayores efectos sobre una “vida social” más bien protocolar, incluso en lo afectivo.

Siempre hubo y últimamente resurgieron las tertulias. Pero se trata justamente de un tipo de sociabilidad privada, aun cuando la conversación versa sobre asuntos de interés público. El público no pretende decidir tales materias ni reclama alguna participación o incidencia en la deliberación. En general, la conversación de tertulia (sea en un *pub* del Barrio Alto, una “fuente de sodas” en los barrios periféricos o en una casa particular) es un fin en sí. Incluye el intercambio de información de uso diario (sobre todo, donde no hay teléfono)⁵⁹ pero siempre restringido al grupo reunido.

Esta autorreferencia grupal caracteriza también otros tipos de reunión social como las de padres de colegio, de un centro de madres, de un club deportivo, etc. En todos estos casos (quizá debiéramos incluir también las comunidades cristianas y los seminarios académicos) la finalidad de la reunión es simple pretexto para una función social: estar juntos. Se trata de una búsqueda de comunicación con base en un mínimo denominador común, búsqueda que tiende a reforzar los límites del grupo (*in-group*) más que a extenderlos en torno a intereses generales.

Recuerdo aquí lo dicho anteriormente: si la conversación es valorada más como forma de interacción que por su contenido, o sea, si prescindiendo de temas que involucran compromisos personales la conversación “vale la pena” por sí sola como acto lúdico, entonces el grupo tiende a abrirse a otros. Sin embargo, en la medida en que la conversación se llena de una comunicación personal,

alimentándose de contenidos privados (íntimos), la interacción tiende a cerrarse frente a otros participantes. La interacción social oscila entre estas dos pautas, sin que podamos establecer una escala continua entre ambas que nos permita “situar” los diferentes grupos sociales. Los ejes vacío-lleño y abierto-cerrado son límites formales que no dan cuenta de las diferentes significaciones. Nos falta un análisis diferencial del pudor, la confianza, la lealtad y las llamadas “buenas costumbres” para poder reconstruir la relación entre lo privado y lo público.

XI. CONCLUSIÓN: ACERCA DE LA PRIVATIZACIÓN

Quisiera concluir la exploración destacando el rasgo que me parece más sobresaliente: la privatización. La noción alude a la involución que sufre la sociabilidad como consecuencia del golpe militar, marcando una característica específica de la actual vida cotidiana. Ocurre un repliegue a la familia y al estrecho círculo de amistades; los circuitos sociales se cierran y retrotraen en guetos; se expanden las comunidades religiosas y esotéricas. Es imposible precisar el alcance del enclaustramiento, pero intentaré adelantar una hipótesis de interpretación: veo los procesos de privatización a la vez como el fruto de una atomización inducida desde arriba y como una estrategia defensiva contra la inseguridad social resultante.

La atomización se vincula primordialmente al cambio de la esfera pública, cuya lógica ya no es la política sino el mercado. Dada la violencia con que el ciudadano es remplazado por el consumidor, la política es percibida como una amenaza vital. La dictadura oprime la actividad política de modo tal que aún a comienzos de 1983 un columnista del diario *La Segunda*⁶⁰ podía afirmar que “en el Chile de hoy es preferible ser leproso a que le cuelguen a alguien el rótulo de político o de hacer política”.

El miedo a comprometerse en algo político termina por inhibir toda expresión pública. A pesar de no ser más un ámbito político, también lo público es percibido como hostil. Existe un estado de inseguridad, provocado por el régimen militar y acentuado por la crisis económica, pero cuyas raíces más profundas parecieran radicar en el desmoronamiento del tradicional “imaginario social”. La atrofia de la política en estos años significa mucho más que la suspensión de los derechos cívicos y de la participación ciudadana. Implica sobre todo la desarticulación de aquellos procesos en que la sociedad elabora un horizonte imaginario-simbólico a partir del cual la existencia individual cobra sentido. Sin tales referentes colectivos no se puede constituir un “nosotros”, ni en términos políticos (la identidad nacional) ni en términos sociales (identidades colectivas). Cuando ese horizonte de sentidos falta, la sociedad ya no se reconoce ni se afirma a sí misma en tanto sociedad. Es decir, las relaciones de reciprocidad de

los hombres entre sí ya no logran ser interpretadas de acuerdo con “códigos” compartidos. Se diluyen los límites, las distancias y las afinidades a través de los cuales los hombres estructuran sus interacciones. Resultado de ello son dos características de la actual sociabilidad: la desconfianza y el cinismo. Ambas conductas son reacciones “normales” frente a la pérdida de pautas de expectativas recíprocas: la actitud del otro no sólo no es previsible sino incluso incomprensible. Dada la precariedad de los códigos interpretativos, cada relación social tiene que ser construida y desarrollada a partir de ella misma y es, por consiguiente, muy equívoca en su significación y altamente riesgosa en sus eventuales resultados.

Se perfila ahora más claramente la atomización que vislumbramos a lo largo del trabajo. No se trata de un fenómeno sólo exterior sino efectivamente interiorizado. Las dificultades que encuentran las organizaciones políticas, sindicales, las mismas organizaciones oficiales como Cema y cualquier acción colectiva se deben, más allá del cercenamiento legal, a las dificultades que encuentra el individuo aislado, sin referentes colectivos, para *construir* relaciones sociales.

No sorprende entonces constatar una sociabilidad bastante segregada. No existe material empírico que permita contrastar conductas de segregación y de identificación, y trazar los límites divisorios. No obstante, creo poder postular una contracción del ámbito grupal. Si bien observamos un fuerte deseo de “estar juntos”, la sociabilidad suele reducirse a relaciones primarias (familia) o ya existentes previamente. El lugar favorito de la televisión tal vez sea la señal más clara; pero recordemos igualmente los contactos muy circunscritos en el deporte. Dicho en otras palabras, los lugares de encuentro social parecieran haber disminuido. Apenas en las calles céntricas, en el estadio de fútbol y en las fiestas patrias la gente se mezcla, pero aun entonces la comunicación es segregada. Ahora bien, la segregación no pareciera ser agresiva sino defensiva. Su objetivo no sería excluir a los otros sino asegurar, a partir del mínimo denominador común, un espacio “natural” de reconocimiento social. De ahí que en las “jornadas de protesta nacional” a mediados de 1983 no hubiera choque pero tampoco confluencia entre los diversos grupos de manifestantes.

La resignificación del ámbito público involucra una transformación de la esfera privada. La pérdida de colectividad tiene por consecuencia una pérdida de privacidad. En la medida en que lo público ya no significa la inserción en una comunidad, lo privado pierde su sentido como ámbito exclusivo de la individualidad.

Antes, la privacidad protegía un ámbito de espontaneidad, donde los afectos y sentimientos, las actitudes y conductas no estaban sometidos a la formalización propia de una vida colectiva. Ahora, la racionalidad formal que orienta la vida pública ha invadido la vida privada. También el mercado (y no solamente el Estado) desarrolla una dinámica totalitaria que, si no es controlada socialmente,

tiende a dominar todas las dimensiones de la vida. Todo el comportamiento, incluso en las relaciones personales, está subordinado a criterios de eficiencia típicos del intercambio mercantil. Recordemos tan sólo el uso instrumental que se hace de la televisión en Pudahuel o del deporte en Las Condes o la comercialización del juego (apuestas y concursos). En la medida en que ya no existe opinión pública mediante la cual el individuo pueda participar en la creación colectiva de aquel horizonte de sentidos, su existencia individual-privada queda desprotegida y expuesta sin mediaciones a “la fuerza de las cosas”. Indefenso, el individuo se repliega y se refugia allá donde cree poder escapar de la “modernización”: el ámbito de la intimidad.

Ni la esfera pública ni la privada procuran una dimensión social a la propia individuación; esta mutilación podría iluminar un fenómeno que merece mayor atención: *el aburrimiento*. No disponemos de material empírico que permita precisar y localizar un hecho que supongo masivo. Recuerdo que 38% de los entrevistados por Parker en Pudahuel afirmaron aburrirse. Y no es aventurado vincular el alto grado de alcoholismo y el alarmante incremento de la drogadicción, especialmente entre los jóvenes, al aburrimiento, esto es, a la dilución del horizonte temporal por falta de perspectivas.

El aburrimiento tiene, al menos en los sectores populares, una causa evidente: la miseria. Mujeres y hombres cesantes o con trabajo irregular y mal remunerado no pueden establecer rutinas y, sin esas rutinas que estructuran el espacio y el tiempo, difícilmente logran construir una perspectiva de futuro. “Esperando a Godot”,^a el presente no puede ser sino una interminable repetición de aquella espera.

Pero tal vez sea más relevante otra razón, más general: la ya mencionada disgregación del imaginario social. Ello es más visible en los sectores socioeconómicos altos. Justamente por haber identificado su proyecto de vida con el proyecto del régimen, la crisis económica no sólo socava su situación financiera sino también su visión social. Aun cuando estos sectores no rescindan su apoyo al gobierno, han perdido el referente simbólico que permitía insertar el desarrollo personal en un proyecto social. Esta pérdida del carácter social de la vida es, como dije, un proceso generalizado. El modelo neoliberal, no obstante su fracaso económico, sí operó ideológicamente. La ideología de mercado ha tenido suficiente impacto para desdibujar todavía más los referentes colectivos ya resquebrajados anteriormente por los rápidos cambios sociales (1964-1973). La disgregación del universo imaginario-simbólico atañe a toda la sociedad chilena, dejando la vida colectiva sin horizonte de sentidos en el cual reconocerse y afirmarse como tal. La consiguiente dificultad de otorgar significación a la vida individual me parece ser la razón principal de la pérdida de perspectiva y de su expresión banal, el aburrimiento.

La soledad remite, en términos sociológicos, a la erosión de las identidades colectivas. Asistimos a una atomización de la sociedad chilena. Sin embargo, tal

vez debiéramos hablar de una atomización resistida.

A pesar de la interiorización señalada, la atomización no pareciera ser percibida como una situación normal y natural. Tan real como la atomización es el deseo de identidad colectiva, de arraigo y pertenencia social. Sólo que, a falta de referentes colectivos, la reconstrucción del contexto capaz de integrar y cohesionar los aspectos diferenciados de la vida ha de ser emprendida como una tarea individual. Con lo cual el individuo ha de renunciar a toda expresión que sobrepase su capacidad personal de estructurarla como significativa. Es decir, ha de *privarse de* toda sociabilidad que no pueda ser integrada a su universo individual (su horizonte simbólico, temporal, espacial, etc.). He aquí el proceso de privatización: el individuo sufre una regresión, buscando en el fuero íntimo, al margen de la sociedad, una identidad que ya no logra afirmar en la vida social (pública o privada).

Si bien la privatización es una consecuencia de la atomización social, también se opone a ella. La privatización pareciera estar motivada por un deseo de vida comunitaria que ya sólo se encontraría en la vida afectiva y los sentimientos íntimos. Es cierto que tal repliegue suele desembocar en un sentimentalismo fácilmente recuperado por la sociedad mercantil.⁶¹ Pero igualmente cierto y políticamente más importante es rescatar el potencial de protesta: constatar la existencia de una búsqueda de colectividad como ámbito en que pueda desplegarse la subjetividad. El sueño de una naturaleza pura, el culto a la autenticidad de “ser yo mismo” y a la hermandad son expresiones de un rechazo al estado de cosas existente: la competencia, el cálculo instrumental, la incertidumbre.

Los hombres que se refugian en la intimidad como la esfera del hombre natural, no contaminado por lo social, protestan contra la atomización, pero finalmente la refuerzan. Vale decir, *la privatización es una disidencia, pero no una alternativa.*

En parte, y sobre todo, porque la privatización renuncia a una determinación deliberada del orden social, comparte con la ideología dominante la vieja ilusión de buscar una comunidad “natural” al margen de la política y contra el Estado. Considerando el fuerte auge de los movimientos espirituales (de función psicoterapéutica) es notoria la búsqueda del “sentido de la vida” en un sagrado profanizado: la paz interior. Al declive del hombre público se opone la imagen de un hombre natural, oprimido por las formas sociales, que podría ser descubierto y autorrealizarse en una comunidad liberada de las máscaras y mentiras, las represiones y obligaciones que impondría la esfera pública. Lo colectivo no sería, pues, un producto cultural sino una instancia presocial: un orden natural y puro donde cada cosa ocupa su lugar. Con lo cual la privatización muestra ser un proceso de *redención individual.*

Por otra parte, la privatización refuerza la atomización macrosocial en la medida en que restringe la sociabilidad a las relaciones personales. Así como el

énfasis en lo social termina destruyendo la interacción social, así el vuelco exclusivo a lo íntimo sobrecarga la vida afectiva y emocional. La pareja, la amistad, la comunidad grupal son investidas de tal significación que sus respuestas (*outputs*) tienen que ser insatisfactorias. Cuanto mayor afecto y sentimiento se invierte en ellas, mayor será la sensibilidad a todo signo discordante. O bien la relación estalla por “sobregiro” de expectativas o bien se enfría, pero ya bajo el signo de la frustración o la resignación.

Una palabra final sobre los efectos políticos de la privatización: ¿a qué expresiones políticas da lugar una sociabilidad así privatizada? Al respecto, recuerdo la relación que establece Henri Lefebvre⁶² entre la vida cotidiana y los cambios políticos: “Cuando la gente ya no puede continuar viviendo su cotidianidad, entonces comienza una revolución. Solamente entonces, mientras pueda vivir el cotidiano, las viejas relaciones se reconstituyen”. ¿Y cuándo se vuelve insoportable la vida cotidiana? Digamos tan sólo que soportamos lo dado mientras no imaginemos que otro modo de vida sea posible.

La privatización muestra —de modo quizá paradigmático— una protesta sin alternativa. El individuo se opone a las condiciones sociales impuestas sustrayéndose (un “exilio interior”). El individuo se instala en el mundo, retirándose de lo social. Y esta retracción al mundo interior produce una resignificación del mundo exterior. La actividad pública-política de la cual se ha sido expulsado es reinterpretada como un ámbito al cual no se debe entrar. Es decir, la exclusión social es transformada en un acto de autoafirmación positiva. La impotencia de enfrentar la agresión es sublimada, degradando el enfrentamiento: el conflicto es malo. Para proteger la integridad de su “yo interior” el individuo desvaloriza la práctica social. Si la vida íntima es un mundo sano y salvo, entonces la vida social no puede sino ser un mundo de maldad y pecado.

Al plantear la afirmación de la identidad individual en contraposición a la sociabilidad pública, la privatización cala mucho más hondo que la prohibición legal de la política. Ocurre una doble deformación. Por una parte, se sospechará de quien hace política. Si los verdaderos sentimientos sólo afloran en la esfera íntima, quien aparece en público estaría disimulando sus verdaderos propósitos y aparentando una nobleza del alma incompatible con la política. El político, por su parte, intentará desvirtuar tales sospechas enfatizando las buenas intenciones que animan su acción. Él apela, a su vez, a los sentimientos del público, solicitando su confianza en nombre de la autenticidad de sus convicciones (y no de los resultados logrados o prometidos).

El quehacer político, en estas condiciones, será juzgado y justificado más en términos del comportamiento individual que de la acción social. El discurso político deviene una exorcización de la inseguridad que provoca el proceso social, eludiendo la disposición efectiva sobre las estructuras macrosociales. Y este carácter no práctico de la actividad política podría ser una imagen indicativa de la

distancia que separa la vida cotidiana de su transformación.

HABITAR, TRABAJAR, CONSUMIR*

I. INTRODUCCIÓN**

1. *Cuestión poblacional y política*

Toda reflexión sobre cuestiones poblacionales enfrenta la creciente distribución *real* entre procesos políticos y poblacionales. Las causas y formas de este proceso han de ser objeto de un análisis sociológico. Hablar aquí de “objeto” exige destacar que la población es un objeto de conocimiento diferente de los demás. La población no sólo es “material” sino a la vez “intérprete” de ese material. Un enfoque que no tenga en cuenta las autointerpretaciones que hace la población de sus acciones y que tome a la población como simple objeto de estudio, de hecho más que estudiarla la cambia políticamente. Tal *object-making-sociology*, que estudia a los hombres “como si” fuesen cosas, refuerza y *crea* en ellos aquella cosificación que después “descubrirá” como “natural”.¹ Como bien resaltan Rodríguez y Yocelvezky,² la población es a la vez objeto y sujeto. Objeto fundamental de la organización de la vida social, pero siempre también sujeto por cuanto la vida social es organizada mediante la continua desestructuración y reestructuración de la población en sujetos políticos.

Asumir la inversión de sujeto y objeto, producida por el capitalismo, no implica aceptar que la acción social sea el simple resultado de las condiciones estructurales. La cuestión decisiva es, usando una feliz expresión de Sartre, *qué hacen los hombres con lo que se hace de ellos*.^a

Desde esta perspectiva, aquí nos interesa la transformación de las cuestiones poblacionales en asuntos políticos. Hoy día, tal transformación se ha vuelto precaria respecto a las instancias políticas tradicionales, sea por la involución neoconservadora de la responsabilidad estatal (desmantelamiento de los servicios públicos) o por el desarraigo social de los partidos (crisis de identidad colectiva). Ello sugiere encarar la politización de los problemas poblacionales en un espacio preinstitucional: la vida cotidiana.

2. *Vida cotidiana e identidades colectivas*

No existe una conceptualización reconocida de lo que es la vida cotidiana. Es lo normal, lo natural, la suma de rutinas siempre presentes pero nunca registradas. Como lo dice sucintamente Gouldner: “Everyday life is the seenbut-unnoticed

life”.³ Se trata de una categoría residual que resume todo lo que pasa de banal durante el día.

Tomar nota de esas rutinas recurrentes es ante todo una labor de crítica. En primer lugar, significa criticar la experiencia diaria que hace aparecer la construcción social de las pautas de convivencia como un orden natural. Encarar la existencia ordinaria significa, en segundo lugar, una crítica a una “heroic, achieving, performance-centered existence”.⁴ La noción de vida cotidiana releva las relaciones entre lo público y lo privado, con lo cual la política deja de estar circunscrita a la lucha organizada de los partidos y la competencia reglamentada de los líderes. Al heroísmo de los grandes actos se contraponen los cambios moleculares de lo normal. Ello implica, en tercer lugar, otra concepción de los cambios históricos. No basta un cambio de régimen político, es necesaria una transformación del orden social. Esto no ocurre como una ruptura total y definitiva sino modificando la vida cotidiana, o sea los criterios de normalidad.

Hasta ahora sólo podemos determinar la vida cotidiana por lo que no es, pero falta una elaboración teórica.⁵ Construir la vida cotidiana como objeto de investigación me parece relevante para el estudio de la cuestión poblacional desde dos puntos de vista. Por una parte, las interpretaciones que produce la población acerca de lo que son condiciones de vida *normales* condiciona la transformación de un problema poblacional en político. Por otra, estas transformaciones se inscriben en un campo de relaciones de fuerza, a las cuales subyacen diferentes experiencias vitales.

Respecto al primer punto, cabe destacar el carácter no problemático de la vida cotidiana. En las rutinas diarias la gente aprende un conjunto de certezas que ofrecen los criterios de lo normal y natural. Con base en esas certidumbres subyacentes, generalmente no conscientes, se descubre lo extraordinario, problemático y novedoso. Estos fenómenos son registrados a partir de los criterios de interpretación que ofrece la vida cotidiana. Ella determina el límite entre lo que es obvio y lo que es noticia. Vale decir, las experiencias de la vida cotidiana sirven de esquema interpretativo para distinguir lo que son condiciones de vida normales y lo que son condiciones problemáticas. Ese sentido común, alimentado de experiencias contradictorias, no representa una concepción coherente. Reúne elementos disímiles e incluso antagónicos que por su cotidianidad no son reflexionados. Además de contradictorias entre sí, las experiencias pueden ser contradictorias con la realidad. El sentido común puede equivocarse respecto a la normalidad de las condiciones de vida. Al no problematizar la apariencia de las cosas cae víctima de la inversión de sujeto y objeto, “naturalizando” un orden construido. Por eso una simple descripción de las interacciones diarias (relaciones cara a cara) es insuficiente. Por otro lado, tampoco se puede descartar esas pautas de la existencia social en tanto alienación. Si se eliminaran esas creencias, el quehacer diario perdería todo sentido volviéndose incapaz de poner las cosas en su lugar (anomia). De ahí la

proposición gramsciana de explicitar críticamente el sentido común: contrastar los criterios de normalidad, arraigados en la repetición / duración de la experiencia cotidiana, con la producción histórico-social de determinadas condiciones de vida. Este tipo de análisis ayudaría a comprender la persistencia de ciertos comportamientos demográficos, el supuesto fatalismo al aceptar determinadas condiciones de vida y la génesis social de las reivindicaciones de cambio.

Junto con problematizar los estándares de lo normal y natural, el segundo propósito de la investigación es estudiar la vida cotidiana en tanto elemento de formación y distinción de identidades colectivas. Esta perspectiva se opone a una concepción (usual hasta hace poco) que reducía las relaciones entre fuerzas sociales, sean éstas de alianza o conflicto, a las divisiones propias de la estructura económica capitalista. De ese modo los sujetos políticos con sus posiciones ideológicas quedaban transformados en simple expresión-reflejo de las contradicciones económicas. Aquí suponemos, al contrario, que las diferentes condiciones estructurales de vida no se “traducen” directamente en diferentes posiciones político-ideológicas. Se presume que los sujetos se constituyen por delimitación recíproca.

Abandonando así la ontologización del sujeto, el problema es determinar la construcción de los límites. La delimitación de los sujetos entre sí no se encuentra prefijada estructuralmente. Las estructuras ponen límites, pero éstos no son unívocos, variando el carácter “natural” o “histórico”. Las estructuras sociales (objetivación de prácticas sociales) tienen significados diversos que pueden ser articulados en diferentes contextos. Tampoco estos contextos simbólicos tienen niveles invariables. No se trate, pues, de contraponer los discursos aceptado / excluido, dominante / dominado, sino de contrastar las significaciones que tienen los elementos discontinuos según sea el contexto en que son articulados. Mediante esta permanente significación de las prácticas y estructuras sociales se desarrolla el proceso de subjetivación en su pluralidad.

La subjetivación remite simultáneamente a lo común y lo distinto. El “nosotros” surge de una identificación con un símbolo (o contexto simbólico) común, gracias al cual nos descubrimos distintos de los otros. Esta autoidentificación es necesaria, pero no suficiente. El sujeto se constituye por medio de su reconocimiento por el otro. En consecuencia, sería erróneo circunscribir el análisis a un solo sector de la población (por ejemplo, los sectores populares). Lo propio a cada sujeto solamente es inteligible por referencia a lo ajeno. Por lo tanto, hay que abordar el conjunto de las relaciones sociales para descubrir —a partir de las diferentes experiencias diarias— la producción y reproducción de los límites sociales.

Retomar conciencia del proceso social *qua* totalidad no es algo trivial, sino remite a la actual “crisis de la política” producida por la diferenciación capitalista. Las modernas organizaciones políticas cada vez más escindidas del ámbito social

ya no son capaces de crear y asegurar identidades colectivas; éstas tienden a crearse al margen e incluso en oposición a las instituciones. Tal situación podría ser un punto de partida fructífero para repensar la implicación recíproca de población y política en tanto admitimos que 1) la formación de los sujetos surge como problema central de la política y que 2) los problemas poblacionales se constituyen por medio de la formación de los sujetos políticos.

En resumen, al proponer una reflexión sobre la vida cotidiana, mi interés-guía es relevar algunos de los dispositivos de distinción / identificación que intervienen en la formación de las identidades colectivas.

3. *Objetivos y procedimientos*

Se trata de explorar algunos aspectos de la vida cotidiana en Santiago de Chile durante 1982.

El punto de partida de la investigación es el supuesto de que no existe *una* vida cotidiana en Santiago sino varias. La existencia de diferentes “modos de vida” es evidente, pero difícil de precisar. ¿En qué se fundan las diferencias? Propongo como hipótesis que las distintas vidas cotidianas se van configurando en un proceso de determinación recíproca. Entonces la pregunta es: ¿en qué momentos se desarrolla ese proceso de determinación? Hay —por así decir— condiciones objetivas y condiciones subjetivas. Hay, como suele decirse, un condicionamiento estructural de la vida y una construcción ideológica de su significación. Está, por un lado, la distribución espacial de la población por tipo de vivienda y paisaje urbano, por grupos socioeconómicos, por tipo de educación, etc., y, por otro, las formas de identificación y confrontación mediante las cuales los habitantes interpretan (significan) esa realidad.

Hablar de espacios sociales es más que una metáfora; el espacio social en tanto conjunto articulado de prácticas sociales marca un espacio físico-territorial. El espacio social se objetiva en un espacio urbano. Pero esta relación entre prácticas vivas (interacción) y prácticas objetivadas (estructura urbana) sufre una inversión similar a la que ocurre entre trabajo vivo y trabajo muerto. La estructura urbana se independiza de los habitantes que la produjeron y les impone su legalidad. De este modo, el espacio urbano (en tanto división social objetivada) condiciona a su vez las interacciones diarias de los habitantes.

La primera dificultad del trabajo surge del propósito de *no* separar el análisis de la estructura urbana de como los habitantes la experimentan. No quiero comparar separadamente los antecedentes estructurales y los modos de vida. Suponiendo que las rutinas cotidianas y el entorno estructural forman una unidad “relativa”, el primer objetivo del trabajo es describir cómo la estructura urbana en sus divisiones es vivida diferencialmente y confrontar esas experiencias diversas.

A partir de esa descripción comparada pretendo visualizar las formas de arraigo en lo propio, de identificación de un nosotros en confrontación con lo ajeno y los otros. Esta delimitación de identidades colectivas es un trabajo sobre la realidad, un aprendizaje de la realidad. Es decir, se desarrolla en condiciones materiales concretas: la estructura urbana y —como marco siempre presente— la “realidad nacional”. Ahora bien, esa determinada realidad no está determinada de antemano. Tiene lugar, según el célebre título de Berger y Luckmann, una “construcción social de la realidad”. Lo real es construido socialmente y, por ende, diferencialmente según la división social.

En resumen, el trabajo tiene por objetivo analizar *cómo las divisiones en la estructura urbana son vividas cotidianamente y cómo estas experiencias diarias contribuyen a la formación de diferentes identidades colectivas*.

A nuestros interrogantes subyace la hipótesis de que el actual desarrollo de la estructura urbana de Santiago tiende a conformar espacios sociales relativamente segmentados.

Dos advertencias al respecto. En primer lugar, las referencias a la conformación de “comunas cerradas”⁶ aluden a una tendencia histórica. Al no poder realizar un análisis histórico del desarrollo urbano,⁷ me limito a bosquejar una “foto instantánea” fundamentalmente descriptiva.

En segundo lugar, cabe advertir que no hay una necesaria simetría entre la distribución espacial y la división social de la población.⁸ No existen comunas homogéneas en el sentido de que la estratificación social tenga límites idénticos con la distribución espacial. Sin embargo, pueden tener lugar procesos de homogeneización general (una escasa y fluida estratificación social diluye los límites espaciales) o de homogeneización sectorial (una estratificación muy polarizada y rígida fomenta la homogeneidad intragrupo que tiende a expresarse espacialmente).

Considerando estas advertencias, propongo aproximarnos a la vida cotidiana de la población santiaguina desde dos puntos de vista: 1) describir la segregación social producida por la estructura urbana; 2) contrastar distintos modos de vida, describiendo experiencias de segmentación, confrontación, jerarquización e integración en las rutinas diarias.

Para estudiar la relación entre la distribución espacial y la segregación social de la población de Santiago seleccioné tres comunas: Las Condes, Ñuñoa y Pudahuel. Ellas son, de acuerdo con el sentido común, “comunas representativas” de diferentes modos de vida. El sentido común visualiza estas tres comunas como paisajes urbanos típicos de la clase alta, clase media y clase baja, respectivamente. Tomo la estructura urbana de cada comuna como un “texto” que permite leer y comparar diferentes modos de vida.

Según el DFL 1-3260 de marzo de 1981 se estableció una nueva división político-administrativa de la provincia de Santiago, que modifica también los límites de las comunas seleccionadas. Puesto que casi la totalidad de los datos

disponibles se refiere a los antiguos límites, nuestro estudio no considera el nuevo plano municipal. Por lo mismo, tampoco trabaja con los pocos datos preliminares que se conocen del último censo nacional (abril de 1982). Según éste, la provincia de Santiago tiene una población de 3 672 374 habitantes, que concentra 32.6% de la población chilena (11 275 440). En adelante usaremos las proyecciones del Instituto Nacional de Estadísticas (INE)^a basadas en el censo nacional de 1970.

Las Condes

Comuna en el noreste del Gran Santiago, que forma, junto con Providencia y La Reina, el Barrio Alto, nombre que simboliza a la vez el sector geográficamente elevado de la ciudad y el sector socioeconómico alto de la población. Tiene hoy 262 919 habitantes, con una densidad de 150 hab / km². La baja tasa de densidad refleja su urbanización espaciosa, que se extiende hasta las faldas de la cordillera. Las Condes es una típica comuna residencial del tipo “ciudad jardín”, donde los campamentos existentes son “enclaves” a ser erradicados. Aunque la mayoría de los habitantes apenas tengan alrededor de 12 años en la comuna, es ella el polo del actual desarrollo de Santiago.

Pudahuel

Se encuentra al otro extremo del gran eje vial que atraviesa Santiago (Alameda-Providencia-Apoquindo-Las Condes), en la zona poniente del Gran Santiago. En 1982 Pudahuel tiene una población de 340 362 habitantes, con una densidad de 1 055.7 hab / km². Surgida de la antigua población de Barrancas, el desarrollo de la comuna se inserta en la expansión de las nuevas “poblaciones marginales” y figura hoy como uno de los “patios traseros” de Santiago. Preferí Pudahuel a otras comunas de similares condiciones socioeconómicas suponiendo que habría mayor acceso a datos por ser una “comuna modelo” para las políticas gubernamentales de extrema pobreza y por la fuerte actividad social de la Vicaría Oeste de la Iglesia católica.

Ñuñoa

Antigua comuna en el centro-sur del Gran Santiago, simboliza la tradicional “clase media”. Con una población de 421 870 habitantes, tiene la mayor densidad de las tres comunas: 3 721.6 hab / km². Antigua zona de recreo de la aristocracia santiaguina antes de su urbanización en la década de los años treinta, aún conserva viejos palacetes junto a nuevas y extensas poblaciones del sector

público (década de 1960) y un importante número de campamentos consolidados. A diferencia de las otras comunas, Ñuñoa tiene un área industrial y un vasto sector comercial. No hay que perder de vista esta heterogeneidad al considerar las cifras globales para la comuna.

Complemento esta presentación inicial de las tres comunas con un cuadro comparativo de algunos de los datos socioeconómicos detallados más adelante.

	<i>Las Condes</i>	<i>Ñuñoa</i>	<i>Pudahuel</i>
Población económicamente activa (%)	37.2	32.1	29.1
Viviendas inadecuadas (%)	12.1	16.1	41.4
Cobertura educación básica (%)	79.1	87.8	74.1
Cobertura educación media (%)	37.5	44.1	12.2
Áreas verdes (m ² /hab)	5.1	2.8	0.4
Locales con bebidas alcohólicas	257	448	358
Motorización (autos/1 000 hab)	200	88	26
Ingreso medio por familia (pesos)	37 202.62	16 879.92	7 429.43
Ingreso municipal por hab (1981)	4 349.90	1 985.16	1 120.33
Inversión municipal por hab (1981)	1 667	369	151

4. Algunas dificultades

Una exploración de la vida cotidiana solamente tiene sentido en la medida en que abarca el mayor número posible de dimensiones, porque sólo así podremos ir trazando el ámbito de lo que es, en la actualidad, la vida cotidiana. La ineludible amplitud de los aspectos a tratar plantea de inmediato una dificultad mayor: la recolección de material adecuado. Considerando el plazo de trabajo (12 meses), se requiere una mínima elaboración previa de cada subtema, que en varios puntos interesantes falta (por ejemplo, sobre la socialización diferencial de los roles sexuales). En otros casos, el material estadístico no está desagregado por comunas, lo que impide desarrollar el enfoque previsto (por ejemplo, datos sobre la vigencia de normas legales-morales: criminalidad, prostitución, alcoholismo). Finalmente, hay de hecho una restricción del derecho ciudadano a la información supuestamente pública (por ejemplo, número de organizaciones comunitarias) más allá de ese ambiente de desconfianza que ya hace parte de la misma vida cotidiana. Las dificultades en la búsqueda de los antecedentes pertinentes restringieron finalmente el estudio a unas pocas dimensiones. No obstante, ellas permiten bosquejar a grandes rasgos un primer perfil de nuestro quehacer diario.

De la heterogeneidad del material empírico se desprende una dificultad metodológica. Intento presentar la estructura urbana en términos de datos

comunales; sin embargo, hay información trabajada en función de la estratificación social. Estratificación social y distribución espacial de la población no tienen una extensión idéntica, aunque pueda existir una tendencia convergente. Es difícil entonces sostener una nítida distinción categorial. El problema se ve agravado por el enfoque comparativo que tiende a enfatizar la homogeneidad intracomunal en detrimento de la diferenciación interna. Sin embargo, sigo pensando que enfocar la *confrontación* de experiencias es el método correcto, sobre todo para no reproducir finalmente la atomización social.

Otra dificultad metodológica proviene del hecho de que la investigación tuviera que limitarse a determinado momento histórico —el año 1982—, que es, por lo demás, un momento crítico en el desarrollo actual de Chile. Al analizar justamente el periodo en que estalla la más profunda recesión económica del país,^a y por la cual el régimen militar pierde su iniciativa fundacional, se hace no sólo difícil aprehender la vida cotidiana bajo el autoritarismo. La falta de una perspectiva histórica de “onda larga” contradice incluso la misma noción de vida cotidiana en tanto sedimentación de experiencias y rutinas de normalidad que persisten más allá de los eventos coyunturales. Por otra parte, la presencia desmesurada de la coyuntura posiblemente sea característica del quehacer diario en una sociedad convulsionada por “acontecimientos”. Por lo mismo, deviene aún más urgente la pregunta acerca de los efectos duraderos de tal secuencia de cambios sociales: ¿qué sedimenta finalmente como lo normal y natural?

Lo anterior ya insinúa la debilidad principal del trabajo: un apego excesivo al material empírico que impide conceptualizar la vida cotidiana. El análisis de la vida cotidiana ha de llevarnos a concepciones al nivel del conjunto social. “Este método que desemboca en proposiciones respecto a la globalidad social se opone evidentemente al empirismo, a la interminable recolección de hechos o pretendidos hechos.”⁹ En este caso, el esfuerzo por dar cuenta de un apreciable material desconocido o disperso ha conspirado contra una reflexión más crítica. No obstante, si tomamos el estudio por lo que es —una primera exploración— el texto probablemente cumpla su función: sugerir la relevancia de la vida cotidiana tanto para la “cuestión poblacional” como para la “cuestión democrática” y motivar una línea de investigación más sistemática.

II. HÁBITAT Y HABITAR

1. *El medio ambiente físico*

1.1. Para comparar la estructura urbana en Las Condes, Ñuñoa y Pudahuel parece conveniente comenzar por un análisis de la calidad ambiental por comuna.¹⁰

Al observar el área metropolitana en su conjunto destaca la nítida diferencia entre Las Condes y Ñuñoa por un lado y Pudahuel por el otro (plano 1). Esta última se encuentra entre las comunas con el mayor índice de deterioro.

La calidad ambiental de Las Condes sólo tiene un problema grave (falta de locales escolares) y otro de mediana gravedad (insuficiencia de establecimientos de salud pública).

En Ñuñoa existe un deterioro de esas mismas variables, aunque no tan fuerte. En cambio, hay problemas de vivienda, sea por mal estado o por hacinamiento.

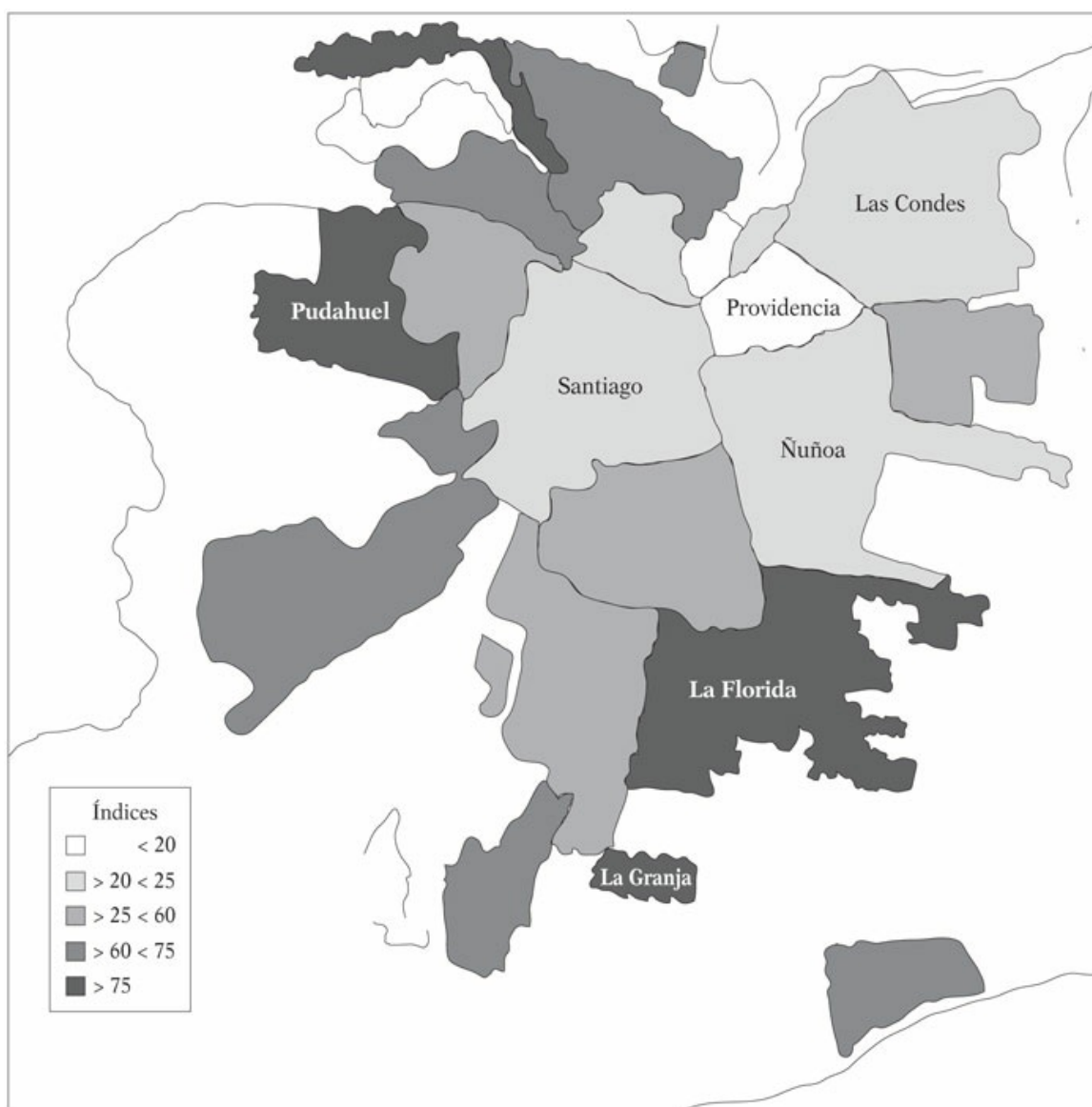
En el caso de Pudahuel conviene proceder a la inversa y señalar los indicadores que muestran poco deterioro. Solamente las variables respecto a la localización de áreas industriales y de campamentos tienen un índice satisfactorio.

1.2. Para complementar la comparación visual recurre a dos encuestas destinadas a identificar problemas de la calidad ambiental. La primera¹¹ estaba destinada a conocer los problemas percibidos por los habitantes de áreas deterioradas en su barrio. Aunque las respuestas (461 en total) no se refieran directamente a Pudahuel, sugieren indicaciones interesantes. Los cinco problemas más frecuentemente mencionados —entre 36 en total— son los siguientes (en paréntesis el número de respuestas):

1. Falta de redes de alcantarillado (71).
2. Escasez de viviendas (65).
3. Falta y mala conservación de pavimentos (61).
4. Falta de equipamiento policial (38).
5. Inadecuada recolección de basura (28).

Los problemas mencionados en primero, segundo y quinto lugares corresponden a variables consideradas en el plano anterior. Pero además son mencionados de manera insistente dos problemas generalmente no advertidos por los expertos: el mal estado de las calles y la falta de vigilancia policial. El entorno es percibido como inhóspito, cuando no hostil.¹² Visto desde una perspectiva poblacional llama la atención la sensibilidad por el entorno físico y social más allá del espacio directamente familiar.

PLANO 1. *Situación comparativa de deterioro ambiental por comuna*



FUENTE: P. Cross *et al.*, *op. cit.*

1.3. Para conocer la percepción de los problemas que afectan su comuna por parte de los habitantes de Las Condes hemos podido acudir a una encuesta realizada por Gallup, por encargo de la municipalidad (marzo de 1982). Los habitantes entrevistados muestran casi en su totalidad satisfacción por vivir en Las Condes y tienen una buena imagen de los servicios de la comuna. Llama la atención que también en Las Condes la vigilancia policial es percibida como el problema principal. Al preguntar por las tres cosas que harían si fueran el alcalde de Las Condes, predominaron las siguientes respuestas (sumando las preferencias):

Porcentaje

1. Aumentar la vigilancia policial	25.4
2. Arreglar calles y veredas	23.6
3. Erradicar poblaciones y campamentos	23.3

Al distinguir los problemas mencionados según el grupo socioeconómico, vemos que las personas del estrato alto (A, B) enfatizan “arreglos de calles y veredas” (31%), “erradicación de poblaciones y campamentos” (28%) y “mayor preocupación municipal por la comuna” (26%). Los habitantes del grupo medio-alto (C₁) destacan “aumento de la vigilancia policial” (33%), “arreglo de calles y veredas” (23%) y “áreas verdes” (17%). Entre las personas clasificadas como grupo medio (C₂, C₃) las tres cosas que más frecuentemente harían son “erradicar poblaciones y campamentos” (28%) y “crear más áreas verdes” (24%). Finalmente, los habitantes del grupo socioeconómico bajo se decidieron por “erradicar poblaciones y campamentos” (57%), “aumentar la vigilancia policial” (28%) y “preocuparse por la comuna” (20%).

Suponiendo que los puntos destacados tienen distinta significación según uno y otro estratos, algo nos dicen de las experiencias diarias subyacentes. La preocupación por la vigilancia policial expresa temores que en el caso del estrato medio-alto probablemente se refieren a la propiedad privada, mientras que el nivel socioeconómico bajo proviene de una experiencia mucho más global de inseguridad. Cuando los habitantes pertenecientes a este estrato hacen tanto hincapié en la erradicación de poblaciones y campamentos están pensando en su propia situación: desean una vivienda adecuada. Eliminar los campamentos significa para ellos abandonar su actual estado de miseria. Para el estrato alto y medio de Las Condes, en cambio, la erradicación de los campamentos se refiere a los otros, los pobres. Apunta a la homogeneidad social y espacial, o sea expulsar lo diferente. Se preocupan por esos enclaves de pobreza, enquistados entre “gente linda”, en tanto asunto estético y foco de contaminación social. La cercanía a un campamento involucra una experiencia de desagrado y de violación del espacio propio; su erradicación representa, pues, un acto de limpieza y purificación.

Si consideramos solamente los puntos señalados en primer lugar, la lista de prioridades es la siguiente:

	<i>Porcentaje</i>
1. Erradicar poblaciones y campamentos	13.8
2. Arreglar calles y veredas	10.7
3. Aumentar la vigilancia policia	9.5
4. Incrementar las áreas verdes	8.4
5. Preocuparse por la comuna	7.8
6. Fomentar actividades culturales	6.6

7. Promover una mayor integración comuna	6.6
8. Mejorar la recolección de basura	4.8
9. Mejorar la eficiencia de colegios y escuelas	3.6

En resumen, la gran sensibilidad de los habitantes de Las Condes por la calidad ambiental (puntos 1, 2 y 4) se refiere preferentemente a la valoración económica del barrio.

2. La vivienda

2.1. La vivienda ocupa un lugar central en las preocupaciones del chileno, ya sea porque vive de “allegado” en casa ajena, porque no tiene título de propiedad del terreno (campamento), porque la vivienda se encuentra en mal estado o sin los servicios básicos, o incluso por el gasto que representa el alquiler o el dividendo de la deuda hipotecaria, o como objeto de inversión rentable.

La vivienda es un problema crónico en Chile, vinculado al déficit habitacional, el alto precio de la vivienda y el desarrollo cíclico de la construcción.

El factor más sobresaliente es el déficit habitacional. La Cámara Chilena de la Construcción calcula que faltan 700 000 viviendas sociales en el país.¹³ No se consiguieron cifras por comunas, salvo una estimación del alcalde de Pudahuel, cuya necesidad mínima sería de 15 000 viviendas.¹⁴

Hasta 1973 el Estado se hace cargo del problema habitacional impulsando la construcción de viviendas sociales. Así, en el periodo 1960-1970, el sector público inició la construcción de un promedio de 20 996 viviendas por año, alcanzando 76 079 unidades en 1971. La inversión privada, por su parte, comienza la construcción de 15 500 viviendas como promedio anual, con un máximo de 24 668 unidades en 1968. Después de 1973, el Estado, invocando el principio de subsidiaridad, ya no se hace responsable del problema habitacional. Para el periodo 1978-1980, el sector público inicia la construcción de un promedio de 2 065 viviendas por año, en tanto que el sector privado, un promedio de 34 096 viviendas.¹⁵ Como producto del “modelo neoliberal” el déficit habitacional en los sectores populares se vuelve dramático.

La señal más visible de la escasez de vivienda es el cinturón de campamentos que circunda Santiago. Según los estudios que está realizando Flacso habría en la provincia de Santiago 253 campamentos con una población estimada de 52 156 familias (aprox. 260 000 hab). Además de esas “poblaciones marginales” (asentamientos provisorios, sin título de propiedad ni servicios básicos) existen las poblaciones creadas por el sector público. No es el caso aquí presentar la compleja tipología de las poblaciones del sector público. A grandes rasgos, cabe distinguir entre poblaciones tipo “Operación Sitio” (autoconstrucciones a partir

de sitios urbanizados) y poblaciones construidas por el sector público (Corvi, Corhabit, Cormu),^a que pueden ser de muy distinta calidad. De acuerdo con la mencionada investigación habría en el Gran Santiago 266 poblaciones construidas con intervención directa del sector público.

Comparando las cifras disponibles para las tres comunas seleccionadas, llaman la atención:

—El escaso número de poblaciones y campamentos en Las Condes. Las pocas poblaciones (Villa El Dorado, Los Militares) son de buen nivel en tanto que casi la totalidad de los campamentos son de carácter provisorio. Las 3 000 familias que habitan los campamentos a las orillas del río Mapocho forman la totalidad de la “población de extrema pobreza” de Las Condes. Ya se ha iniciado (con financiamiento estatal) su traslado a comunas distantes en la provincia de Santiago.

—El diferente grado de erradicación de los campamentos. Los criterios para decidir la erradicación de un campamento son el valor del suelo y, secundariamente, la imagen pública. Dado el alto valor del suelo en Las Condes solamente un campamento será consolidado. En Ñuñoa, la presión por la erradicación es menor en la medida en que el suelo urbano tiene menos valor por la cercanía a zonas industriales. En estos casos el Estado puede comprar el terreno ocupado y radicar los campamentos. En cambio, se contempla la erradicación de los campamentos que bordean los ejes viales y que ocupan suelo valorizado. En Pudahuel, la erradicación responde más bien al propósito de eliminar cuadros de miseria en el camino desde y hacia el aeropuerto internacional.

—La cantidad de campamentos y poblaciones en Ñuñoa, siendo el número de campamentos mayor que el de Pudahuel. Respecto a las poblaciones, en cambio, la diferencia entre ambas comunas es visible. En Ñuñoa tenemos los sólidos edificios de cuatro a seis pisos de las poblaciones de Corvi; por ejemplo, La Villa Frei (2 705 viviendas), Santa Julia (4 471) y Jaime Eyzaguirre (4 614). Se trata de extensas urbanizaciones destinadas a la clase media. En Pudahuel predominan las viviendas de autoconstrucción sobre terrenos urbanizados (Operación Sitio). Según cálculos de José Cortínez,¹⁶ en 1983 cerca de 70% de las viviendas de Pudahuel son autoconstrucciones.

—La cantidad de viviendas inadecuadas, hacinadas y sin servicios básicos en Pudahuel. Según el censo de 1970 más de un tercio de las casas no tiene agua potable y casi dos tercios no tiene alcantarillado. Desde entonces, probablemente hubo importantes mejoras, pero una vivienda de cada cuatro sigue sin servicios básicos de acuerdo con las estimaciones de Cortínez.

2.2. La escasez de viviendas está vinculada a sus altos precios. De hecho, las políticas habitacionales de Frei y Allende subvencionan más a los sectores de ingresos medios que a los sectores bajos que se pretendía ayudar. Pocos alcanzan

a tener los recursos mínimos exigidos por las subvenciones estatales. El alto precio de la vivienda es atribuido al precio del terreno urbano. El Ministerio de Vivienda y Urbanismo, en una declaración programática de marzo de 1979 (“Política Nacional de Desarrollo Urbano”), imputa el alza de los precios del suelo a los controles y prohibiciones de la planificación urbana tradicional. Propone “normalizar el mercado de suelos a través del aumento de la oferta”. Para liberalizar el mercado de suelos se deroga el impuesto a los sitios eriazos (1976), se rebajan los impuestos de transferencia de bienes raíces y se amplía la exención tributaria a viviendas de hasta 168 m² (1976), y se permite la construcción de viviendas de un solo ambiente (1978). El proceso culmina en 1979 cuando se eliminan los límites urbanos. La derogación del Plan Intercomunal de Santiago (vigente desde 1955) permite incorporar más suelos agrícolas a la actual superficie urbana (40 000 hectáreas) en el supuesto de que una mayor oferta de suelos baje sus precios. La eliminación de los límites urbanos plantea serios problemas urbanísticos y ecológicos. Por un lado, la remodelación y densificación de los viejos barrios deja de ser rentable, condenándolos a una “muerte” urbana. Por otro, provoca el deterioro del paisaje natural circundante. Entre 1955 y 1975 ya se perdieron 21 821 hectáreas de terreno agrícola alrededor de Santiago, que se cuenta entre los mejores del país. Para el año 2000 se contempla la pérdida de otras 36 000 hectáreas de riego, quedando solamente alrededor de 7 000 hectáreas para uso agrícola.¹⁷

La liberalización del mercado de suelos produjo una enorme oferta de “parcelas de agrado” alrededor de Santiago. Pero la oferta de suelo agrícola no satisface la demanda por suelo urbano. A pesar del aumento real y potencial de suelos suben los precios por metro cuadrado hasta mediados de 1981, cuando la recesión económica paraliza progresivamente la construcción. Según un informe de Francisco Sabatini,¹⁸ el desarrollo de los precios por metro cuadrado de suelo en lotes de 1 000 a 10 000 m² fue el siguiente:

Precio en Unidades de Fomento

	<i>Mayo 1980</i>	<i>Mayo 1981</i>	<i>Julio 1981</i>
Las Condes	3.9	5.3	6.8
Nuñoa	2.6	5.8	5.1
Comunas de menor actividad	0.4	0.7	1.0

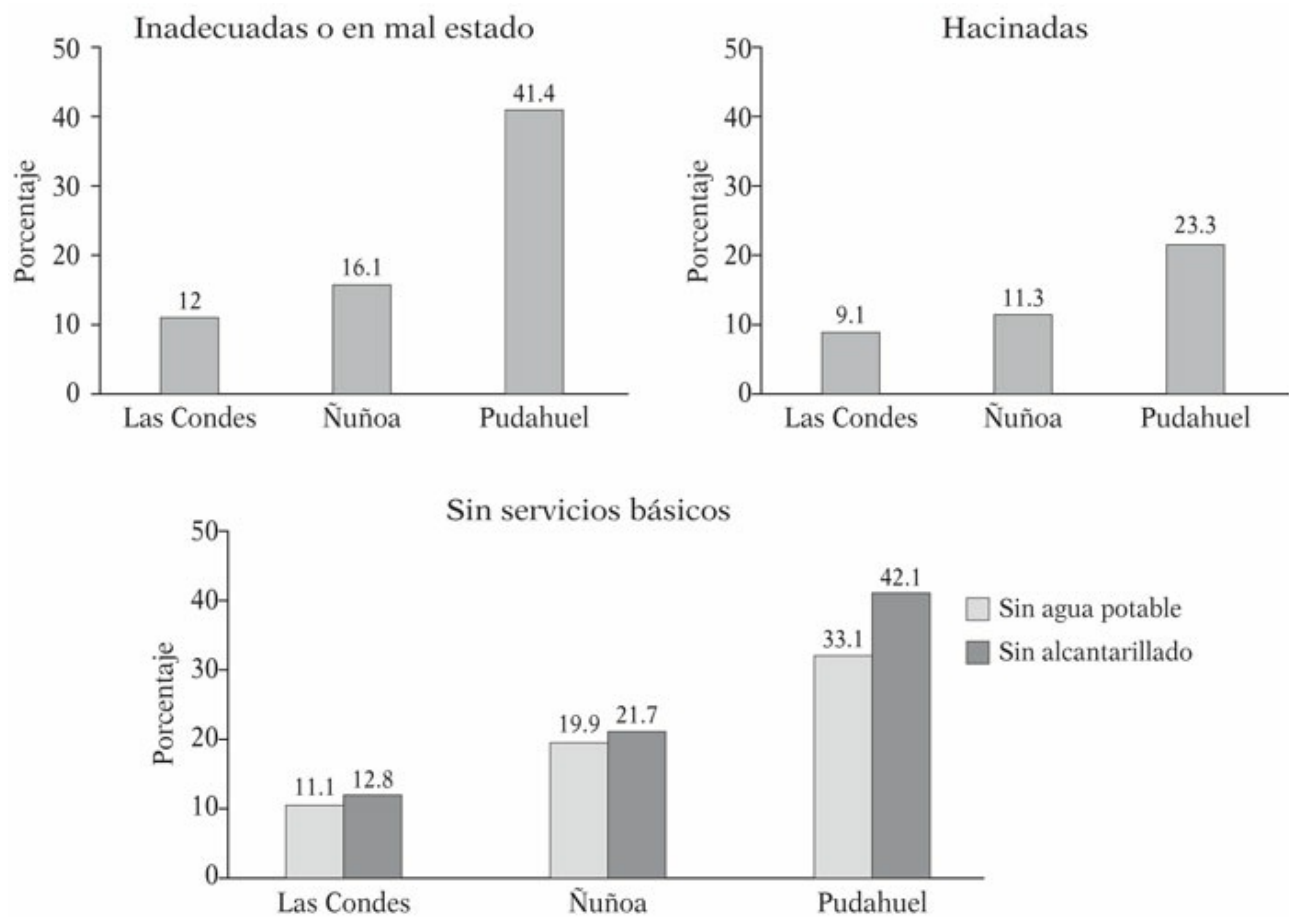
2.3. Para la mayoría de la población santiaguina se ha agravado el problema de la vivienda en los últimos años. Con el auge de las empresas inmobiliarias (orientadas por la maximización de ganancias) como agente principal de la política habitacional, la construcción de viviendas responde primordialmente a la demanda de los grupos de ingresos altos. Una investigación del CIDU-IPU¹⁹

muestra la drástica reorientación de la construcción habitacional.

*Concentración espacial de nuevas viviendas
(porcentajes)*

	<i>1965-1973</i>		<i>1974-1979</i>	
	<i>Núm. viviendas</i>	<i>m² superficie</i>	<i>Núm. viviendas</i>	<i>m² superficie</i>
Barrio Alto	20	28.9	36.1	46.8
Centro de Santiago	5.8	6.4	4.2	3.9
Resto de la ciudad	74.2	64.7	59.7	49.3

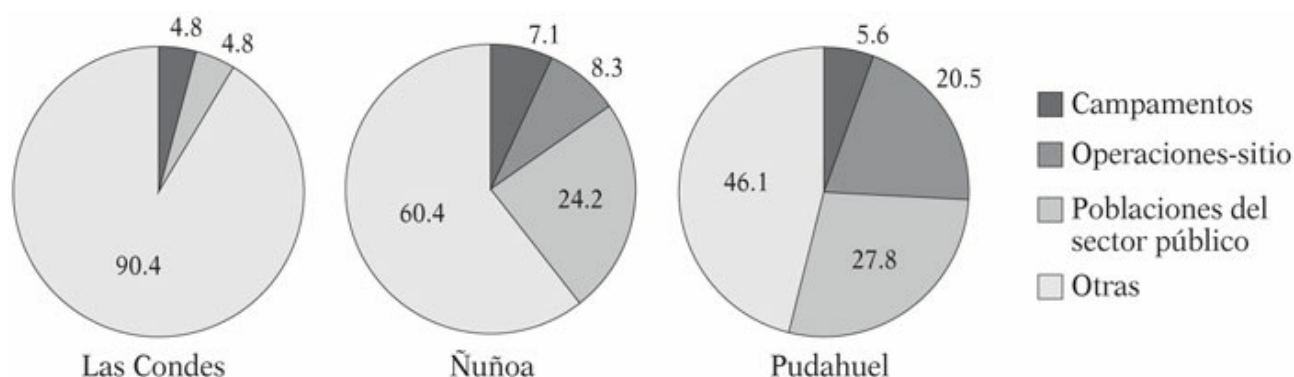
GRÁFICA 1. *Viviendas*



DATOS BASE: Censo de Población y Vivienda, 1970.

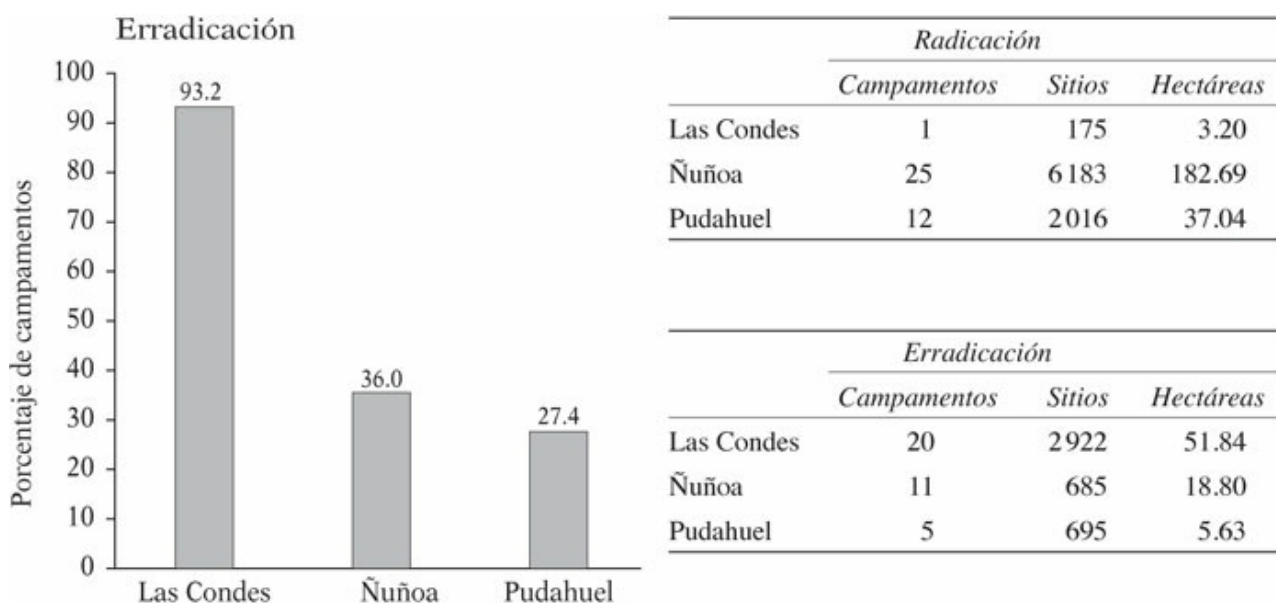
FUENTE: P. Gross *et al.*, *op. cit.*

GRÁFICA 2. *Tipos de vivienda*



FUENTES: Censo de Población y Vivienda, 1982, resultados preliminares (número total de viviendas por comuna). Listados de campamentos y operaciones-sitio, 1982, Subsecretaría Ministerial Minvu, Departamento de Planes y Programas (número de viviendas en campamentos y operaciones-sitio por comuna). Listados de poblaciones del sector público por comunas, 1955-1982, Serviu, Departamento de Programación (número de viviendas en poblaciones del sector público), iniciativas de Corvi, Cormu, Corhabit y de los programas más recientes.

GRÁFICA 3. *Campamentos*



FUENTE: Listados de campamentos por comunas, 1982, Subsecretaría Ministerial, Minvu, Departamento de Planes y Programas.

La concentración espacial de las nuevas viviendas está vinculada a la concentración espacial del ingreso. La correlación es sugerida por los siguientes datos de una encuesta de 1977.²⁰ Sólo 2.2% de los hogares de Santiago tendrían ingresos superiores a 800 dólares. De estos hogares, 55% se encuentra en Las Condes y 4.3% en cinco comunas populares (entre ellas Pudahuel). En estas

comunas, en cambio, están 55.7% de los hogares con ingresos inferiores a 40 dólares. Sólo 0.9% de ellos se encuentran en Las Condes.

Por su ubicación, superficie, calidad y, sobre todo, por su precio las nuevas viviendas están destinadas mayoritariamente a los sectores de altos ingresos. De acuerdo con las encuestas que realiza regularmente Adimark, tanto el valor del metro cuadrado útil —la superficie— como el precio de casas y departamentos nuevos en Las Condes se encuentran muy por encima del promedio del Gran Santiago. Del total de viviendas nuevas vendidas en el Gran Santiago, la edificación en Las Condes significa aproximadamente un tercio de la superficie y 45% del valor.

3. La arquitectura

3.1. La vivienda es una cuestión poblacional por varias razones. En primer lugar, porque la vivienda es un factor determinante de las condiciones materiales de vida de la población. Pero este factor tan importante no depende solamente de la voluntad individual o familiar. Sólo los grupos socioeconómicos altos logran satisfacer plenamente sus necesidades habitacionales. En cambio, los sectores de ingresos medios requieren la intervención estatal para acceder a una vivienda propia. Gracias a los programas gubernamentales, amplios sectores adquirieron entre 1965 y 1973 una casa propia. Pero ello exige una capacidad mínima de ahorro. Los grupos socioeconómicos bajos tienen pocas oportunidades de optar por los subsidios públicos y ninguna posibilidad de acceder al mercado libre de viviendas. Incluso el sistema de autoconstrucción supone una urbanización mínima por parte del Estado.

Estas indicaciones ya muestran que la vivienda no es sólo un problema material. Las condiciones materiales son siempre, también, condiciones sociales de vida. La vivienda es una condición social de la vida en doble sentido: en tanto expresa un estilo de vida y en tanto lo determina. Habría que introducir aquí un estudio sociológico de la arquitectura predominante en una y otra comunas, para el cual lamentablemente no están disponibles los antecedentes.

3.2. En vastos sectores de Las Condes, sobre todo en los barrios residenciales más exclusivos de Chile como El Golf, Lo Curro y La Dehesa,^a la vivienda es la *expresión* de un estilo de vida. La arquitectura es fundamentalmente creativa. Aunque muy influida por la moda de cada época, la vivienda exterioriza el gusto individual. Otorga un placer estético, pero, sobre todo, el placer de poder determinar el entorno vital deseado. Objetivar la capacidad creativa en un producto cuyo valor uno mismo usa (y no intercambia) produce en el hombre una satisfacción que irradia sobre su concepción del mundo.

También en Ñuñoa encontramos muchas casas en las que se ha plasmado la

creatividad individual. Cabe destacar especialmente las viejas casonas y palacetes de comienzos del siglo xx, que dan a la comuna un ambiente tradicional. La presencia de la tradición es particularmente importante en ciudades de rápido crecimiento como Santiago porque transmite un sentimiento de continuidad. Cuando la tradición se encarna en signos visibles y continuos como las casas, plazas y calles en algunos barrios de Ñuñoa, el desarrollo histórico adquiere estructura y deja de ser una simple secuencia cronológica. La convivencia social requiere *psico-topoi*,²¹ o sea lugares cuya continuidad permita a los hombres desarrollar lazos de identidad y arraigo espacial. Santiago no tiene un *skyline* como Río, monumentos históricos como México ni barrios como Buenos Aires que dan a la vida cotidiana un anclaje en el espacio urbano. Hay referentes identificatorios: en primer lugar, la cordillera que se interna hasta el centro de la ciudad por los cerros San Cristóbal y Santa Lucía.²² La iglesia colonial de San Francisco, la Plaza de Armas, la Plaza Santa Ana y las estaciones Central y Mapocho son signos de la continuidad histórico-cultural.

La importancia psicosocial de tales referentes de identidad y arraigo es ignorada en el rápido crecimiento urbano de los últimos años. El auge reciente de Las Condes exterioriza un culto a la modernidad, modernización urbana tan desarraigada como las “modernizaciones” del modelo neoliberal que la impulsan. Cabe sospechar que la visión ahistórica de la realidad nacional que tienen los “jóvenes ejecutivos” (o *Chicago boys*)^a que edifican sus casas en Las Condes no es ajena a ese “escapismo” urbano. Distancia territorial, diferenciación socioeconómica, distancia cognitiva y desarraigo afectivo parecieran configurar una identidad colectiva, hipótesis que habría que estudiar más detalladamente.

3.3. El cosmopolitismo postizo que vemos en Las Condes hace resaltar los barrios tradicionales de Ñuñoa. Tan típicas como éstos son, sin embargo, también las poblaciones de Corvi construidas entre 1965 y 1973. En una comuna heterogénea como Ñuñoa estas extensas poblaciones con sus “bloques” de cuatro a seis pisos crean espacios homogéneos, que ayudan a ordenar la trama urbana. Pero a diferencia de la vivienda planificada por su dueño, estas poblaciones no son tanto expresión sino imposición de un estilo de vida. La construcción estatal de viviendas relativamente uniformes satisface las necesidades materiales, pero la forma de satisfacción (externa, uniforme, masiva) condiciona de modo mucho más rígido el uso. Al acceder a la vivienda como un objeto ya dado, un producto ajeno, el morador requiere más capacidad de adaptación que creatividad. La apropiación se expresa como acto de diferenciación; la vivienda estándar es individualizada (apropiada afectivamente) en la medida en que se diferencia de sus “pares”. Por reacción a la constricción y rigidez del marco colectivo se acentúa la búsqueda de identificación individual / familiar. Una vez que la integración está dada, al menos físicamente, el esfuerzo de los habitantes se vuelca a la diferenciación individualizadora, pero limitada. La

aspiración por la vivienda propia ha sido tan fuerte y el acceso tan difícil que los deseos de autorrealización quedan subordinados al miedo a perder lo adquirido. Este tipo de vivienda fomenta, pues, dos conductas que suelen ser adscritas a la “clase media”: la adaptación al *statu quo* y la diferenciación individualista. Estos rasgos no son atributos de un “sujeto” que ya existiera previamente. Al contrario, presumo que las conductas son aprendidas en confrontación con el medio social. Lo que interesa explorar es cómo tales experiencias se articulan en distintas identidades colectivas.

El cuadro descrito sería incompleto si no mencionase la sensación de monotonía y aburrimiento que ha de invadir a quien se desplaza diariamente entre esos “bloques” uniformes o, casi peor, a quien recorre las largas hileras de bungalós iguales en Vitacura (Las Condes). No sabría precisar los efectos de ese paisaje. Lo que para unos puede ser signo de *law and order* que apacigüe sus incertidumbres, para otros, particularmente para la juventud, puede significar la asfixia de todo intento de individuación.

4. *El uso del espacio habitacional*

En los acápites anteriores mostré la diferenciación espacial y social según tipos de vivienda, señalando la influencia de la imagen del barrio en la formación de experiencias vivenciales diferentes. Ahora abordaré el efecto interior de la arquitectura, o sea el condicionamiento del uso del espacio habitacional. La vida en el hogar depende del ordenamiento espacial que impone la vivienda.

Un primer punto a considerar es la superficie de la vivienda. La superficie promedio de las casas y los departamentos nuevos en Las Condes es de 116 m², en Nuñoa 67 y en Pudahuel 59. Las cifras pueden engañar sobre la tendencia. Las viviendas en Las Condes tienden a ocupar la superficie máxima permitida por el DFL 2 sobre exención tributaria (140 m² y, desde 1979, 168 m²); en Pudahuel, muchas viviendas son autoconstrucciones de superficie inferior a los 59 m² de los departamentos nuevos.

Un segundo aspecto es la disposición del morador sobre el plano de la vivienda. En Las Condes un número importante de casas son construcciones particulares cuyo plano ha sido decidido previamente por el propietario. En Nuñoa y Pudahuel, en cambio, existen muchos conjuntos habitacionales con una distribución estandarizada del espacio, a lo cual el morador debe adaptarse.

Lamentablemente no encontré estudios sociológicos de planos relativos a la distribución interna de la superficie habitacional ni investigaciones empíricas sobre el uso efectivo del espacio habitacional.²³ Cabe presumir que las viviendas en Pudahuel determinan un *uso superpuesto*: varias actividades se desarrollan al mismo tiempo en un mismo espacio.²⁴ A falta de espacios privados aumentan

roces conflictivos. Las casas y departamentos en Ñuñoa permiten un *uso alternado*: varias actividades se realizan en un mismo espacio, pero en tiempos distintos. Así, el comedor servirá de lugar de estudio para los niños. Existe una delimitación mínima de los espacios comunes y particulares, variando las posibilidades de comunicación y agresividad.

En Las Condes debiera predominar un *uso especializado* del espacio: cada actividad está asignada a un ámbito específico que sólo está destinado a tal propósito permanentemente. La aspiración es que cada hijo tenga su dormitorio, un baño y un escritorio propios. Se respeta el territorio propio de cada morador, que desde niño aprende a tener una cierta autonomía de acción.

Sería interesante profundizar el análisis del uso del espacio habitacional, considerando el establecimiento de límites territoriales entre lo común y lo individual, una comparación entre las distancias sociales aprendidas en el hogar y las distancias sociales desarrolladas en público, y las pautas culturales sobre lo que es un espacio adecuado en términos visuales, auditivos, olfatorios, térmicos y táctiles.²⁵

5. Las áreas verdes

En este contexto quiero resaltar otro aspecto del paisaje urbano: *las áreas verdes*. Las Condes tiene una superficie de áreas verdes mucho mayor que Ñuñoa y Pudahuel. Las Condes es un “barrio-jardín” con 5.1 m² de áreas verdes por habitante, mientras que Ñuñoa sólo alcanza 2.8 y Pudahuel 0.4 m² por habitante. No sorprende, pues, que Las Condes tenga más parques y plazas (283) que Ñuñoa y Pudahuel juntos (129 y 50, respectivamente, incluyendo las áreas sin ejecutar).

Cabe aquí destacar una diferencia sociológicamente importante. En Las Condes, la mayoría de las áreas verdes son recintos privados con acceso restringido; se trata de los grandes clubes deportivos (Club de Golf, Club de Polo, etc.), frecuentemente vinculados a una colonia extranjera (Stade Français, estadios Palestino y Manquehue, etc.). Otra parte importante de las áreas verdes se encuentra integrada a la red vial (Av. Kennedy, Av. Américo Vespucio, Rotonda Pérez Zujovic). En la medida en que la gran mayoría de las casas de la comuna tienen jardín, muchas veces superiores a los 1 000 m², los parques públicos tienen una función más estética que social. Mientras que Las Condes sólo tiene 25 plazas con una superficie superior a los 1 000 m², en Ñuñoa son 35 plazas (Plaza Ñuñoa, Santa Julia, Ramón Cruz, Juan XXIII, etc.). Aquí las áreas verdes son lugares de encuentro público. La vida familiar y social que en Las Condes se desarrolla dentro de un ámbito privado o semiprivado (club), en Ñuñoa puede extenderse a los parques y las plazas. La densidad poblacional es

amortiguada por las facilidades que ofrecen numerosas áreas verdes para sustraerse a los espacios sociales rígidos (sea el departamento o la población) y establecer relaciones sociales voluntarias. A los contactos fugaces y anónimos de la vida pública se contraponen el sentimiento de duración y continuidad que crean los viejos y frondosos árboles.

En ambas comunas, áreas verdes bien cuidadas compiten en atracción con los edificios habitacionales. En Pudahuel, al contrario, donde son más estrechas y deterioradas las viviendas también las áreas verdes son mucho más escasas y pobres. Entre las 50 plazas existentes hay solamente un parque superior a los 10 000 m² (el Parque Municipal); 11 plazas tienen una superficie inferior a los 1 000 m², o sea son retazos de terrenos edificados que no adquieren perfil. Además de contar con una superficie mucho menor de áreas verdes, sólo un tercio se encuentra en buen estado. De este modo, el paisaje urbano, en lugar de contrarrestar la miseria habitacional, la refuerza. Las poblaciones muestran una gran heterogeneidad de tipos de vivienda; no se estructuran espacios ordenados. Las calles principales (San Pablo y José Joaquín Pérez) son estrechas e insípidas, canales de transporte vial que no actúan como canales de comunicación social. Las calles menores, sin pavimentación, anegadas en invierno y llenas de polvo bajo el sol de verano, forman efectivas barreras para el contacto social. Así, la inhospitalidad del paisaje urbano reproduce y amplifica la tristeza puertas adentro. Pareciera existir una situación de encierro. Encierro que se expresa, por un lado, en el afecto con que se cuida la casa propia, por deteriorada que esté. A falta de otros referentes estables (trabajo) la vivienda es una importante fuente de identidad y arraigo. Este encierro-arraigo se expresa, por otro lado, en una sorprendente “lealtad” al barrio. Aunque tuvieran el dinero para comprar una casa fuera de Pudahuel, los entrevistados de una encuesta²⁶ preferían mudarse dentro de la comuna. Este apego requiere mayor estudio. Lo nombro para destacar la precariedad material y, sobre todo, psicosocial que viven los habitantes de los campamentos y los “allegados”. Unas 27 000 familias de Pudahuel (cerca de 38%) no tienen título de dominio legal; su permanencia / pertenencia está siempre en peligro. El campamento no pierde su carácter de transitoriedad por mucho que se prolongue. La precariedad material y legal de la vivienda contagia otras experiencias (familia, trabajo). No se trata de construir un “círculo vicioso de la miseria”. Pero la situación habitacional y urbana puede servir de “base” para un aprendizaje de la inseguridad como una certeza existencial.

6. El uso del espacio urbano

6.1. Quizá la arquitectura sea el signo ópticamente más elocuente de la segregación social de la población santiaguina, pero el uso diferencial del espacio

urbano es igualmente significativo (y visible). Tomando como indicador el origen y destino de los viajes en el Gran Santiago vemos una nítida diferenciación del territorio. Destaca, en particular, la autorreferencia de los habitantes del Barrio Alto.

Una encuesta realizada en 1977 por el Departamento de la Escuela de Ingeniería de la Universidad Católica permite sacar algunas conclusiones respecto a las tres comunas seleccionadas.

—La mayoría (44%) de los viajes originados en Las Condes y Nuñoa, sea por trabajo u otro motivo, no traspasan los límites de la respectiva comuna. En Pudahuel, en cambio, los viajes al centro de Santiago (40%) predominan sobre los viajes dentro de la comuna (35%).

—Distinguiendo los viajes por áreas socioeconómicas de destino, el cuadro de autorreferencia es todavía más impresionante: 80% de los viajes originados en Las Condes se realizan dentro de comunas de ingresos altos; 68% de los viajes originados en Nuñoa tienen como destino comunas de ingresos medios y 64% de los viajes originados en Pudahuel se dirigen a comunas de ingresos bajos.

—La movilización colectiva es el medio de transporte más usado en las tres comunas, incluso en Las Condes, que reúne la cuarta parte de los viajes realizados en auto particular en Santiago (en 1977 el Metro todavía no llega hasta Las Condes). En Las Condes el empleo de movilización colectiva y de automóvil es parejo, generalmente circunscrito al Barrio Alto. De los viajes originados en Nuñoa, dos tercios son realizados en movilización colectiva, preferentemente dentro de la comuna o al centro de la ciudad. Los habitantes de Pudahuel viajan casi exclusivamente (96%) en transporte colectivo o a pie. Se toma el autobús para ir al centro y a áreas socioeconómicas bajas y se usa (menos) el auto para viajar a sectores socioeconómicos medios.

—Los viajes a pie son mucho más frecuentes en Nuñoa y Pudahuel (plano 2). Considerando que Nuñoa es una comuna muy bien servida por el transporte colectivo, los viajes a pie sugieren una mayor vida de barrio. Mientras que los viajes a pie originados en Nuñoa se dirigen máximo a comunas adyacentes (particularmente el centro comercial de Providencia), muchos viajes a pie originados en Pudahuel tienen como destino comunas alejadas. El alto número de viajes a pie en Pudahuel se debe tanto al insuficiente servicio de transporte colectivo como a la situación económica de los habitantes. (En 1978 el quintil más pobre de las familias santiaguinas destinaba 5.6% de su presupuesto mensual al transporte urbano —en 1969, 3.7%—, o sea el mismo porcentaje que gastaba en vestimenta y calzado). En Las Condes, gran número de los viajes a pie deben de estar vinculados a la vida comercial en Apoquindo, prolongándose al tradicional paseo para ver vitrinas o escaparates en Providencia.

**PLANO 2. Total de viajes a pie
originados en Los Condes, Ñuñoa y Pudahuel, según destinos**



— Una comparación del tiempo de espera y del tiempo de viaje promedio en la movilización colectiva no arroja diferencias significativas.

6.2. Las cifras sobre origen y destino de los viajes son todavía más informativas desde una perspectiva histórica. Comparando la encuesta de 1977 con una similar de 1965 vemos lo siguiente:

— Los viajes originados en zonas de ingresos altos son ahora retenidos mayoritariamente en esas mismas zonas (aumento de 21.9 puntos).

— Similar incremento de viajes retenidos muestran las zonas de ingresos bajos (aumento de 21.6 puntos), aunque sigan predominando los viajes con destino en el resto de la ciudad (disminución de 18.4 puntos).

— También los viajes originados en zonas de ingresos medios siguen teniendo el resto de la ciudad como destino preferencial, pero aumentan los viajes dentro

de las mismas zonas.

*Santiago, 1965 y 1977: total de viajes diarios
con origen en distintas zonas socioeconómicas según su destino
(en porcentajes según el total de viajes originados en cada zona)*

	<i>Zonas de ingreso</i>					
	<i>Alto</i>		<i>Medio</i>		<i>Bajo</i>	
	<i>1965</i>	<i>1977</i>	<i>1965</i>	<i>1977</i>	<i>1965</i>	<i>1977</i>
Con destino en la misma zona	29.2	51.1	18.4	31.2	10.8	32.4
Con destino en el centro de Santiago	31.8	18.2	28.0	16.4	22.0	18.8
Con destino en el resto de la ciudad	39.0	30.7	53.6	52.4	67.2	48.8
Total de viajes	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

FUENTE: F. Donoso y F. Sabatini, *Algunas hipótesis sobre la importancia de la renta de la tierra*, Santiago, CIDU-IPU, 1980.

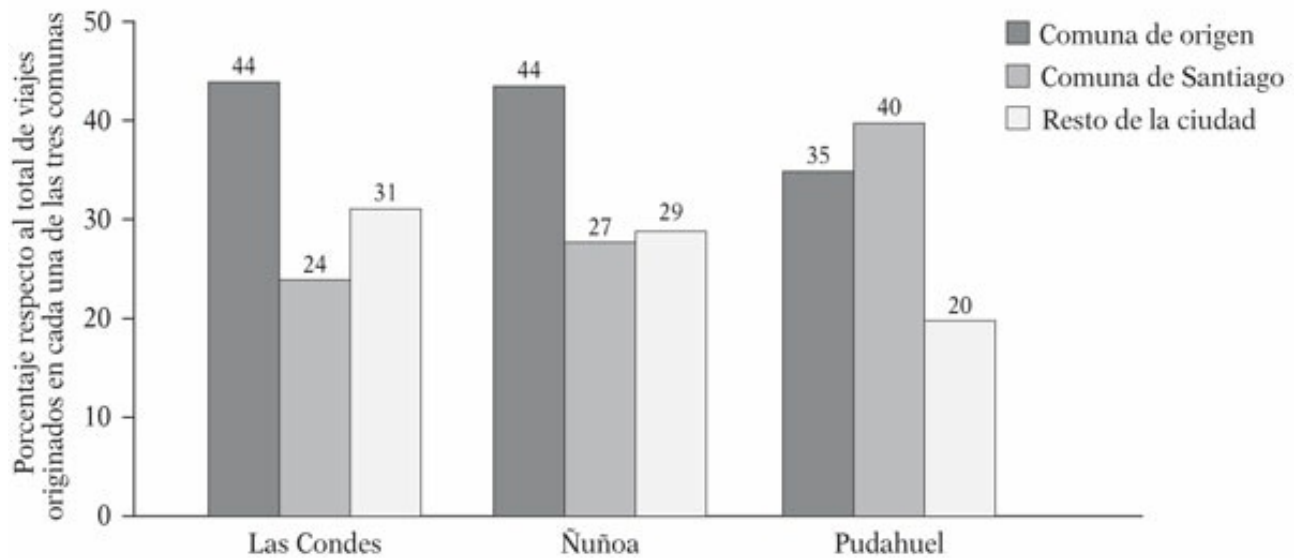
En resumen, la tendencia histórica indica: 1) un espectacular incremento de los viajes retenidos en todas las zonas de ingresos, 2) una “descentralización” de las áreas de ingresos altos y medios respecto al centro de Santiago y 3) una alta proporción de viajes desde zonas de ingresos medios y bajos al resto de la ciudad.

Existe una clara tendencia a la segregación por sectores socioeconómicos, pero falta explicar las diferencias. La notable autosuficiencia del Barrio Alto pareciera estar vinculada a la creciente localización de oficinas y negocios en esa zona anteriormente sólo residencial. En el caso de las zonas de ingresos bajos la creciente segregación se debe probablemente a la pérdida de fuentes de trabajo de los “cinturones industriales” (Maipú, San Miguel, Ñuñoa) y el desarrollo simultáneo de un “sector informal” en la misma zona. Las razones para la segregación de las zonas de ingresos medios en detrimento de sus lazos con el Centro son más inciertas; pueden influir factores de expulsión (la disminución de empleos en la administración pública) y factores de atracción (incipiente auge comercial de Ñuñoa).

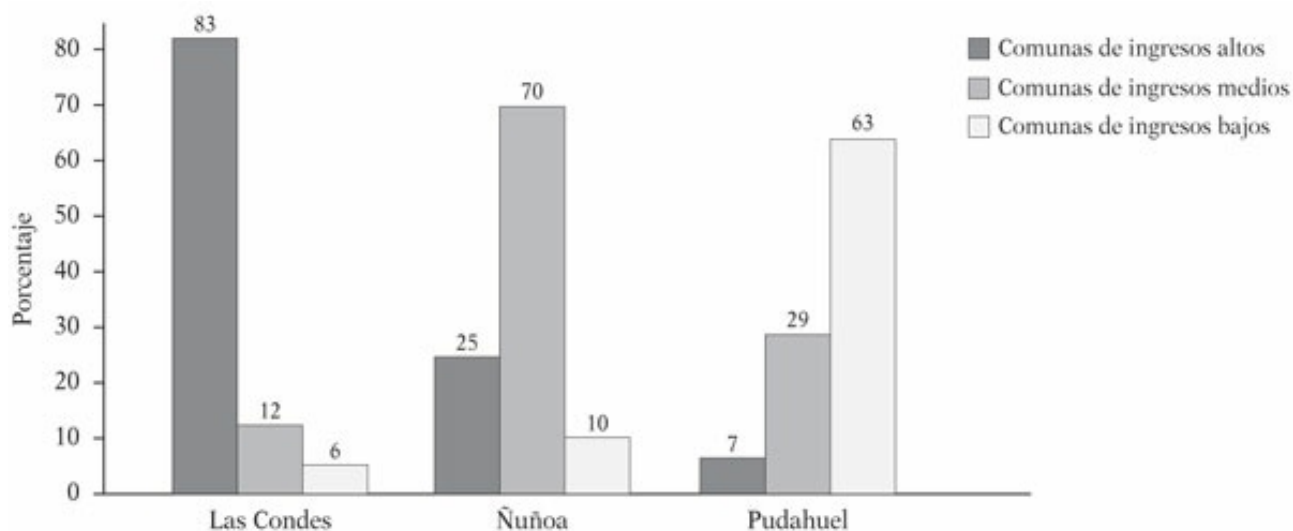
6.3. Los cambios en los viajes urbanos y, por ende, en el uso del espacio urbano señalan cambios en la vida cotidiana. La experiencia cotidiana de los habitantes de Las Condes se alimenta ahora preferencialmente de la vida dentro del Barrio Alto; a pesar de los estímulos que proporciona, es una experiencia unidimensional que ignora otros modos de vida. La vida cotidiana de los habitantes de Ñuñoa y Pudahuel también se ha ido restringiendo a un “territorio propio”. Aunque los límites sean menos rígidos que en Las Condes, hay dos agravantes. Por un lado, la segregación no es un retiro voluntario y, por otro, hay muchos menos estímulos.

El uso segmentado del espacio urbano sugiere un empobrecimiento de las experiencias diarias y, por tanto, un cambio en la percepción del mundo. Si buena parte de la población ya no abandona su respectiva comuna, identificará ese medio ambiente como lo normal y natural. La división social deja de ser una experiencia diariamente actualizada. Ello puede tener un efecto paradójico. Replegada a su “territorio propio”, la gente disminuirá su sensibilidad por los límites sociales y, por lo mismo, su pertenencia a una identidad colectiva.

GRÁFICA 4a. *Total de viajes originados en cada comuna, según destino a:*

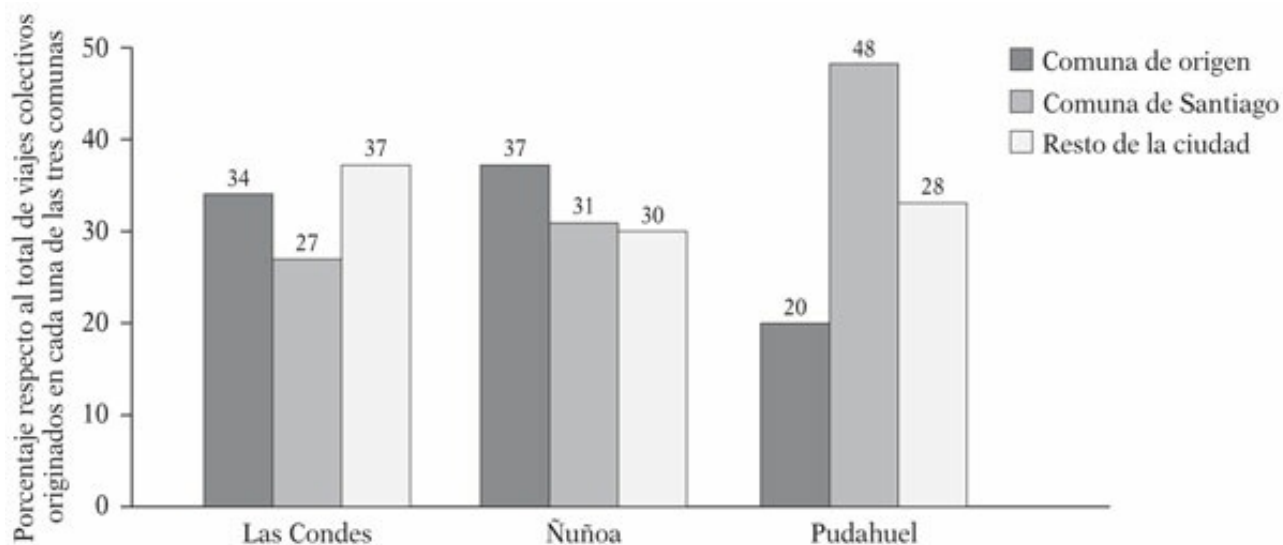


GRÁFICA 4b. *Total de viajes originados en cada comuna, según ingresos de:*

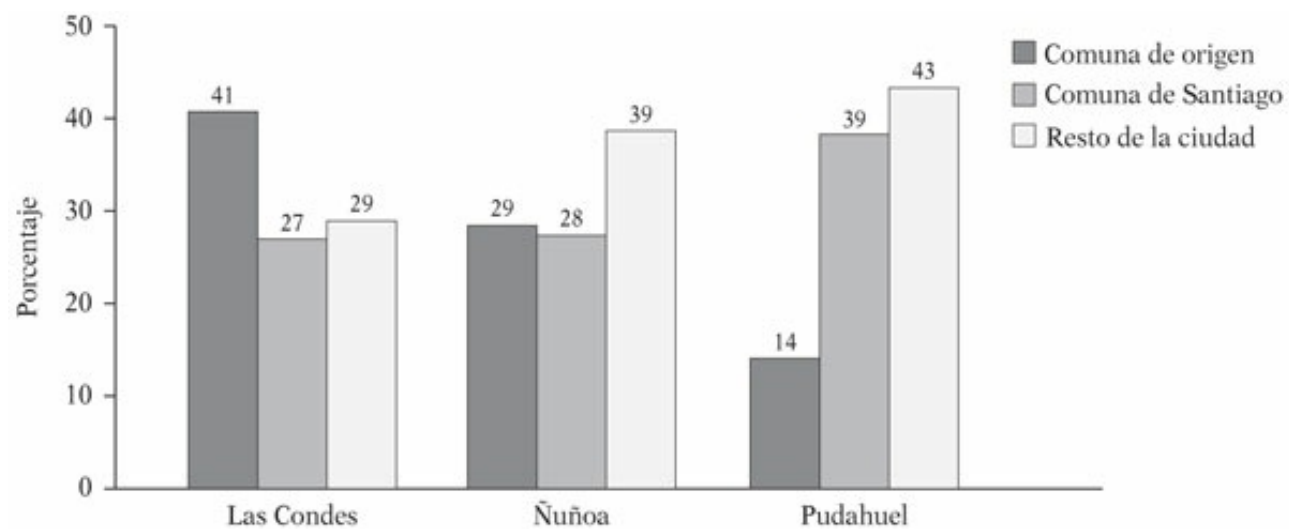


FUENTES (4a y 4b): Encuesta origen y destino de viajes para el Gran Santiago, Departamento de Transporte, Escuela de Ingeniería, U. de Chile, 1977. Para la clasificación de comunas según su nivel de ingresos se tomó como base el estudio de C. Varas González, “Antecedentes para una comparación entre los municipios de la ciudad de Santiago”, Escuela de Economía, U. de Chile, 1981.

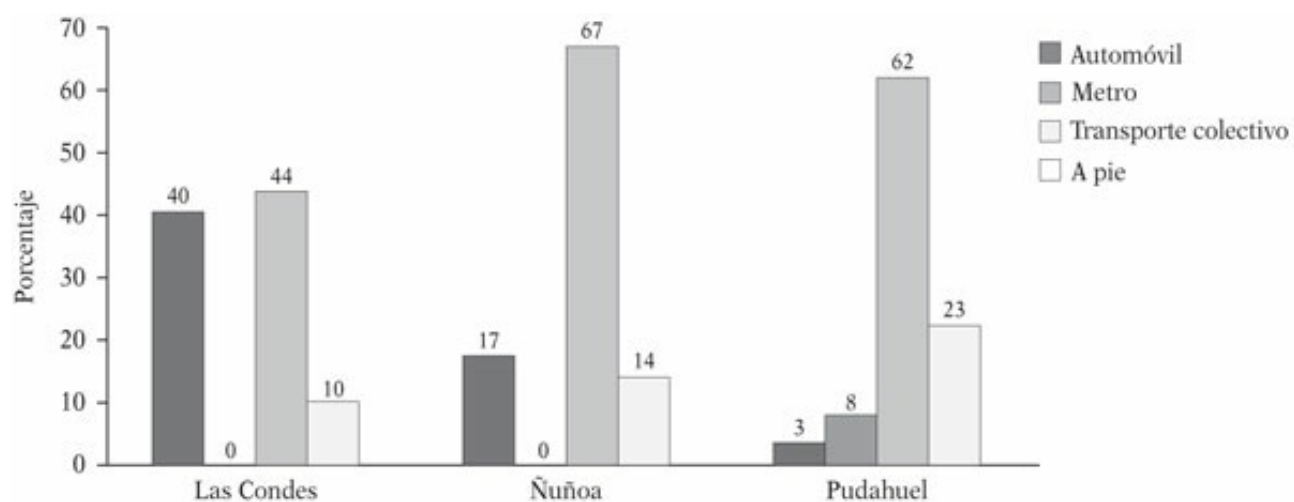
GRÁFICA 5a. *Viajes en transporte colectivo, según destino a:*



GRÁFICA 6a. *Viajes en automóvil, según destino a:*

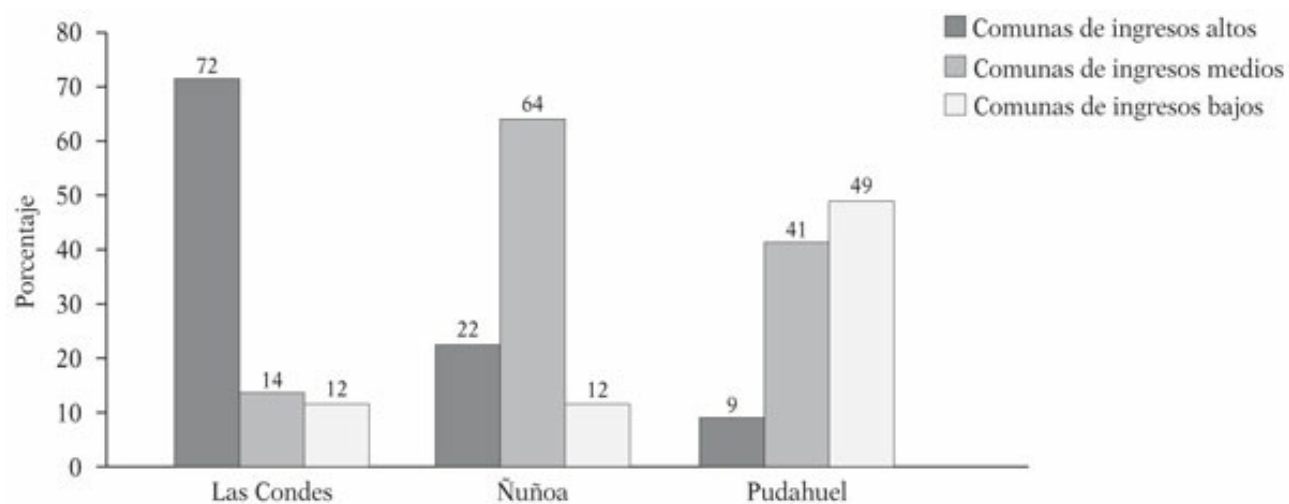


GRÁFICA 7. *Viajes originados en cada comuna, según medio de transporte*



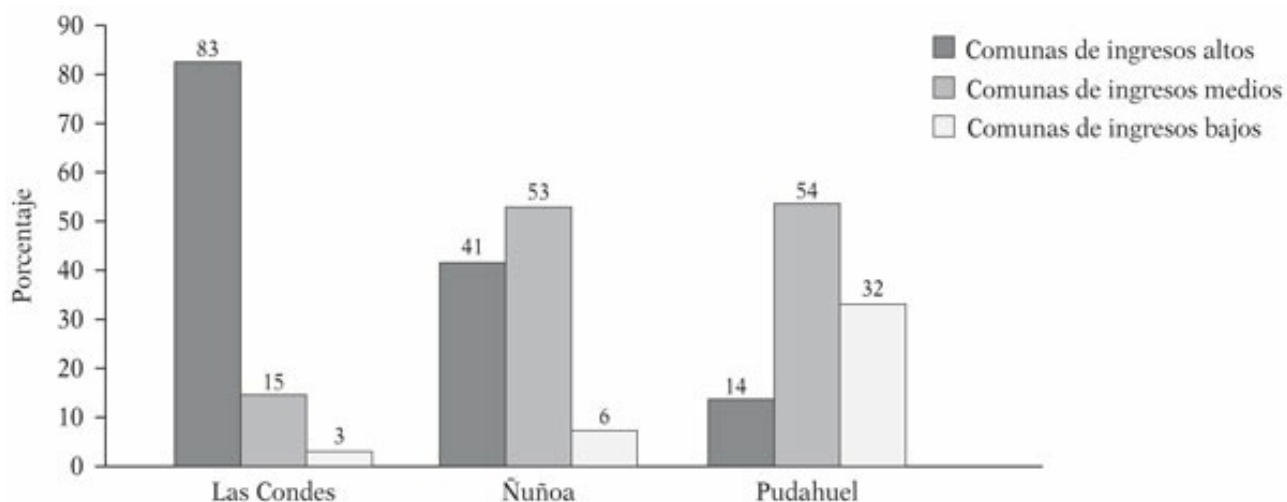
FUENTE: Encuesta origen y destino..., *op. cit.*

GRÁFICA 5b. *Viajes en transporte colectivo, según destino a:*



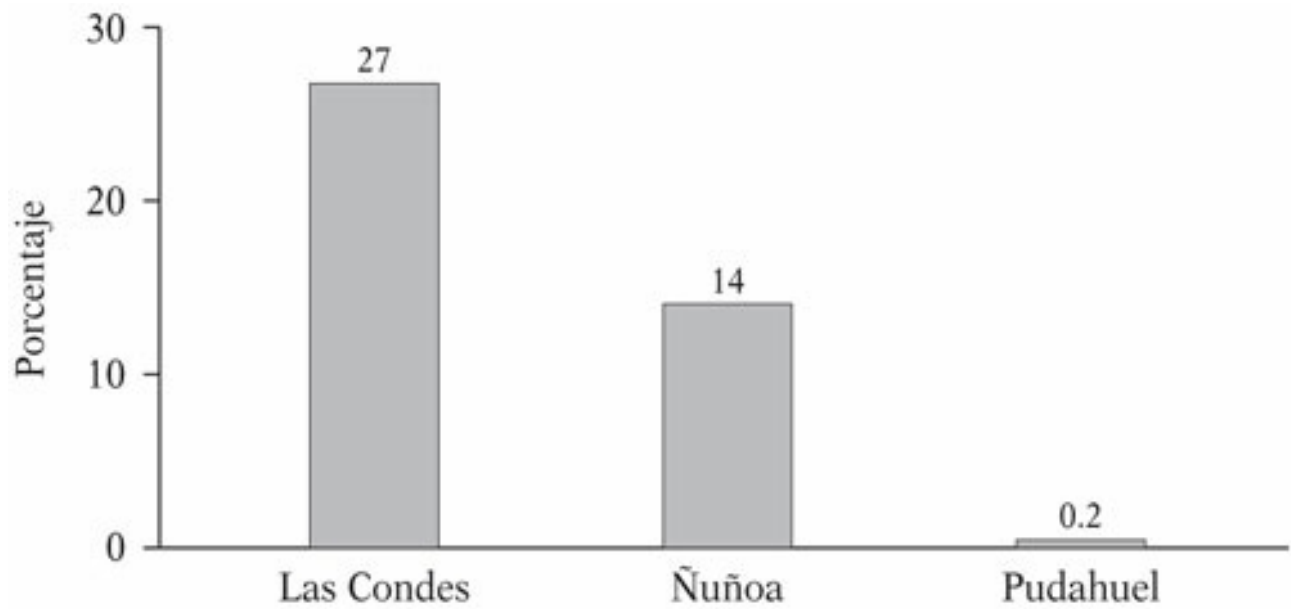
FUENTE (5a y 5b): Encuesta origen y destino..., *op. cit.*

GRÁFICA 6b. *Viajes en automóvil, según destino a:*



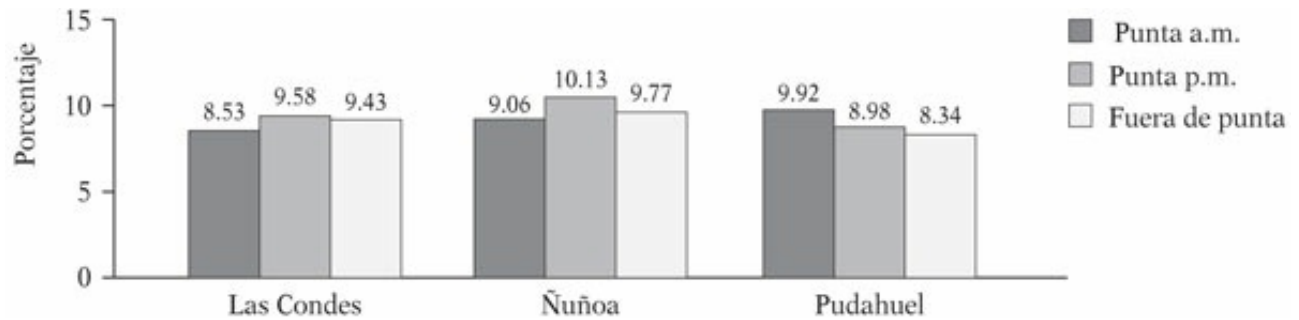
FUENTE (6a y 6b): Encuesta origen y destino., *op. cit.*

GRÁFICA 8. *Viajes en automóvil, respecto al total de Santiago*



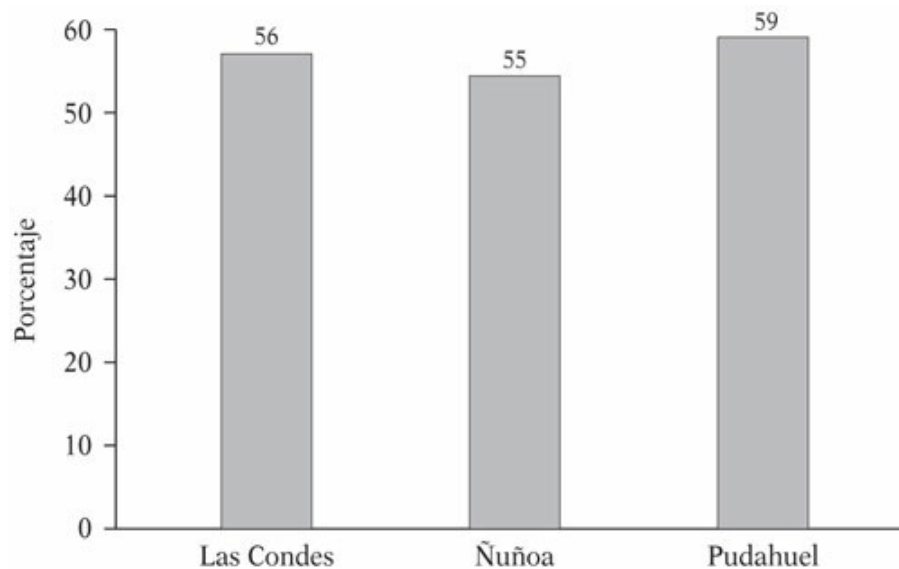
FUENTE: Encuesta origen y destino., *op. cit.*

GRÁFICA 9. *Tiempo promedio de espera, transporte colectivo*



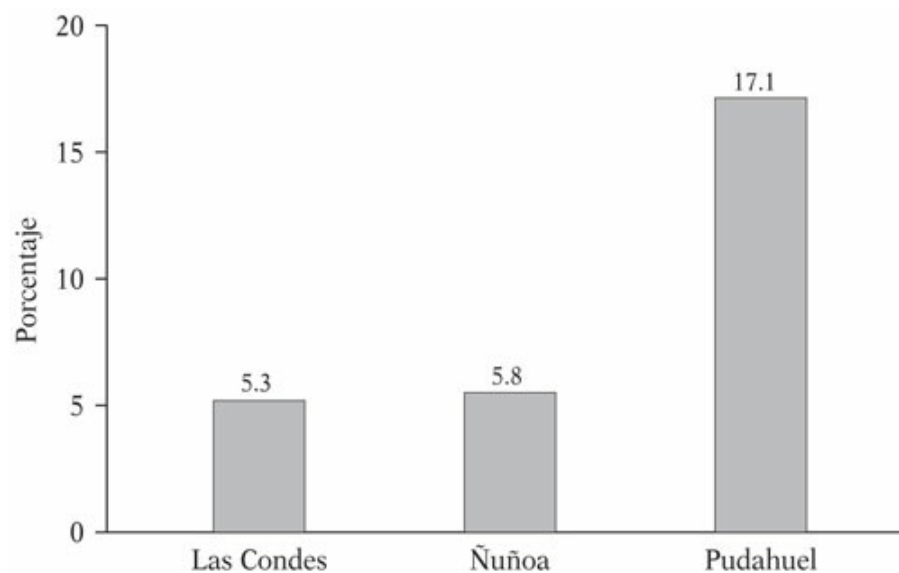
FUENTE: Encuesta origen y destino., *op. cit.*

GRÁFICA 10. *Tiempo promedio de viaje
(periodo punta, a.m.), transporte colectivo*



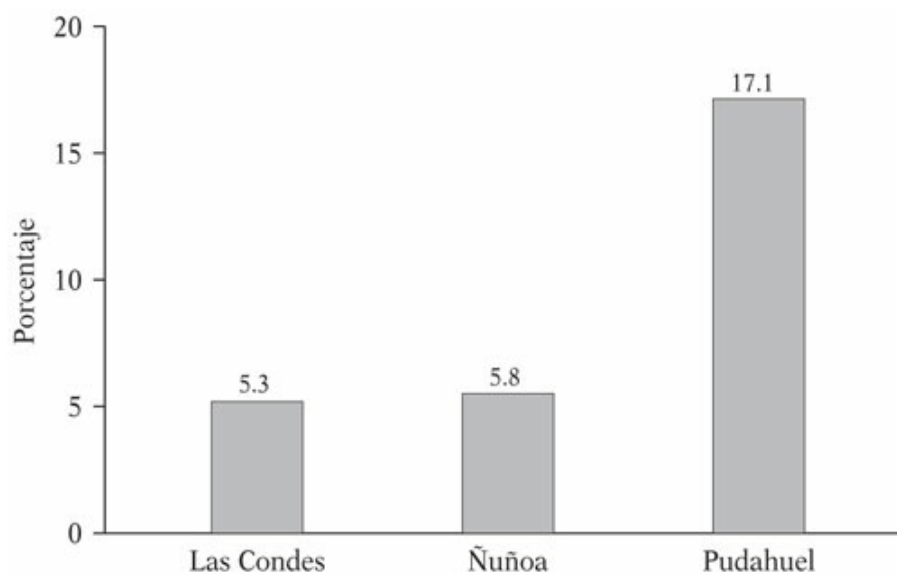
FUENTE: Encuesta origen y destino., *op. cit.*

GRÁFICA 11. *Zonas sin servicio de transporte colectivo*



FUENTE: P. Gross *et al.*, *op. cit.*, 1977.

GRÁFICA 12. *Taxibuses y autobuses que circulan en las comunas*



FUENTE: Ministerio de Transportes.

7. *Habitar: la producción de un espacio aislado*

Tenemos poco material disponible respecto a las significaciones que tiene *habitar* para los santiaguinos. No obstante la estrecha base empírica, llama la atención un rasgo sobresaliente: el aislamiento. De las entrevistas realizadas en las tres comunas se desprende una característica común: habitar sería aislar un espacio propio.

Si bien la vivencia del espacio ha de ser necesariamente diferente en una y otra comunas, me parece que existe una imagen compartida. En todos los sectores el sueño es tener una *casa aislada*. Las posibilidades de realizar esta aspiración común son bien distintas; es diferente el bungalow o *chalet* de Las Condes de la vivienda de autoconstrucción en Pudahuel. Pero también aquí predomina una tendencia homogénea a tener, en lo posible, una vivienda aislada.²⁷

El aislamiento se expresa en la importancia concedida a las medidas de seguridad (rejas en todas las ventanas) y en la demarcación del terreno frente al de los vecinos. Estos límites tienen un valor simbólico. La delimitación y protección material de “lo propio” apunta a la seguridad simbólica, asociada con el espacio privado. En otras palabras, el sueño de la casa propia (aislada) me parece aludir mucho más a la seguridad “psicológica” (para especificarla de algún modo) que al uso instrumental-material de la vivienda.

El énfasis en lo propio produce distancias frente a los vecinos: “La casa en que vivimos es perfecta —declara un empresario en Las Condes—, pero los vecinos están demasiado cerca”. Con ellos hay que mantener una buena relación formal

y ayudarse en situaciones de emergencia, pero sin “familiarizarse”. Tanto en Las Condes como en Pudahuel la consigna tácita es “no meterse con los vecinos”. De ahí la contradictoria respuesta de los entrevistados por Parker en Pudahuel: 85% de ellos declararon llevarse bien con los vecinos y, simultáneamente, 66% afirman tener conflictos vecinales. Por lo demás, sólo 40% de los entrevistados participa en fiestas con los vecinos.²⁸ De ahí también la importancia de los cercos y los jardines, especialmente en el Barrio Alto. Grandes árboles y una espesa vegetación hacen de frontera natural, pero no menos rígida, entre una casa y otra. La vasta rebelión producida por la edificación en altura en Las Condes se relaciona con la trasgresión de los límites infranqueables de lo propio: “Uno no podría sentirse tranquilo en el jardín; imagínese que lo están viendo todo el día.”

La defensa de la esfera privada se extiende al barrio. Al menos en Las Condes, el barrio hace parte de lo privado. Por consiguiente, se exige un absoluto respeto a la tranquilidad de la zona, el aseo de las veredas y las áreas verdes, como algo distintivo de otros sectores de la ciudad. Este “espíritu de barrio” abarca igualmente los sectores populares de Las Condes. Según una pobladora erradicada, “antes, en Vitacura se ayudaban los vecinos, todos se conocían, había mucha confianza, *eran similares*. Ahora la gente no se conoce; hay grupos de mala clase. Yo no me junto con nadie”.²⁹ Esta apreciación está influida por el deterioro económico que conlleva la erradicación: “Antes los niños ganaban algo de plata como peloteros del Club de Polo y uno mismo por allí cerca en las casas. No se necesitaba tomar micro para ir al trabajo”. Pero no se trata solamente de la marginalización respecto al mercado laboral que representa Las Condes en el rubro “servicios”. Se trata también de una clara percepción de estatus: “En Lo Barnechea, las casas están arregladitas y cada uno le pone el toque diferente a la suya”. Otra pobladora destaca el cambio de colegio de los hijos. Aunque ambas escuelas son fiscales, en Las Condes “la directora era rubia, elegante, linda..., en cambio acá hubiera visto usted a la directora; si era como yo misma, así, con mi facha, toda mal arreglada, despeinada y fea”. A pesar de la seguridad legal y material que implica la erradicación, ésta es vivida como una marginación respecto al centro social (Las Condes).

Las entrevistas no permiten ninguna generalización, pero sugieren dos hipótesis interesantes: por un lado, una visión muy estratificada del espacio urbano-social por parte de los sectores populares. La diferenciación espacial pareciera ser vista en un eje “centro-periferia” de modo tal que la autoidentificación de lo propio se establece en relación con los espacios todavía más periféricos. Hay lugares mejores, cierto, pero sobre todo, siempre hay alguna zona más marginal. Incluso dentro de una misma población, cada grupo (los marihuaneros, los borrachos, los “patos malos”, los militantes políticos) tiene su espacio habitual de encuentro, estableciéndose una pauta de clasificación natural. Este tipo de estratificación amortiguaría los contrastes con el “centro”. La gente busca distanciarse de la periferia, de manera que la cercanía

al “centro” es percibida como ascenso. Ni siquiera en los campamentos del Barrio Alto la inmediatez de la riqueza pareciera despertar envidia o resentimiento (si bien aquí influye la dependencia económica de quienes suelen ser “servicio doméstico” del barrio). Es decir, pareciera haber una clara conciencia de las distancias espaciales / sociales, pero que acepta la diferenciación en función del ascenso personal. Si esta hipótesis fuese correcta, ello significaría una neutralización de los conflictos en favor de una yuxtaposición e incluso permeabilidad de los distintos estilos de vida (como lo podría estar indicando el deseo compartido por la casa aislada).

Por otro lado, en el Barrio Alto pareciera predominar una visión polarizada del espacio; habría una clara delimitación entre el espacio propio y el resto. En este enfoque del espacio urbano veo una perspectiva de dominación.³⁰ Los habitantes de Las Condes tienden a percibir el espacio a partir de su posición socioeconómica superior: “Allá hay una excelente vista, se ve todo Santiago. Es una colina para nosotros”. Vivir en el Barrio Alto permite ver —en el sentido de sobrevigilar— el resto de la ciudad a los pies. Pero, en la medida en que están conscientes de su posición dominante, no la ostentan. El mismo entrevistado afirmará más adelante: “La gente como nosotros es mucho más sencilla de lo que los demás creen; el gallo de más abajo es el que se preocupa de esto y lo otro” (ostentan su posición). Es decir, se trata de ver a los demás, sin mostrarse. ¿No es ésta la mirada del poder?

Las hipótesis sobre los dos enfoques espaciales podrían apoyarse en el diferente trato que se da a la relación interior-exterior. En Pudahuel se enfatiza el aspecto exterior del espacio, lo visible para todos. Lo primero que se construye en la vivienda es la cara de la casa: el comedor-estar.³¹ En Las Condes también se da importancia a lo exterior —el jardín— pero tiene prioridad el interior de la casa. Lo público (la visibilidad pública) es retrotraído al ámbito privado y es, por consiguiente, aquí donde se demuestra con los muebles, la vajilla, las pinturas (“deben ser originales”), el estilo y buen gusto capaces de domesticar las amenazas propias de la vida pública / exterior.

El repliegue al espacio interior otorga a la visión polarizada un carácter defensivo. Siendo el espacio urbano percibido como un campo de lucha (de dominación), se trata de *proteger* el espacio propio más que de extenderlo. Ello también contribuye —a pesar del “clasismo” implícito— a neutralizar el choque de diferentes modos de vida. Me parece ser sintomática la afirmación de un joven ejecutivo que vive en Las Condes: “Me siento con derecho a reclamarle a un micrero porque sé cómo va a reaccionar la gente. En cambio, no lo haría en ninguna otra comuna”. Para él, ir al centro de la ciudad (su oficina) es estar en un espacio ajeno, menospreciado, pero respetado. En Las Condes “se siente en casa” porque “sé cómo va a reaccionar la gente”. Es decir, la identificación con el espacio propio se realiza mediante una identificación social.

Veamos a continuación algunos rasgos de tales identificaciones sociales.

III. LA EXPERIENCIA LABORAL

El trabajo es un factor central en la vida cotidiana por ser determinante tanto en el uso del tiempo diario (*time-budget*) como en el uso del espacio urbano. Aquí me interesa desde otro punto de vista: ¿qué es lo que se aprende en la experiencia laboral? El trabajo involucra un aprendizaje de la realidad (conocer lo que es la gente, conocer cómo funciona el mundo) y, por ende, una socialización de valores (solidaridad / egoísmo, justicia / explotación, autorrealización / alienación) que conducen a diferentes concepciones.

Al igual que en el anterior apartado, abordaré primero dos condiciones macrosociales (ocupación e ingreso) de las experiencias laborales para explorar, posteriormente, cómo éstas son percibidas por algunos sectores sociales.

1. *La estructura ocupacional por comuna*

Existen excelentes estudios sobre el modelo económico y las estrategias de desarrollo aplicadas desde 1973,^a de modo que me limito a recordar los dos efectos principales: un acelerado proceso de terciarización y un incremento estructural del desempleo.

La terciarización implica —en términos muy esquemáticos— una reducción del sector secundario y de los servicios públicos, por un lado, y por otro, una fuerte expansión del sector financiero. Lamentablemente no se han dado a conocer estadísticas recientes (censo de 1982) que permitan confrontar estas tendencias generales en el ámbito comunal.

De acuerdo con el censo de 1970, la población económicamente activa (PEA) abarca 37.2% de la población de Las Condes, 32.1% de la población de Ñuñoa y 29.1% de la población de Pudahuel.

Desagregando la PEA por comunas y ramas de actividad vemos que más de la mitad de la PEA en Las Condes está ocupada en servicios comunales, sociales y personales. En Ñuñoa predomina el mismo rubro, pero ocupa sólo un tercio de la PEA, seguido de la industria que ocupa 20%. En Pudahuel, la industria ocupa un cuarto de la PEA, seguida por servicios y comercio.

Similar cuadro nos ofrece —en 1970— la distribución comunal de la PEA por grandes grupos de ocupación. Mientras que un tercio de la PEA de Las Condes trabaja en servicios personales, uno de cada cuatro es profesional o gerente. Ñuñoa tiene una distribución más pareja. Sólo 14% de la PEA ejercen como profesionales o gerentes; la mitad se distribuye entre empleados (19%), servicios personales (17%) y obreros (16%). En Pudahuel vemos nuevamente el predominio de un grupo: casi la mitad de la PEA trabaja como obrero.

2. La desocupación

Aunque tampoco dispongamos de estadísticas de desempleo por comuna, no podemos pasar por alto este punto. Tras ser un problema crónico, en la última década la desocupación ha aumentado de modo tal que actualmente una tasa de 15 a 20 por ciento aparece como una condición estructural.

*Tasas de desempleo
(porcentaje)*

<i>Año</i>	<i>Abierto</i>	<i>Total*</i>	<i>Año</i>	<i>Abierto</i>	<i>Total*</i>
1970	5.7	5.7	1977	12.7	18.6
1971	3.8	3.8	1978	13.6	17.9
1972	3.1	3.1	1979	13.8	17.3
1973	4.8	4.8	1980	12.0	17.2
1974	9.2	9.2	1981	10.8	15.6
1975	14.5	16.5	1982	22.0**	27.0**
1976	14.4	20.2			

* Incluye Programa de Empleo Mínimo (PEM).

** Estimación.

FUENTE: R. Cortázar, "Chile, resultados distributivos 1973-1982", *Cieplan Notas Técnicas* 57, Santiago, 1983, p. 19.

Una tasa promedio de desocupación de 18.2% entre 1974 y 1982 significa que la cesantía se ha vuelto algo normal y natural. No se trata del "récord" alcanzado durante 1982 cuando uno de cada cuatro santiaguinos económicamente activos no tienen trabajo. Se trata de una "normalidad" que modifica la vida cotidiana no sólo del cesante y de su grupo familiar sino del conjunto de la población. Todos pueden perder, de un día para otro, su lugar de trabajo y esta amenaza cotidiana socava la perspectiva del futuro, un futuro que vuelve a tener la cara de un destino ciego. Los daños que provoca la cesantía no son sólo económicos sino (y sobre todo) psicológicos.³² Las experiencias de impotencia, humillación y finalmente de "anomia" no pueden ser contrarrestadas por los programas laborales de emergencia (Programa de Empleo Mínimo, PEM; Programa de Obras para Jefes de Hogar, POJH)^a pues no valorizan —ni por tarea ni por remuneración— el trabajo.³³ No obstante esta degradación, los participantes del PEM y del POJH se empeñan en buscar una satisfacción en su trabajo, hecho que revela la importancia del trabajo productivo en la estructuración del mundo vital.³⁴

Lo novedoso de la desocupación en el presente periodo es su carácter masivo y estructural. No conozco estudios que exploren las consecuencias que tienen

estas nuevas características del fenómeno sobre la vida cotidiana de toda la población. Me limito a señalar dos aspectos de mayor visibilidad política.

Por primera vez, la cesantía es conocida también por los grupos socioeconómicos medios y altos. A diferencia de la fuerte recesión de 1975, con una tasa de desocupación de 19.8% en el Gran Santiago, en 1982 la cesantía tiene un incremento mucho más fuerte entre los empleados que entre los obreros. Las encuestas del Departamento de Economía de la Universidad de Chile para diciembre de 1981 y marzo de 1982 indican que la cesantía entre los obreros aumentó 22.8%, en tanto que entre los empleados el incremento fue de 101%. En este periodo el número de empleadores desocupados sube de 0 a 1 500.³⁵ Según una encuesta del INE, durante junio-agosto de 1982 había 10 700 profesionales y técnicos, y 300 gerentes cesantes. Ellos sólo representan 3.5% del total de desocupados, pero el efecto social del hecho supera por mucho la proporción numérica. Confirmando lo anterior, el Colegio de Arquitectos estima que la mitad de sus 3 500 miembros enfrenta problemas de empleo o de actividad.³⁶ En este contexto cabe señalar también las 193 quiebras que se registraron en Santiago durante el primer semestre de 1982 (en igual periodo de 1981 hubo ciento cincuenta y tres).³⁷

Todo ello ha tenido un enorme efecto psicológico en el Barrio Alto. Plenamente identificada con el modelo económico y el régimen político vigentes, la población del Barrio Alto había vivido los últimos años con un horizonte de orden, paz y progreso permanentes, horizonte cuya pérdida es experimentada ahora como una “pérdida de sentido”. Es ahora este sector de la población el que comienza a expresar temor e inseguridad: temor a la posibilidad de perder el trabajo y, por ende, un “estilo de vida” e inseguridad frente al proyecto de vida personal. Las experiencias de temor e inseguridad varían de persona a persona, notándose empero un “clima de incertidumbre” colectivo. Pareciera tener lugar una crisis de identidad que es diferente a los conflictos psicológicos que provoca la pobreza en los sectores populares. Quienes nunca se imaginaron un posible fracaso económico y, en general, confiaban plenamente en el futuro, ahora están mucho más afectados. Sienten su problema económico personal como un problema nacional, y a la inversa, la crisis de confianza nacional como un cuestionamiento de su identidad personal.

El segundo aspecto a resaltar por sus consecuencias a mediano y largo plazos es la alta tasa de desocupación entre la juventud del Gran Santiago. Cerca de la mitad de los jóvenes entre 14 y 19 años, y un tercio de los jóvenes entre 20 y 24 no encuentran empleo en 1982. También en el caso de la juventud, no se trata de una situación coyuntural sino de una tendencia estructural.

*Tasas de desocupación juvenil
(porcentaje)*

<i>Año</i>	<i>14-19 años</i>	<i>20-24 años</i>	<i>Total</i>
1960	20.6	11.9	8.0
1970	20.2	12.5	7.0
1971	13.3	10.6	5.2
1972	18.0	7.4	3.7
1973	12.1	6.9	3.1
1974	30.6	17.6	10.3
1975	47.8	25.1	16.1
1976	48.3	27.4	18.0
1977	36.1	21.0	13.0
1978	34.3	21.0	12.8
1979	33.1	22.0	12.5
1980	28.4	22.7	11.7
1981	25.8	15.1	9.0
1982	45.8	36.5	23.2

FUENTE: “Encuesta de Ocupación y Desocupación de la Universidad de Chile”, cit. *Juventud* 2, agosto de 1983.

Actualmente, la desocupación afecta a alrededor de 125 000 jóvenes en el Gran Santiago, principalmente en sectores de bajos ingresos, imposibilitados de postergar la incorporación a la fuerza de trabajo (prolongando el periodo formativo). Sus posibilidades de empleo son más bien residuales: vendedores ambulantes, cargadores en las ferias, empaquetadores en supermercados, auxiliares en oficinas, porteros, “suplementeros” y la amplia gama de “pololos”^a ocasionales. Aumenta así, de manera explosiva, la marginalidad juvenil urbana. ¿En qué valores se socializa una juventud que, de modo masivo y constante, no logra encontrar trabajo? No aprende el autocontrol emocional y el cálculo temporal que exige la disciplina laboral y tampoco conoce la autoestima y el sentimiento de pertenencia colectiva que ofrece el trabajo productivo. Ello dificulta o impide desarrollar criterios morales y cognoscitivos para guiar su adaptación social, o sea para construir relaciones racionales de interacción. Sometida a los vaivenes de los empleos esporádicos, sin calificaciones, no logra ningún poder de disposición sobre su entorno vital, más allá de la supervivencia física. Por sus dificultades para estructurar (rutinizar) su vida cotidiana, esta juventud también tiene dificultades para construir aquel mundo de certidumbres

a partir del cual innovar (en el doble sentido de cuestionar lo establecido y plantearse tareas nuevas).

Una vez más, no se trata solamente de los desocupados o subempleados; el fenómeno concierne hoy igualmente a quienes por ahora tienen empleo o un estudio financiado. Se trata de una generación entera. ¿Con base en qué experiencias enfocar el futuro? Posiblemente no tenga horizonte alguno. El futuro es retraído al presente, sin otra perspectiva que la satisfacción inmediata, o la evasión.

Ambas observaciones nos conducen a un tema que merece mayor atención: la cuestión del tiempo. Recordemos tan sólo dos hechos. Por un lado, el tiempo es un bien escaso sobre cuya distribución y sus alternativas de uso hay que decidir. Por otro, el tiempo suele estar estructurado por reglas externas al individuo (días laborales y festivos, horas de trabajo y tiempo libre, horario de comidas, de visitas, del noticiario, etc.). Ahora bien, en el caso del desocupado, la ausencia (parcial) de tal determinación externa exige del individuo iniciativa, improvisación y planificación propia. Cuando el tiempo deja de ser un bien escaso, se tiende a usarlo de modo menos consciente y, en consecuencia, se pierde la riqueza de los ritmos temporales, de la variedad y las alternativas, pero, sobre todo, se diluyen la memoria y la perspectiva. El tiempo ilimitado del cesante es un tiempo vacío, sin sentido. inicialmente está contento de no tener que contar ya los minutos, las horas, los días, pero rápidamente se aburre y ya no se interesa en nada. Además, por subdesarrollado que sea nuestro capitalismo, el tiempo tiene un valor moral: se exige un empleo racional (económico) del tiempo disponible. Si el desocupado no abandona ese imperativo moral, ineludiblemente surge la sensación de perder el tiempo y de ser inútil. A la exclusión económica se agrega la automarginación social.³⁸

3. La distribución del ingreso

Junto al espectro de la cesantía, la remuneración representa el otro referente principal de la experiencia laboral. En una sociedad como la chilena, que está siendo reorganizada con base en la economía de mercado y la racionalidad formal, el dinero (y el cálculo monetario) ocupa un lugar central. Con el desmantelamiento de los servicios públicos y las subvenciones estatales, el ingreso monetario deviene el criterio determinante para las condiciones de vida de cada cual. La creciente mercantilización de la interacción social se expresa simbólicamente en un “universo consumista” dentro del cual la autoidentificación del individuo depende de su nivel de consumo. Los sueldos y salarios se transforman así en una medida no sólo de la posición económica sino también social.

De acuerdo con cálculos de René Cortázar,³⁹ durante el periodo 1974-1982 la

participación de las remuneraciones en el ingreso total ha disminuido en promedio más de 15%, en tanto que las pensiones y las asignaciones familiares se deterioran 35 y 40 por ciento respecto a 1970. En ninguna fase del régimen militar, los sueldos y salarios han recuperado el nivel de 1970. A ello hemos de agregar la alta tasa de desocupados mientras que, por otra parte, el gasto social del gobierno exhibe en 1974-1979 un promedio 20% inferior al de 1970.

La distribución regresiva del ingreso es un indicador de la polarización que sufre la población chilena, expresada en la distancia social que separa los barrios entre sí y, tal vez aún más notoriamente, dentro de las empresas.

3.1. La distribución espacial de los ingresos

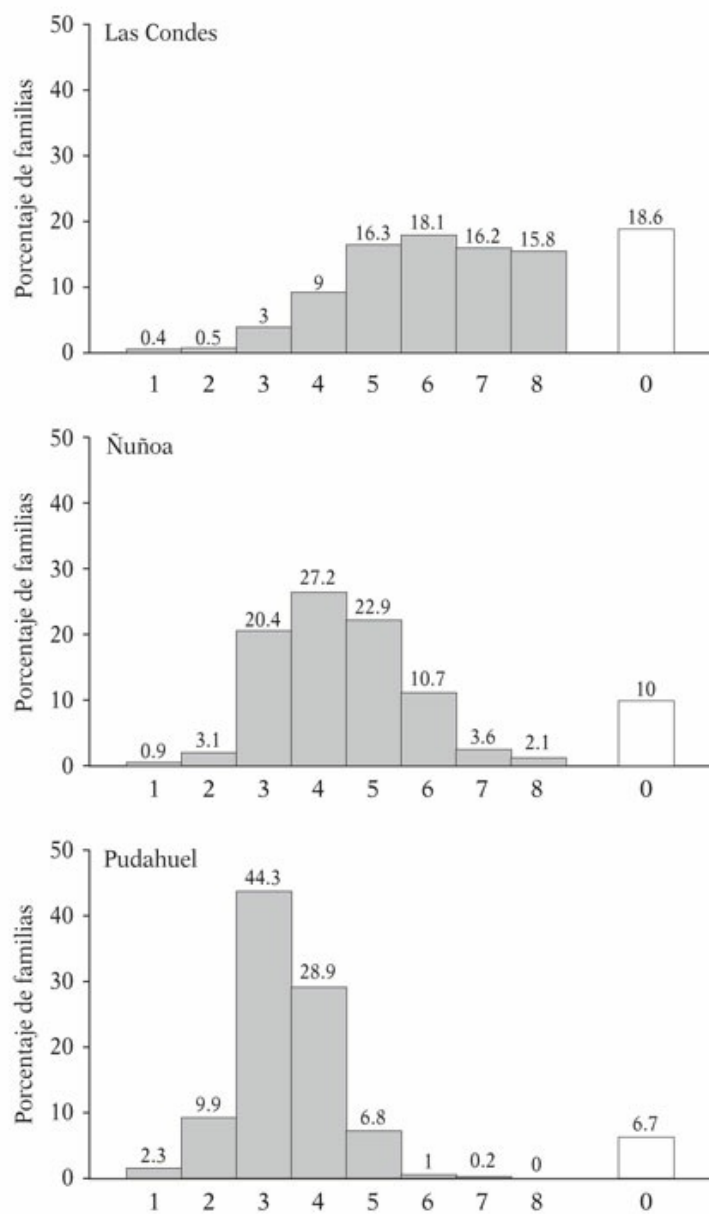
Veamos primero la distribución espacial de la población según niveles de ingresos familiares en las tres comunas.

Para obtener cifras comparables de las comunas hubo que acudir a la ya citada encuesta sobre origen y destino de los viajes en el Gran Santiago en 1977, que incluyó un apartado sobre ingresos por hogar (las cifras de noviembre de 1977 fueron convertidas en pesos de diciembre de 1981). La gráfica 13 ilustra bien la identificación que realiza la *vox populi* de las tres comunas con “clase alta”, “clase media” y “clase baja”. En efecto, el ingreso medio por familia en Las Condes (37 202.62 pesos de 1981) es más del doble que el promedio en Ñuñoa (16 879.92 pesos) y más de cinco veces el ingreso medio familiar en Pudahuel (7 429.43 pesos).

Considerando el grueso de la población en cada comuna, vemos que ella se distribuye en cuatro grupos en Las Condes, tres grupos en Ñuñoa y sólo dos grupos en Pudahuel. La distribución más pareja y en grupos de ingresos más altos en Las Condes contrasta con la concentración de los hogares en Pudahuel en los grupos de ingresos más bajos. Mientras que dos tercios de las familias en Las Condes tienen ingresos superiores a 13 418 pesos (367 dólares), la misma proporción de familias en Ñuñoa tiene ingresos entre 2 684 y 26 835 pesos, mientras que en Pudahuel los ingresos de casi tres cuartos de los hogares se sitúan entre los 2 684 y 13 418 pesos. Es decir, lo que es el límite máximo para 90% de las familias de Pudahuel es el límite mínimo para 85% de las familias de Las Condes. Cabe destacar la alta proporción de hogares en Las Condes que no responde; presumiblemente pertenecen a los grupos de altos ingresos.

GRÁFICA 13. *Ingreso del hogar, noviembre de 1977*
(en pesos de diciembre de 1981)

1. Sin ingresos 2. Menos de 2 685 3. 2 685-6 709 4. 6 709-13 418 5. 13 418-26 835
6. 26 835-40 253 7. 40 253-53 670 8. Más de 53 670 0. No contesta



Ingreso medio comunal (por familia, en pesos):
Las Condes, 37 202.62; Ñuñoa, 16 879.92; Pudahuel, 7 429.43

FUENTE: "Encuesta Origen y Destino...", *op. cit.*

Finalmente, para evaluar los 2 684 pesos (o 69 dólares) que figuran como valor inferior de la clasificación, cabe comparar ese ingreso con los 2000 pesos que paga el Programa de Empleo Mínimo (PEM) como subvención (y,

explícitamente, no como salario).

El cuadro comparativo que nos ofrece la muestra de noviembre de 1977 se ve confirmado en sus proporciones por encuestas parciales posteriores. Respecto a Pudahuel una encuesta (no representativa) de comienzos de 1979⁴⁰ indica que 60% de los entrevistados tenían ingresos inferiores a 5 000 pesos, en tanto que la “canasta popular” de una familia de cinco personas costaba, según cálculos de José Aldunate,⁴¹ 5 030 pesos.

Según una encuesta oficial más reciente (municipalidad de Pudahuel, resultado Ficha CAS, 1981), en cambio, habría un leve incremento en el ingreso mensual por grupo familiar. Solamente 30% de las familias tendrían ingresos inferiores a 6000 pesos, mientras que el grueso de los hogares (58%) cuenta con ingresos entre 3 000 y 15 000 pesos.

Pudahuel: ingreso mensual por grupo familiar

<i>Ingreso</i>	<i>Número de familias</i>	<i>Porcentaje</i>
0 - 3 000	8 610	14.9
3 000 - 6 000	8 843	15.3
6 000 - 9 000	11 262	19.5
9 000 - 12 000	7 606	13.1
12 000 - 15 000	5 814	10.1
15 000 - 18 000	4 316	7.5
18 000 - 21 000	3 472	6.0
más de 21 000	8 122	13.6
TOTAL	58 045	100.0

FUENTE: Municipalidad de Pudahuel, s. f.

Respecto a Las Condes cabe recordar la encuesta realizada por Gallup a comienzos de 1982. Esta muestra establece la siguiente distribución socioeconómica de los habitantes: 52.9% pertenece a los grupos alto y medioalto (A, B, C₁), 37% corresponde al grupo medio (C₂, C₃) y sólo 10.1% de los habitantes pertenece a los grupos socioeconómicos bajos (D, E).

Aunque, recalco, las distintas encuestas citadas no sean comparables entre sí, creo que corroboran a grandes rasgos las tendencias complementarias de homogeneización intracomunal y de polarización intercomunal.

3.2. La jerarquización dentro de la empresa

Considerando el relativo enclaustramiento de la gente en su comuna, la distancia socioeconómica entre las comunas —a pesar de su visibilidad— probablemente no sea vivida como una experiencia cotidiana. Mayor impacto podría tener la escala de remuneraciones dentro de una empresa por tratarse de un “dato” más o menos sabido por todos sus miembros y comprobable diariamente en las relaciones de trabajo. Cabe suponer 1) que el aprendizaje cognitivo de las divisiones sociales se apoya en buena medida en la comparación de los ingresos y 2) que una creciente brecha entre los sueldos y salarios extremos incrementa la distancia social. Un estudio de marzo de 1982 indica la siguiente escala de sueldos líquidos como promedio mensual en las compañías medianas.⁴²

<i>Cargo</i>	<i>Sueldo líquido (pesos)</i>
Jefe de ventas	127 000
Vendedor profesional	95 000
Vendedor no profesional	68 000
Supervisor de producción	47 000
Bodeguero	35 000
Cajero	33 000
Secretaria de departamento	31 000
Mecanógrafa	29 000
Laboratorista	28 000
Telefonista	24 000
Auxiliar contable	23 000

En una fecha cercana (enero de 1982), las remuneraciones medias mensuales de los *obreros* eran de 14 000 pesos y de los *empleados* de 33 800 pesos.⁴³

Comparemos estas remuneraciones con los sueldos de los *gerentes*. Una muestra (también de marzo de 1982) de las 47 más importantes empresas privadas indica que, en promedio, ningún cargo gerencial tiene un ingreso mensual líquido inferior a los 150 000 pesos, o sea, menor de 3 800 dólares.⁴⁴

<i>Cargo</i>	<i>Sueldo líquido (pesos)</i>
Gerente comercial	234 000
Gerente de operaciones	220 000
Gerente de administración y finanzas	212 000
Gerente de relaciones industriales	191 000
Gerente de <i>marketing</i>	175 000
Gerente de producción	171 000
Gerente de relaciones públicas	165 000

La encuesta no incluye la remuneración correspondiente al cargo de gerente general, que normalmente es mantenida en carácter confidencial. Se estima que sus ingresos (en las empresas más grandes) se sitúan alrededor de los 400 000 pesos por mes, o sea, cerca de 9 500 dólares mensuales.⁴⁵

Cabe recordar como punto de referencia que al otro extremo de la escala nacional de ingresos se encuentran las remuneraciones mínimas de las empleadas domésticas (4 447 pesos), el ingreso mínimo (5 186 pesos) y el subsidio del empleo mínimo (1 300 pesos) (datos para enero de 1982).

El impacto de la jerarquización socioeconómica expresada en estas cifras es tanto mayor por cuanto se trata de una brecha creciente. El carácter explosivo de la polarización se evidencia al considerar —junto con el espectro de la desocupación— la evolución histórica de la estructura salarial. “Entre los años 1970-1973, la relación entre los sueldos extremos de una empresa era de 1 a 10. Es decir, el gerente ganaba 10 veces más que el cuidador. En los años posteriores esta relación alcanzó niveles de 1 a 50, en circunstancias en que lo aceptado internacionalmente es de 1 a 14.”⁴⁶ Otra encuesta más reciente (marzo de 1982) señala que, para el promedio de las grandes empresas industriales, comerciales y de servicios, la renta más alta supera en 40 veces a la más baja.⁴⁷ Es decir, incluso en plena recesión económica, la diferencia resulta ser muy superior a la observada en otros países y, sobre todo, a la experiencia histórica.

Estructura salarial, 1973 y 1979
(índice: mensajero = 100)

<i>Cargo</i>	<i>1973</i>	<i>1979</i>
1. Gerente de relaciones industriales	390	960
2. Contador general	380	650
3. Jefe de personal	290	460
4. Vendedor	200	420
5. Programador	200	320
6. Cajero	150	200
7. Dibujante técnico	150	180
8. Mecanógrafo	130	170
9. Tornero	130	150
10. Auxiliar de contabilidad	130	150
11. Electricista	140	150
12. Mecánico de taller	130	140
13. Dactilógrafa	120	140
14. Chofer	120	130
15. Telefonista	100	130
16. Operador de montacargas	120	120
17. Portero	120	110
18. Mensajero	100	100

Coeficiente de variación:		
Cargos 4-18	22%	50%
Cargos 1-18	52%	88%

FUENTE: Prealc, “Estructura y evolución salarial en el sector industrial moderno en Chile”, Santiago, mayo de 1982. Adaptado de C. Montero, *Mercado de trabajo y estructura de clases en Chile, 1973-1981*, Santiago, Flacso, 1982, cuadro 6.

4. ¿Qué socialización produce el trabajo?

Desde el punto de vista de la vida cotidiana nos interesa cómo son vividas a diario las relaciones de trabajo y, en un plano más abstracto, las relaciones sociales de producción. O sea, ¿qué se aprende en el trabajo?

4.1. Esas aguas heladas del cálculo egoísta

Vista la distribución regresiva del ingreso no asombra que una de las principales percepciones del trabajo sea la *competencia*. El tema de la competencia aflora de manera particularmente fuerte en las entrevistas con aquel grupo social que, de cierto modo, se ha transformado en el símbolo del actual modelo económico: el “ejecutivo joven”. Éste relaciona su carrera profesional con dos factores: la entrega al trabajo (a la empresa) y las relaciones informales. “Para llegar arriba se necesita mucha capacidad de trabajo, iniciativa. Eso significa que te piden sólo los resultados; tú tienes que ver cómo llegar a ellos.” Se requiere “capacidad de sacrificio, es decir, ir a reuniones, cocteles, etc., para fortalecer los canales informales de relaciones. Es necesario tener contactos informales dentro y fuera de la empresa para tener mayor información. Hay que hacerse tiempo para estos contactos informales. El gallo que se va a la hora es muy mal visto. Además, es en las horas extras cuando se producen las reuniones informales. En la medida en que uno se queda más tiempo del que debe, significa que tiene puesta la camiseta. La empresa mide mucho esa capacidad de ponerse la camiseta”.

A esta visión “racionalizada” del propio trabajo subyace la experiencia de la competencia como la destaca de un modo descarnado otro ejecutivo joven: “No es necesario ni perder el tiempo; es necesario ser poderoso para hacer lo que quieras, lo demás es ser esclavo, no tener voz, andar lamentándose de la cesantía o ser permanentemente un empleadito a sueldo fijo, viviendo amargado el resto de los días. Yo te diría lo siguiente: si hay que arriesgar, hay que hacerlo ahora. Si la gente es estúpida y si es necesario aprovecharse, hay que hacerlo; de otro modo lo hará otro por ti. ¿Y tú qué prefieres, que esté otro huevón arriba porque tú quisiste ser más honesto?”.

Se trata, según el entrevistado, de una “situación de guerra” que no conoce ni

culpables ni inocentes. A pesar de ello, las relaciones entre pares suelen ser buenas, en tanto exista una percepción muy positiva del “espíritu de cuerpo” dentro de una misma área. La solidaridad del equipo es muy alabada porque se trata del único mecanismo de defensa que tiene el individuo para proteger su posición y deslindar responsabilidades. La “iniciativa privada” significa —dentro de una empresa— la lucha por el ascenso individual y esta competencia implica que “nadie es responsable de nada. En la medida que puedes, te sacas las responsabilidades con los otros; es una habilidad importante”.

Al criterio “oficial” de lo que es un buen ejecutivo —la entrega al trabajo, “ponerse la camiseta” de la empresa— subyace, pues, un principio “realista”, expresado de manera clásica por un entrevistado: “Para tener más libertad es necesario tener plata y ninguna moral respecto a los medios. Todos los medios son válidos. Poderoso, nadie vendrá a decir qué es lo válido y qué no lo es”.

La cita indica el objetivo de la lucha diaria: la libertad. Una libertad entendida como poder económico, como un estatus asegurado, en fin, como liberación del competidor: “Al comienzo, es idéntico a la selva. Si alguna vez me caigo y se hace público (habrá muchos que así lo querrían) sería fatal, hay otros esperando. Sin embargo, es diferente cuando existe confianza; en determinados puestos, el temor es mayor, más arriba *la imagen está comparada* y el temor es menor” (cursivas mías).

La competencia laboral es vivida por los ejecutivos medio-altos como una tensión permanente. Por un lado, han de responder al estereotipo del “ganador”, pues esta imagen, una vez consolidada, es su inversión para un futuro “libre”. Por otro, viven a diario el temor de tropezar y ser descolgados por cualquiera de sus colegas: “Se llega a un estatus y todos te miran como el capo; antes de los 30 años ganando un excelente sueldo en un puesto de relativa estabilidad: la imagen del triunfador. Pero el fondo es complicado: lo que uno se debe esforzar para llegar a tal posición, guardarse mucho y no meter las patas”.

La competencia y, por ende, la visión de la sociedad como una selva parecieran ser igualmente tema central para el empleado particular o funcionario público. Pero hay que agregar dos características que especifican esta percepción por parte de los denominados “sectores medios”.

En el caso de los empleados particulares, el peso de la dirección gerencial es mucho mayor y, por consiguiente, encontramos una actitud de sumisión, diferente del oportunismo o cinismo del “ejecutivo joven”. Generalmente, sin especialización definida, el empleado particular no puede “dar la pelea” contra quien decide sobre su fuente de trabajo y nivel de remuneración. “En general provoca tensión en todas las personas del instituto, se pasea de un lado para otro como un perro guardián, ha recibido varias amenazas pero sabe que tiene lo principal, *la amenaza* de dejar sin trabajo, y frente a eso hay que quedarse callado.”

Aquí el temor se refiere no a un insuficiente ascenso sino al descenso y, en

definitiva, a la pérdida del trabajo. Ello agudiza el sentimiento de autoridad en tanto poder ajeno y hostil. El empleado se siente dependiente y, como tal, menospreciado en sus capacidades. “El trabajo es rutinario y planificado, no hay cabida para aportes personales, en el fondo no hay confianza en el criterio de los empleados.”

La jerarquización puede ser atenuada por relaciones de amistad y parentesco. Éstas son no sólo un importante mecanismo en la búsqueda de trabajo sino que también influyen posteriormente en el “clima laboral”: “Comencé a trabajar a los 18 años en una empresa norteamericana; la pega^a me la consiguió el contador, que estaba casado con mi prima”. “Todos los cargos son llenados por amistades y parientes de empleados y ejecutivos, nunca por un aviso en el diario ni por concurso. Esto genera un ambiente de camaradería, nunca se toman las cosas con tanta rigidez; siempre el jefe es el tío de alguien que trabaja en otra sección.”

Aun cuando el segundo caso sea una excepción, al menos en empresas medianas y grandes, es posible un engranaje de circuito familiar-privado y circuito laboral-profesional como es común en los “sectores altos”. Volveré a ello más adelante.

Otro rasgo que resalta en las entrevistas es la *frustración*. Es el caso de quienes no pudieron estudiar por razones económicas y que perciben que, sabiendo más que sus jefes, no es valorado su trabajo. Cito dos ejemplos de la administración pública: “Yo fui mando medio porque yo desempeñaba el cargo, no porque el cargo fuera mando medio. Mi jefe sabía menos que yo; yo me colaba en las reuniones, tomaba decisiones, opinaba cómo debían hacerse las cosas”. “Definiría la mentalidad del empleado como ‘no importa lo que tengo sino cuánto me falta’. Solamente piensan en completar su periodo de jubilación, ganan sólo por antigüedad. La capacidad no puede ser reconocida ni se incentiva económica ni profesionalmente.”

Finalmente, cabe añadir una tercera característica que parece específica de este sector social: *la inseguridad por razones políticas*. El empleado (particular o fiscal) es más visible que el obrero, pero sin tener la inocencia política que otorga *prima facie* un cargo directivo en una empresa capitalista o en una institución gubernamental. “Yo sé que no soy del sistema, que si me despiden no voy a tener grandes oportunidades; tengo el estigma de haber sido de la Unidad Popular, lo que debo hacer aparecer como ‘un pecado de juventud’, de ‘excesivo idealismo’.”

La inseguridad política es un obstáculo no sólo al esfuerzo por afianzar el puesto de trabajo, sino también para el desarrollo de las interacciones sociales. “En la administración pública la gente sospecha: el nuevo que llega puede ser del cNi.^a Después de un tiempo se le tiene más confianza. La primera impresión es sospechosa; no importa lo que ellos hablen, uno tiene que andar con cuidado porque puede ser información que están sacando.”

Los obreros entrevistados, a diferencia de los otros sectores, apenas verbalizan la inseguridad laboral. De hecho, sus relatos son una sola secuencia de cambios

de trabajo, pero esta inestabilidad no aparece como tema explícito. Tampoco hay una referencia abierta a la competencia por los puestos de trabajo. La inseguridad laboral, especialmente la cesantía, pareciera ser un “dato” fijo, una condición dada e invariable en el tiempo. Nada es completamente seguro y, en esta incertidumbre generalizada, ni siquiera se hacen planes para el futuro: “Uno nunca ha estado mejor ni peor, siempre más o menos. Si me comparara con mi padre, me siento en mejores condiciones: él era repartidor de vinos nomás. Hacia el futuro no tengo planes concretos: uno tiene planes cuando está cortado”.

El eventual “ascenso” se refiere más a las condiciones de trabajo que a la condición de obrero. La superación de la “condición obrera” es proyectada a los hijos, confiando en que un mejor nivel educacional les permita “estar mejor que yo” (cabe preguntarse en qué medida la actual recesión socava las expectativas puestas en la educación). “Me gustaría que mi hija terminara de estudiar, aunque en el futuro no puedo exigirle que me ayude, no puedo exigirle el sacrificio que he hecho yo pa’ educarla.”

La frecuente vinculación que establecen los obreros y las obreras entre su trabajo y sus hijos remite a otro tema: la solidaridad. Al menos en las pocas entrevistas realizadas se enfatizó la solidaridad familiar por encima de los antagonismos sociales: “Subsisto gracias a la ayuda de un hijo al que yo mismo ayudé cuando él no tenía trabajo”.

Ahora bien, aun suponiendo que el énfasis en la solidaridad sea generalizable, ello no implica que los conflictos sociales hayan perdido relevancia. Por el contrario, respecto a la vida cotidiana, podríamos presumir que el antagonismo obrero-patrón es la experiencia diaria y que la solidaridad es destacada por ser justamente una experiencia extraordinaria.

4.2. La satisfacción laboral

Las diferentes experiencias laborales se perfilan notablemente confrontando dos entrevistas. Por un lado, la declaración de un joven ejecutivo bancario: “Yo no estoy contratado para asumir un puesto y tener libertad en mi vida privada. Yo estoy contratado por un estilo de vida, por una imagen que proyectar. En el plano profesional, la capacidad, la toma de decisiones. Yo sé hacer las cosas y tengo la información suficiente, puedo dar más o menos facilidades que los otros porque ejerzo más control, porque tengo más poder. Yo soy el banco.”

Por otro, la visión de un obrero que después de trabajar en una fábrica, una farmacia, un taller mecánico y una fuente de sodas, ahora moldea fibra de vidrio para hacer lanchas: “Al principio me picaba la fibra pero después se acostumbra el cuerpo. Se aprende de a poco; a uno al principio no le dan pegas importantes. Una vez salió una pieza mala y empezamos a pensar pa’ qué podría servir pa’ no botarla hasta que a uno se le ocurrió: una artesa y se la llevó. Ahora de a poco, aprovechando casi todo, nos hemos hecho de artesas y duran montones. Mis

amigos y parientes encuentran choro^a esto de la fibra de vidrio y yo les explico cómo se hace; me encanta hacerlo, tengo hasta una foto de una lancha colgada en el living”.

Ambas personas vinculan la satisfacción laboral a la vida privada. En el primer caso, ésta es un “estilo de vida”, una “imagen”, en función del éxito profesional. Y por éxito se entiende la plena identificación con la empresa a tal punto que ya no hay identidad individual. “Yo soy el banco” es un modo de decir que “yo no soy nada sin el banco”. En el segundo caso, encontramos la visión “clásica” del obrero. Aquí la apropiación / identificación es con el producto, no con la empresa. Hay una preocupación por trabajar (y hacer útil) el material a la vez que un goce con la propia habilidad y un orgullo por el trabajo realizado.

En el caso de los funcionarios públicos existe un alto grado de insatisfacción respecto a los principales incentivos de trabajo: la remuneración, la estabilidad en el empleo y las posibilidades de desarrollo personal y profesional.

En una investigación de Selamé,⁴⁸ tres de cuatro funcionarios entrevistados se manifestaron insatisfechos o muy insatisfechos con lo que perciben como principal incentivo: la remuneración. Sujetos a la Escala Única, los funcionarios públicos (sobre todo aquellos sin derecho a asignaciones por cargo o título profesional) han estado recibiendo sueldos inferiores a los pagados por la empresa privada, sin que esta disminución haya estado compensada por una mayor seguridad laboral frente a los riesgos del mercado libre. Más de la mitad de los entrevistados se mostraron igualmente insatisfechos con la estabilidad en el empleo. Cabe recordar que al 31 de diciembre de 1981 la administración pública tenía una dotación efectiva de 162 583 empleados, es decir, menos de la mitad de lo que tenía al inicio del régimen militar: 358 792 empleados en 1974.⁴⁹ Finalmente, casi la mitad se manifiesta insatisfecha respecto del desarrollo personal y profesional en el trabajo. Califican su trabajo de repetitivo, burocrático y con escaso campo para decisiones propias.

Los resultados de la encuesta de Selamé se ven confirmados por las entrevistas realizadas para este estudio. “En la administración pública hay mucha envidia y chaqueto,^a pero yo no representaba un peligro para los demás, debido al tipo de cargo, por esto no caía en el círculo del pelambre;^b sin embargo, por el área de influencia que tenía, la gente le interesaba estar en la buena conmigo [...]. El trabajo es rutinario, sin ninguna posibilidad de aplicar lo que uno sabe ni de saber más; la toma de decisiones y la participación eran nulas.”

4.3. La sociabilidad

De especial interés para nuestro tema es la influencia que tiene el trabajo sobre las relaciones sociales, sea como momento en la conformación de una identidad grupal, sea en las relaciones intergrupales. Según vimos en el apartado anterior,

pareciera predominar la tendencia al aislamiento y, a lo más, a afirmarse a sí mismo por referencia a “la gente como uno”. Esta tendencia es reforzada por la experiencia laboral.

Destaco nuevamente el tipo “ejecutivo joven” porque —siendo un símbolo de este periodo— podría marcar una pauta de las expectativas sociales. En gran coherencia con lo señalado anteriormente, vemos la exaltación de un “estilo de vida” muy ritualizado y estrictamente delimitado frente a lo otro, a los que “no son como uno”, en fin, diferente al “roto”. Para ser un ejecutivo, “no hay estereotipo social, pero debe ser pulcro, con buena pinta, sin tapaduras de oro ni cara llena de espinillas”.

Un importante requisito es saber hablar con determinada entonación. Junto al color (no ser “el negro”), el hablar marca un nítido límite de distinción social. Más importante que los atributos físicos, sin embargo, son los atributos sociales: “Tener de 30 años para arriba, tener una cultura general aparte de los temas de trabajo, ser capaz de mantener una conversación sobre cualquier tema. Tener familia formada; el gallo soltero es como un gallo raro, no inspira confianza, se considera una falta de estabilidad”.

La vida familiar no es un asunto privado, está completamente subordinada al estilo de vida sobre el cual descansa la imagen social, de la cual depende, a su vez, el éxito profesional. El ascenso (o descenso) en el trabajo se relaciona con: “Vivir en el Barrio Alto: Las Condes, Lo Barnechea, La Reina Alta, Vitacura. El colegio de los niños: Grange, Verbo Divino, Nido de Águilas, etc. El conocimiento de otro idioma es necesario. Tener una buena casa, propia o arrendada, buenos muebles; a través de la decoración se puede analizar los gustos y el estatus de una persona. Tener una esposa profesional o que tenga una actividad que desarrolle el intelecto; tiene que ser capaz de conversar de cualquier cosa; si alguien tiene una mujer tontona, le va a afectar bastante en las relaciones y por lo tanto en el trabajo”.

El barrio, la casa, el lugar de veraneo, el deporte que se practica, el colegio de los hijos, incluso la esposa, todo está sometido al imperativo de la imagen, o sea al incremento de “las relaciones informales”. Todo es visto desde el punto de vista de si favorece o daña las relaciones sociales. “Puedes hacer cualquier cosa siempre que no vaya contra el *establishment*. El ejecutivo es la imagen de la empresa, es confianza, por eso puedes ser el presidente de Unión La Calera pero no de los Maharashi.”

Las relaciones sociales obedecen exclusivamente a un cálculo instrumental: “Hay que tener *personal marketing*, es decir, una personalidad en la que ninguna relación que se establece es demasiado profunda ni amistosa. Se habla poco, misterioso, no decir mucho da la imagen de ser capaz e inteligente”.

Más impersonales se hacen las relaciones sociales y mayor es la sensibilidad por un trato personal. Pero tal “personalización” queda apegada a la imagen que ha de proyectar el hombre de negocios. Debido a la escasa diferenciación de los

productos, los negocios se basan en otras diferenciaciones y, en particular, en tratar al cliente como persona: “Se realizan continuamente almuerzos de negocios en el Jockey Club, Maistral, Club de la Unión...; el hecho de que sea un almuerzo le da un carácter informal a la reunión, también un carácter más personal”.

Tal “personalización” de las relaciones sociales es una “estrategia de mercado” y, por lo mismo, incapaz de sostener una sociabilidad entre colegas de trabajo: “Fuera de la oficina se juntan a veces los de una misma área para jugar tenis o baby-futbol. Con los otros niveles casi no hay contacto fuera del trabajo”.

La estratificación de la sociabilidad dentro de una empresa es sólo un reflejo de la visión que tiene el joven ejecutivo de la sociedad. Él se siente privilegiado, pero con privilegios legítimos: “Yo estoy en el puesto porque soy capaz y la empresa me merece, de otra manera estaría otra persona”.

El ejecutivo se percibe a sí mismo como el sostén del sistema, aun contra la sociedad. Existe la “gente como uno” y los demás (los mediocres, flojos, rotos, etc.); de éstos hay que aislarse para que no contaminen a “la buena sociedad”. “Hay personas más refinadas, más cultivadas que otras; es preferible encontrarse con unos pocos de ellos que relacionarse con la masa, ignorantes, aprovechadores, rotos. Como los ingleses que están pagando lo que hicieron con sus colonias, ahora se les metieron los indios con sus frituras en las calles principales de Londres.”

Este racismo, encubierto con criterios como “mentalidad económica”, “capacidad de trabajo” o “disciplina”, puede ser entendido como un mecanismo de legitimación de los sectores medio-altos. Es decir, la propia posición (y la del grupo de referencia) es visualizada en términos de una superioridad valórica; una jerarquía que no hay que imponer y desarrollar como “dirección moral-intelectual” sino que proteger. A pesar del “espíritu de competencia” capitalista en que se desenvuelven estos ejecutivos, subsiste una visión social tradicional, un “modo de ser aristocrático”.⁵⁰

Entre los *empleados*, la sociabilidad está muy marcada por la jerarquización de las relaciones de trabajo. Pareciera haber una fuerte conciencia de la estratificación social, la cual se traduce en posiciones corporativas. La sociedad es enfocada desde el punto de vista de las ventajas o desventajas que significa determinado hecho para los intereses personales o los del grupo. Ello se hace particularmente evidente en los funcionarios de la administración pública que, se supone, está al servicio de la comunidad. “Las únicas acciones solidarias que movilizaban sentimientos en los funcionarios sucedían en los casos de catástrofes o de urgente necesidad social; cada uno hacía su aporte por los más desposeídos y parecía que colaborábamos con la sociedad.”

Por otra parte, el mismo espíritu corporativista fomenta la sociabilidad entre los colegas de oficina. Mientras que la sociabilidad entre los ejecutivos se centra en las “relaciones informales” en función del trabajo (más exactamente, del éxito

en el ascenso personal), entre los empleados la sociabilidad se extiende al “tiempo libre”. Se crean estilos de convivencia con fuertes sentimientos de pertenencia: “Generalmente son los hombres solos los que se reúnen fuera del trabajo; a veces vamos a la casa de alguno pero sin las esposas, es ‘el grupo de amigos’ a la casa de un amigo”.

En la empresa privada, sobre todo en aquellas medianas o pequeñas, la “vida social” depende en gran medida del jefe de la oficina: “Trabajo en una sección pequeña con personas que estudian o trabajan en otras partes. El ambiente es muy amistoso, aunque se exige mucha eficiencia y rapidez. Al terminar el trabajo, hasta el mismo jefe lleva el pandero para salir a revolverla. Hay mucha preocupación por los problemas de cada cual”.

Jerarquía y espíritu corporativo se complementan. Hay una sumisión autoritaria al jefe y una comunicación igualitaria dentro del grupo: “Se usa mucho el tuteo, nunca se trata de señor sino por el nombre de pila; se puede tratar de usted pero no de don, excepto en casos en que la edad lo exige”.

El contraste entre los distintos modos de vida es amortiguado por rituales de concelebración que ensalzan el “espíritu de familia” de la empresa. El empleado está consciente de la distancia social que lo separa de los estratos superiores, distancia que tiende a superar más bien por imitación que mediante una confrontación. “Las fiestas y las reuniones sociales son de alto nivel: en el Country Club, en el Club de Polo, etc. El día en que se entregaba el balance y la memoria anual se hacía una recepción a todo trapo;^a esto hace que la convivencia extra-trabajo se realizara en un nivel considerablemente superior al de los empleados. Se producía una vida medio irreal: comer en restaurante mientras en la casa no hay ni té.”

El empleado aspira a la independencia del empresario, pero no tanto por rebelión contra las condiciones de trabajo sino por mejorar las expectativas de los hijos: “Jubilé en época de gran inflación, principalmente porque quería ser independiente, estaba preocupado por el futuro de mis hijos, no quería que fueran empleados ni veía posibilidades de que entraran a la universidad”.

El mayor grado de sociabilidad se encuentra —como cabe esperar— entre los *obreros*. La cooperación impuesta por la organización del trabajo fabril se extiende más allá de la jornada laboral. Es habitual reunirse después del trabajo, a lo menos los viernes, en algún lugar acostumbrado y organizar partidos de fútbol contra los planteles de otras fábricas del sector: “Después del trabajo nos vamos a un restaurante cerca de la pega, nos tomamos unos traguitos. Después de los partidos de fútbol por lo general tenemos alguna ‘pichanguita’ ”.^b

En estos casos, tiene lugar una discriminación espacial; trabajo y amistad se desarrollan en una comuna distinta de la de la vida familiar. Si la convivencia no es buena en una fábrica, la sociabilidad se traslada al barrio de residencia, especialmente al equipo de fútbol. Volveré sobre la importancia del fútbol como espacio de la vida social popular más adelante.

Aquí sólo quiero llamar la atención sobre dos fenómenos. Por un lado, cómo las pautas de conducta asociadas a determinada experiencia laboral se superponen a la heterogeneidad urbana. A pesar de la segregación espacial de la gran ciudad, existe una sociabilidad basada en la homogeneidad de las condiciones socioeconómicas y culturales. “Soy júnior de una empresa de abarrotes; en la mañana hago trámites, siempre el mismo recorrido, en las tardes uno que otro encargo. Conozco a los juniors de otras empresas, de otros bancos, ya que nos vemos todos los días y tenemos algunas cosas en común. Después del trabajo nos vamos por ahí a tomar un trapo, o vamos al cine o al estadio.”

Por otro lado, existe una fuerte segregación sexual en la sociabilidad obrera. Probablemente tal discriminación sea generalizada, pero los obreros entrevistados distinguían más nítidamente entre las relaciones de amistad (sólo varones) y el ámbito familiar: “Nosotros salimos con amigos y con mi cuñado a tomarnos un trago; las mujeres no tienen por qué salir. A mi mujer no la llevaría por ningún motivo a un restaurante, podría ser a una fuente de sodas, es bien distinto. En un restaurante hay muchos viejos y curaos,^a sólo se toma; en cambio, en la fuente de sodas se puede pedir un sándwich”.

La distinción entre roles masculinos y femeninos, establecidos en términos de moral pública, requiere un mayor análisis. Aquí me limito a explorar eventuales condiciones específicas del trabajo de la mujer.

4.4. La experiencia de la mujer

No podemos abordar la experiencia laboral de la mujer sin destacar previamente la importancia, pero también el carácter dramático, que reviste el trabajo femenino en Chile. Por una parte, 21.6% de los hogares del Gran Santiago tenía en 1982 como principal proveedor de ingresos a una mujer. Por otra, sin embargo, sólo 26.8% de las mujeres chilenas tiene (o busca) un trabajo remunerado.⁵¹

La incorporación femenina a la fuerza de trabajo está, pues, muy restringida si la comparamos con los niveles internacionales (53% de las mujeres norteamericanas tiene o busca una ocupación) y, sobre todo, con la cantidad de familias en las que la mujer es el jefe de hogar. Para la mayoría de las mujeres que trabajan sus remuneraciones significan el principal ingreso de la familia; remuneraciones que en promedio son 46% inferiores al ingreso promedio que perciben los hombres. Si a esta discriminación agregamos el hecho de que sólo 16.8% de los cargos de nivel directivo son desempeñados por mujeres, comenzamos a tener una idea de la significación del trabajo para la mujer santiaguina. En general, se trata de una obligación humillante: obligación impuesta por las responsabilidades familiares y humillación sufrida por la no valoración de su trabajo.

Hay que tener en cuenta este trasfondo al conversar, por ejemplo, con tres secretarías (casadas) que trabajan (la jornada completa) en una universidad.

Las tres señalaron que trabajan exclusivamente para ganar dinero. Si tuvieran otros ingresos, dos de ellas afirmaron espontáneamente que dejarían de trabajar (la tercera reduciría su jornada de trabajo para dedicarse al hogar y, eventualmente, a estudiar). Posteriormente, la respuesta es matizada. Lo que desean no es dejar de trabajar sino trabajar en condiciones no coercitivas. “Sería independiente —dice una de ellas—, tendría una tienda o un negocio donde yo decidiera y mandara, porque no soporto la rigidez de un horario, marcar tarjeta todos los días. Ahora sólo me satisfacen en parte conocer gente o estar en un ambiente sin problemas. Además de que también aprendo, lo que hago me sirve de cultura general.” Por medio del trabajo se contactan con el mundo. Como afirma su colega: “Cuando estaba cesante me embrutecí, me puse ‘huasa’,^a ignorante, y en el trabajo estoy más al día de lo que ocurre”.

El trabajo significa relación y también reconocimiento social. “Cuando el resto no valoriza lo que se hace, sea bien o mal, eso me provoca mucha insatisfacción.” Esa búsqueda de reconocimiento supone cierta capacidad de tomar decisiones. “Si espero una respuesta para poder tomar una decisión y me la niegan, me afecta mucho porque siento que los otros no creen en mis capacidades y muchas veces lo hago por el bien del trabajo.” En la medida en que sienten que el trabajo de secretaria no es valorado debidamente, lamentan no haber estudiado. “Ser profesional” evitaría las frustraciones de un trabajo impuesto. “Estoy arrepentida de no haber estudiado. Si lo hubiera hecho tendría *mi* carrera, *mi* profesión, estaría mejor personalmente, no marcaría tarjeta...” Se nota una actitud de rebeldía frente a la obligación que significa el trabajo, pero no pareciera haber mayor reflexión sobre la experiencia laboral (si me ha ido bien, el trabajo es bueno; si me ha ido mal, el trabajo es malo).

Ahora bien, al estudiar la experiencia laboral de la mujer, en particular de la mujer no profesional, hemos de enfatizar el contexto cultural. Tradicionalmente, la mujer chilena es relegada al hogar familiar, una relegación recalcada por el actual “discurso del orden”. Ser mujer se vuelve sinónimo de lo privado. Su mundo es el de la casa. Al sacralizar el hogar familiar como el dominio femenino, lo público se transforma en amenaza. Salir de la casa, salir al mundo adquiere un significado negativo. Aparece como una traición (un pecado). Y cuando, generalmente por necesidad económica de la familia, la mujer sale a trabajar, no aprende en esa experiencia impuesta sino nuevas formas de disciplinamiento. La protesta de la secretaria respecto al control del horario expresa, en el fondo, esa protesta contra el disciplinamiento de la mujer. De modo similar, su demanda por tomar decisiones en la oficina expresa un reclamo por un ámbito personal que le es negado por su rol tradicional de mujer-madre. Como tal, no tiene inquietudes, problemas, necesidades, deseos, éxitos, fracasos que sean de ella, propios. Cada una de estas emociones son referidas a sus hijos y a su esposo.⁵²

Entonces el trabajo o cualquier actividad extra-hogareña adquiere un carácter “liberacionista” en tanto establece una *distancia* entre la mujer y la familia. Esa distancia al hogar a veces es percibida con mala conciencia (la secretaria que desea trabajar media jornada), pero no se quiere renunciar a una realidad propia. En su experiencia laboral, por mediocre que sea, la mujer aprende a trabajar una relación entre lo público y lo privado que la tradición cultural le prohibía.

Habría que volver más adelante sobre este aprendizaje de lo privado, no resuelto en el encierro hogareño, a propósito de las experiencias generalizadas de “privatización”.

IV. LA LIBERTAD DEL CONSUMIDOR

1. *Una vez más, el consumismo*

Uno de los aspectos más sobresalientes del nuevo proceso social es el consumo. Ya no es el mundo fabril sino la vida comercial lo que impulsa la dinámica social. Y ello se refleja en el paisaje urbano; en lugar de los “cinturones industriales”, son ahora las *boutiques*^a la cara de Santiago que más llama la atención. Este cambio suscita la pregunta por el impacto que tiene la explosiva irrupción del mundo del consumo en términos subjetivos. Suponiendo que no sólo “el consumidor elige” sino que “la oferta define”, la cuestión es cómo la formación de identidades colectivas es condicionada por el papel que adquiere el consumo en las actuales circunstancias. Veamos algunos rasgos generales.

La distribución concentrada de los ingresos junto con la fuerte desocupación provocan una redistribución del consumo en detrimento de los sectores socioeconómicos más bajos. Aunque el promedio mensual del consumo en Santiago no muestra variaciones entre 1969 y 1978, sí lo muestra el consumo promedio de las familias del quintil más pobre, que disminuye de 164 a 113 dólares (valor constante), o sea casi un tercio. También las familias de los niveles medio y medio bajo han sufrido un deterioro de su consumo y solamente los hogares de mayores ingresos relativos ven incrementado su nivel de consumo, de 962 dólares en 1969 a 1 112 en 1978.

*Consumo mensual promedio por hogar, Santiago
(dólares de junio de 1981)*

<i>Familias, por quintiles</i>	<i>1969</i>	<i>1978</i>
20% más pobre	164	113
20% medio-bajo	255	203
20% medio	337	297
20% medio-alto	443	456

20% más rico	962	1112
PROMEDIO	432	436

FUENTE: R. Cortázar, *op. cit.*, cuadro 4.

Posterior a la Encuesta de Presupuestos Familiares de 1978, la crisis económica no golpea por igual todos los sectores sino que consolida la polarización. Durante 1982, según un estudio de la Universidad de Chile, 30% de la población de menores recursos vio reducir su participación de 7% (1981) a 6.6% en tanto que 30% de la población de mayores ingresos incrementa los suyos de 69.5 a 70.4%.⁵³ Es decir, un tercio de la población concentra casi tres cuartas partes del ingreso nacional. Podemos ilustrar en términos concretos la creciente polarización a partir del deterioro del poder de compra de los sectores populares. Mientras que en diciembre de 1976 el ingreso mínimo (891.45 pesos) alcanzaba para comprar 6.1 kilos de pan corriente al día, en abril de 1983 (5 185.71 pesos) sólo se podían adquirir 3.5 kilos. En el caso de los trabajadores del Plan Mínimo de Empleo (PEM), el subsidio en 1976 (925 pesos) era suficiente para comprar diariamente 2 kilos de pan; en abril de 1983 el subsidio (2 000 pesos) sólo permitía comprar 1.3 kilos por día.

El segundo rasgo que cabe resaltar es la importación masiva de bienes, muchos de ellos producidos igualmente en Chile. No obstante, se importan quesos de Holanda y Dinamarca, mantequilla de Bélgica y Alemania, carne de oveja de Estados Unidos y madera de Argentina. En un país donde la industria textil era una de las pocas de peso, en 1981 se importan prendas de vestir por aproximadamente 150 millones de dólares.⁵⁴ Aunque el monto de tales importaciones no sea significativo, señala el papel que tiene “lo importado” en las compras diarias. Por su impacto económico y social, quiero destacar especialmente la importación de bienes de consumo duraderos en los últimos cinco años.

Importación de bienes de consumo duraderos, 1978-1982

<i>Bienes importados</i>	<i>Millones de dólares</i>	<i>Miles de unidades</i>
Lavadoras	34.6	151.0
Cocinas	22.8	155.5
Refrigeradores	84.1	326.8
Automóviles	864.0	206.4
Televisores blanco y negro	60.8	881.8
Televisores a color	280.2	1 088.9
Radios	230.8	3 414.5
Relojes	45.3	3 844.1

FUENTE: Banco Central, citado en *El Mercurio*, 9 de marzo de 1983.

Entre 1978 y 1982 se gastaron 1 622.6 millones de dólares en la importación de estos ocho tipos de bienes; algo más de la mitad fue destinado a la compra de automóviles de uso particular y taxis. Mientras que en 1960 había en Chile un automóvil por 128 personas y en 1970 uno por 50 personas, a fines de 1981 había un automóvil por 21 habitantes.⁵⁵ El vehículo propio, viejo sueño de los sectores medios, se transforma en un objetivo accesible. Una difusión todavía mayor tiene el televisor; los 1 970 718 aparatos importados en los últimos cinco años alcanzarían para que, en promedio, casi nueve de cada 10 hogares chilenos dispusieran de uno. La distribución es, desde luego, desigual según los niveles de ingreso. No obstante, según indica Filgueira,⁵⁶ “esto no significa que la difusión diferencial de los bienes duraderos mantenga la misma proporción que las diferencias de ingreso. Respecto a un considerable número de bienes duraderos, dos hogares con diferencias significativas de ingresos podrían disponer virtualmente de la misma cantidad de bienes aunque sus diferencias de calidad y otras características hicieran de uno de ellos una versión empobrecida, menos actualizada o más mediocre que la de los otros”. Las grandes diferencias de precio para un mismo bien (según sea una versión de alta o baja calidad) facilitan a muchas familias el acceso a “bienes prohibidos” por su nivel de ingreso. Vislumbramos la profunda alteración del entorno doméstico en los resultados de una encuesta de *El Mercurio* a comienzos de 1982.

Distribución de aparatos domésticos, Gran Santiago

<i>Bienes de cons. duraderos</i>	<i>Porcentaje de familias que lo poseen</i>	<i>Número de personas por artículo</i>
Cocina	96	4.2
Televisor	94	3.0
Radio	92	2.4
Plancha	90	4.0
Refrigerador	68	6.0
Lavadora	55	7.6
Automóvil	22	14.3

FUENTE: *El Mercurio*, 25 de abril de 1982.

*Distribución de aparatos domésticos,
según estrato socioeconómico, Gran Santiago*

<i>Bienes de cons. duraderos</i>	<i>Alto</i>	<i>Medio</i>	<i>Bajo</i>
Cocina	100.0	97.0	95.1
Radio	100.0	3.5	89.3
Plancha	97.8	92.6	92.0
Refrigerador	97.8	77.5	52.0
Televisor	97.8	96.1	90.7
Lavadora	84.4	60.2	43.1
Automóvil	66.7	24.7	9.8

FUENTE: *El Mercurio*, 25 de abril de 1982.

De acuerdo con esta encuesta, el televisor (a color o blanco y negro) ocuparía el segundo lugar de las preferencias después de la cocina y superior a la radio, teniendo una difusión relativamente pareja en los tres niveles socioeconómicos. Más adelante volveré a tratar el tema de la significación de la televisión en la vida cotidiana. En este contexto, quiero destacar uno de los factores que (junto con la apertura financiera y arancelaria al extranjero) han fomentado el cambio en el horizonte de las aspiraciones de consumo: el crédito.

Según la encuesta mencionada, 44% de las familias del Gran Santiago estaban pagando en 1982 algún tipo de crédito de consumo (excluyendo vivienda); 7% estaba cancelando dos o más préstamos. La gran mayoría de estos créditos (80%) fueron otorgados por las mismas casas comerciales; sólo 15% recurrió a alguna institución financiera. En la mayoría de los casos, las casas comerciales no indican la tasa de interés que cobran, señalando solamente el pago inicial y el monto de las cuotas mensuales. Por ejemplo,⁵⁷ ofrecen un televisor Sony a 21 000 pesos al contado o —a crédito— por un pie de 1 963 pesos y 20 cuotas de 1 963 pesos. O sea, se cobra un interés de 6.87% por mes, lo que representa 122% en un año. Con lo cual, al cabo de 20 meses, el comprador habría pagado tres aparatos en lugar de uno.

Otra encuesta realizada en noviembre de 1982 por Gémines⁵⁸,^a permite detallar algunos aspectos del fenómeno. Además de confirmar la importante proporción de familias (43%) que están cancelando algún tipo de crédito (en este caso, incluyendo vivienda) arroja los siguientes resultados:

—El monto promedio de las cuotas mensuales asciende a 4 300 pesos, aunque para casi la mitad de los créditos no supera los 1 700 pesos.

—El ingreso mensual promedio de las familias asciende a 20 600 pesos, lo cual significa que estarían desembolsando, en promedio, la quinta parte de sus ingresos en el pago de sus deudas.

—Los créditos están destinados a fines habitacionales (32%), artículos

electrodomésticos (25.8%), vestuario (11.8%), muebles (9.9%) y autos (7.2%).

—La principal fuente de financiamiento son las casas comerciales (46%); aquí existe una fuerte diferencia con los resultados de la otra encuesta. Sin embargo, se confirma la desinformación de los deudores: 81% no sabía qué tasa de interés estaba pagando.

—El porcentaje de familias endeudadas, dentro de cada estrato, es mayor en los niveles de ingreso alto (46.5%) y la menor proporción se da en los estratos medios (41.8%).

Destaco estos aspectos no por su significado económico, aunque es importante. En diciembre de 1981 el monto total de los créditos de consumo alcanzó 64 891 millones de pesos, con un crecimiento de 93.8% respecto al año anterior. En septiembre de 1982 había disminuido a 48 000 millones de pesos, que corresponde a algo más de un millón de operaciones vigentes. O sea, la deuda promedio alcanzaba 47 683 pesos por crédito de consumo.⁵⁹

Aquí nos interesa más el impacto que tiene la expansión del consumo en la vida social. Ya señalé la estratificación del consumo: la demanda de bienes de consumo suntuario de origen importado (que crece casi 300% entre 1970 y 1978) se concentra fuertemente en el quintil superior de hogares. Éstos consumen cerca de 60% de los bienes importados no esenciales.⁶⁰ No obstante esta estratificación, llama la atención la fuerza social que adquiere el consumo como interés-guía de la población. Las aspiraciones de vivienda, salud y educación no son olvidadas, como lo demuestran las protestas sociales de 1983.

Pero en la medida en que el Estado se retira como “instancia de servicio público” con la cual negociar tales demandas, únicamente el consumo mercantil deviene factible. Apenas en 1983, cuando se derrumba la economía de mercado, vuelven a ganar visibilidad las demandas sociales. Mientras tanto, durante años prevaleció el nivel de consumo individual como criterio de la “calidad de vida”. Ésta es medida por la cantidad de bienes adquiridos, o sea por el acceso al mercado. Por consiguiente, “todo vale”, todo es bueno para incrementar el consumo. Es decir, todo es transformado en un bien transable en el mercado. Un caso, si bien extremo, ilustra esta *mercantilización* de la vida social: la venta de sangre. Ante la ausencia de donantes ha surgido un comercio alrededor de la asistencia pública donde se transa la sangre como una mercancía; en enero de 1982 se compra o vende un litro de sangre por 14 000 pesos, o sea 350 dólares.⁶¹ No hay que exagerar el caso, pero hay que tener presente fenómenos como éste o la prostitución en aumento para evaluar “la gran revolución” del régimen militar. “En vez de entregar energías a la lucha por el cambio de estructuras como medio de ascenso social, la gran revolución de este Gobierno consiste en que cada persona toma decisiones de carácter privado, adquiere legítimamente lo que corresponde y entiende prácticamente el valor dinámico de la propiedad.”⁶²

A pesar de los eufemismos, la cita nos indica con claridad hacia dónde apunta la creciente mercantilización de la vida social: eliminar la dimensión política del

ámbito público. La vida pública cae bajo la impronta de la vida privada. En la medida en que todo se vuelve mercancía, los hombres tienden a reconocerse y relacionarse entre sí en tanto propietarios de mercancías. Mientras que las relaciones sociales se desarrollan como intercambio mercantil, las mercancías se cargan de subjetividad. Todas las necesidades y los deseos son proyectados y objetivados en cosas, de modo que “el valor dinámico de la propiedad” derive en la verdadera relación social. (En este sentido, “el consumismo” no es sino un aspecto del “fetichismo de la mercancía” analizado por Marx.) Ahora bien, este trastocamiento bloquea la sociabilidad. Los individuos quedan encerrados en el mundo de sus necesidades y aspiraciones particulares y, por tanto, la sociabilidad queda reducida a la interacción entre hombres privados. La vida cotidiana pierde así la tensión entre lo privado y lo público, y ello debido, en buena parte, al nuevo⁶³ papel del consumo.

2. La estructura del comercio

La nueva posición del consumo reordena la vida cotidiana de toda la población —pero de manera diferenciada—. Ya señalé algunas cifras sobre la distribución concentrada del consumo en el Gran Santiago. Volvamos ahora al nivel comunal para comparar los distintos tipos de negocios según comuna. Ello nos permitirá describir de modo muy gráfico los diferentes contextos sociales.

Revisando el listado de patentes por giro que otorgaron las respectivas municipalidades en el primer semestre de 1982,⁶⁴ Ñuñoa es por mucho la comuna más comercial. Ñuñoa tiene el mayor número de comercios establecidos, sobre todo un comercio minorista, establecimientos alimentarios y servicios del hogar, el mayor número de locales con expendio de bebidas alcohólicas y de quioscos. En la comuna de Las Condes, en cambio, se encuentran comparativamente más servicios profesionales y financieros, así como tiendas de vestir (*boutiques*). Tampoco asombra que dentro de la privatización parcial de la medicina Las Condes ofrezca el mayor número de servicios privados de salud. En todos los rubros señalados Pudahuel tiene un número inferior de patentes. Sin embargo, probablemente los habitantes de Pudahuel se dedican al comercio y prestan servicios sin sacar (pagar) patente municipal en un porcentaje superior al de las otras comunas.

2.1. Un desglose más detallado de las patentes permite obtener una imagen bastante viva de cada comuna. La vida comercial de *Las Condes* se centra en los supermercados y las rotiserías para las compras alimentarias y en las *boutiques* y grandes tiendas para las prendas de vestir. Entre el comercio minorista hay un gran número de negocios dedicados a artículos electrónicos, a la venta de automóviles, a artículos deportivos y artículos de regalo, o sea negocios basados

principalmente en bienes importados. A diferencia de las otras comunas, Las Condes tiene tiendas de antigüedades, artesanías y decoración interior; en cambio, hay pocas carnicerías y panaderías y, a pesar de la fuerte edificación, muy poco comercio de materiales de construcción. Además, hay un extenso comercio de árboles y plantas que responde a las demandas de una “ciudad-jardín” y que no aparece en el número de patentes clasificadas bajo ese rubro. Es decir, predomina la exposición de “cosas lindas” y queda el material bruto sustraído a la vista. No hay tiendas para artículos de aseo y detergentes y sí muchas ferreterías con artículos importados para el hogar. Para todo el comercio de este sector de la ciudad la *boutique* de ropa exclusiva, pequeña, bien decorada y de atención esmerada hace de “modelo”. En todos los negocios se nota preocupación por la presentación de la tienda y la decoración de los escaparates. La extraterritorialidad de estos *shopping centers* se ve resaltada por los nombres extranjeros que suelen tener los locales. Dado el poder comprador de los habitantes de este sector se nota una fuerte competencia entre las marcas con grandes campañas de promoción (concursos, regalos, ofertas). Hay poco comercio callejero, generalmente dedicado a la artesanía y flores. Esta imagen estética marca también el comercio de servicios personales. Hay un número desproporcionado de peluquerías y, al contrario, muy pocos garages para el grado de motorización. Llama igualmente la atención la cantidad de tintorerías; se prefiere un lavado anónimo de la ropa sucia en lugar de recurrir a una mano de obra que podría implicar contactos extramuros. Finalmente, recordando la distribución de los ingresos y el mercado de la vivienda, no sorprende que los bancos, seguros, las oficinas de contabilidad y los corredores de bienes raíces se acerquen a la residencia de su clientela.

2.2. La imagen urbana de Ñuñoa se ve bien retratada en el sinnúmero de pequeños establecimientos de alimentos y de comercio minorista.⁶⁵ Mientras que la vida comercial en Las Condes se concentra en grandes núcleos que aglutinan los diversos rubros (El Faro, Apumanque, Los Cobres de Vitacura, El Pueblo Inglés, Parque Arauco, etc.), en Ñuñoa la localización del comercio está mucho más diluida teniendo como largo eje a la Avenida Irarrázaval. Al ser la principal avenida comercial encontramos solamente dos “caracoles” y pocas tiendas de renombre. En cambio, hay mucho más comercio callejero, dedicado a lo útil y barato: ropa, guantes, paraguas, sábanas, mochilas escolares, regalos “Made in Taiwan”, con gran versatilidad según la época del año.

La diferencia con Las Condes es notoria en el sector alimentario. Los alimentos son comprados más en el “almacén de la esquina” que en el supermercado. De ahí, la cantidad y diversidad de los establecimientos alimentarios en Ñuñoa. Algo similar ocurre en el comercio minorista, que muestra una gran variedad de rubros, predominando el bazar-paquetería que se caracteriza por la diversidad de artículos que ofrece. En esta comuna, el bazar

remplaza la *boutique* como “modelo”. Los locales son antiguos, con poca iluminación y escasa decoración. No se nota competencia por ser “atractivo”; no hay una “incitación al consumo” similar a la de los centros comerciales del Barrio Alto. Encontramos, en cambio, aquellos rubros poco representados en Las Condes: materiales de construcción, talleres de autos, estaciones de gasolina, reparadoras de calzado y ropa, electricistas y ese servicio genérico llamado “gásfiter” (plomero). A pesar de esta dimensión “nacional” del comercio, se ofrecen igualmente artículos importados, si bien pocos de consumo suntuario. Finalmente llama la atención que Ñuñoa tenga no sólo más quioscos que Las Condes (explicable por la baja densidad poblacional de ésta) sino el doble de librerías. Su localización pareciera estar vinculada a la importancia de la educación para la “clase media” chilena.

Aunque el nivel del ingreso familiar promedio sea muy inferior al de Las Condes, la actividad comercial es proporcionalmente más fuerte si consideramos la recaudación de impuestos indirectos (impuesto al valor agregado) por habitante. Ello explica la notable presencia de servicios bancarios en la comuna.

2.3. Respecto a *Pudahuel* recordemos que el ingreso familiar medio en esa comuna representa la mitad del de Ñuñoa y la quinta parte del que tienen los hogares en Las Condes. Acorde con ese poder de compra muy disminuido es el tipo de comercio. Las patentes del comercio establecido son superiores a las otorgadas por la municipalidad de Las Condes, muy inferior al volumen de las ventas (considerando las recaudaciones del IVA).

En este sector de la ciudad hay muchos locales viejos, sucios y oscuros, que se abren directamente a la calle con grandes cajones de ropa en oferta, por kilo. La pobreza de la comuna se refleja en el deterioro de las tiendas y la baja calidad de sus productos. Dado el escaso poder adquisitivo de la población, el comercio no compite para “despertar el apetito” al consumo. Predomina el consumo alimentario al día en algún almacén cercano donde haya posibilidades de comprar “por fiado”. Para compras mayores, como vestimenta, artículos electrodomésticos y electrónicos, etc., los habitantes de Pudahuel acuden a la Feria Persa y, sobre todo, al centro de Santiago. Entre el comercio establecido en la comuna destaca nuevamente el bazar, ofreciendo los bienes más comunes de uso diario. Muchos artículos, particularmente aquellos más costosos o de consumo más suntuario, no son comercializados en Pudahuel. Existe, en cambio, otro tipo de comercio: la compra-venta de revistas usadas, de material de demoliciones, el alquiler de balanzas (para los comerciantes en las ferias libres). Llama la atención el alto número de patentes por reparadoras de calzado, comparado con los pocos servicios personales registrados. En cambio, no sorprende la casi ausencia de servicios bancarios y de salud privada.

Recalcando que el cálculo y la clasificación de las patentes son estimaciones, sugerimos la distribución por habitante de algunos negocios.

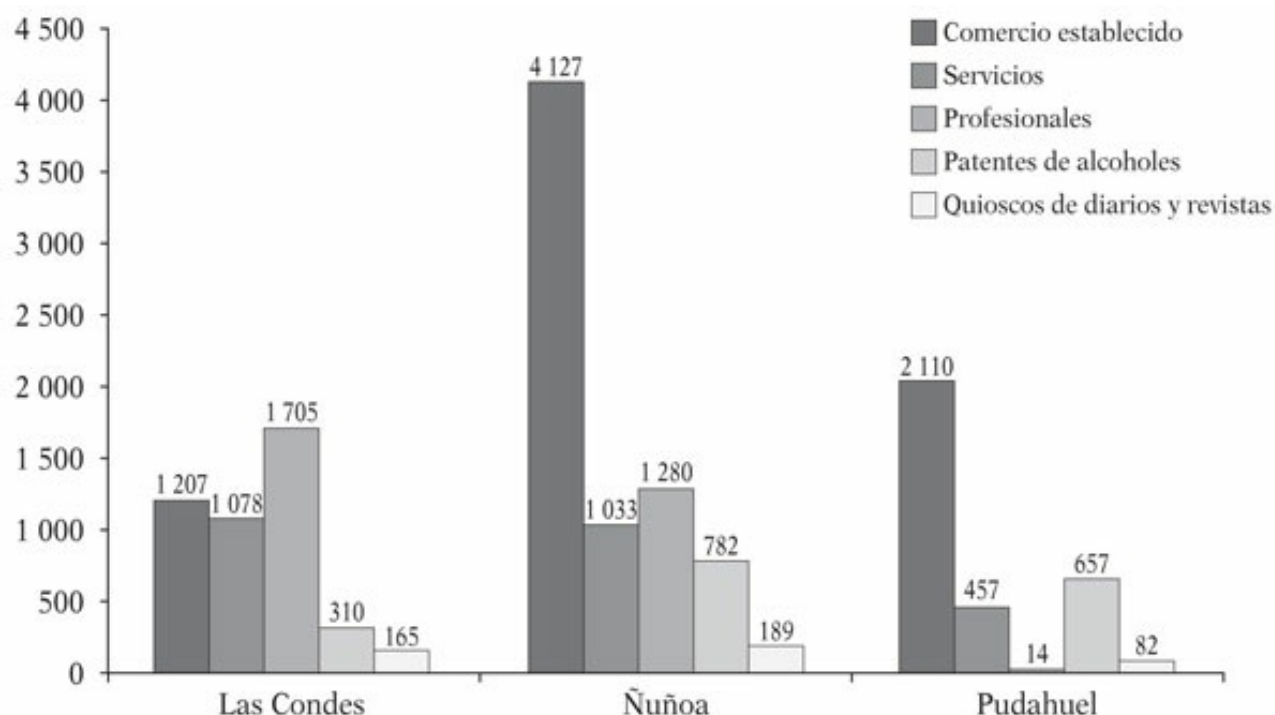
Número de habitantes por tipo de comercio

<i>Patente</i>	<i>Las Condes</i>	<i>Ñuñoa</i>	<i>Pudahuel</i>
Almacén	1 565	312	341
Supermercado	7 512	21 094	30 942
Botillería	1 315	1 286	4 000
Textil y calzado	713	1 580	14 798
Farmacia-perfumería	3 866	5 083	22 691

3. ¿Vale la pena?

¿Qué valor se atribuye al consumo? La pregunta remite a las necesidades que la adquisición de un bien pretende satisfacer. Puede tratarse de una “necesidad básica” que asegura la supervivencia física de la persona, de una “simbólica” (dignidad humana, prestigio social) que es objetivada en determinado signo material, de una necesidad de autorrealización individual, cuya forma material de satisfacción es secundaria, etc. La significación de una necesidad y de la forma y la prioridad de su satisfacción material sólo puede ser determinada mediante el contexto global, contexto que varía de individuo a individuo. Sin embargo, podemos bosquejar algunos rasgos generales.

GRÁFICA 14. *Patentes, comercio y servicios*



FUENTE: “Listados de patentes por giro, primer semestre, 1982”. Municipalidades de Las Condes Ñuñoa y Pudahuel.

El consumo suele ser un acto cotidiano para quien tiene resueltas sus necesidades materiales y psicosociales. Es el caso de un empresario próspero, convencido de su visión del mundo, seguro de la importancia social de su trabajo y confiado en el futuro personal y del país. Con éxito y dinero, el consumo es algo natural (no se comenta) y doméstico (no se muestra). El consumo desaparece tras la obra realizada, es decir, la satisfacción reside en el trabajo, no en el consumo. Muestra con orgullo el desarrollo de sus empresas, pero se niega a hablar de sus gastos personales: “No hay *jet set* en Chile. Los que aparecen son los típicos arribistas que necesitan imágenes para poder subir en la escala social”.

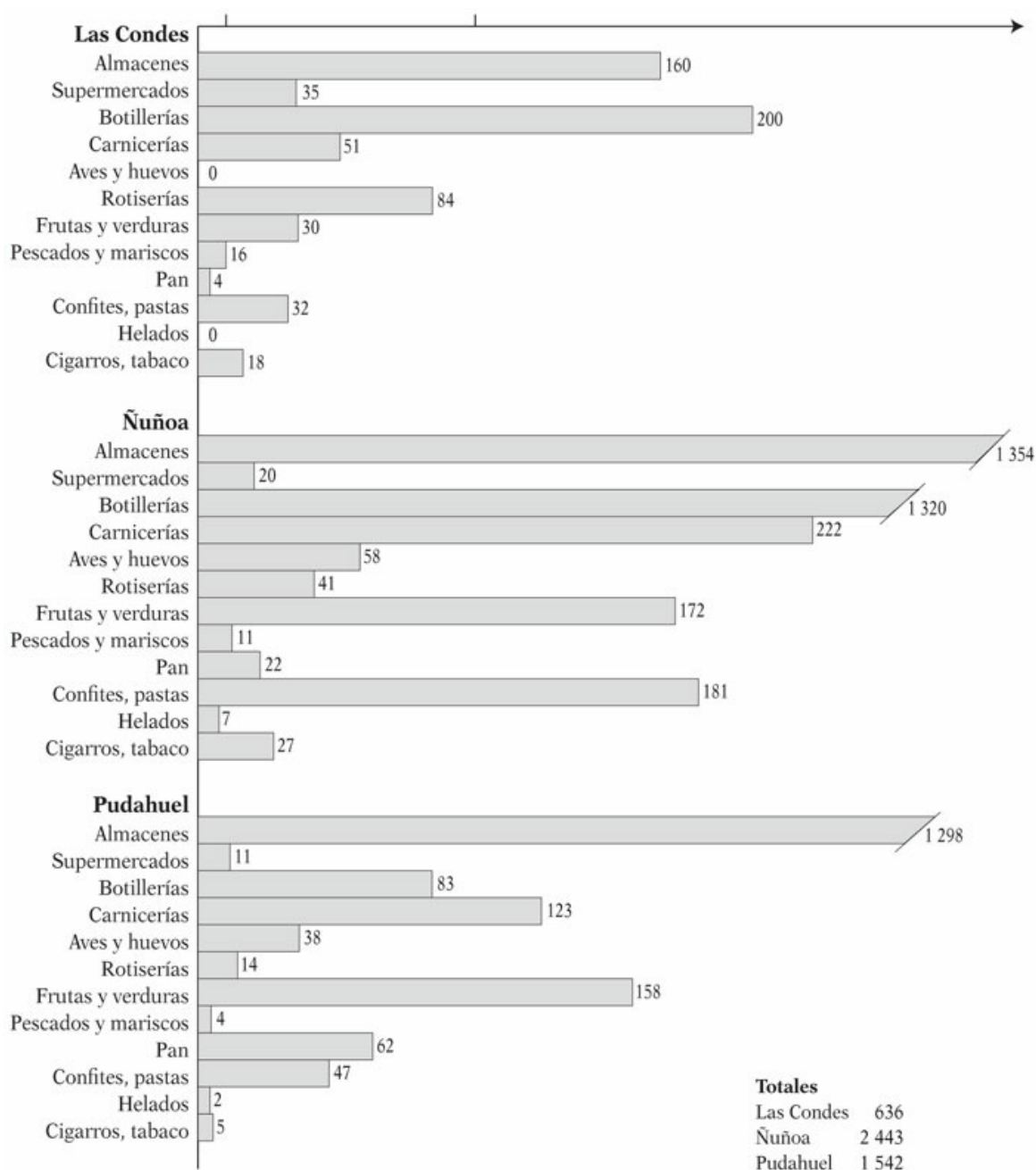
Comercios minoristas diversos

	<i>Las Condes</i>	<i>Ñuñoa</i>	<i>Pudahuel</i>
Aseo y detergentes		17	36
Artículos para el hogar		37	
Artículos eléctricos y electrónicos	70	15	4
Mueblerías	60	67	9
Marcos de cuadros	3	2	
Antigüedades	25	2	
Artesanías	17	8	11
Árboles y plantas	3	18	1
Flores	16	20	4
Farmacias y perfumerías	68	83	15
Joyerías-relojerías	18	20	5
Artículos fotográficos y óptica	13	8	
Casa de música y tv	5	11	5
Casas de deportes	42	8	1
Armería, caza y pesca	1	1	
Bicicletas	5	2	
Jugueterías	14	8	
Librerías	43	86	17
Bazar, paqueterías	156	551	306
Máquinas de cálculo y contabilidad	1	2	
Ferreterías	40	64	14
Casas prefabricadas		1	
Barraca de fierro		3	5
Barraca de madera	1	9	18
Materiales de construcción	7	25	16
Sanitarios y artículos de baño	1	15	
Máquinas, motores y repuestos		2	9
Equipos de seguridad industrial		1	
Gas, keroseno y parafina	5	31	36
Estaciones de servicio	19	47	6
Venta de autos, consignación	92	68	
Comercio no especializado*	57	95	60
Otros	27	3	
TOTAL	809	1 330	578

* *Las Condes*: yates (1), decoración (48), papeles murales (8), aeromodelismo (1), importaciones (7), regalos (39), etc. *Ñuñoa*: regalos, ortopedia, leña, reparación de vehículos, etc. *Pudahuel*: compra-venta de revistas (9), carbón-leña (5), compra-venta de material en desuso (2), balanzas, etcétera.

FUENTE: "Listados de patentes.", *op. cit.*

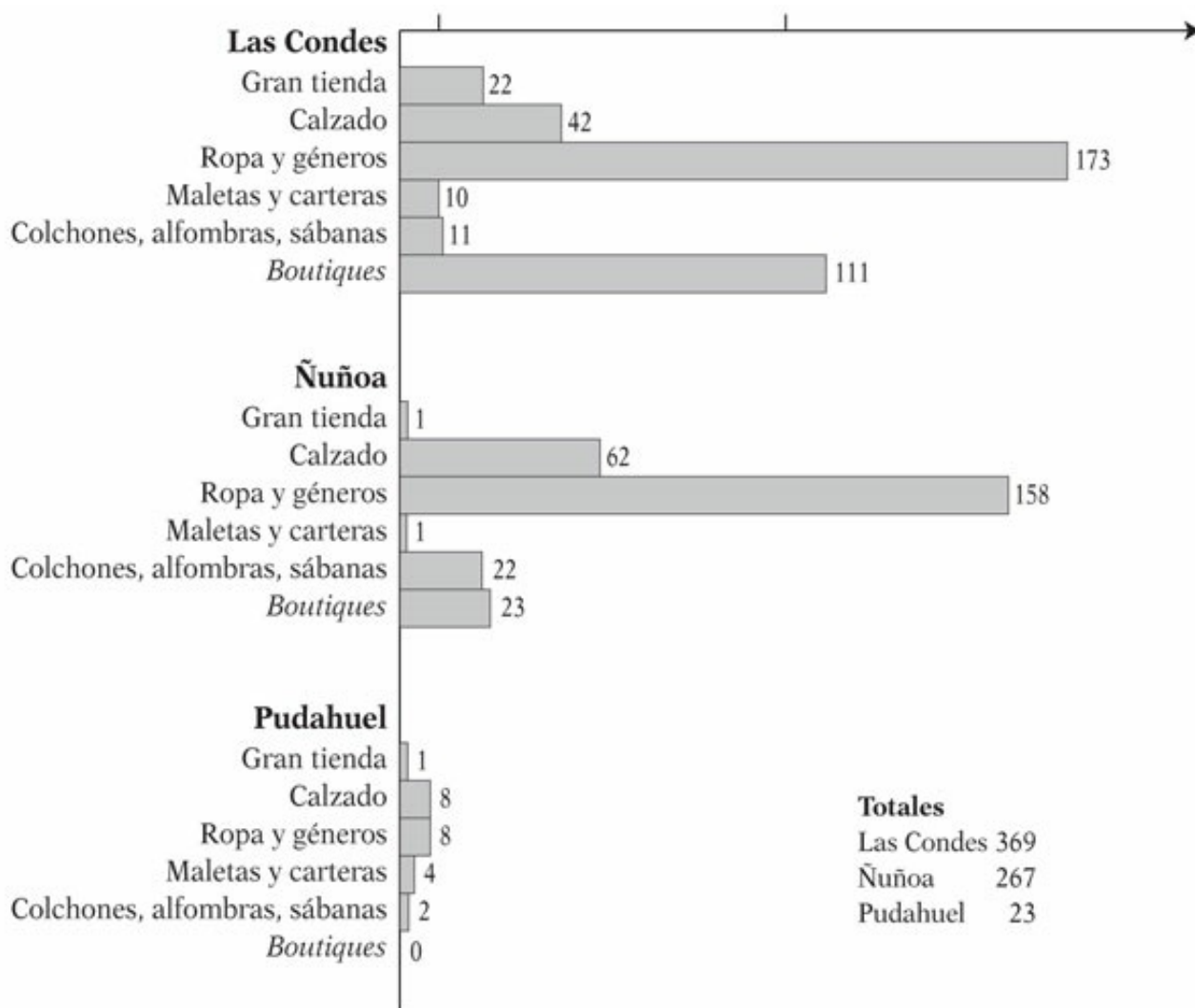
GRÁFICA 15. *Patentes, productos alimenticios y tabaco*



FUENTE: “Listados de patentes...”, *op. cit.*

Tiene casa en Las Condes y en Algarrobo, tres autos y dos yates; una “situación sin problemas” que presenta como normal (en el sentido de que “corresponde” al trabajo realizado). Se trata de no distinguirse —ostentar— y en tal “invisibilidad” pública se muestra distinción. Su posición (poder) ya no requiere reconocimiento público; no necesita exponerse. La distancia social respecto al resto de la población es un hecho estructural que permite (exige) borrar las distancias personales. “No es lo que se imagina la gente; nosotros tratamos de vivir sin problemas, tratando de ayudar en lo que se puede a las personas que se encuentran en dificultades.”

GRÁFICA 16. *Patentes para prendas de vestir y cuero*



FUENTE: “Listados de patentes.”, *op. cit.*

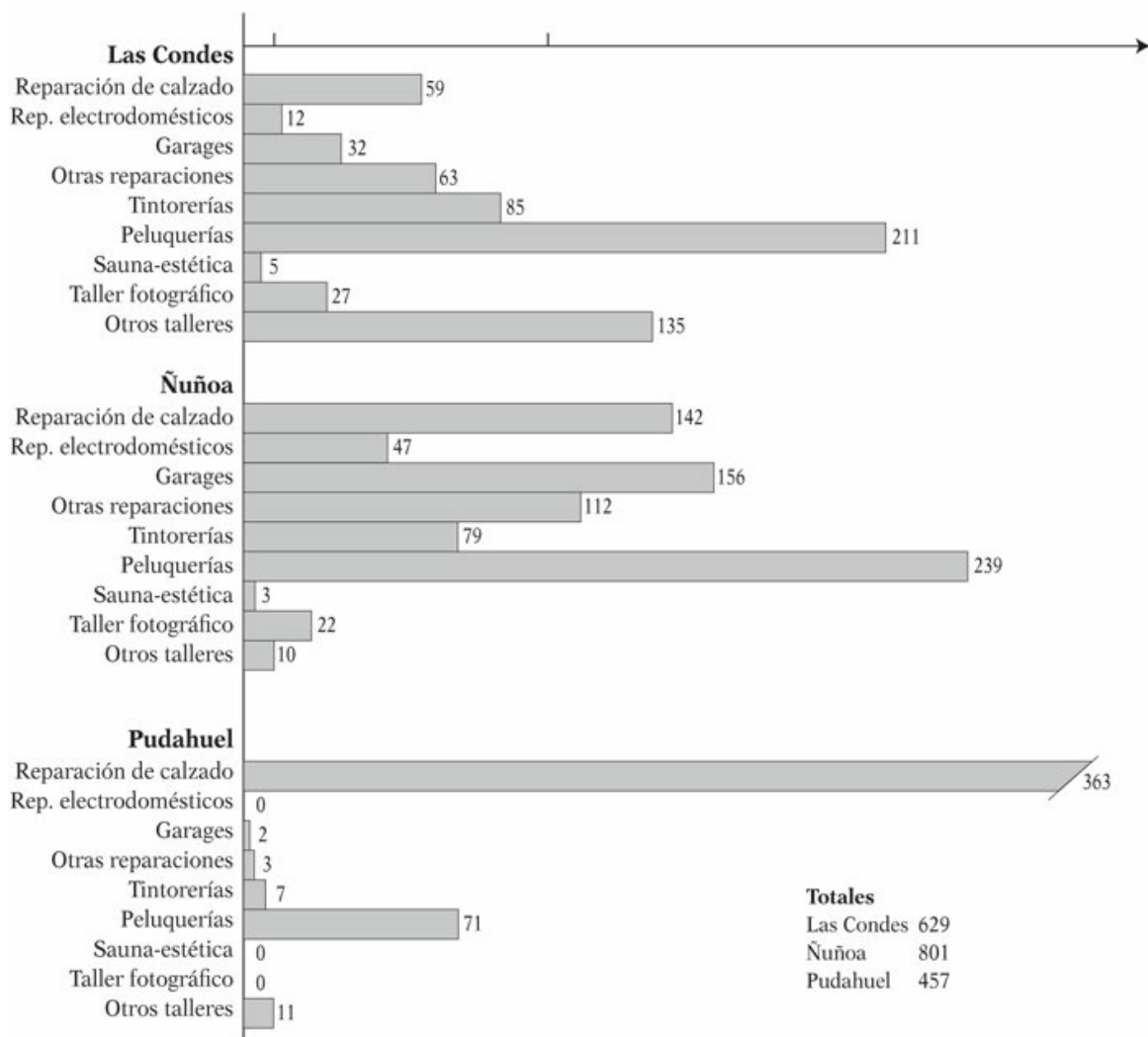
Más difícil es la situación de la mujer. Ella está a cargo del consumo familiar, aunque sin restricciones: “Yo compro lo que necesito y no tengo topes de gastos

cuando se trata de gastos familiares o de la casa”.

El problema de la dueña de casa es tener que personificar el consumo (ella elige y compra la imagen de la familia) sin poder justificarlo como recompensa justa del trabajo realizado. No tiene restricciones de consumo, pero tampoco tiene distancia. Mientras que el marido puede despersonalizar sus gastos, enfatizando la significación de su trabajo, la esposa no logra traspasar el mundo del consumo. Para ella consumir no es sólo una actividad más, es el modo de realizar su vida, una vida prestada.

El llamado consumismo —el consumo como interés vital— resalta especialmente en las entrevistas a los ejecutivos jóvenes. Aquí el consumo parece perder toda referencia al valor de uso de los bienes y solamente vale por la imagen social que se construye por medio de él. “El puesto no viene solo, no se trata de estar ganando plata y disponer del sueldo en lo que uno quisiera. Hay que tener una imagen para el banco: un barrio, una casa, un auto. Si tuviera un auto ‘penca’^a estoy diciendo que mi sueldo es poco, que el banco paga poco a sus empleados.”

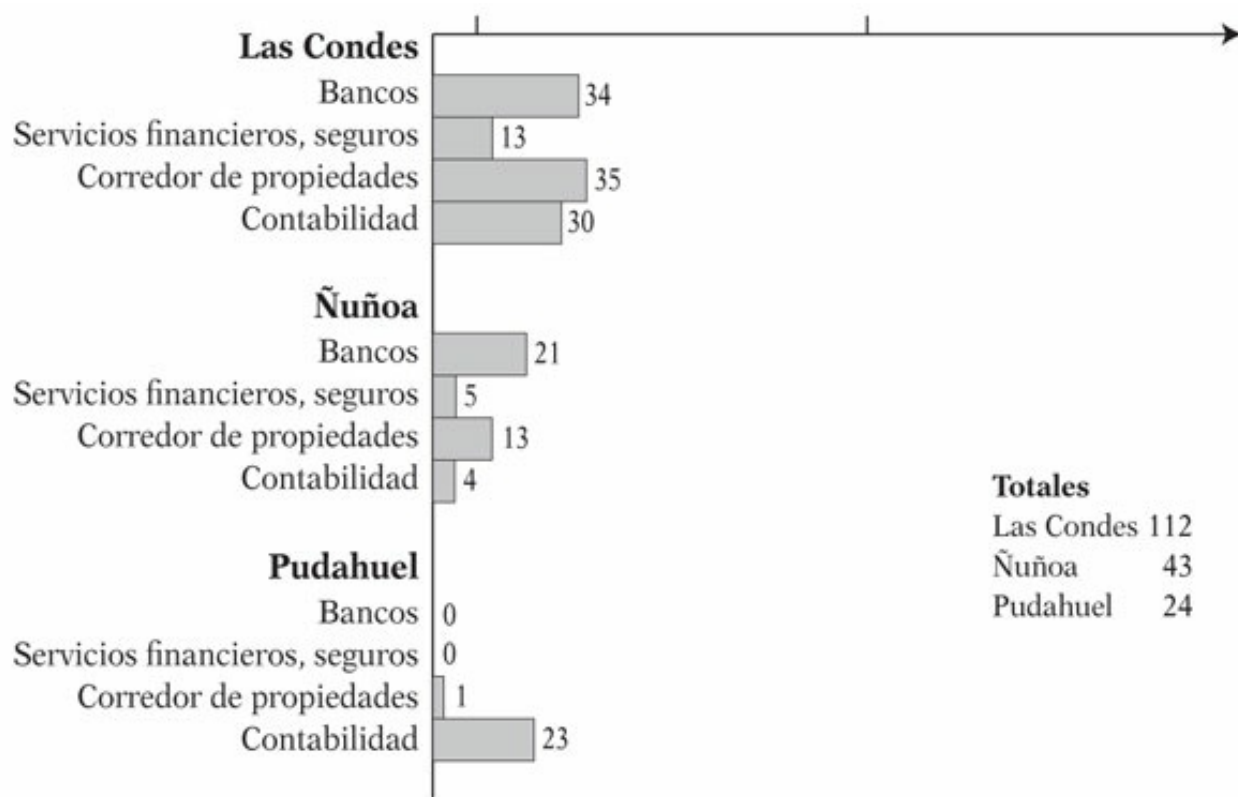
GRÁFICA 17. *Servicios personales y del hogar*



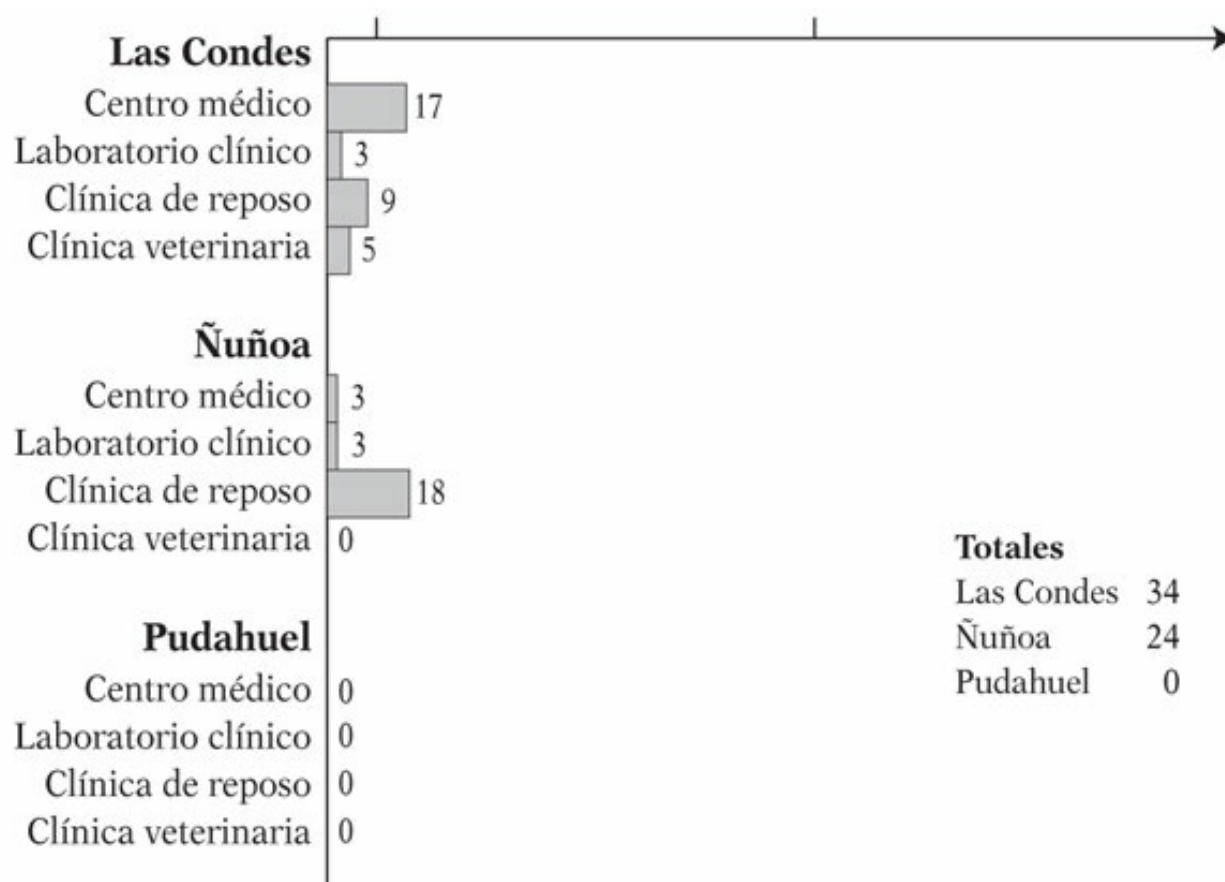
FUENTE: "Listados de patentes.", *op. cit.*

El éxito profesional depende en buena parte de la imagen y ésta es exteriorizada en gran medida mediante el nivel de consumo. Se consume en función del trabajo. "Se llega a un estatus y los gastos se multiplican por lo mismo, desde los colegios hasta las invitaciones a comer, todo es sumamente caro y necesario si se quiere mantener el puesto. Yo tenía un Charade^b y en el banco las insinuaciones pasaron a ser una petición formal. Debía cambiarlo. Me compré un Peugeot 504, lo cual, por supuesto, implica otro nivel de gasto. Pero así es la situación de mercado, una situación de guerra."

GRÁFICA 18. *Servicios financieros y otros*



FUENTE: "Listados de patentes.", *op. cit.*

GRÁFICA 19. *Servicios de salud*

FUENTE: "Listados de patentes.", *op. cit.*

Todo es transformado en objeto de consumo: la vivienda, el barrio, el colegio de los hijos, el lugar de veraneo, la práctica de un deporte. Y el consumo ni siquiera refleja la propia imagen sino la de la empresa. El mismo individuo no es más que un espejo que refleja el prestigio de su empresa. Para el empresario (no especulativo) el consumo tiene una relevancia secundaria respecto a la significación atribuida a su obra. Es un atributo de ésta. El empleado medio-alto, en cambio, descubre el valor de su trabajo apenas en la significación del consumo. Definida la situación como una competencia de estatus, no tiene otra referencia de autovaloración que el nivel de consumo (en tanto indicador de su imagen social). Por consiguiente, tiende a atribuir al consumo toda la significación que desea ver atribuida a su personalidad.

Aunque toda identidad personal es construida mediante referentes externos (los otros como *alter ego*), en este caso no existe un tiempo de duración que permita afianzar la propia identidad. Por lo tanto, la autorrepresentación exige no sólo un alto costo de energía sino que también queda muy vulnerable. Constantemente, el individuo está dedicado a crear recursos de autoconfirmación y, a la vez, ausculta señales de desaprobación social. Mientras

que el empresario enfoca el proceso social a partir de la duración de su obra, el empleado solamente percibe una secuencia de acontecimientos sin que logre estructurar un horizonte futuro estable. Por otra parte, a falta de seguridad interna, tampoco logra adelantar relaciones de confianza que permitan consolidar expectativas recíprocas. De ahí que este grupo social sea muy sensible a cualquier señal de cambio, pero incapaz de dirigir un proceso de innovación.

En contraste, para las mujeres de aquel medio social, que trabajan, el consumo o, al menos, cierto tipo de consumo guarda algo de gratuito y de placer personal. Sobre todo en aquellos casos en que su trabajo no es indispensable para el mantenimiento familiar, el consumo es “darse un gusto” y sólo ello otorga en buena parte al trabajo su sentido. En estos casos, la frustración reside en un sacrificio (trabajo) que no recibe la recompensa esperada (consumo): “Vitrinear en el paseo San Agustín a la hora de almuerzo me relaja, me distrae, pero no lo hago con la intención de comprar allí. La lata^a de trabajar todo el día es que no puedo disfrutar la plata que gano, no tengo tiempo para vitrinear de veras y comprarme una pollera bonita. En general me compro muy poca ropa, la mayoría es ropa para ir al trabajo de manera elegante, pero no ropa bonita para el fin de semana”.

Las indicaciones anteriores ya son un llamado de atención a enfocar el tan vilipendiado consumismo con gran cautela. El fenómeno es todavía más complejo en los grupos socioeconómicos medios y bajos. Las conductas son necesariamente contradictorias en la medida en que los principios reguladores de la organización social (y, por tanto, del reconocimiento público) se han independizado y vuelto en contra de las condiciones materiales de la vida. Por un lado, la mayoría de los santiaguinos ha de acomodarse a una situación económica deteriorada al mismo tiempo que, por otro lado, el nivel de consumo opera como un criterio decisivo en el reconocimiento social.

Como indica un estudio de los sectores populares, éstos perciben con claridad las necesidades prioritarias: alimentación, vestuario y calzado, trabajo, implementos para el hogar, vivienda, educación y otros, asignándose una nítida prioridad a la alimentación.⁶⁶ Sin embargo, se tiende, en lo posible, a realizar ahorros en los gastos de alimentación para adquirir bienes de consumo durable. Tiene lugar una redistribución interna del presupuesto familiar que es completamente racional, considerando que en los últimos años hubo una desmesurada alza en los precios de los productos alimenticios en comparación con los precios de los productos electrodomésticos y del vestuario.⁶⁷ Aprovechar las ventajas relativas del “modelo neoliberal” es una conducta racional en términos del *Homo wconomicus*. En este sentido, llama la atención la expansión del “espíritu capitalista” que *calcula* la vida: la capacidad de postergar necesidades inmediatas (hambre), de hacer uso del crédito, la comercialización de los favores (hacerle pagar al vecino para dejarle ver televisión), etc., son signos de cómo se extiende el cálculo medio-fin en los sectores populares.

La racionalidad formal nada nos dice empero sobre la significación simbólica. El valor de un bien de consumo remite, como dije, a las necesidades que se pretende satisfacer. Esta necesidad puede ser el mismo trabajo creativo como lo muestra muy elocuentemente la siguiente respuesta de un obrero entrevistado: “Me gusta vitrinear herramientas para saber cuánto están costando. Las que tengo las cuido mucho, las uso y luego las limpio bien y las guardo en las bolsas. Las herramientas son para mí un tesoro, algunas valen hasta 15 lucas”.

Generalmente, sin embargo, el “vitrineo” y, en concreto, el consumo cumplen una función social mucho más inmediata. Lo novedoso pareciera ser la transformación masiva y directa del consumo en vehículo de sociabilidad. Se trata de un proceso contradictorio, en el que los individuos intentan simultáneamente sustraerse e integrarse a su realidad social. El acceso a múltiples bienes de consumo permite formar dentro del hogar un mundo propio y, a la vez, sentirse parte integrante y activa de la sociedad. El consumo es, sin duda, una forma de evadirse de la realidad, pero es también una protesta contra ese mundo exterior. El ejemplo típico es la adquisición del televisor: simultáneamente evasión y rechazo de una situación de miseria, inseguridad, humillación e impotencia. Adquirir un televisor es incorporarse a una sociedad que —económica, política, culturalmente— lo ha excluido. Volveré más adelante sobre el significado de la entretención. Aquí sólo quiero resaltar el consumo como símbolo del actual tipo de integración social de los sectores medios y bajos. Más que el interés egoísta de acumulación privada, es el deseo de dignidad y reconocimiento social lo que motiva el “consumismo”. Así, los jóvenes pobladores reconocen la distancia que los separa del mundo publicitario, pero también “reconocen que si uno no va bien vestido corre el riesgo de ser rechazado, de recibir burlas o, por lo menos, de ser menos considerado que otros”. La moda es sólo el ejemplo más típico de la transformación de todos los bienes de consumo en medios de comunicación —y de exclusión—. Para “ser como los otros” la gente compra —a plazos y en la versión más barata— aquellos bienes que la asimilen a los demás, a “lo normal”. Pero, así como el consumo ofrece una evasión de su triste situación a quienes entran al mercado de ilusiones, la publicidad define, a espaldas de uno, los criterios mediante los cuales él es reconocido como parte de “la gente como uno”.

Ésta es la dictadura cotidiana, el totalitarismo invisible del mercado. No se sabe de él, no se protesta contra él sino por medio de él. El mercado se hace omnipresente en tanto somete todas las demás formas de convivencia social (la política, la cultura) a sus reglas. Impone sus reglas técnicas, pero no logra generar las normas sociales que orienten la conducta colectiva, ni puede prescindir de ellas. De allí la dificultad para captar ese “imperialismo económico” que devora la vida social y, simultáneamente, le es externo.

¿La conclusión? En resumen (e independientemente de la recesión económica y del subdesarrollo), no hay “sociedad de consumo” que resuelva la

necesidad básica de la población de una vida digna, con sentido. Y mientras las mujeres y los hombres no conquisten el control sobre sus condiciones de vida, no cesarán de buscar nuevas formas de convivencia, así sea por caminos oblicuos, dentro o fuera del orden establecido.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Benavides, L., E. Morales y S. Rojas, "Campamentos y poblaciones de las comunas del Gran Santiago", Documento de trabajo 154 y 192, Flacso Santiago, 1982.
- Borsotti, C., "La organización social de la reproducción de los agentes sociales, las unidades familiares y sus estrategias", *Demografía y Economía* 46, El Colegio de México, 1981.
- Brunner, J. J., *Vida cotidiana, sociedad y cultura. Chile 1973-82*, Flacso, Santiago, 1982.
- Chateau, J., "Algunos antecedentes sobre la situación de los pobladores en el Gran Santiago", Documento de trabajo 115, Flacso Santiago, 1981.
- Clavel, M., "Éléments pour une nouvelle réflexion sur l'habiter", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 72, 1982.
- Douglas, J. (ed.), *Understanding Everyday Life*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Franco, R., et al., *La juventud marginal y su papel en el proceso de cambio social*, Santiago, Vicaría Sur, 1980.
- Gross, D., "Time, Space, and Modern Culture", *TELOS* 50, invierno de 1981-1982.
- Heller, A., *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977.
- Javeau, C., "Sur le concept de vie quotidienne et sa sociologie", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 68, París, 1980.
- Kirchheimer, O., "Private Man and Society", *Political Science Quartely* 81:1, 1966.
- Lalivé d'Épinay, C., "La vie quotidienne", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 74, 1983.
- Lebas, E., "Urban and Regional Sociology in Advanced Industrial Societies", número especial de *Current Sociology* 30:1, 1982.
- Martínez, J., "La investigación reciente sobre las clases sociales en Chile. Una revisión", Documento 36 del CED, Santiago, 1983.
- Martinic, S., *Realidad poblacional. Estudio exploratorio de la familia marginal urbana*, Santiago, CIDE, 1979.
- Mercure, D., "L'étude des temporalités sociales", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 67, París, 1979.
- Montero, C., *Mercado de trabajo y estructura de clases en Chile, 1973-1981*, Santiago, Flacso, 1982.
- Morand, C., *Visión de Santiago en la novela chilena*, Santiago, Aconcagua, 1977.
- Morales, E., "Algunos indicadores de niveles de vida en campamentos del Gran Santiago", Documento de trabajo 178, Flacso Santiago, 1983.
- Munizaga, C., et al., *Heterogeneidad urbana*, Santiago, Universidad de Chile, 1977.
- Munizaga, G., "Notas para un estudio comparativo de la trama urbana de Santiago", *Revista Paraguaya de Sociología* 42/43, mayo-diciembre de 1978.
- Nun, J., "La rebelión del coro", *Nexos* 46, México.
- Piña, C., *Sector informal. Estrategias ocupacionales y orientaciones ideológicas*, Santiago, Prealc,

1981.

Ramírez, A., *El sector informal urbano en Chile*, Santiago, PET, 1982.

Romero, J. L., *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

Trotsky, L., “Problemas de la vida cotidiana”, *Cuadernos de Pasado y Presente* 27, México, 1978.

Urzúa, R., *El desarrollo y la población en América Latina*, México, PISPAL-Siglo XXI Editores, 1979.

Valdés, T., “El problema de la vivienda”, Documento de trabajo 195, Flacso Santiago, 1983.

Varas, C., *Antecedentes para una comparación entre los municipios de la ciudad de Santiago*, Santiago, Universidad de Chile, 1981.

EL DISCIPLINAMIENTO DE LA MUJER*

I. INTRODUCCIÓN

Al plantear la investigación de la vida cotidiana en Santiago, hoy día, uno de los supuestos era la yuxta y sobreposición de tres ejes de ordenamiento social: 1) la coerción legal y extralegal; 2) la dinámica de la economía de mercado, y 3) el disciplinamiento organizacional. Las tres “lógicas” (en el sentido de procesos no conscientes) formarían las condiciones macrosociales cuya “vivencia” diferenciada en las rutinas y experiencias diarias se proponía analizar.

Respecto al primer punto, la cultura de la violencia, la inseguridad y el miedo, no se pudieron elaborar los antecedentes requeridos en el plazo disponible. Algunos aspectos han sido trabajados en el texto “Agonía y protesta de la sociabilidad” [pp. 485-540 de este tomo], que también hace referencia a las dinámicas de la mercantilización de la vida social. Éstas son tratadas principalmente en “Habitar, trabajar, consumir” [pp. 541-613]. El tercer eje estructurador —el disciplinamiento organizacional— es el objeto del presente estudio, realizado en conjunto con Susana Levy.

Al hablar de *disciplinamiento organizacional* nos referimos a la vasta gama de *organizaciones comunitarias* que dependen institucionalmente del gobierno o responden oficiosamente a su directiva: Fundación Cema Chile, Secretaría Nacional de la Mujer, Secretaría Nacional de la Juventud, Juntas de Vecinos, Consejos Locales de Deportes. El trabajo preliminar consistió en recopilar material y entrevistar a dirigentes de las cinco organizaciones mencionadas. Posteriormente, el análisis fue reducido a las dos primeras por estimar que éstas despliegan las actividades de mayor impacto social y dedicarse ambas a un mismo “público”: las mujeres.

La cobertura de las dos organizaciones oficialistas es impresionante, sobre todo si tenemos en cuenta la proscripción legal de los partidos y, en particular, la criminalización de toda organización opositora. Cema contaba en 1983 con 6 000 voluntarias que organizaban a 230 000 socias en más de 10 000 Centros de Madres a lo largo del país. La Secretaría Nacional de la Mujer contaba en 1979-1980 con 10 000 voluntarias y 321 sedes en todo el país; sus actividades habían abarcado más de dos millones de mujeres entre 1973 y 1983, la mitad de ellas en los últimos dos años.

Ambas instituciones son organizaciones políticas, que se entienden a sí mismas como la “trincherita civil” del régimen militar. Mientras que Cema Chile como fundación privada enfatiza el asistencialismo, la Secretaría de la Mujer como organismo gubernamental impulsa un adoctrinamiento más explícito. Se

trata de dos mecanismos complementarios de disciplinamiento en tanto ambos tienden a reforzar la subordinación tradicional de la mujer. En los dos casos asistimos a un fenómeno paradójico: una organización de mujeres, dedicada a la mujer, refuerza un orden patriarcal. Entendiendo por “patriarcado” la transformación de las relaciones de reproducción humana en una desigualdad “natural” y, como tal, en relación de dominación,¹ nos preguntamos cómo y por qué ocurre un apoyo femenino a la perpetuación de relaciones patriarcales.

Retomando las tensiones entre lo público y lo privado, lo político y lo no político (cuya significación bajo el régimen militar señalamos anteriormente),² podemos caracterizar el patriarcado por la siguiente ecuación: masculino = público, público = político; por lo tanto, masculino = político. Por otra parte, femenino = privado, privado = no político; por lo tanto, femenino = no político. El “patriarcalismo” se basa en una dicotomización de la sociedad que recluye a la mujer en un mundo doméstico de actividades apolíticas:

privado — público; apolítico — político; femenino — masculino.

No es el caso discutir aquí si es válido establecer una homología entre la distinción público / privado y la distinción político / apolítico.³ Se puede argumentar en favor de tal equiparación para delimitar un ámbito (privado-personal) sustraído de las regulaciones políticas. También se puede argumentar en contra, señalando el carácter político (*i. e.* contingente y no inevitable) de lo público y de lo privado por cuanto ambas esferas implicarían construcciones sociales. Lo que ciertamente significa una definición sexista de la política es identificarla con lo masculino. Sin embargo, es lo que generalmente se hace, si bien de manera negativa: identificando lo femenino con lo apolítico.⁴

Las connotaciones son sabidas: la mujer como ser no político sería afectiva, expresiva, espiritual (en oposición al perfil masculino, racional, instrumental, materialista). A esta definición del “ser mujer” el discurso del régimen militar chileno le agrega una significación específica: “ser patriota”. De este modo es neutralizado el cuestionamiento del orden patriarcal que realiza ese mismo discurso cuando discrimina la política en tanto caos. Lo masculino es escindido del ámbito conflictivo de la política y restaurado como ámbito (aparentemente) no político bajo la figura del *pater-patriae*. Decimos aparentemente porque de hecho tiene lugar una resignificación de la política. La política es concebida de acuerdo con el orden jerárquico del ámbito doméstico; el referente ya no es la *polis* de la democracia griega sino el *paterfamilias*^{151a} del Imperio romano. Al redefinir la política a semejanza de la jerarquía familiar queda eliminada incluso la promesa (y realización parcial) de igualdad propia de la anterior esfera político-pública. Si el orden patriarcal se basaba antes en la exclusión de la mujer del mundo político-público, ahora descansa en la sujeción de la mujer al ámbito privado-apolítico (familiar-patriótico) como la única esfera lícita. A ello

contribuyen las actividades de Cema y de la Secretaría de la Mujer por cuanto impiden a las mujeres plantearse las condiciones de “ser mujer” como construcción social y, por tanto, como cuestión política. Es decir —explicitando nuestra perspectiva de interpretación—, los rasgos patriarcales de una sociedad son un obstáculo para la consolidación de la democracia, entendida no sólo como un sistema formal, sino como un estilo de convivencia social.

Adelantemos también la principal debilidad del análisis: no se exploran las estrategias de apropiación o resistencia de las “beneficiarias” respecto a la “oferta” de las organizaciones oficialistas. Las dos (Cema más que la Secretaría) se mostraron muy cautelosas y suspicaces frente al observador externo / extraño, poniendo trabas considerables al contacto con las voluntarias e incluso negando el acceso a sus actividades en el terreno.

Estos obstáculos no sólo frustraron nuestro interés por explorar las diversas decodificaciones de las actividades de Cema y de la Secretaría por parte de las mujeres en diferentes contextos sociales. También limitan (y, posiblemente, distorsionen) nuestras apreciaciones de la realidad observada. Aunque pudimos formarnos una visión global mediante las publicaciones oficiales y aproximarnos a la realidad concreta de las instituciones en las comunas de Pudahuel, Ñuñoa y Las Condes, entendemos el presente trabajo como un estudio exploratorio que abra el camino a investigaciones empíricas más detalladas.

II. FUNDACIÓN CEMA CHILE

Cema Chile dejó de ser un ente político.

LUCÍA HIRIART DE PINOCHET

1. *La autorrepresentación*

1.1. *Las cifras*

La Fundación Cema Chile es, tanto por el número de sus socias y del voluntariado como por sus actividades, la mayor organización comunitaria oficialista.

Cema conforma “la más completa red de acción social existente a nivel privado” mediante “unos 10 000 Centros de Madres, 650 ‘Cemitas’, decenas de talleres laborales y artesanales, de Hogares de la Niña Adolescente, de la Madre Campesina o de la Urbana, de tiendas, bazares, hasta policlínicos”.

A fines de 1983, Cema Chile agrupa a lo largo del país a más de 230 000 socias, atendidas por cerca de 6 000 voluntarias.⁵

1.2. La organización

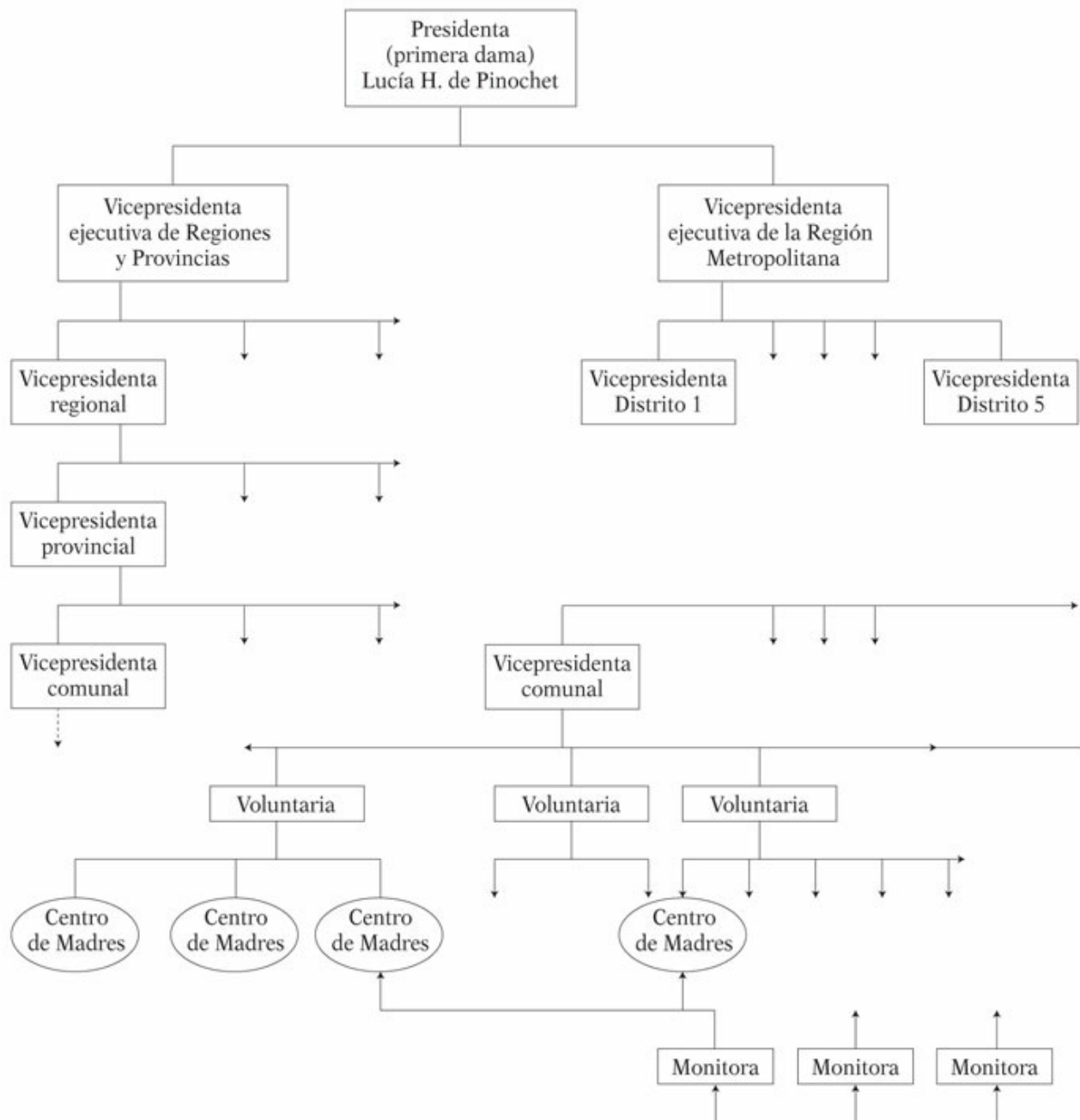
Cema se autodefine, en su *Memoria* de 1981, como: “Una corporación de derecho privado, sin fines de lucro, *ajena por completo a proselitismo político o religioso*, cuyo principal objetivo es lograr el *desarrollo integral de la mujer* agrupada en los Centros de Madres a lo largo y ancho del país, y, por medio de ellos, *contribuir al bienestar de su familia*” (p. 4).

De acuerdo con los estatutos, su presidenta nacional es la esposa del jefe de Estado, razón por la cual el cargo lo ejerce la señora Lucía Hiriart de Pinochet.

El directorio de la Fundación está constituido por 11 personas; la directora ejecutiva es designada por la presidenta. Por otra parte, se designan vicepresidentas regionales, provinciales y comunales a lo largo del país.

El Centro de Madres es la agrupación básica de Cema Chile. Su organización se rige por la ley 16 880 y sus modificaciones. Está integrado por un promedio de 30 socias, cuya edad fluctúa entre los 20 y 70 años y que, generalmente, no tienen ocupación remunerada formal. Puede ser miembro toda mujer mayor de 18 años, cualquiera que sea su estado civil. Las jóvenes menores de 18 años, hijas de socias, pueden integrarse a los Centros Cemitas. Habitualmente, el Centro de Madres se reúne una vez a la semana; cada uno o dos meses se realiza una reunión de las directivas de los centros con la delegada comunal (“ampliado”).

Organigrama de la Fundación Cema Chile



En general, por cada 10 Centros de Madres (en Santiago) hay una voluntaria a cargo de ellos. “La voluntaria es la representante de la primera dama de la Nación y presidenta nacional de la Fundación Cema Chile en los Centros de Madres y en cada una de las áreas que cubre la institución. El voluntariado realiza tareas de coordinación, organización y ejecución de programas y servicios que benefician a los Centros de Madres en general, y a la socia y su grupo familiar en particular, canalizando inquietudes y necesidades detectadas hacia los departamentos que

corresponda” (*Memoria 1981-1982*, p. 7).

La mayoría de ellas son esposas de oficiales de las Fuerzas Armadas y de Orden.

1.3. Las actividades

1.3.1. Capacitación. La capacitación de la mujer es el principal objetivo de la institución y, en efecto, es notable el número de socias (y sus familiares) que siguieron cursos de capacitación.

<i>Año</i>	<i>Número de socias capacitadas</i>
1975	26 986
1978	46 357
1979	74 614
1980	102000
1981	133 985
1982	237 000
1983	430741

Fuente: Cema Chile, *Memorias*, años 1980-1981 y 1981-1982, y suplemento de *El Mercurio*, 25 de diciembre de 1983.

La capacitación, considerada “la llave maestra que abre un mundo de posibilidades a la mujer y a su familia”, se realiza en el Centro de Madres, con cursos dictados por monitoras que ha formado el Departamento de Capacitación del área administrativa de Cema Chile; también a nivel de Centros de Capacitación, las Escuelas Artesanales y cursos en convenio con organismos como Inacap, DUOC,^{152a} Instituto de Educación Rural,^{153b} Universidad de Santiago de Chile, entre otros. Los cursos que imparten las monitoras en los Centros de Madres tienen actualmente un costo que varía entre 50 y 200 pesos mensuales por socia (una sesión semanal), dependiendo del curso y de la comuna; para los cursos en convenio normalmente se otorgan becas, proporcionadas por el Sence.

Los cursos dictados por las monitoras (no son voluntarias, sino socias capacitadas, y conforman su ingreso a partir del aporte de cada socia por curso que sigue) abarcan una diversidad de técnicas manuales: repostería, peluquería, moda, tejido artesanal, pintura, cosmetología, macramé, repujado en cuero, crochet, frivolidé, cocina básica, amasandería, confección de ropa para niños, bordado, juguetería, corte y confección, etcétera.

Los cursos que da el Departamento de Capacitación fueron clasificados por la institución en: cursos libres, becas Cema, monitorias especiales y de nivelación a

distancia. “Los cursos libres son solicitados especialmente por las socias que desean una técnica determinada. Los cursos de becas Cema constituyen el programa estable del Departamento: los de monitoría son dirigidos a la formación de premonitores y monitoras, y los especiales son realizados mediante algún tipo de convenio con organismos como la Junta de Acción Evangélica Nacional, Digeder y Sence” (*Memoria 1980-1981*, p. 22). “Para los varones se ofrece: gasfitería, tallado en madera, mueblería, peluquería, electricidad, tapicería, carpintería y muchas otras especialidades.”⁶

Finalmente, existen las Escuelas Artesanales de Santiago y Purranque, que entregan formación en cestería, tejido artesanal, tallado en piedra y madera, cerámica y orfebrería a jóvenes becados por Cema, que obtienen, luego de por lo menos dos semestres de estudio, el título de Artesanos, otorgado por el Ministerio de Educación.

También han existido convenios con la Universidad de Santiago, gracias a los cuales se han otorgado becas para cursos preuniversitarios a hijos de socias.

También han existido convenios con la Universidad de Santiago, gracias a los cuales se han otorgado becas para cursos preuniversitarios a hijos de socias.

1.3.2. Adoctrinamiento. Obviamente éste es un punto conflictivo, primero porque no son actividades explícitas en el programa, y segundo porque una de las definiciones de la organización que las autoridades siempre buscan destacar es su carácter apolítico. “En esa fecha (octubre de 1973) se esbozaron planes de acción y metas definidas en las que prevalecía el propósito fundamental de que las socias de los Centros de Madres jamás volverían a ser —como en el pasado— *simples objetos de manejo político*” (*Memoria 1980-1981*, p. 6). “Eso es la Fundación hoy, a nueve años de organización actual, como una institución sin fines de lucro y *ajena a proselitismo político* y religioso.”⁷

Sin embargo, la existencia de actividades de adoctrinamiento se desprende de lo que señala la propia institución acerca de sus actividades: “En la Región Metropolitana, entre los meses de septiembre y noviembre de 1980, se dio especial énfasis a la *realización de charlas relacionadas con el plebiscito y la nueva Constitución*, en las que se incluyó al voluntariado y los Centros de Madres. Durante 1981 se han dictado charlas referentes a las reformas a la Constitución, además de charlas cívicas y educativas en aspectos generales, observándose la asistencia de más de 75% del voluntariado y socias de la Región Metropolitana. Actualmente continúan entregándose charlas acerca de la nueva previsión” (*Memoria 1980-1981*, p. 14).

Y al hablar de las voluntarias, se afirma: “Por su acentuado espíritu patriótico, *mantiene latente los principios de chilenidad y por ende del Supremo Gobierno dándolos a conocer*, no sólo en los centros, sino también en el medio en que se desenvuelve, *siendo normales sus intervenciones, tanto en defensa de ellos, si es necesario, como en su permanente difusión*”.⁸

En gran parte del contenido de las publicaciones de Cema Chile está presente el mensaje doctrinario e ideológico oficialista. Por otro lado, se subraya el vínculo de la mujer con el gobierno, un vínculo incuestionable, histórico y hasta afectivo.

Una parte importante de la labor de adoctrinamiento llamada por Cema Chile “charlas cívicas y educativas en aspectos generales”, “charlas culturales exaltando los valores cristianos y patrióticos”, etc., está a cargo de la Secretaría Nacional de la Mujer y del Instituto Diego Portales (un instituto de capacitación política y doctrinaria, dependiente del ministro secretario general de Gobierno).

1.3.3. Actividades económicas. Éstas corresponden a las actividades de producción y comercialización de objetos artesanales y otros productos en y por medio de Cema Chile. Dichas actividades generan ingresos a las socias y sus familias y, principalmente, a la propia institución. “Este Departamento [de Comercialización] cumple un importante rol dentro de la Fundación, que como institución de derecho privado necesita obtener recursos propios, ya que le corresponde la búsqueda de los sistemas que permitan la generación de ellos, lo que posteriormente va en beneficio de la acción social” (*Memoria 1980- 1981*, p. 29).

En el cuadro que sigue ordenamos los cuatro tipos de situaciones que existen en los planos de producción y comercialización, dependiendo de si se realizan directamente en Cema, o si ésta oficia sólo de intermediaria.

	<i>Área de producción</i>	<i>Área de comercialización</i>
Cema Chile	Taller central	Galerías, tiendas
Empresaria	Talleres laborales	y <i>boutiques</i>
Cema Chile	Artesanos	Bazares
Intermediaria	Centros de Madres y socias	

Los talleres laborales están integrados por socias capacitadas y dirigidos por voluntarias; las socias que allí trabajan perciben un ingreso estable, por lo cual integrar un taller se ha transformado en un objetivo deseado por las socias.

Según la última publicación de la institución, habría en el país un total de 500 talleres, en los que trabajan alrededor de 7 200 mujeres.

Los talleres laborales trabajan en tres líneas de producción: hospitalaria, industrial y escolar. La producción es planificada y coordinada por el taller central de la Fundación, el que además envía cortes ya hechos a los talleres laborales. Éstos trabajan también en lencería, mantelería, tejido en hilo seda, lana cruda o industrial y juguetería, principalmente.

La producción se comercializa en los bazares de la institución y también, sobre todo para el caso de las líneas industrial y hospitalaria, por medio de contratos de suministro a particulares, empresas e instituciones respectivas.

Parte importante de los productos artesanales que comercializa Cema Chile es fabricada por los Centros de Madres y artesanos (alrededor de 600) en particular, y luego comprada a éstos por la institución para su posterior reventa.

Por su parte, muchos Centros de Madres, a raíz de eventos como los ampliados o ferias artesanales, festividades y otras ocasiones, organizan bazares, en los que venden directamente al público sus productos, fuera de los convenios que tengan con personas e instituciones independientes de Cema Chile.

De todas formas, el volumen más importante de ventas, y a la vez económicamente más significativo, se realiza en las 28 galerías y locales de venta de artesanía existentes en el país (incluyendo uno en el territorio antártico) y mediante la exportación a diversos países (12 393 dólares durante 1983).

1.3.4. Actividades asistenciales. Gracias a una inmensa variedad de iniciativas, Cema Chile entrega ayuda material directa, asesorías específicas, acceso a determinados bienes y servicios, y otros aportes, a las socias y sus familias.

Sin considerar la asistencia que brinda en capacitación y en contratar los servicios de las socias en los talleres laborales, enumeraremos a continuación las iniciativas asistenciales que la propia institución ha hecho públicas:

—Hogares de la Niña Adolescente. “Nacieron en 1979 como fruto de la inquietud y el justificado anhelo de la presidenta nacional de la institución de proporcionar un hogar confortable a aquellas niñas que, siendo físicamente sanas, con un coeficiente intelectual normal y sin problemas conductuales, veían afectada la posibilidad de lograr su desarrollo integral debido a irregularidades sociales y ambientales en sus hogares, lo que no les permitía crecer convenientemente, para ser útiles a la sociedad, como futuras mujeres y madres de familia” (*Memoria 1980-1981*, p. 9).

Existen actualmente 27 Hogares en el país reconocidos por el Servicio Nacional de Menores (Sename), donde están internadas 800 menores de 10 a 18 años, hijas de socias de los Centros de Madres.

Fuera del alojamiento, alimentación y vestuario, asistencia médica, educación en establecimientos del Ministerio de Educación, “los hogares les entregan una formación integral en los aspectos social, moral, de convivencia y realización personal con lo que se está alcanzando un mejoramiento en la realidad sociocultural de las niñas, beneficio que se extiende también a sus correspondientes familias” (*idem.*).

—Hogares de la Madre Campesina, de la Madre Minera y de la Madre Urbana. Según las últimas publicaciones de Cema Chile, existen 87 locales en el país.

La finalidad de estos centros es “recibir y atender a las futuras madres en los periodos previo y posterior al nacimiento de su hijo” cuando provienen de lugares apartados de los centros asistenciales o “carecen de un lugar que las reciba”. “Se ha colaborado al feliz nacimiento de 12 688 niños en este año. La

atención en estos hogares es absolutamente gratuita y en convenio con el Servicio Nacional de Salud. Los nacimientos se producen en los hospitales más cercanos.”

—Cemitas. Más de 650 centros Cemitas en el país agrupan a alrededor de 12 000 niñas de 10 a 18 años, hijas de socias. Para ellas, Cema Chile imparte cursos de apoyo a los programas escolares y cursos de capacitación en varias manualidades, “de acuerdo con sus aptitudes y edad”, con los que pueden especializarse en cerámica fría, papel maché, florería y objetos de papel y cartón.

—Policlínicos y postas. “La acción realizada en los policlínicos es muy apreciada por las socias.” En el país funcionan 13 policlínicos y 11 postas rurales, las cuales se preocupan principalmente de la entrega de leche, control del niño sano y primeros auxilios.

Entregan atención médica especializada a las socias y sus núcleos familiares en medicina general, ginecología, obstetricia y pediatría. “Se financian con fondos generados en las filiales que corresponden a su ubicación” (*Memoria 1981-1982*, p. 12). “También Cema Chile permite a sus socias, ‘previa calificación de la voluntaria’, adquirir a precio de costo los medicamentos recetados por un médico para ella o cualquier miembro de su familia.”⁹

—Tiendas. En 65 locales (1982), Cema Chile ofrece a sus socias, a precios más bajos que en el comercio establecido, artículos de primera necesidad y materiales para capacitación y producción.

—Industria de casas prefabricadas. Asignación de casas a las socias. A la fecha, según Cema Chile, más de 400 socias habitan en viviendas entregadas por ésta, desde que en 1980 se creó el programa de construcción de viviendas, a instancias de Lucía Hiriart de Pinochet.

Las casas son pareadas, de 46.5 m² (hechas en madera de pino) en un terreno de alrededor de 100 metros cuadrados.

Constan de un living-comedor, tres dormitorios, baño y cocina, y se entregan con una mesa de comedor, sus sillas, una marquesa de dos plazas, dos literas dobles de una plaza, una marquesa de una plaza, tres veladores y un mueble de lavaplatos; un lavaplatos, una cocina de dos platos y horno, un califont de cinco litros de gas licuado y sanitarios completos. (El valor de las casasterreno en 1981 era de aproximadamente 363 Unidades de Fomento, UF). La casa es pagada por la socia a 15 años de plazo, con un interés de 2% anual. “Cema Chile cuenta con una infraestructura administrativa que le permite efectuar una selección adecuada entre las socias de Centros de Madres inscritas en la lista de espera, de acuerdo con un reglamento interno elaborado para este efecto” (*Memoria 1980-1981*, p. 28).

—Asistencia social. Los beneficios otorgados con fondos Cema Chile son del siguiente tipo: *Salud*. Medicamentos, sillas de ruedas, prótesis, órtesis, audífonos, exámenes médicos, lentes especiales e implementos médicos (1980-1981: 15 062 casos; 9 090 588.71 pesos). *Económico*. Vestuario, calzado, ayuda maternal, alimentos, cuotas mortuorias, donación en dinero, préstamo de dinero, menaje de casa, pasajes, hospedaje residencial, colchones, colchonetas y somieres (1980-1981: 7 292 casos; 5 261 368 pesos). *Vivienda*. Elementos donados para reparación de viviendas, como fonolitas, pizarreños y paneles (1980-1981: 945 casos; 662 766 pesos). *Educación*. Donaciones en dinero para cancelación de matrículas en institutos, universidades y establecimientos de enseñanza media (1980-1981: 50 casos; 270 200 pesos).

<i>Procedencia de beneficios</i>	<i>Núm. de casos sept. de 1980 a sept. de 1981</i>	<i>Núm. de casos sept. de 1981 a sept. de 1982</i>
1. Cema Chile (beneficios en salud, económicos, vivienda y educación)	23 349	27 706
2. Convenios con la Facultad de odontología de la U. de Chile y con el Club de Leones de Santiago: atenciones dentales y despacho de recetas	5 503	6 383
3. Beneficios con recursos de la comunidad (beneficios en salud, vivienda y otros)	2 201	1 283

NOTA: la información que entrega Cema Chile mediante sus publicaciones está presentada con códigos y clasificaciones diferentes, cifras absolutamente cambiantes de una página a otra, discontinuidad en la entrega de ciertos datos, todo lo cual no nos ha permitido hacer más comparaciones y cuadros evolutivos que los que hemos hecho, al menos a partir de las fuentes descritas.

FUENTE: Cema Chile, *Memorias*, años 1980-1981 y 1981-1982.

—Asistencia jurídica. El Departamento Jurídico es “un consultorio gratuito que proporciona asistencia judicial a las socias y sus familiares directos, haciendo uso del privilegio de pobreza de acuerdo con lo establecido por el Decreto Ley Núm. 1861 del 28 de julio de 1977, del cual goza la Fundación”. Se atienden cerca de 900 casos por año. “Las naturalezas de las materias que ha atendido el Departamento en el último lapso corresponden en 72% de las causas y consultas jurídicas a materias civiles, esto es: posesiones efectivas, problemas derivados de contratos de arrendamiento, de escrituras de compraventa, comodatos precarios, etc.” (*Memorias*, años 1980-1981 y 1981-1982).

1.4. *Financiamiento*

Cema se autofinancia con los ingresos obtenidos mediante los departamentos de Operaciones, Laboral y Artesanal. Asimismo, obtiene aportes extraordinarios provenientes de un sorteo anual de la Polla Chilena de Beneficencia, exención de los impuestos de los cines por una vez al mes y una reunión hípica en los hipódromos de Santiago y Valparaíso.

2. La práctica

En este capítulo queremos relatar las impresiones de dos experiencias concretas con el funcionamiento de Cema Chile: la asistencia a un ampliado de directivas de Centros de Madres en Las Condes y a un ampliado en Pudahuel.

Previamente, sin embargo, cabe señalar las dificultades que interponen las autoridades de Cema a un estudio sociológico de lo que es, según su propia autorrepresentación, una de las mayores organizaciones comunitarias. Dada la relevancia social de la institución, llama la atención la fuerte vigilancia con que se custodia el funcionamiento interno de Cema frente a cualquier mirada de “extraños”. Como regla, está prohibida a toda persona extraña y no autorizada por la vicepresidenta comunal respectiva visitar un Centro de Madres, incluso si la visita es promovida por el mismo centro. Al pedir autorización a las autoridades comunales se nos remitió a la vicepresidenta ejecutiva de la Región Metropolitana (segunda en la jerarquía), que denegó el permiso porque “las vicepresidentas y los centros están con muchas actividades y no tienen tiempo para recibir”.

El hecho, aunque sea un caso particular, es significativo por lo que muestra, queriendo ocultar. En primer lugar, muestra el clima de temor y desconfianza que reina dentro de la institución. Miedo a que la información sobre la realidad interna salga y miedo a que las bases sean contaminadas e infiltradas desde afuera. El “proteccionismo” muestra, en segundo lugar, la visión que tiene Cema de la sociedad. La percibe dividida entre “amigos” y “enemigos”, o sea en términos de una guerra que obliga a defender la organización como una fortaleza contra las amenazas vitales de un enemigo omnipresente y sin escrúpulos (el marxismo, el comunismo y, en general, la política). Este esquema interpretativo del proceso social no sólo transforma la institución en una virtual “zona militar” con el consiguiente ámbito de “secretos de Estado”. Además le otorga un “espíritu de cruzada” que hace de su aparente apoliticismo un tipo específico de política.

A pesar de los obstáculos señalados se pudo asistir a dos ampliados que reúnen las directivas de los Centros de Madres de una comuna. Al ampliado de la comuna de Pudahuel asistieron aproximadamente 170 mujeres, al de Las Condes, unas 90 mujeres; en ambos casos, las edades fluctuaban entre 35 y 55 años, en su mayoría. La dinámica de las reuniones (particularmente aquella en

Pudahuel) permite distinguir algunos rasgos que probablemente sean típicos.

2.1. El materialismo

Reina un estilo autoritario; la autoridad que preside el ampliado impone los temas, la dinámica, el orden, los aplausos, etc. No da a conocer previamente el temario de la reunión sino que “despacha” los asuntos, uno tras otro, con eficiencia administrativa. No hay iniciativas o participación colectiva de las dirigentes de base ni parecieran descontentas por eso. En este sentido, el estilo es autoritario pero transparente. No se fingen relaciones democráticas o dinámicas participativas. La vicepresidenta y sus colaboradoras dirigen y deciden, las delegadas concuerdan. La concentración de poder en la cúpula coincide con la conducta autoritaria de la base. Las mujeres que intervienen no se dirigen a la asamblea sino exclusivamente a la vicepresidenta. Más que debate, hay una sucesión de diálogos, en los que las delegadas solicitan de la autoridad máxima una solución a los problemas particulares de su centro. No hay una búsqueda de los problemas comunes y de las soluciones comunes por parte de las dirigentes de base.

Esta ausencia de un “espíritu colectivo” contrasta con la insistencia del discurso oficial acerca de Cema como “gran familia”. Ingresar a ella significaría “capacitarse, surgir y pertenecer a una institución como Cema Chile, que, como les digo yo siempre, es una gallina grande, que las mantiene a ustedes bajo su alero. Ustedes, señoras, las nuevas, ya no son más la señora que está parada en la esquina, ¿no?, y que no tiene a quien recurrir en un momento dado, o que no tiene cómo juntarse con otro grupo de gente. Ustedes dejaron de ser esa persona; ya pertenecen a una gran institución y están bajo el cuidado de esa gallina, grande, le vamos a poner, que es Cema Chile”.

La imagen de gallina y pollitos simboliza muy bien la relación maternalista-protectora-condescendiente entre la dirección y las socias de Cema. Es una relación posesiva mediante la cual los centros son percibidos como “propiedad” de una u otra voluntaria. “Voy a empezar a preguntarle a cada una a qué centro pertenece. Señora, ¿usted de qué centro es? [...] ¿Ustedes acá? ¿De la señora Anita son ustedes?”

La concepción de “gran familia” conlleva una infantilización de las socias. Cuando la “familia” aumenta (hubo un incremento de 73 a 94 centros en Pudahuel) y faltan colaboradoras, se invoca el rol de “hijas mayores”. “Así que yo les pido a las antiguas especialmente: yo creo que ya ustedes pueden dejarnos un poquito la mano, ¿ah? Creo que muchas ya pueden caminar solitas, porque ya llevan muchos años en la institución; permítannos que visitemos más seguido los centros nuevos, a los que tenemos que enseñarles cómo es el sistema de Cema Chile, y ustedes serán visitadas cada 15, 20 días. Pero ustedes saben que de todas maneras cuentan con nosotros, en la oficina, para cualquier problema que

tengan.”

Como en una familia tradicional, la madre explica a la hija más grande que ella tiene que dedicarse más a la hija menor, porque la necesita más, que ella ya es grandecita, que no tiene que darle más trabajo o preocupaciones, no porque la independencia y la propia responsabilidad sean un objetivo en sí, sino porque facilita la reproducción del sistema.

2.2. La prédica del sometimiento

En el Ampliado de Las Condes, Maximiano Errázuriz,^a ex diputado del Partido Nacional, dictó la charla “Libertad y moral”. En ella propicia una imagen de la mujer propia de un inglés de la época victoriana. Proponiendo como ejemplo a la esposa de Benjamin Disraeli, el conferencista cita un relato del mismo: “Esa mujer, de la que muchos ríen, ha sido un paño de lágrimas, porque cuando yo era joven, por el hecho de ser judío, mi poesía, cuando se escribía con seudónimo, tenía gran éxito; cuando ponía mi nombre, no la leía nadie. En el colegio me golpeaban por ser judío; mi novia, mi polola, en ese momento me ayudaba y me apoyaba. Después fui varias veces candidato a diputado; todas esas veces, cuando fracasé, mi mujer estaba a mi lado; en cada fracaso que yo tuve, cuando llegaba a mi casa triste y abatido, mi mujer estaba a mi lado apoyándome y ayudándome. Pero cuando me iba bien, cuando ganaba una elección, cuando estaba contento, cuando mi casa se llenaba de gente, mi mujer se iba a la cocina, silenciosa y calladita a preparar todo lo necesario para que las visitas fueran bien atendidas. Ella no se aparecía, trabajaba para que yo estuviera feliz con mis amigos. Con esa mujer voy a ir a comer yo esta noche. Y yo me pregunto, ¿ustedes, de alguna manera, no son un paño de lágrimas de la familia? Porque resulta que el marido puede llegar a veces con dinero, y otras veces puede llegar sin dinero; a veces puede llegar con mucho, otras veces puede llegar con poco; pero ustedes no pueden decirle al marido ‘Fíjese que hoy día no hay almuerzo no más’. De alguna manera se las tienen que arreglar, y le van a tener siempre su comida y la de los niños”.

La conferencia ilustra bien el discurso oficial de Cema sobre la mujer.¹⁰ La mujer es vista como “pañito de lágrimas” del marido y del país. Ella es la mujer del marido, la mujer de la cocina, la mujer de la patria, siempre resulta la “mujer de...”, madre, esposa, hija de...

La prédica es bien conocida. No hay innovación ideológica que presente una nueva concepción de la mujer ni pretensión de introducir una nueva racionalidad en la acción social. Es una prédica que repite una creencia tradicional ampliamente difundida. Y ésa es la función del adoctrinamiento de Cema: reforzar la fe de las mujeres que son y seguirán siendo lo que siempre fueron.

2.3. El asistencialismo

Se trata —según la práctica observada— de la característica más sobresaliente y que ilustra bien las contradicciones de la institución. Cema tiene que presentar una “oferta” atractiva para que las mujeres ingresen como socias a la organización. Pero, simultáneamente, junto con apelar al interés egoísta de los individuos, pretende crear lazos de lealtad. “Es una inquietud que tenemos las colaboradoras de que, no es el caso de los que están aquí, pero podría presentarse que hay gente que está entrando a Cema por interés, ¿no? ¿Por qué? Porque a veces con Cema consiguen que las incluyan en el Plan de Empleo Mínimo o en el POJH, o formen un taller, en fin, tienen muchísimas garantías; yo quería, como amigas que hablamos siempre, decirles a ustedes, señoras, que tengan cuidado con la gente que reciben, ¿ya? Yo no quiero [...] que llegue un grupo de gente y ustedes la tomen inmediatamente hasta no saber bien de quién se trata y por qué entra a un centro de madres...”

La pertenencia a Cema otorga beneficios y es muy probable que gran parte de las socias hayan ingresado por esas ventajas. Pero, una vez convocadas en nombre de un interés económico, se exige de las socias un compromiso moral-ideológico. Mientras que el discurso externo apela a una motivación de mercado (aprovechar oportunidades individuales), posteriormente ésta es denigrada (“usufructuar”) y sustituida por una motivación políticoorganizacional (“deberes”). “Cema Chile es una institución en la cual ustedes van a tener muchas garantías, pero al mismo tiempo van a tener muchos deberes, ¿verdad? Cuando uno entra a una institución no es solamente para usufructuar de las garantías que tiene la institución; uno se compromete con ella y al mismo tiempo tiene deberes. Así que a la que no le guste tener un deber al pertenecer a Cema Chile, está mal en la institución.”

Muchas socias se retiran del centro y no devuelven su carnet y siguen beneficiándose de él. “[...] si no los quieren entregar, que es el caso que me dicen algunas, ustedes por favor tráiganle a su colaboradora la lista de las señoras que no pertenecen al centro y que tienen su carnet. Yo, con esa lista, doy cuenta a Cema central y esas listas se van a poner en las tiendas, se van a poner en el segundo distrito y en cualquier parte que las señoras estas quieran ir a usufructuar del carnet de Cema no siendo socias ya de Cema. Ahora les pido la ayuda a ustedes; si ustedes no me mandan listas, no puedo saberlo, ¿ya? Entonces no me vengán a decir después que la señora fulanita anda con el carnet. traigan la lista, y esa lista va a ser mandada a Cema central.”

Para evitar este “oportunismo”, Cema ha decidido no entregar carnet a las socias sino hasta después de seis meses de su ingreso. Hay un “tiempo a prueba” o iniciación en la que las postulantes han de mostrar que “ellas realmente quieren a Cema”. Se pretende conformar un “grupo selecto” sin dejar de ser una organización de masas. “[...] con seis meses que la señora lleve, ya podemos

comprobar realmente si la señora está en un Centro de Madres porque quiere pertenecer a la institución; está porque quiere colaborar con ustedes, porque quiere aprender; ustedes ya han tenido el tiempo suficiente, ¿verdad?, para darse cuenta de que ellas realmente quieren a Cema. O sea, ustedes pónganse bien estrictas: señora, antes de los seis meses ustedes no van a tener carnet. Ahí se van a dar cuenta de que muchas de las que ustedes tienen van a desaparecer de repente y ya los centros, en lugar de ser 80, van a ir bajando a 70, 60. Ojalá que no pase, pero puede que pase en muchos.”

3. El disciplinamiento

La difícil y, por tanto, restringida observación de la realidad interna de Cema, pero también la imagen propagada en su material de difusión, sugieren analizar la significación de Cema en la vida cotidiana de miles de mujeres de los sectores populares como un proceso de disciplinamiento. Entendemos por disciplinamiento la articulación de obediencia y utilidad.¹¹ Se trata de que toda mujer tenga un desarrollo recto (obediente) y productivo (útil). Esta articulación es realizada mediante tres dispositivos: el control organizativo, el discurso ideológico y, sobre todo, la labor asistencial.

3.1. El control organizativo

Cema ejerce una estricta vigilancia sobre el funcionamiento de los Centros de Madres mediante la selección de las nuevas socias, el otorgamiento y uso de los carnets, la asistencia a actos gubernamentales, el control de las reuniones y su contenido, de las charlas que se les dicta y, como vimos, de las visitas que pueden recibir. No hay una intromisión en la vida privada de las socias, pero sí una presión por tener un “comportamiento digno de Cema”. La mala conducta es castigada en términos materiales y simbólicos. La mujer no sólo pierde beneficios económicos; probablemente sea vista además como una persona desleal y opositora.

Aunque es una fundación privada, Cema actúa de hecho como un organismo paraestatal. Esta simbiosis nace del carácter filomilitar de la institución. Los principales cargos directivo-administrativos de Cema son ocupados por las esposas de altos oficiales. Lucía Hiriart de Pinochet es presidenta de Cema Chile como esposa del presidente de la República, pero también y especialmente en tanto esposa del comandante en jefe del Ejército. Las vicepresidentas regionales son las esposas de los intendentes (militares).

El “espíritu militar” de la cúpula burocrática marca mucho la marcha de la organización, dada la fuerte jerarquización. Ya vimos el enorme peso que tienen

los cargos directivos (vicepresidentas) como causa y efecto de la actitud autoritaria de las bases. Por este verticalismo organizativo se expresa una dominación de clase. La autoridad, el poder de decisión, la definición de objetivos y valores, la ejecución administrativa son privativos de un grupo de personas que pertenecen a un grupo social privilegiado (en términos sociales, económicos y de poder) totalmente diferente y aun opuesto al de las asociadas.

Si bien Cema *no* impone creencias doctrinarias y aunque los Centros de Madres conservan una relativa autonomía ideológica, se trata de un encuadramiento —*voluntario*— de las mujeres en una organización que les es ajena. Cema es una asociación heterónoma, en el sentido de que su orden está impuesto desde fuera de la misma (y no determinado por los miembros) y heterocéfala en el sentido de que la dirección es nombrada por una autoridad externa a ella (y no designada internamente). De ahí que las mujeres *pertenecen a Cema*, pero *no participan en la organización*. Las socias *se acercan a Cema*, no son Cema. La institución, a su vez, las *atiende*, no las representa. No se trata de una organización *de las mujeres, desde las mujeres, para las mujeres*, sino de una disciplina social que integra funcionalmente una categoría casi natural (la mujer) a un orden dado e inmutable.

3.2. *El discurso normativo*

Cema Chile se representa a sí misma como una alegoría de la patria, una patria identificada con el orden existente. En este sentido, el discurso de Cema está calcado del discurso oficial del régimen militar.

Al igual que éste, Cema pone especial énfasis en la ruptura que distingue la realidad actual de la institución de sus antecedentes históricos. El corte histórico es, como veremos, parcial; radica en la significación que se otorga al carácter político de las actividades.

¿Cuál es el pasado nefasto? Los orígenes de Cema se remontan a las obras de caridad que, décadas atrás, las “señoras bien” de clase media y alta realizaban en favor de los pobres. Era una tarea de “evangelización” en la cual ya entonces se entremezclaban formación doctrinaria y beneficencia material. Las “señoritas” distribuían lana a las “mujercitas” mientras les hablaban de Dios, la moral, los deberes de una esposa, de madre y buena cristiana. Para la “madrina” lo fundamental es el discurso, para la mujer pobre lo es el ovillo de lana. La mujer que quería su cuota debía ir a misa el domingo, donde recibía un *ticket* que el lunes podía canjear por lana o género.¹² Así se estructuran los primeros Centros de Madres, generalmente como talleres de costura que permiten a las mujeres de los sectores bajos integrarse a la “vida activa”. Formalmente, los orígenes de Cema datan de 1954, cuando se crea el “Ropero del Pueblo”, una fundación privada, pero su auge comienza en 1962, cuando el Departamento Femenino de

la Democracia Cristiana decide fomentar y multiplicar los Centros de Madres como forma de arraigar el partido y su proyecto de cambio social en los sectores populares. La caridad cristiana es remplazada por el clientelismo político; la pesca de las almas es sustituida por la caza de los votos. Sin embargo, hay un intento o, por lo menos, un discurso de autoorganización y autoayuda. En una época de fuerte migración campo-ciudad y una explosiva aglomeración de “poblaciones marginales” en Santiago, los Centros de Madres se constituyen en eficaz aunque insuficiente mecanismo de asimilación. La institucionalización de los Centros de Madres culmina en la ley 16 880 del 7 de agosto de 1968, que les otorga personalidad jurídica una vez que su directiva y sus estatutos han sido reconocidos. El Ministerio del Interior dispone desde entonces de un registro de todos los Centros de Madres existentes con los nombres de sus respectivas directivas. La esposa del entonces presidente Frei se hace cargo de la presidencia de la institución. El número de Centros de Madres creció considerablemente, sobre todo por la posibilidad de adquirir máquinas de coser y de acceder a los demás beneficios, llegando a ser alrededor de 8 000 a fines de la década de los sesenta (alrededor de 400 000 mujeres organizadas).

Pese al discurso “comunitarista” o autogestionario, persiste el clientelismo tradicional con su intercambio de apoyo y premio, de beneficios y dependencia. A cambio de la organización del voto femenino y del apoyo social, los centros reciben a bajo costo máquinas de coser, las socias obtienen acceso a una distribución de alimentos subvencionados y logran trabajos hogareños mediante contratos de venta de confecciones diversas a hospitales. Por otra parte, Cema crea una gran cantidad de cursos de capacitación: corte y confección, peluquería, fabricación de flores de plástico o de papel, entre muchos otros. Al iniciarse, o bien al finalizar la sesión del curso de capacitación, se trataba algún “tema general cercano a la educación cívica: era la explicación del mensaje ideológico”.¹³

La dualidad se mantiene en la época de la Unidad Popular. Por un lado, se crea la Confederación Nacional de Centros de Madres (Cocema) y se fomenta la incorporación progresiva de los Centros de Madres a las Juntas de Vecinos en tanto instancias de discusión y solución de los problemas locales (urbanización, jardines infantiles, policlínicos). Esta participación organizada de las mujeres se profundiza mediante el ingreso de los Centros de Madres a las Juntas de Abastecimiento y Precios (JAP). Tiene lugar una toma de conciencia tanto de la realidad nacional como de la “condición de mujer”. Este proceso de politización de la mujer provoca, por otro lado, todo tipo de resquemores en el “mundo masculino” y, sobre todo, en los partidos políticos. Los partidos de izquierda están preocupados por el control del proceso; los de derecha, desesperados por la erosión del antiguo orden sociocultural (y de su base electoral).

Con este trasfondo, podemos ver en el golpe de 1973 y la refundación de Cema (octubre de 1973) una ruptura con el carácter democrático de la política. El

apoliticismo de Cema Chile es ficticio y escamotea una resignificación de la política. No es que las actividades de Cema dejen de tener una dimensión política, sólo que las actuales autoridades les niegan el carácter de “concientización” o, mejor dicho, de “subjetivación”. “Esta institución (la fundación ‘Roperio del Pueblo’) fue creada solamente para prestar beneficios pero no incluía la idea de la creación de los Centros de Madres. Esta idea, y su posterior realización, fue inventiva de otras señoras presidentas, que desgraciadamente *permitieron que se utilizara esta fuerza como tienda política*. Con el advenimiento del 11 de septiembre de 1973 y la instauración en el poder del gobierno militar, se hizo imprescindible el rescate de los valores que permanecían latentes. Surgió así la figura de la primera dama de la Nación y actual presidenta nacional de Cema Chile, señora Lucía Hiriart de Pinochet, quien definió claramente el rumbo que seguiría la fundación: ‘*Cema Chile dejó de ser un ente político*. Ahora es una organización donde la mujer aprende, se capacita y ayuda a su grupo familiar y a la comunidad entera’.”¹⁴

El “apoliticismo” de Cema Chile descansa en una concepción de la política como utilización / violencia / caos. Frente a la política así definida, Cema oficia de mediadora simbólica de la patria-nación. A “lo político” es contrapuesto “lo patriótico-nacional”: capacitación / ayuda / progreso.

Hemos destacado la concepción de la política que tiene Cema (y el régimen militar) porque de ella se desprende —como correlato— el discurso sobre la mujer: *la identificación de la mujer con la patria por intermedio de la familia*.

Se considera a la mujer como una categoría natural (sexo), permanente e inalterable, cuya esencia está determinada de una vez para siempre. La mujer no es, por lo tanto, un sujeto de la historia, sino un objeto de ella. En esta visión “ella es esencialmente espíritu y no cuerpo, pertenece a un mundo de valores, no de necesidades, y es frente a estos valores como se traza su proyecto de vida”.¹⁵ Sin embargo, bien visto, no tiene vida propia. Su vida es entrega. La mujer se realiza entregándose a la familia y por conducto de ella al futuro de Chile. Sobre la entrega de la mujer-madre-esposa sacrificada se construye el proyecto ya no de ella sino de la patria.

Esta identificación de mujer y patria exige su entrega desinteresada, tanto en la vida cotidiana como en los grandes momentos históricos. Cuando la Patria-Mujer es violentada (violada) por la acción de los antipatriotas, ella se rebela contra el caos y la violencia y es salvada por las fuerzas armadas. Restablecidos el orden y las tradiciones, ella puede regresar al hogar y allí forjar con vocación de servicio el porvenir de la nación que no sería otro que el suyo.

En resumen, ni la mujer ni el Centro de Madres, ni la “voluntaria” ni la “socia” son sujetos. El discurso de Cema sólo les confiere un sentido como ejecutoras de la acción protectora de la autoridad gubernamental-paternal y como espejo de los valores de una institución autoconcebida como emanación de la patria.

El discurso de Pinochet y de su esposa es el discurso tradicional sobre la

mujer. Y en eso mismo radica la novedad. Anteriormente, bajo la Democracia Cristiana y la Unidad Popular, Cema tenía un discurso concientizador o, por así decir, “iluminista”: apelaba a la mujer como individuo racional capaz de determinar su futuro y, por tanto, capaz de transformar su situación en la sociedad. El actual discurso de Cema es un “discurso de masas”, destinado a apaciguar las necesidades psicosociales de una multitud. Su objetivo es confirmar hábitos y creencias, eliminar dudas y temores, asegurar los sentimientos de cohesión y continuidad, y así restablecer la fe en el futuro —un destino encarnado por la figura del presidente-padre-Pinochet—. Se interpela ya no la espiritualidad ni la razón, sino la fe; es un discurso religioso.

3.3. *Las contradicciones del asistencialismo*

Es difícil saber el efecto que tiene el discurso de Cema Chile. Como destacamos antes, la decodificación de los mensajes ideológicos es uno de los aspectos menos estudiados y que, de acuerdo con las condiciones del autoritarismo, plantean las mayores dificultades. Ellas son particularmente notorias en este caso por no tratarse de un discurso innovador (como lo es el neoliberalismo) sino de un discurso tradicional que repite la visión conservadora de la mujer-madre abnegada.

¿En qué medida el discurso de Cema *refuerza* el rol tradicional de la mujer? Cabe presumir que Cema significa un refuerzo a tendencias culturales e ideológicas tradicionalistas entre sus miembros, pero que esta influencia la ejerce menos por su discurso explícito (charlas, revistas, etc.) que por sus actividades de capacitación y asistencia. El asistencialismo conlleva una *normatividad fáctica*, consistente con el discurso explícito, pero más difícil de reconocer. De un modo tácito, pero quizá más eficaz, también las *actividades* de Cema buscan restringir la vida de la mujer a una función reproductiva (de la familia, la patria y, por ende, el orden existente). En este sentido, la pertenencia a Cema tiende a reforzar las experiencias que las mujeres tienen en su relación de pareja, en el hogar, en el barrio y que además ven repetidas en los medios de comunicación de masas (telenovelas).

Se trata, según vimos, de disciplinar a las socias de modo que internalicen su rol de mujeres útiles y obedientes. Aún más, el disciplinamiento no trabaja solamente sobre la conducta exteriorizada; condiciona asimismo las reglas interpretativas, o sea el esquema de referencia dentro del cual se establece el sentido de las interacciones sociales. El poder disciplinario de Cema se diluye tras esa normatividad fáctica o aparente consenso acerca del sentido del proceso social. En consecuencia, las mujeres tenderán a interpretar sus acciones (los motivos de para qué y por qué actúan) de acuerdo con las expectativas de utilidad / obediencia que adelanta la institución.

El énfasis está puesto en la utilidad: la capacitación. Lo que atrae a las mujeres

para ingresar a Cema es la posibilidad de aprender “algo útil”. ¿Útil para quién y para qué?

Pareciera haber una *triple determinación de la utilidad*. En primer lugar, existe un interés personal por la capacitación. Probablemente sea ante todo un interés material por mejorar la situación económica del propio hogar. Sin embargo, tal vez no sea menos relevante la motivación psicosocial que busca satisfacer las necesidades de arraigo afectivo y de pertenencia colectiva con el ingreso a un Centro de Madres. Sea por razones económicas o psicosociales, las expectativas subjetivas de las mujeres determinan la pertenencia a Cema como algo beneficioso. Pero veamos además el contexto.

La utilidad de las actividades de capacitación y asistencia de Cema se encuentra determinada, en segundo lugar, por la misma organización. Cema propone actividades que sean útiles a ella como institución. Esto no es necesariamente incompatible con el interés de las socias. Pero ¿qué sería útil a los intereses de Cema? Conviene recordar aquí la autorrepresentación de Cema Chile en tanto ejecutora de los diseños de la autoridad respecto al futuro de la patria. Desde este punto de vista es útil la mujer-voluntaria en tanto “extensión” de la acción protectora de la autoridad paternal respecto a los pobres y débiles, y es útil la mujer-hogar en tanto defensa de la familiarización de la nación. Ninguna de las dos sería útil por sí misma; sólo son útiles en función del proyecto de la patria y de la autoridad que la encarna.

Se trata de una funcionalidad escalonada. El porvenir de la patria se despliega no solamente en el ámbito de los valores puros (desde la virtud hasta la higiene y el ornato); se forja igualmente por medio de un “modelo económico”. Por consiguiente, la utilidad se encuentra también determinada por el buen funcionamiento del mercado. Las labores de capacitación y asistencia son útiles en tanto contrarrestan o neutralizan las disfuncionalidades del mercado. Al paliar las situaciones de cesantía y extrema pobreza, Cema no sólo es beneficiosa para las socias; la institución y sus socias son de “utilidad pública” porque contribuyen a sostener la vigencia social (legitimidad) de la política económica.

Hay, pues, una doble determinación de las actividades de Cema que es externa a las mujeres socias. Pertenecer a Cema es útil en la medida en que ellas sean útiles a la institución y sus objetivos, o sea, mientras ellas obedezcan los designios de la autoridad. Es una utilidad “atada” a la obediencia y, en este sentido, vemos en la labor de Cema Chile un dispositivo de disciplinamiento social.

Este dispositivo no está exento de contradicciones. Al revisar el análisis, saltan a la vista los límites del asistencialismo. Baste recordar la contradicción entre el pretendido apoliticismo de la organización (fundado en la identificación con lo nacional como lo opuesto —por esencia— a lo político) y su obsesión casi enfermiza con “el enemigo”. También es contradictoria su referencia al mercado. Por un lado, las monitoras de los cursos de capacitación son contratadas por los

Centros de Madres y pagadas exclusivamente por las socias (50 pesos cada una, con un mínimo de 20 participantes). Aunque Cema entregue la capacitación a las “leyes de mercado”, no puede eludir la fiscalización. No se confía en el automatismo del mercado cuando, por otro lado, se interpela a las socias: “Si ustedes encuentran que no están aprendiendo, cualquier problema con la monitora, por favor, no esperen a terminar el curso; vayan a decírmelo antes, cuando suceda el problema, ¿ya? Porque ésa es la forma que yo tengo de controlar a las monitoras; es la única manera [...] pero por eso les digo, ustedes están ahí para decirme inmediatamente el problema que se presentó”.

La *contradicción de fondo*, empero, es aquella entre el interés personal de la mujer-socia y el interés de la institución. Ella se manifiesta de diversas formas según vimos anteriormente. Por una parte, la promesa de mejora económica que confiere a la capacitación utilidad a los ojos de las socias es revocada por la relativa inutilidad de los cursos de peluquería, artesanía, lencería y bordado, etc., respecto al modelo económico reinante. En general, la capacitación de Cema no ofrece a las mujeres una inserción productiva en el proceso económico; sólo facilita ciertas estrategias de supervivencia familiar a través del sector informal. Sin menospreciar la actividad realizada, se trata de una labor estrictamente asistencial; es decir, un paliativo para una marginalidad no cuestionada.

Por otra parte, las mujeres ingresan a Cema atraídas por la posibilidad de “superarse” y “surgir”, pero simultáneamente buscan un ámbito de colectividad. La disciplina exigida por el ascenso individual anula la satisfacción emocional-afectiva que ofrece el grupo. “Yo sé que a todas les gusta tomar té, ¿no?, y que es algo como que une al centro y que no debe perderse; lo que sí, señoras, no pueden tomar té mientras se estén capacitando. Eso yo quiero que quede bien claro, porque en realidad es sumamente incómodo, ¿verdad?, estar tomando la taza de té, comiéndose un pedazo de torta o un queque, o un pan si ustedes quieren, ¿no?, y al mismo tiempo estar bordando, estar tejiendo o estar pintando; eso es imposible. Mientras dure el curso no se puede hacer té.”

Finalmente, y sobre todo, hay una interpelación al egoísmo que entra en contradicción con la entrega solicitada. Una de las motivaciones centrales, reconocida institucionalmente, para ingresar a un Centro de Madres, es la expectativa de recibir los beneficios que implica pertenecer a la organización de Cema Chile, o bien lo que por medio de ésta puedan conseguir (PEM, POJH, becas de estudio para los hijos, talleres laborales, asistencia social, jurídica, económica, capacitación para sus maridos e hijos, etc.). Posteriormente, muchas socias se retiran del Centro de Madres sin devolver su carnet y “siguen usufructuando de él”. Después de haber atraído a las mujeres apelando a su interés utilitarista, se condena su “deserción” como usufructo indebido. El consejo de la autoridad es: “Tengan cuidado con la gente que reciben [...] que no llegue un grupo de gente y ustedes la tomen inmediatamente hasta no saber bien de quién se trata y por qué entra a un Centro de Madres [...]. Sólo después de seis meses se le da carnet a la

nueva socia, y la visitadora social no atiende a la socia con carnet si ésta no aparece en la lista”.

Sin haber podido observar (investigar) la relación horizontal entre las socias de un Centro de Madres, se desprenden dos observaciones finales respecto a la experiencia de las mujeres con Cema. La primera es la impresión de que la afiliación de las mujeres responde fundamentalmente a una razón instrumental: *aprovechar* los beneficios materiales y las gratificaciones simbólicas. Para una mujer de sectores populares, la simple pertenencia (no participación) a Cema Chile ofrece importantes medios para amortiguar su exclusión social. Probablemente ella se incorpore a Cema no por adhesión político-ideológica al régimen sino por reacción contra su marginalidad (aunque no hayan faltado — durante el *boom* económico de 1978-1980— expectativas acerca de su inserción y ascenso efectivo dentro del orden establecido). Ahora bien, incluso suponiendo este carácter más bien reactivoutilitario, el asistencialismo de Cema no deja de condicionar la experiencia cotidiana de la mujer popular. Refuerza un “providencialismo” tradicional que permite interpretar la experiencia diaria de “sudor, sangre y lágrimas” como un sacrificio necesario e ineludible, el destino de “ser mujer”. En este sentido, la estrategia utilitarista de las socias de Cema, aun siendo una acción defensiva, profundiza el rol pasivo de la mujer. Extremando la formulación, podría afirmarse que —en la dialéctica de miseria y asistencialismo— el utilitarismo, si no genera conformismo o un acuerdo compartido sobre el estado de cosas existente, al menos fomenta un cinismo que ratifica el aparente carácter normal y natural del orden establecido.

III. SECRETARÍA NACIONAL DE LA MUJER

Queremos defender nuestra realidad, nuestro derecho a forjar una convivencia digna y respetuosa, bajo el amparo de una autoridad fuerte, en una sociedad conformada por las normas severas de la ley y de la moral.

(Del discurso pronunciado por Amelia Allende en la Secretaría Nacional de la Mujer, el 15 de octubre de 1981, con motivo del 8° aniversario de la creación de esa Secretaría.)

1. *La institución*

1.1. *Visión global*

Podemos aproximarnos a la Secretaría Nacional de la Mujer (SNM) situándola en relación con Cema Chile. Veamos primero lo que distingue a una de otra. A diferencia de Cema, la Secretaría es una institución estatal y, en consecuencia,

obedece orgánicamente a las directivas gubernamentales. Una segunda diferencia es la ausencia de organizaciones de base. Trabaja con Centros de Madres y otras organizaciones comunitarias, pero éstas no forman parte de la institución. Finalmente, su actividad es mucho más ideológica (y explícitamente política) y no se apoya en una asistencia económica directa.

Por otra parte, la SNM monopoliza junto con Cema el acceso social del gobierno a los sectores populares, ejerciendo así una influencia directa sobre millares de hogares mucho mayor que la “gran política” estatal. Al igual que Cema, la Secretaría es una organización heterónoma y heterocéfala, cuyo ordenamiento interno y cuya dirección no dependen de los miembros. Es una organización “de mujer a mujer” pero no construida *desde* la mujer y *para* la mujer. De manera aún más nítida que en el caso de Cema, la SNM es una organización femenina al servicio de un orden patriarcal.

La SNM se dedica a “la condición femenina” en tanto ésta queda circunscrita al ámbito privado y apolítico. Se dirige a la mujer como madre y portadora de los valores patrios. “La mujer desde que se hace madre ya no espera nada en el terreno material; busca y encuentra en su propio hijo la finalidad de su vida, su único tesoro y la meta de todos sus sueños.”¹⁶ “Los términos patria y patriotismo vienen del latín *pater* que significa padre. Indican, por lo tanto, una relación filial con la nación de origen, equivalente al concepto de filiación y paternidad familiar.”¹⁷

La cita hace explícita la visión que tiene la SNM de la “madre patriota”. El “ser mujer” es definido por su sujeción al *paterfamilias* y, en particular, *pater patriae*. El padre de patria —el presidente— es el referente principal del trabajo femenino de la Secretaría. Este patriarcalismo programático es proyectado sobre la figura del general Pinochet. La personalización sugiere una perspectiva interpretativa que da cuenta de la situación específica de la SNM; sugiero analizarla como una masa organizada por un líder carismático.

Tanto la SNM como el Cema se guían por la imagen de una autoridad fuerte, encarnada por un líder. Esta “lógica organizacional” compartida por ambas instituciones se acentúa en el caso de la Secretaría, que —tal vez por ser un organismo estatal y no privado y, además, por no depender de una afiliación masiva— se constituye como un “partido de cuadros” en apoyo al general Pinochet. Este rasgo propio de una psicología de masas no agota, desde luego, las labores de la SNM, pero permite rendir cuenta de nuestro asombro inicial: ¿por qué una organización de mujeres pretende imponer a otras mujeres un orden patriarcal?

1.2. Origen, objetivos y organización

La Secretaría Nacional de la Mujer fue instituida por el actual régimen el 17 de

octubre de 1973 “después de una reunión consultiva —convocada por las autoridades de gobierno— a la que asistieron las dirigentes de las instituciones femeninas existentes en esa época”. El propósito central era canalizar lo que había sido el apoyo femenino al golpe de 1973; se trataba de “dar un cauce amplio de acción a la mujer, que con tanta abnegación y responsabilidad había participado en la lucha por la libertad de Chile en la época marxista” (*Memoria 1973-1983*).

En otro texto se pone el acento en la iniciativa de las mujeres: “La mujer chilena, que había luchado en defensa de la libertad de su Patria, quería tener un puesto de vanguardia en la tarea que se iniciaba a partir del 11 de septiembre de 1973. Todas ellas tenían algo que aportar a la reconstrucción de Chile y, debidamente organizadas y preparadas, podían colaborar eficazmente en obtener el desarrollo espiritual, moral, social y económico del país” (Objetivos y programas, 1982).

Durante el último año de la Unidad Popular existió una fuerte movilización femenina en contra de los cambios en marcha.^{155a} Había, por así decir, una “masa espontánea” (espontánea en el sentido de una subjetividad no reducible a las manipulaciones del Partido Nacional y sus organizaciones), una masa que se reconocerá a sí misma en la figura del general Pinochet y que por él se constituye como masa organizada. Hay, pues, una iniciativa femenina, pero su organización posterior es externa a ella.

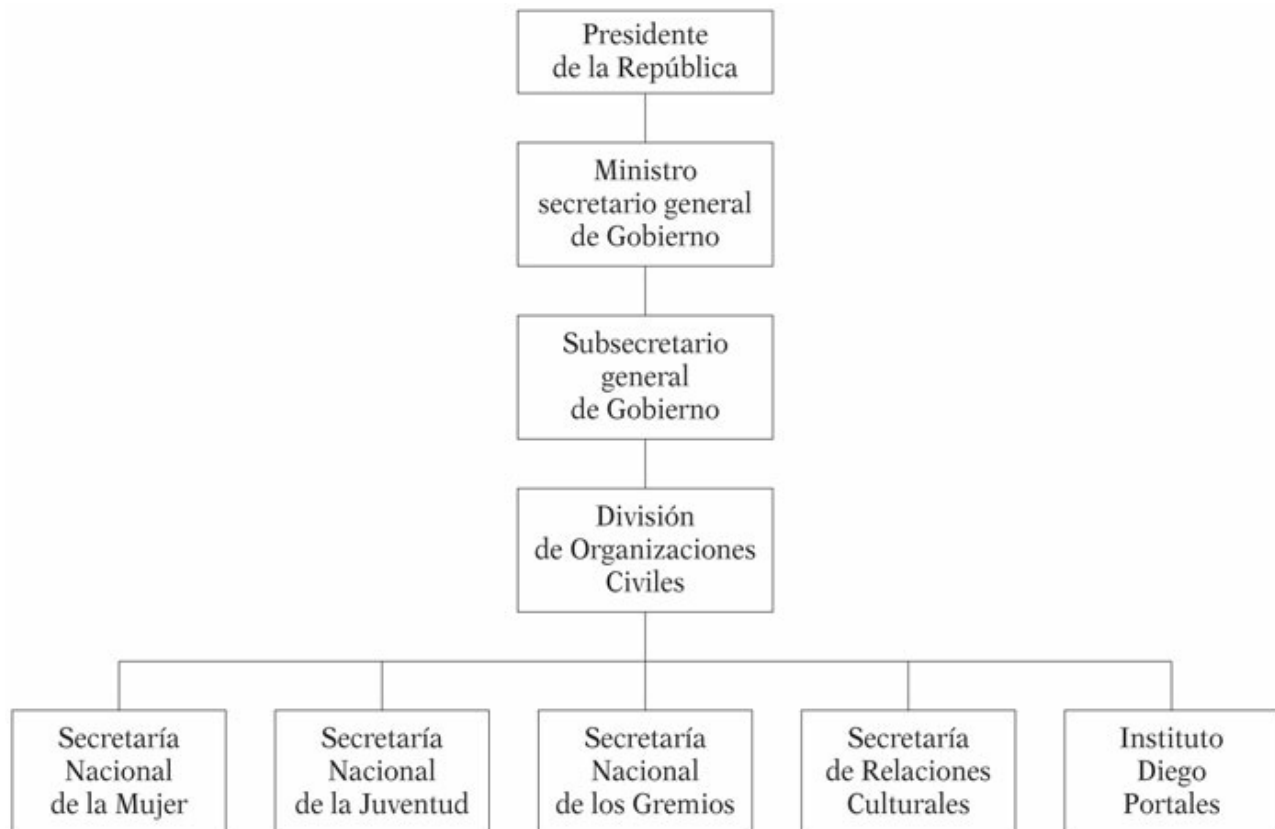
El 31 de diciembre de 1976 aparece publicado el texto legal que fija las atribuciones de la Secretaría (Ministerio Secretaría) General de Gobierno y —por medio de la División de Organizaciones Civiles— de la Secretaría Nacional de la Mujer. El decreto 29 647 señala en su Art. 8° que “Corresponderá a la División de Organizaciones Civiles: *a*) promover la formación de grupos y asociaciones juveniles, femeninas, gremiales y culturales, cuyas finalidades sean completar la formación de sus integrantes, desarrollar sus aptitudes y crear hábitos de servicio público y de trabajo útil a la comunidad circundante, y *b*) fomentar actividades tendientes a proveer sana entretención”.

Y en su Art. 10 especifica: “A la Secretaría de la Mujer le corresponde colaborar en la relación del Supremo Gobierno con las Organizaciones Femeninas para integrar a la mujer en el desarrollo social, cultural y económico del país, a través de su trabajo organizado y voluntario. Con este propósito podrá: *a*) capacitar voluntarias por medio de cursos específicos; *b*) realizar programas orientados a la capacitación de la mujer; *c*) difundir los valores familiares; *d*) destacar la importancia de la mujer y cooperar en la orientación para su mejor desempeño como madre, cónyuge y dueña de casa; *e*) incentivar la participación de la mujer en labores de desarrollo social, cultural y económico; *f*) realizar programas culturales al alcance de grupos o personas de escasa preparación intelectual; *g*) colaborar en los programas que contribuyen a la formación y desarrollo del niño en el contexto familiar; *h*) colaborar con otras instituciones femeninas en tareas

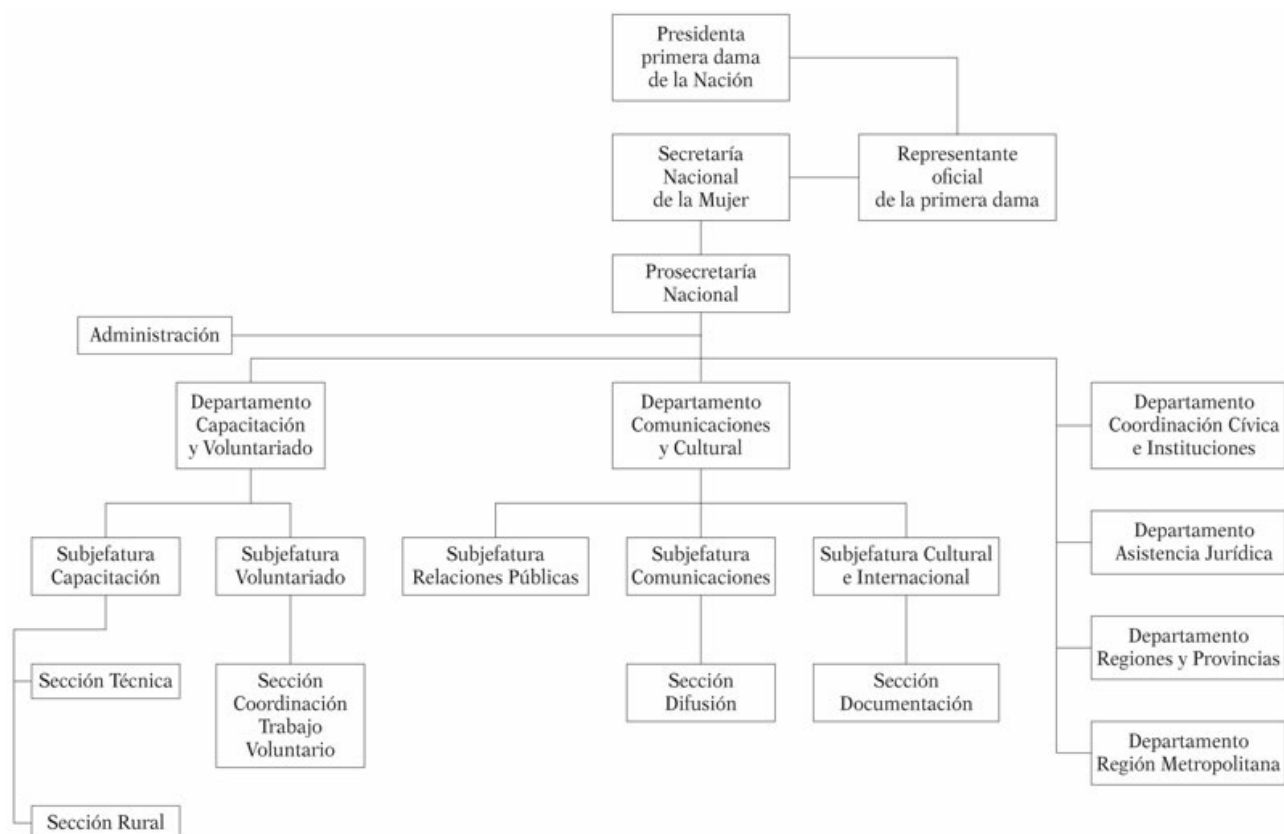
específicas que tengan relación con sus funciones y objetivos; i) colaborar en las tareas específicas que cada ministerio le encomiende y que tengan relación con sus funciones y objetivos; j) relacionarse con embajadas, organismos internacionales e instituciones femeninas extranjeras, y nombrar a sus representantes en los eventos internacionales femeninos, en coordinación con el Ministerio de Relaciones Exteriores”.

Todos estos objetivos son resumidos por la Secretaría Nacional de la Mujer en los siguientes fundamentos (mencionados incesantemente en todas sus publicaciones): “1) Difundir los valores patrios y familiares, para formar en la mujer una conciencia nacional y una correcta comprensión de la dignidad e importancia de su misión. 2) Capacitar a la mujer, en todos los niveles, para lograr su plena incorporación al desarrollo social, económico y cultural de la Nación. 3) Constituir un centro de investigación acerca de la situación cultural y jurídica de la mujer, estudiando la forma de perfeccionar su participación en la vida nacional. 4) Promover y canalizar el apoyo de la mujer al gobierno, dándole la oportunidad de servir como voluntaria y prestar su colaboración en los programas de desarrollo que éste promueve”.

Dependencia de la Secretaría Nacional de la Mujer



Organización interna de la Secretaría Nacional de la Mujer



Vemos ya cómo, a diferencia de Cema Chile, el carácter de organización política de la SNM es absolutamente explícito, y asumido por ella como su razón de ser.

La organización de la SNM está integrada exclusivamente por su voluntariado, ya que no existen organismos o instancias organizadas de base.

La presidencia del voluntariado corresponde a la “primera dama de este gobierno” y la dirección, a su Secretaría Nacional, nombrada por el presidente de la República por un plazo indefinido.

El voluntariado trabaja sin remuneración alguna; su motivación no es económica sino la de “promover y canalizar el apoyo de la mujer al gobierno” (*Memoria 1973-1983*, p. 2). El voluntariado es reclutado básicamente mediante mecanismos informales en los que la confianza, el grado de conocimiento que se tenga de la interesada, sus antecedentes políticos, etc., son fundamentales. La única cifra existente en las publicaciones oficiales de la SNM respecto al número de voluntarias aparece en la *Memoria 1979-1980*: “10 300 en todo el país” (p. 4).

Existen cuatro tipos de voluntarias definidos por la organización:

1) *Dirigentes*. “Son las delegadas regionales, provinciales y comunales, también están las subdelegadas en las pequeñas localidades. La labor de las delegadas consiste en dirigir las actividades, en el área que les corresponde, de acuerdo con

las instrucciones impartidas desde la sede central, pero adaptándolas a las posibilidades, intereses y necesidades de cada ciudad, y también a las prioridades que establezcan las autoridades” (objetivos y programas, 1978, p. 11).

Podemos estimar la cantidad de “voluntarias dirigentes” a partir de los datos sobre el número de delegaciones, sedes, subsedes, etc., de la Secretaría en el país: 1979-1980: 314; 1980-1981: 296; 1981-1982: 300; 1982-1983: 321.

Suponemos que las voluntarias dirigentes son quienes tienen mayor compromiso ideológico y de trabajo con el régimen militar, y quienes están más capacitadas para desarrollar sus funciones. Contamos con escasa información respecto a las características del estrato socioeconómico de las voluntarias; sin embargo, quien puede desarrollar un trabajo voluntario, es decir, no remunerado, suele pertenecer a los estratos socioeconómicos medio-alto y alto. La participación de esposas de oficiales de las Fuerzas Armadas y Carabineros es absolutamente atípica y no tienen ellas una “participación decretada” (como en el caso de Cema Chile) aunque en sus inicios fue muy alta.

2) *Monitoras*. “Son las voluntarias capacitadas en diversas materias, que realizan una labor eminentemente docente. Se desempeñan en Centros de Madres, en centros comunitarios, en las diversas sedes de la Secretaría, en Centros de Padres y Apoderados y en todos los lugares donde se solicite su colaboración” (Objetivos y programas, 1978).

Las materias en las que se capacitan corresponden a los cursos de esta Secretaría y fundamentalmente a tres de ellos: Actualidad nacional y orientación cívica; Educación al consumidor, y Alfabetización.

Para ilustrar la capacitación de monitoras, resumimos la información aparecida en las memorias.

<i>Curso</i>	<i>Años</i>		
	<i>1980-1981</i>	<i>1981-1982</i>	<i>1982-1983</i>
Actualidad nacional y orientación cívica	331	337	30
Educación al consumidor	205	399	85
Alfabetización			
Otros varios	48		386
TOTAL	584	736	501

3) *Profesionales*. “Son las voluntarias que colaboran en aspectos propios de su carrera profesional. Abogados, enfermeras, asistentes sociales, profesoras, matronas, nutricionistas y muchas otras realizan principalmente labores educativas, de asistencia técnica, de orientación social y jurídica, y de investigación. Entre las actividades de las voluntarias profesionales se puede destacar el Servicio de Asistencia Jurídica” (Objetivos y programas, 1978).

4) *Voluntarias comunales*. “Son aquellas que no han seguido cursos de capacitación en materias específicas, pero que colaboran en todas las acciones que emprende la Secretaría. Ellas conforman, preferentemente, el equipo de voluntarias que trabaja en las comunas del país. Constituyen un enorme contingente de mujeres, de todas las edades, que está siempre dispuesto a realizar cualquier labor que sea necesaria para la comunidad” (Objetivos y programas, 1978).

Como lo señalamos en el punto anterior, la Secretaría Nacional de la Mujer tiene una organización que territorialmente ha abarcado en los últimos cuatro años gran parte del país:

1979- 1980: 314 delegaciones en todo el país, sin contar las subsedes que funcionan en las pequeñas localidades, dependientes de las comunas respectivas.

1980- 1981: 13 regiones, 44 provincias y 239 comunas; total: 296 sedes.

1981- 1982: 13 regiones, 45 provincias y 242 comunas; total: 300 sedes.

1982- 1983: 13 regiones, 49 provincias, 259 comunas y 15 localidades; total: 336 sedes.

Finalmente, cabe señalar que no conocemos el presupuesto de la institución ni los recursos financieros con que cuenta.

2. Actividades

2.1. La oferta

1. Capacitación y adoctrinamiento

- a) Cursos*
- b) Seminarios*
- c) Charlas*

2. Publicaciones

- a) Revista Amiga*
- b) Cuaderno del Profesor Rural*
- c) Cuadernos de difusión*
- d) Cartillas y volantes*

3. Trabajo voluntario en comunas

- a) Centro de Atención Diurna (CAD)*
- b) Atención de bibliotecas*
- c) Oficina de información municipal*

4. Erradicación y radicación de población de extrema pobreza

5. Programas culturales

- a) Programas radiales (comunales)*

- b) Cine educativo
- c) Exposiciones
- d) Concursos
- e) Entradas rebajadas para espectáculos artísticos
- f) Teatro de títeres
- g) Diapositivas
- 6. Programas especiales
 - a) Campañas de emergencia
 - b) Colaboración para el Programa de Empleo Mínimo
 - c) Orientación a dueñas de casa
 - d) Participación en programas de nutrición y alimentación
 - e) Juguetes didácticos
 - f) Colaboración para la Corporación Industrial de Desarrollo Metropolitano
 - g) Mes del Niño
 - h) Otras (campañas, encuestas, censos, operativos)
- 7. Relaciones internacionales

De todas estas actividades, las más importantes, tanto por el número de voluntarias que comprometen como por el número de personas a que están destinadas y llegan, como igualmente el sentido que conllevan, son las cuatro primeras. Es por ello que nuestro análisis se centrará fundamentalmente en ellas.

Si bien es cierto que la acción de la Secretaría Nacional de la Mujer es en muchos planos y momentos asistencial, su característica esencial es la función adoctrinadora que cada actividad posee, ya sea directamente de divulgación de principios y valores ideológicos, o de capacitación más general.

La meta de esta Secretaría es, consecuentemente, llegar al mayor número de personas posible. Por este motivo, la capacitación de monitoras ocupa un lugar importante en las actividades de esta Secretaría, ya que ellas “luego se encargan de divulgar masivamente los temas de su especialidad”. La Secretaría Nacional de la Mujer no dirige su labor a la mujer sólo porque busque mantener el apoyo femenino al gobierno, sino también porque la mujer, vista como “el pilar de la educación familiar”, es un agente multiplicador de ideas, información, valores, respecto al resto de la población.

2.2. Capacitación y adoctrinamiento

Hablamos de capacitación y *adoctrinamiento* porque las actividades que la propia Secretaría denomina como de “capacitación” en realidad comprenden o van acompañadas de una clara socialización normativa.

2.2.1. Los cursos. “Este método de duración e intensidad variables se utiliza

especialmente en la preparación de monitoras, las que luego se encargan de divulgar masivamente los temas de su especialidad [...]. También se dictan cursos para el personal de instituciones o de aquellos sectores dirigentes que soliciten una preparación cultural más amplia y profunda” (*Memoria 1973-1983* p. 4).

Un mensaje de Lucía Hiriart de Pinochet en la Reunión de Delegadas Regionales y Provinciales de la I a la VI regiones es más elocuente en términos de los objetivos: “Ante la imposibilidad de dirigirme personalmente a ustedes, me valgo de estas líneas para saludarlas con especial afecto, haciendo extensivo mi saludo a todo el voluntariado que, con tanto acierto, dedicación y abnegación, dirigen [...]. El seminario que ustedes han llevado a cabo les dará las ideas claras y precisas para su labor de orientación y capacitación. Conociendo las políticas de Gobierno, Interior, de Economía, de Relaciones Exteriores, de los Planes Nacionales, tienen argumentos sólidos para enfrentar a nuestros antagonistas, a los que pueden desarmar con la razón y la prudencia [...]. El papel de ustedes es importantísimo, ya que debe ser de capacitación permanente, sobre todo en los tópicos antes enunciados; sus charlas, con el conocimiento adquirido, deben llegar a todos los estratos socioeconómicos, poniendo énfasis en Centros de Madres, Juntas de Vecinos, Centros de Padres y Apoderados, y hacia la juventud, sobre todo la que no recuerda los Mil Días Negros de nuestra historia; esa juventud necesita de la incentivación para llevar adelante los postulados de este gobierno”.¹⁸

En términos generales vale lo señalado por la *Memoria 1982-1983*: “A través de los cursos y charlas se pretende divulgar la Declaración de Principios, la Constitución de 1980 y el Objetivo Nacional; difundir valores patrios y familiares; elevar el nivel de la vida de la familia chilena, y dar a conocer las políticas y programas de gobierno, en especial la Red Social del Estado [...]. Este programa está dirigido al voluntariado; a socias de centros de madres; a integrantes de Juntas de Vecinos, de Centros de Padres y Apoderados; a estudiantes y profesores, y a la comunidad en general” (p. 2).

Los cursos son los siguientes: Orientación cívica y actualidad nacional; Orientación familiar; Educación al consumidor; Alfabetización de adultos; Huertos caseros, y otros (salud, higiene, accidentes caseros, etcétera).

2.2.2. Los seminarios. Al igual que los cursos, los seminarios “están dirigidos especialmente a la capacitación intensiva de dirigentes y voluntarias de la Secretaría”. No obstante, ellos representan igualmente una importante actividad de extensión y difusión, según lo destaca “Objetivos y programas, 1982”: “La Secretaría Nacional de la Mujer realiza frecuentemente seminarios de capacitación cívica de diferentes tipos y dirigidos a distintos niveles. Algunos de ellos son especialmente organizados para las voluntarias de la Secretaría, pero en numerosas oportunidades le corresponde organizar estas reuniones para otros

organismos, a solicitud de ellos. Para la ejecución de esta parte del programa, la Secretaría mantiene contacto permanente con un gran número de organizaciones femeninas”.

El mencionado documento establece la siguiente distinción: para dirigentes y voluntarias de la Secretaría; comunales; de actualidad nacional; de capacitación cívica a grupos gremiales femeninos; en coordinación con la Comisión Interamericana de Mujeres de la OEA.

2.2.3. Las charlas. Probablemente las charlas versen sobre las mismas materias. Ellas son dictadas a un variado público: esposas de los señores ministros de Estado, subsecretarios y oficiales generales de las Fuerzas Armadas (cursos organizados en conjunto con la Academia Superior de Seguridad Nacional); mujeres dirigentes (seminario en coordinación con la Comisión Interamericana de Mujeres de la OEA); voluntarias de la Fundación Nacional de Ayuda a la Comunidad; esposas de oficiales de la Academia de Guerra y de la Fuerza Aérea de Chile (en coordinación con esa Academia); Corporación de Damas de la Defensa Nacional; personal femenino de la Academia Politécnica Militar; Corporación de Ayuda al Anciano; Asociación de Secretarías; personal femenino de la Caja de Empleados Públicos; personal femenino de Ferrocarriles del Estado; dirigentes gremiales de la salud, Ferrocarriles del Estado, operadoras telefónicas y otras dependencias públicas; Centros de Padres de establecimientos educacionales (especialmente orientación familiar); Juntas de Vecinos y organizaciones comunitarias (en coordinación con la Corporación de Estudios Nacionales); funcionarias de la administración pública y empresas privadas; Centros de Madres; Centros de Padres de los CAD (Centros de Atención Diurna); dueñas de casa de familias erradicadas o por erradicar.

Cuadro comparativo del número de participantes en charlas, cursos, seminarios y demás programas de información (octubre, 1973-septiembre, 1983)

Año	Orientación cívica y actualidad nacional	Orientación familiar	Educación al consumidor	Alfabetización de adultos	Educación para el hogar	Huertos familiares	Salud	Seminarios	Capacitación general	Total por año
1973-1974	120	—	280	—	—	—	—	—	—	400
1974-1975	1 935	1 727	9 935	745	2 634	778	3 248	—	—	21 002
1975-1976	5 452	8 031	18 916	770	6 249	2 729	6 533	—	—	48 680
1976-1977	13 842	8 942	19 398	5 438	6 552	1 520	6 107	—	—	61 799
1977-1978	27 797	20 112	33 877	5 070	15 801	2 804	13 901	4 278	25 260	148 900
1978-1979	37 263	26 842	39 560	8 349	91 495	2 640	36 451	7 321	33 095	283 016
1979-1980	68 731	26 344	34 262	7 715	70 649	4 016	20 712	11 753	52 390	296 572
1980-1981	190 328	23 007	62 508	4 364	8 764	4 235	27 408	17 692	50 533	388 839
1981-1982	199 573	176 915	51 713	8 010	10 970	1 053	30 775	4 490	36 932	520 431
1982-1983	119 236	75 309	113 120	2 908	9 451	5 351	40 287	5 155	146 624	517 441
TOTAL	664 277	367 229	383 569	43 369	222 565	25 126	185 422	50 689	344 834	2 287 080

2.3. La asistencia a las diferentes actividades de capacitación

<i>Región</i>	<i>Porcentaje del total de capacitados</i>		<i>Porcentaje en relación con la población regional</i>	
	<i>1977-1978</i>	<i>1982-1983</i>	<i>1977-1978</i>	<i>1982-1983</i>
I	1.3	3.3	0.8	6.3
II	1.4	1.6	0.7	2.4
III	2.8	4.0	2.2	11.1
IV	2.0	2.3	0.7	2.7
V	8.9	6.7	1.1	2.8
VI	4.8	5.2	1.3	4.6
VII	6.7	6.0	1.4	4.2
VIII	14.5	18.4	1.5	6.2
IX	6.2	5.2	1.4	3.9
X	11.4	8.7	2.0	5.3
XI	2.2	2.1	5.3	16.2
XII	0.6	1.0	0.8	3.7
RM*	37.2	35.5	1.3	4.2
TOTALES	100.0	100.0	PROMEDIOS 1.4	4.5

* RM: Región Metropolitana.

Quisimos realizar algunos cálculos para tener una idea de la magnitud relativa de las cifras; en concreto, queríamos detectar la evolución del tamaño de la capacitación por región en relación, primero, con el total de capacitados por la Secretaría, y, segundo, con el total de la población regional. Dado que las categorías de clasificación de cursos sólo se uniforman a partir de 1977 y que ciertos totales no coinciden entre las memorias anuales y la de los 10 años, sólo pudimos hacerlo para dos periodos: 1977-1978 y 1982-1983. (Las cifras de población corresponden a las estimaciones del INE.)

De la lectura del cuadro desprendemos lo siguiente:

—El porcentaje del total de capacitados por región se mantiene en líneas gruesas. Hay cuatro regiones que tienden a tener una mayor proporción de actividades de capacitación: V, VIII, X y Región Metropolitana; ello se debe, al menos para el caso de la V, VIII y RM, al mayor volumen de población.

—El porcentaje en relación con la población general regional ha aumentado, de 1977 a 1983, en más de 300% promedio nacional; las regiones I, III y VIII muestran un porcentaje mayor de crecimiento, lo que por cierto hace aumentar el promedio general. Aunque éste no deja de ser considerable, hay que recordar que en la categoría “actividades de capacitación” están incluidas hasta las charlas generales, actividades diversas que se realizan durante los operativos, etc.;

además es probable que muchas personas reciban más de una vez cierta “capacitación”.

Calculamos también el porcentaje que el total de capacitados representa por año, del total de la población, para detectar la evolución del tamaño de la capacitación en general, desde 1973 hasta 1983.

	<i>Porcentaje de la población</i>	<i>Aumento</i>
1973-1974	0.004	—
1974-1975	0.2	5 000%
1975-1976	0.47	230%
1976-1977	0.59	125%
1977-1978	1.41	238%
1978-1979	2.63	186%
1979-1980	2.71	3%
1980-1981	3.50	30%
1981-1982	4.60	30%
1982-1983	4.50	-3%

Podemos ver que desde el año 1974 hasta 1979 se da el gran auge de la “capacitación” que realiza la Secretaría Nacional de la Mujer; de 1979 en adelante el incremento continúa pero es notoriamente menor, destacándose el último periodo, en que disminuye en relación con el año anterior.

Finalmente, hicimos un cálculo del porcentaje que cada curso representa en relación con el total de capacitados, por año, para determinar en el fondo qué actividades de “capacitación” tienen mayor importancia dentro de las actividades de la Secretaría.

<i>Periodo</i>	<i>A. N.</i>	<i>O. F.</i>	<i>E. al C.</i>	<i>Alf.</i>	<i>E. p. H.</i>	<i>H. F.</i>	<i>Sal.</i>	<i>Sem.</i>	<i>C. Gral.</i>
1973-1974	30.0	—	70.0	—	—	—	—	—	—
1974-1975	9.2	8.2	47.3	3.5	12.5	3.7	15.5	—	—
1975-1976	11.2	16.5	38.9	1.6	12.8	5.6	13.4	—	—
1976-1977	22.4	14.5	31.4	8.8	10.6	2.5	9.9	—	—
1977-1978	18.7	13.5	22.8	3.4	10.6	1.9	9.3	2.9	17.0
1978-1979	13.2	9.5	14.0	3.0	32.2	0.9	12.9	2.6	11.7
1979-1980	23.2	8.9	11.6	2.6	23.8	1.4	7.0	4.0	17.7
1980-1981	48.9	5.9	16.1	1.1	2.3	1.1	7.0	4.5	13.0
1981-1982	38.3	34.0	9.9	1.5	2.1	0.2	5.9	0.9	7.0
1982-1983	23.0	14.6	21.9	0.6	1.8	1.0	7.8	1.0	28.0

Agrupamos los cursos en dos grandes grupos: 1) de capacitación en general:

Educación al consumidor (E. al C.); Alfabetización de adultos (Alf.); Educación para el hogar (E. p. H.); Huertos familiares (H. F.); Salud (Sal.), y 2) de adoctrinamiento: Orientación cívica y actualidad nacional (A. N.); Orientación familiar (O. F.); Seminarios (Sem.); Capacitación general (C. Gral.).

Considerando esta clasificación obtenemos el siguiente cuadro que nos muestra la creciente importancia de las actividades explícitamente políticas.

<i>Periodo</i>	<i>Capacitación en general</i>	<i>Adoctrinamiento</i>
1973-1974	70.0%	30.0%
1974-1975	82.6%	17.4%
1975-1976	72.3%	27.7%
1976-1977	63.1%	36.9%
1977-1978	47.9%	52.1%
1978-1979	63.0%	37.0%
1979-1980	46.2%	53.8%
1980-1981	27.7%	72.3%
1981-1982	19.8%	80.2%
1982-1983	33.4%	66.6%

2.4. Publicaciones

La Secretaría Nacional de la Mujer ha editado varios tipos de publicaciones para difundir los principios ideológicos del régimen y apoyar sus actividades de capacitación, tanto en los aspectos específicos como en los doctrinales que, por lo general, como ya dijimos, están casi siempre presentes. Clasificamos dichas publicaciones en cuatro grupos.

Memorias y programas

Se trata de publicaciones anuales que resumen las metas y los objetivos cumplidos por la Secretaría en el periodo. Entre 1976 y 1980 fueron hechas con bastantes recursos; desde el año 1981 se imprimen en mimeógrafo y con sistema de fotocopiado, a excepción de las dos *Memorias* grandes, correspondientes a los ocho y 10 años de existencia de la Secretaría. No obtuvimos datos acerca del tiraje. En casi todas ellas se repite lo mismo, sobre todo en lo referente a orientación, objetivos y programas nacionales. En esta línea se ha publicado:

1. *Memorias*: 1973-1974 (la de 1974-1975 no se realizó) y 1975-1976 hasta la de 1982-1983.
2. 8° Aniversario de la Secretaría Nacional de la Mujer.
3. *Memoria 1973-1983*.
4. Objetivos y programas, 1978.

5. Dependencia y funciones de la Secretaría Nacional de la Mujer, 1981.
6. Objetivos y programas de la Secretaría Nacional de la Mujer, 1982.

Publicaciones periódicas

Revista Amiga. De 1974 a 1976 existe un boletín mensual de noticias. A partir de febrero de 1976 la *Revista Amiga* aparece mensualmente y en una edición bastante buena. La revista ofrece un variado material de actualidad: entrevistas, reportajes y fotografías; temas culturales e históricos, y comentarios de cine y de libros, así como una sección permanente con temas de hogar, como psicología infantil, recetas de cocina y entretenimiento para la familia. Esta revista, dirigida a toda la comunidad, presenta una fiel imagen de los valores morales y cívicos que difunde la Secretaría de la Mujer.¹⁹

La revista se distribuye gratuitamente, por conducto de las secretarías provinciales y comunales, al voluntariado, a establecimientos de enseñanza media, instituciones femeninas, colegios profesionales, embajadas chilenas en el exterior y “otros sectores”. Existen las “suscripciones de colaboración”, mediante las cuales la Secretaría capta parte de los recursos de publicación.

<i>Año</i>	<i>Tiraje</i>	<i>Suscripción de colaboración (en pesos)</i>
1976	10000	¿?
1977	20000	1000
1978-1979	20000 - 22000	1500
1980-1982	20000 - 25000	2000
1983	15000	2000

En 1984 la *Revista Amiga* deja de ser publicada. Según la Secretaría de Relaciones, “no hay presupuesto para seguirla publicando”; tampoco se ha editado algo alternativo y de menor costo. Posiblemente, la suspensión se deba a la pérdida de influencia y poder de quienes sostienen ideológicamente la Secretaría de la Mujer.

Otra publicación es el *Cuaderno del Profesor Rural*, revista bimestral de 1975 a 1980, y que desde entonces aparece como serie anual de 12 fascículos. Su contenido comprende historia de Chile, material pedagógico y temas educacionales. Se distribuye a 6 000 escuelas rurales de todo el país, y pretende llegar a 22 000 maestros.

Cartillas y volantes

“Las cartillas se destinan principalmente a las monitoras y voluntarias y, también, se hacen llegar a las instituciones que las requieran [...]. Los volantes constituyen material de capacitación masiva, que se distribuye, principalmente, a través de charlas o de cursos dictados por las monitoras.”

Al mismo tiempo que ofrecen una gran cantidad de información útil a la *dueña de casa y la familia*, estos volantes entregan una normativa conductual hogareña y de consumo que responde más a las condiciones socioeconómicas de una clase media que a sectores de menores recursos (en una casa de campamento no sobra ningún pan al día, y es probable que tampoco se le saque la miga “para no engordar”; es difícil que puedan comprar la carne que requieren las recetas ni puedan lavar los utensilios “con agua caliente y detergente”, etcétera).

Otras publicaciones

Además de publicar folletos de información para la divulgación de sus objetivos y actividades, la Secretaría de la Mujer edita diversas publicaciones sobre “temas cívicos”, “temas culturales” y los “Cuadernos de Difusión” destinados principalmente a sus voluntarias y a los asistentes a charlas, cursos y seminarios sobre actualidad nacional. Todos estos materiales son de contenido netamente doctrinario y reflejan la posición de la Secretaría y, por ende, del gobierno frente a temas como la mujer, la familia y la patria. El tiraje pareciera oscilar entre 10 000 y 100 000 ejemplares.

2.5. Trabajo voluntario en comunas

El “trabajo voluntario” de la Secretaría de la Mujer en las comunas está directa y estrechamente ligado a los programas de actividades que fijan la autoridad comunal, el Departamento Social Comunal y otros comités comunales. “La labor de las delegadas consiste en dirigir las actividades, en el área que les corresponde, de acuerdo con las instrucciones impartidas desde la sede central pero adaptándolas a las posibilidades, intereses y necesidades de cada ciudad y, también, a las prioridades que establezcan las autoridades” (Objetivos y programas, 1982).

Este “trabajo voluntario” es variable tanto en sus contenidos como en su duración y frecuencia. Así, los voluntarios participan en los programas de radicación y erradicación de poblaciones de extrema pobreza, en los operativos cívico-militares, entregando información en las oficinas de información municipal montadas y atendidas por la Secretaría, efectuando programas radiales, atendiendo los Centros de Atención Diurna, entre otras actividades. Una de las más importantes (en tanto forman parte de las políticas sociales del gobierno militar) es la participación en la radicación y erradicación de poblaciones de extrema pobreza y los Centros de Atención Diurna. Para ilustrar el *control* ejercido en estos casos cabe citar la atención dedicada a familias erradicadas: “1) Conocimiento del grupo familiar. 2) Encuestas de diagnóstico sobre su situación, número de integrantes, ingresos, problemas de salud, escolaridad, etc. 3) Preparación de la familia a erradicar, en los siguientes aspectos: relaciones familiares y sociales, educación de hogar, mantenimiento y

cuidado de la vivienda, medidas de emergencia, alimentación, aprovechamiento de recursos, salud, higiene, prevención de riesgos, organización del quehacer diario y, en general, todas aquellas nociones prácticas que les permitan alcanzar un mejor nivel de vida. 4) Información acerca de beneficios que otorga el gobierno; subsidios y ventajas de la participación en organizaciones comunitarias. 5) Entrega de material de apoyo educativo: cartillas sobre vivienda, salud, higiene, alimentación, huertos caseros, etc. 6) Contacto posterior con las familias erradicadas a las que se continúa apoyando y ayudando a mejorar sus niveles de vida [...]. En todo este periodo, la Secretaría ha atendido y capacitado en este programa a 10 647 familias en la Región Metropolitana y 5 833 familias en otras regiones [...]. Para facilitar esta permanente labor con las familias erradicadas, las autoridades proporcionaron en algunas poblaciones, como San Bernardo y La Granja, una sede a la Secretaría de la Mujer. Allí las voluntarias tienen su centro de operación y las pobladoras acuden a plantear sus consultas y necesidades” (*Memoria 1973-1983*).

2.6. Otras actividades

Una impresión de la amplia y variada gama de actividades de la SNM ofrece el siguiente listado:

- Servicio de Asistencia Social y Jurídico.
- Colaboración en campañas de salud.
- Participación en el Censo Nacional 1982 y otras encuestas.
- Colaboración en bibliotecas públicas.
- Cine educativo.
- Exposiciones.
- Concursos.
- Entradas rebajadas para espectáculos artísticos.
- Teatro de títeres.
- Diapositivas.
- Difusión en medios de comunicación.
- Programas especiales: Campañas de emergencia; colaboración al Programa de Empleo Mínimo; Orientación a dueñas de casa; Participación en programas de nutrición y alimentación; Juguetes didácticos, Colaboración a la Corporación Industrial de Desarrollo Metropolitano; Mes del Niño; Otras iniciativas.

3. Tres realidades comunales

3.1. Pudahuel

En 1982, la Secretaría tenía 52 voluntarias trabajando en Pudahuel (en otros

años, la cifra no baja de 40 personas). Solamente dos de ellas residen en la comuna; las demás provienen de otros sectores de Santiago. Las voluntarias más antiguas han sido reclutadas entre las mujeres movilizadas por la lucha contra el gobierno de Allende. La vicepresidenta comunal nos ofrece un relato muy vivo: “En 1973, la gente llegó con esas ansias locas de... ¡qué respiro! ...y quiso prestar sus servicios, salir de su casa y ayudar..., y ahí empezó y empezó a capacitarse a la gente, porque hay una cosa bien importante: que a nosotras no son [sic] el deseo de ayudar nada más, no; nosotras tenemos que estudiar cualquier cantidad porque, fuera de dueñas de casa, la mayoría mal podría saber del ramo tuyo siquiera; sólo las cosas de tu casa; entonces, cada persona se fue especializando, fue tomando cursos de alfabetización, ponle tú, para poder alfabetizar a su gente, de orientación familiar, de orientación al consumidor, o de actualidad nacional. Todas estas cosas, para poder, ya capacitadas, llegar al máximo de gente”.

Posteriormente, el reclutamiento se vuelve más difícil. Hay que conquistar corazones o, como dice la delegada comunal, “robarse gente”: “Hay que hacer conciencia; yo les lloro su poco, mira, son amigas de tiempo, yo las conozco del año del humo; entonces les digo ‘puchas, tienen que ir a acompañarme, no puedo estar sola aquí’; y tú las vas motivando, motivando, y ésta es una comuna que realmente necesita y una tiene que estar donde las papas queman; entonces esa comodidad, que le queda cerquita de la casa o de la oficina, bueno, olvídense de eso y vamos, tirémonos para allá, con frío, con calor, como sea. Y la gente se va viniendo, y es así como tenemos grupos inmensamente grandes”.

Al menos entre quienes ocupan cargos de mayor responsabilidad existe una gran mística de trabajo y de sacrificio: “Sentimos que estamos haciendo historia las mujeres. Hay una mística inmensamente grande; y te voy a contar: a nosotras no nos interesa ni el barro, ni el frío, ni andar... qué te diré; si estamos en todos lados; donde nos piden estamos metidas, y con el cariño como te digo más grande [...]. Pero nosotras a la vez estamos recibiendo tanto; yo veo que nosotras damos pero recibimos mucho más. La mística se va formando. Y las mujeres que sufrimos, y lo vimos y la peleamos cualquier cantidad antiguamente, bueno, ésa se presentó rápidamente y se ofreció; la gente que viene ahora quiere trabajar por el gobierno, quiere hacer cosas, pero ya no viene con esa tremenda mística. Entonces hay que meterla, integrarla, basta que lo sienta. Es lindo”.

Trabajar por el gobierno: la mística de trabajo tiene sus raíces en la identificación con el general Pinochet. “Nosotras somos totalmente partidarias del gobierno, pero de pe a pa [...]. La mujer allá va porque le gusta el gobierno, quiere al presidente, oye, porque ¡madre mía que lo queremos! ¡Yo lo adoro! Es un hombre, yo lo encuentro traslúcido [sic], y ojalá eso nunca se le pierda.”

Las mujeres que demuestran un apoyo irrestricto al presidente, al gobierno y sus políticas, son motivadas por alguna voluntaria a presentarse como candidatas a delegadas de su comuna: “Siempre alguien la presenta; la realidad es que alguien la lleva porque tiene que tener un respaldo de alguien; luego ahí se pasan

los datos a la central, y la central aprueba o no la aprueba. ¿Es lógico, no? Porque mira, es que hay cosas bien importantes que se toman, la salud, la edad, porque este voluntariado es bien especial; aquí no viene por prescripción médica la gente, esta gente a la que el médico le dice ‘algo tiene que hacer usted’; entonces no viene por eso. No viene tampoco a buscar amistad, ni a buscar pega al marido, ni a los hijos; éste es un voluntariado que viene a trabajar, ésa es la verdad [...]. Luego, uno la mira y ve las capacidades que tiene la persona; hay personas que a lo mejor van a ser voluntarias de erradicación; entonces ella se capacita para voluntaria de erradicación, exclusivamente. Hay otras señoras que tienen más capacidad para educación al consumidor; cada una va siguiendo su rumbo [...]. Lo que sí se pide, uno de los requisitos, es que tengan un 4° medio o 6° humanidades y ojalá fuera un título, Actualidad nacional”.

Notamos un fuerte énfasis en la capacitación, confirmado en las publicaciones de la Secretaría: “Nos capacitamos allá en la misma Secretaría nosotras, con cursos que duran cuatro a seis meses, dos veces a la semana; y luego estamos constantemente en seminarios; aunque las señoras sean superviejas ya como monitoras, como mi amiga, como decana, ella tiene que estar capacitándose cada 15 días, tiene clases. La misma Secretaría tiene su equipo, un departamento técnico que busca los profesores”.

Las voluntarias no reciben remuneración alguna, ni siquiera la delegada comunal, con lo cual el campo de las posibles voluntarias es necesariamente estrecho: ¿quién tiene las posibilidades de “salir de casa”, recursos propios para movilizarse, el necesario nivel de educación? Generalmente serán mujeres de sectores socioeconómicos medios y altos, que no dependen de un trabajo remunerado. De alguna manera, la voluntaria es el caso típico de mujer que, con todas las características que mencionamos, “tiene muy claras sus ideas” y “quiere al presidente”; es decir, es la mujer comprometida con este gobierno: *la militante civil del régimen militar*.

La Secretaría despliega muchas más actividades en Pudahuel que, por ejemplo, en Ñuñoa o Las Condes. Pudahuel es una comuna “donde las papas queman”, es decir, donde existe una mayor cantidad y proporción de personas y de jóvenes en condiciones de pobreza y extrema pobreza, en donde, por la extracción social y posición política de sus habitantes, es menos probable un apoyo al gobierno y donde, por consiguiente, es más necesaria una labor de conquista y control. Un ejemplo es el trabajo con familias erradicadas según la narración de la delegada comunal:

“Las erradicaciones: eso es algo bien importante; en este momento tenemos 540 familias, donde tenemos que sacar adelante a todas esas familias. Cómo trabajamos: a una voluntaria se le entregan entre 14 y 16 familias, que son sus familias, su responsabilidad, donde ellas van a tener que sacar adelante esas familias, sea como sea [...]. En qué sentido sacarlas adelante: empezando, viendo que esa familia reciba todos los subsidios que el gobierno está entregando. Ya sea

el que existe cuando está embarazada la mujer, que reciba su asignación familiar, que los niños vayan a los colegios; pensiones, para los que son viejitos pensiones de ancianidad, si son inválidos, su pensión de invalidez; o sea, que gocen de todos los subsidios que el gobierno ha colocado para ellos; ésa es una cosa importante; es importante también que los niños vayan, que la madre haga conciencia, esto por lo demás son todos de campamentos, que haga conciencia de que tiene que retirar el alimento que le entrega el policlínico y que debe usarlo en el niño, entonces ahí se le va enseñando también las diferentes maneras de hacerlo, de preparar los alimentos, y que realmente sea para el niño y que no los boten porque dicen que a los niños no les gustan; que los niños vayan a los colegios; hacer conciencia en la gente de que es la herencia que le pueden dejar a los chicocos, la educación, y que antes que nada tienen los niños que ir al colegio. Entonces vemos los niños, ubicamos las escuelas, los jardines infantiles, los centros abiertos, para que vayan desde chiquititos y la mujer, además de eso, pueda trabajar en otra cosa; o sea, elevar el nivel de vida. Los desertores escolares: ubicarlos ya sea en un CAD, lo que sea, pero ubicar estos chicocos; además de eso, higiene personal, higiene de los alimentos y, sobre todo, saber vivir con los vecinos y saber vivir en una comunidad; integrarse a las diferentes partes, a Centros de Madres, Juntas de Vecinos, a todo; que participe, sacarlos para adelante. Ésa es la responsabilidad nuestra [...]. Vamos una vez a la semana, la visitamos todo un año; esto yo te hablo de un año, porque esto es a largo plazo; tenemos un año plazo, más o menos. Y va una vez a la semana y no te falta (la voluntaria), porque si falta tú pierdes, todo lo que has caminado para adelante lo pierdes, entonces tienes que ser constante; y llega un momento que son tan de la familia de nosotros; ellas nos consideran tan de la familia como nosotras de ellas, y son nuestra familia y nos quieren para el mundo. Y nosotras las queremos también [...]. Nosotras no entregamos ni zapatos, ni porotos, ni cosas así; no entregamos nada de eso; nosotras orientamos; como quien dice, somos las páginas amarillas [...]. Mira, por ejemplo: estás esperando guagua, tienes cinco meses de embarazo: tú le dices ‘mire m'hijita, usted tiene que llevar el control de salud se va a la asistente social, a tal hora’; donde está le damos toda la información y toda la documentación que lleva; entonces evitamos los viajes, uno, dos, tres viajes [...] ahí le informamos todo lo que tiene que llevar. Ése es el tipo de trabajo que hacemos [...]. Por ejemplo, aquí nosotros tenemos las calles que nos tocan; ves tú, aquí tenemos 16 casas, con su plano cada una, con su cuaderno donde está la vida, o sea, los datos que nos interesan a nosotras, de las personas, para hacernos un diagnóstico: las edades de los niños, si hay allegado, si reciben alimento en la escuela, si están al día o no en los controles de salud, si son desnutridos, si son normales, si son analfabetos. Los desertores escolares se envían al colegio.” No hay privacidad sustraída a la vigilancia de las voluntarias. Solapadamente reaparece la omnipresencia estatal, tan combatida oficialmente por la filosofía neoliberal. Sólo que ahora, bajo el principio de la subsidiariedad

del Estado, el control estatal es ejercido específicamente sobre la “población en extrema pobreza” o lo que antaño se denominaba con mayor desenfado “las clases peligrosas”. Ahora bien, se trata de un dilema que ya enfrentaron la Democracia Cristiana y la Unidad Popular: *la transformación de la ayuda en control* (por buenos que sean los propósitos). La diferencia radica en que entonces la intervención estatal en la esfera privada se encontraba contrarrestada (fiscalizada) por una vasta vida pública. Bajo el régimen militar, la ayuda estatal por medio de la SNM es una acción unilateral, violenta. “Juntamos 20 personas y les hacemos los cursos. En la misma población vamos viendo la participación; cómo va la gente entrando a los Centros de Madres, a las Juntas de Vecinos, clubes juveniles, clubes deportivos. Además de eso nosotros vemos el cuidado de la vivienda, la relación interfamiliar y con los vecinos. Claro que eso nos cuesta un poquito. Un poquitito, pero ya a los dos meses nos damos cuenta.”

3.2. Ñuñoa

En 1983, la Secretaría de la Mujer de Ñuñoa contaba con una estructura organizativa compuesta por la delegada comunal —máxima autoridad comunal de la SM—, dos subdelegadas, un grupo de monitoras, una voluntaria que hace de secretaria y un grupo de 65 voluntarias.

Como en el caso de Pudahuel, la participación varía de acuerdo con las tareas que se vayan realizando. (Los “operativos cívico-militares” que literalmente *ocupan* un barrio requieren un número mayor.)

En su mayoría, la voluntaria es una mujer “ya en la edad media, ya con sus hijos casados, sus casas formadas; aquellas mujeres que notan que el tiempo les está sobrando, que tienen mucho que entregar, que han cumplido etapas, pero que quieren cumplir otras; mujeres solas, mujeres viudas, en general todo tipo de mujer que siente que la vida tiene que tener una finalidad y que no se puede quedar [...] en su casa, porque le va a hacer pésimo, tanto para su salud física como espiritualmente”.

El ritmo, la cantidad y los itinerarios de trabajo de las voluntarias están sujetos principalmente a disposiciones y programas de trabajo de la misma Secretaría en coordinación con los organismos municipales correspondientes. Así, nos señalan: “Como esto es un voluntariado, se trata de que haya la mayor libertad posible; pero para realizar todas las actividades aquí, por ejemplo, tenemos reuniones dos veces al mes. Entonces ahí se lee la correspondencia despachada y recibida, y se da cuenta de lo que se ha hecho durante los 15 días o durante el mes o el mes pasado, y siempre se lee algún tema interesante, para la mayor realización de la persona. Temas tan simples como, por ejemplo, la amistad, qué significa proyectarse en el prójimo, quién soy yo, de lo que significa la nueva Constitución, tener muy claro siempre los valores en que se fundó la Declaración de Principios y qué es lo que nosotras estamos entregando, y que tenemos que

tenerlo clarito y fresquito”.

La voluntaria dedica su tiempo, por un lado, a su propia capacitación (permanente, pero más intensa a su ingreso: cuatro a cinco meses, dos veces a la semana) y a las reuniones que debe mantener con la delegada, para informarle de sus actividades, y con el resto del voluntariado. Por otro lado, se dedica a realizar sus actividades en la comuna. La asignación de las tareas varía de voluntaria en voluntaria, de acuerdo con lo que cada una esté dispuesta a asumir. Obviamente, el grado de la entrega de la voluntaria incide directamente en su calificación y futuras responsabilidades dentro de la Secretaría.

El programa lo confecciona la delegada comunal y “el voluntariado es tan amoroso aquí, que siempre acepta lo que yo programo. Pero más que nada, la programación va de acuerdo con el Departamento de Desarrollo Social (municipal). Como son programas que son sociales todos, al Desoco le interesa saber lo que uno hace; porque aquí en Ñuñoa nosotras tenemos como obligación entregar todos nuestros programas a la consideración del alcalde; él quiere saber exactamente lo que cada voluntariado está haciendo, para prestar el apoyo que él estime conveniente”.

Esta vinculación de la delegación comunal con el alcalde y el Desoco es parte de la normativa general de la organización.

De todas las actividades que realiza la Secretaría Comunal, la delegada informa mes a mes a la sede central; cada dos a tres meses le envía un informe al alcalde. “Cada comuna tiene una realidad distinta, por su geografía, sus habitantes; en el fondo, nosotros tenemos un solo sistema de trabajo, pero que muchas veces es aplicado no en forma distinta sino que a la realidad distinta de cada comuna [...]. Hay voluntarias trabajando en el Club Laboral de Menores de Ñuñoa: es una agrupación de niños de 12 a 20 años, que muchos se han salido del colegio. Entonces, para evitar vagancia, delincuencia, la idea es entregarles alguna enseñanza que a ellos les sirve para ayudarse, para ganarse la vida. Por ejemplo, las niñas aprenden a tejer chalecos; ahí también está la presencia de la Secretaría de la Juventud, que mantiene centros juveniles y clubes deportivos. Nuestra presencia en los clubes es para algo más específico: que ellos aprendan algo que les sirva a futuro, para ayudarse a sí mismos, ayudar en la casa, por eso se llama Club Laboral del Menor.”

También imparten programas de capacitación en los campamentos “en tránsito” —erradicaciones— y en algunas villas, como El Esfuerzo.

“Nosotras tenemos monitoras que se preparan con cursos intensivos de cuatro a cinco meses, hasta que están ellas en condiciones de salir a dar clases. Y para dar clases primero que nada vemos que haya un grupo de unas 15 a 20 personas en lo posible; ése es un número ideal para que la gente capte bien, no se distraiga la atención por grupos más grandes [...]. En general son todas mujeres; lo ideal sería que también hubiera hombres, es interesante que escuchen, pero en general son reacios, piensan que es una cosa de mujeres [...].

Y vamos a todo grupo que se forme espontáneamente; para nosotras es más fácil ir a los Centros de Madres, porque los grupos ya están formados; pero en las Juntas de Vecinos, los colegios, en los niños de 7° y 8° básico también se está trabajando con muy buenos resultados [...]. Bueno, y toda persona que se agrupe y nos pida cursos, allá llegamos con la capacitación.”

Para ir configurando una idea acerca del método y características del trabajo de la SNM, transcribiremos algunas observaciones que al respecto se nos hicieran: “Se trata siempre, cuando uno va a terreno, de hablar el mismo idioma; que el tema que va a enfocar, o la forma como lo enfoque, sea el mismo. Así que siempre nosotros sabemos lo que teníamos que hablar, y en qué forma teníamos que decirlo, con qué actitud, y eso es muy importante. Yo creo que cuando uno trabaja con la gente del pueblo, la gente necesitada, tiene que tener una actitud muy precisa, muy llena de respeto y de dignidad hacia la persona a quien se va a dirigir, y creo que nosotras tratamos de cumplir en la mejor forma posible [...]. Éste es un voluntariado muy especial. Es como que nosotras no pudiéramos palpar con nuestras manos nada, sino que es como sentirlo, aspirarlo, respirarlo, la acción nuestra [...]. La acción nuestra puede durar, como en el caso de Confraternidad, un año, dos años o seis meses; acá estamos trabajando en una villa, por seis meses, para dar una capacitación integral; pero después, la verdad, tenemos que seguir hacia otra población, hacia otras villas y volver a hacer lo mismo; o sea, que somos un poco itinerantes; pero siempre volvemos a visitar a la gente, porque se produce una verdadera amistad, un verdadero sentimiento de cariño, entre las poblaciones y uno [...]. Yo pienso que todo parte de la actitud que uno tenga; si uno llega prepotente y haciendo política, bueno, irá a crear un resquemor, pero si uno llega con la actitud justa y precisa, si vas con una sonrisa, con una cara que demuestre que vas a entregar cariño, amistad, es fácil. Ahora, nuestra acción es tan sutil, y tiene que ser tan llena de respeto y delicadeza; la capacitación que estás entregando, las mismas normas de gobierno que entregas, las entregas con delicadeza, con respeto, y la gente no te rechaza”. La cita denota tanto el orgullo por la mística que anima a las voluntarias como inseguridad por no producir bienes concretos como Cema.

3.3. Las Condes

En la comuna de Las Condes, habiéndose erradicado casi todos los campamentos, no se presentan los problemas sociales de Ñuñoa y Pudahuel. Se trata, por el contrario, del tradicional “baluarte” de los grupos sociales dominantes. Por eso, Las Condes es más bien un “almácigo” de voluntarias que cumplen sus tareas en otras comunas. En 1982, la SNM de Las Condes reunía unas 40 voluntarias, de las cuales ocho eran monitoras de Educación al consumidor y ocho orientadoras familiares. En 1983 había 21 voluntarias trabajando en otras áreas de la Región Metropolitana, entre ellas nueve en

Pudahuel.

Las actividades realizadas en Las Condes abarcan seminarios comunales de capacitación, colaboración con la Corporación para la Educación y la Salud, cursos a las mujeres del POJH, etcétera.

4. *El partido del presidente*

¿Qué representa la Secretaría Nacional de la Mujer? ¿Cuál es la “lógica” de su acción social? De las entrevistas a las dirigentes en tres comunas santiaguinas se desprenden ciertos rasgos que configuran un perfil propio a los partidos organizados en torno a un líder carismático.²⁰ Podemos hablar de la SNM como un “partido del presidente” en tanto la percibimos como una organización que reconoce su razón de ser en la identificación total de sus miembros con Pinochet.

La “fe en el gobierno”, el “apoyo irrestricto al presidente” son expresiones recurrentes —un tipo de *Leitmotiv*— en todas las entrevistas. Como dijera una voluntaria de Ñuñoa: “Primero tenemos que tener muy claro que la Secretaría Nacional de la Mujer es un organismo de gobierno, es una organización de apoyo al gobierno; nosotras dependemos del Ministerio Secretaría Nacional de Gobierno. O sea que para entrar aquí, nosotras tenemos que tener nuestras ideas muy claras; tenemos que estar de acuerdo con las políticas del gobierno y creer de corazón, para poder nosotras ser la voz cantante de toda una política de gobierno”.

Se trata de un “espíritu de cuerpo” que va mucho más allá de la disciplina institucional que exige toda organización; en particular, sobrepasa de lejos el celo funcionario habitual en los organismos estatales. Más que una lealtad a la institución es una *identificación con el líder*. El apoyo al gobierno es proyectado sobre la persona de Pinochet, su coraje y su vocación de misión. Su liderazgo reside en un carisma personal (es el jefe victorioso del 11 de septiembre) y un carisma institucional (los cargos de general y presidente de la República). Los fracasos políticos y económicos de su gobierno han deteriorado abruptamente (y necesariamente) ese “carisma”. Recordemos, sin embargo, que la mayor parte de las voluntarias de Cema y de la SNM son señoras de sectores medios y altos, o sea, de grupos especialmente golpeados, desorientados y angustiados por el acelerado proceso de cambios entre 1964 y 1973. A los ojos de esta masa confundida y ansiosa de certezas básicas, Pinochet encarna la resurrección de un pasado glorioso que disipa las angustias del presente y las incertidumbres acerca del futuro. En esta mimesis con el líder vemos la motivación de las voluntarias de la Secretaría: imitación de quien encarna lo que ellas desean ser.

La tendencia mimética de las mujeres respecto al general Pinochet permite comprender algunas de las características señaladas anteriormente como, por ejemplo, el destacado *espíritu de sacrificio*. Hay una gran “entrega a la causa”

cuya motivación profunda, sin embargo, tal vez no sea tanto la solidaridad con los pobres como una necesidad psicosocial de someterse. La veneración al líder subyuga a la masa. Esta admiración produce un placer casi amoroso en obedecer. Como dijo una voluntaria de Pudahuel: “Tenemos que acatar todo lo que tenemos que trabajar para ser merecedoras de este uniforme, y llevarlo, aunque no llevemos uniforme, que se note que nosotras pertenecemos a esta institución”.

Esta *sumisión voluntaria*, fruto del amor al jefe, crea una *disciplina* mucho más fuerte que la que podría lograr cualquier otro mecanismo de poder. En este caso, el presidente no es obedecido porque manda sino que manda porque es obedecido. Observamos una entrega abnegada que (al menos entre las dirigentes) es vivida como una experiencia casi religiosa. La mística de trabajo, citada antes, puede tomar la forma de una “conversión” existencial: “Y me agarró en tal forma el trabajo de la Secretaría, en tal forma, que yo te digo que no he faltado nada; porque fue la mejor escuela que he tenido y yo estoy agradecida a la Secretaría, pero toda mi vida, y mis hijos, y mi familia, porque tu vida cambia; tú empiezas ya a conocer, a fijarte en los detalles, y a gozar de las cosas más simples de la vida”.

La *fe religiosa* que trasluce la cita no tiene que ser un caso extremo. Una religión profana es algo característico de este tipo de organización, cuya unidad y dirección le es otorgada desde fuera por un líder. Éste sabe expresar la realidad, que había sido experimentada como un estado de confusión generalizada, en imágenes que condensan deseos inconscientes y que adquieren un espesor afectivo-emocional, llegando a transformarse en evidencias. Por medio de imágenes simples pero fuertes (orden *versus* caos, paz y progreso, la mujer chilena, la patria, unidad nacional, etc.), la realidad deviene autoevidente y deja de ser problemática. En tal metamorfosis se cristalizan las creencias del grupo como juicios fijos e impermeables a dudas y divergencias a la vez que (quizá por eso mismo) cargados de irradiación mesiánica. Se consolida una fuerte identidad colectiva, acompañada de una notable *pasión misionera*: “Nuestro voluntariado es muy especial, porque nosotras no entregamos algo que se pueda palpar. Si bien es cierto que de repente tenemos talleres de manualidades, es como un medio para poder entregar nuestra capacitación, que siempre es más abstracta; entonces nosotras tenemos que estar siempre al día en las materias del gobierno, al día en todo para poder ir entregando todos los mensajes y la gente los pueda captar y los pueda hacer propios”.

Al igual que el poder del líder, el poder de su séquito descansa en la fuerza de la palabra, o sea en la capacidad de evocar imágenes que despierten recuerdos del pasado y sugieran esperanzas del futuro. De ahí el “espíritu de cruzada” por conquistar los corazones; cruzada que oscila fácilmente entre el martirio heroico y el terror violento, entre el altruismo y la intolerancia. La siguiente cita de una monitora de Actualidad nacional durante una charla en Ñuñoa es una ilustración

elocuente de la “capacitación” impartida: “Nosotras. ¡qué palabras más lindas y sublimes, qué ‘abuela’, ‘madre’, ‘hermana’, ‘hija’! Y la Patria también es femenina; la libertad también es femenina; la justicia también es femenina; por algo se hizo también ese parangón; podía haber sido perfectamente en el sexo masculino, y sin embargo no; se juntaron las palabras para que fueran en sexo femenino. Yo creo que es por algo; para mí es como que si Dios nos hubiera puesto una misión [.]. Tal como les señalaba al hablarles de la guerra de los sexos, todos estos elementos de disolución de la moral de Occidente, están siendo manejados por el marxismo —como expresara el presidente Pinochet— como un siniestro arsenal de iniquidad: drogas, pornografía, sexo, desbordes morales, para debilitar a la sociedad occidental y, finalmente, poder triunfar en esta lucha gigantesca de poderes que está dando el mundo hoy día. Ahí está la médula del problema, y realmente es muy importante que tengamos claro esto para entender la misión nacional de la Secretaría como una misión familiar”.

Encontramos aquí bien resumidos los dos ejes que estructuran “la misión” de las voluntarias de la SNM. Por un lado, la exaltación de un “nosotras” como madres patriotas, portadoras de la espiritualidad en un mundo de paz y armonía: la familia. Por otro, un “discurso de la guerra” contra la amenaza marxista a ese orden familiar. Es decir, la delimitación de lo propio (virtud, paz, unidad, etc.) por medio de un “enemigo” (vicio, conflicto, caos, etc.). Ambos temas reciben su significado del contexto: una redefinición del orden que transfiere el ámbito de la autoridad del espacio público-político de vuelta al familiar. Homologando autoridad política y autoridad familiar se puede emprender la defensa de la dominación “normal y natural” del padre-presidente como misión sublime de la mujer-patriota.

Pensamos que la relación líder-masa no es sólo un importante dispositivo en la resignificación de las relaciones patriarcales, sino que vuelve inteligible la participación femenina en ese proceso. La identificación mimética de una “masa” con un “líder”, cristalizada en una creencia casi religiosa de “misión”, pareciera ser un elemento decisivo para comprender por qué las mujeres promueven una organización patriarcal.²¹

Tanto en el análisis de Cema Chile como de la Secretaría Nacional de la Mujer nos hemos debido limitar a la organización y sus actividades, sin poder abordar sus efectos en las “beneficiarias”. ¿Qué lectura hacen las mujeres que participan en las charlas de la SNM de los mensajes transmitidos? ¿Cómo perciben las familias erradicadas las labores de la Secretaría? Vale decir, ¿de qué manera la “oferta” es apropiada o rechazada en las prácticas cotidianas? Son éstas las preguntas clave y para ellas no tenemos respuesta.

Cabe suponer, por las palabras de una delegada comunal, que la Secretaría —por el mismo hecho de ser un organismo oficial del régimen— enfrenta un rechazo relativamente fuerte: “[...] en muy contados casos ha habido un rechazo total; y te digo: para nosotras, el hecho de ser mujeres, que llegamos donde otras

mujeres con problemas, con vivencias comunes, eso como que facilita la tarea. En la medida en que tú las desarmes con cariño, con la palabra justa y la actitud justa, bueno, se termina el rechazo”.

Ello es comprensible por el carácter abiertamente ideológico-político de la organización. Probablemente la propaganda oficialista explícita no surta efecto alguno en quienes no son partidarios de antemano. En cambio, la barrera del miedo y de la desconfianza que aísla (y protege) a los sectores populares puede ser franqueada en caso de beneficios directos y tangibles. Aunque la SNM no proporciona asistencia material o simbólica (recomendaciones para empleos fiscales, etc.), facilita el acceso a los subsidios estatales, ya sea dándolos a conocer o incluso realizando los trámites administrativos. En estos casos, la actividad de la Secretaría (como la de Cema) va al encuentro de las estrategias de supervivencia de las familias populares. No obstante, tampoco tales beneficios palpables suelen producir la buscada adhesión y lealtad al régimen militar. Considerada desde estas perspectivas, la labor de la SNM como la de Cema parecieran estar condenadas al fracaso.

Por otra parte, creemos que la Secretaría de la Mujer es relativamente *exitosa en tanto refuerza hábitos tradicionales*. Su discurso sobre el rol de la “mujer / madre / dueña de casa” podrá encontrar eco en la memoria colectiva acerca de “lo femenino” y confirmar la experiencia diaria de la condición femenina. Justamente por no proponer una nueva forma de ser mujer, de ser persona desde esa condición, el discurso de la SNM logra arraigo en la vida cotidiana, confirmando las normas morales con que la mujer justifica (“racionaliza”) su propia sumisión. En eso pareciera consistir la lógica del disciplinamiento.

Adaptando una proposición de Bourdieu²² podríamos presumir que el famoso “conservadurismo de las mujeres” y, en concreto, de la mujer popular radica en una particular delimitación entre cuestiones morales y cuestiones políticas. Parecieran juzgar la conservación / cambio de las relaciones entre los individuos según criterios morales más rigurosos (que, por ejemplo, los de varones de sectores altos) y, al contrario, optar más fácilmente por innovaciones en relación con la conservación / transformación de asuntos considerados políticos. ¿Qué es considerado político por la mujer? Ésa sería la cuestión de fondo que el discurso oficial distorsiona al plantear las relaciones sociales como un asunto fundamentalmente moral (“espiritual”) y denigrar el análisis político (“materialista”).²³ El disciplinamiento de la mujer operaría en esa delimitación (elaborada políticamente) de modo que *ella se enfrente a su situación en tanto cuestión moral y no pueda constituirla como problema político*.

Que “la condición femenina” sea planteada y respondida en categorías morales y no políticas tiene una relevancia tal vez menor para la instauración de la democracia. La vida cotidiana no es un “factor de poder” en su significado fuerte. En cambio, es una condición relevante en la *consolidación* de la democracia en Chile. Ella dependerá en buena medida de que ya no sea escamoteada la

construcción política de los límites entre lo privado y lo público, lo político y lo no político, de los roles masculinos y femeninos. O sea, exige que la dominación patriarcal deje de ser tomada como un orden normal y natural.

EPÍLOGO

“No puedo, pues, decir si la pobreza es un síntoma o una causa, ni cómo habría que resolverla en términos puramente económicos. Pero sí estoy seguro de que cuando un pueblo es impotente y su destino está controlado por los poderosos, entonces, sean ricos o pobres, vive en la ignorancia y en la frustración porque se ha visto privado de experiencia y de responsabilidad, tanto en términos de individuo como de comunidad. En el mundo moderno no hay sustituto para este tipo de experiencia. Sin embargo, es necesaria para hacer elecciones racionales, para vivir en un mundo al que uno se sienta capaz de enfrentar, sin sentirse frustrado por él. Nadie puede obtener tal experiencia si no puede tomar decisiones por sí mismo, junto con sus compañeros, en su comunidad local. No hay nivel de educación formal ni suma de dinero que puedan remplazar estas experiencias vitales básicas para el ser humano. El que el indio no entienda la economía moderna es debido a que jamás ha intervenido en ella. Alguien ha tomado por él las decisiones correspondientes. Las ‘limosnas’ consistentes en ropa o comida no corroen el carácter; lo corroe la falta de poder sobre el propio destino” (declaración de Clyde Warrior, indio ponca de Oklahoma, pensada originariamente como discurso para un congreso sobre la “Guerra contra la pobreza” [en *Ishi*, de Thomas Merton]).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno, Theodor W.: 57n, 192n, 365, 447n, 503n, 526n
Agnoli, Johannes: 27
Aguayo, Carmen Gloria: 632n
Agurto, Irene: 511
Aldunate, José: 173
Allende, Amelia: 638
Allende, Salvador: 134, 150, 170, 177n, 178, 209, 223, 232, 247n, 272, 405, 440, 466, 555, 655
Almond, Gabriel A.: 26
Álvarez, Pedro: 509n
Amboise, George de (cardenal de): 442
Andrade, Óscar: 511
Antígona: 105, 109-111
Antonioni, Michelangelo: 370
Apel, Karl Otto: 406, 409n, 410, 414
Araos, Sergio: 528
Araya, Rebeca: 218, 500
Arendt, Hannah: 72n, 75n, 105n, 137n, 249n, 250, 278, 377n, 381n, 386, 453, 455, 487n
Aricó, José: 100n, 131n, 253, 272, 295, 296
Aries, Philippe: 455
Aristóteles: 104, 105, 112, 136, 164, 322
Arrow, Kenneth: 27
Asch, Solomon: 337, 339
Assael, Jenny: 476n
Astelarra, Judith: 616n
- Bachrach, Peter: 25
Bahro, Rudolf: 70n, 371
Balbín, Ricardo: 209
Barraza, Fernando: 498, 499
Barraza, Ximena: 220, 448, 460
Barros, Luis: 591n
Basso, Lelio: 44n
Bataille, Georges: 287n, 295, 298, 414
Baudrillard, Jean: 74n, 75, 452n
Beethoven, Ludwig van: 508

Belaúnde, Fernando: 210
 Bentham, Jeremy: 117
 Berelson, Bernard: 24
 Berger, Peter: 449, 545
 Berlinguer, Enrico: 31
 Bermúdez, Julián: 473n, 476n
 Bernstein, Eduard: 276
 Betancourt, Rómulo: 209
 Bettelheim, Bruno: 359
 Bloch, Ernst: 418
 Bobbio, Norberto: 27n
 Bodin, Jean: 28, 251
 Bohler, Dietrich: 391n
 Bonald, Louis de: 183, 188
 Borge, Tomás: 228
 Bourdieu, Pierre: 425, 456n
 Bovero, Michelangelo: 404
 Bravo, Ana: 541n
 Bravo, Germán: 213n, 231n
 Bravo, Roberto: 512n
 Brecht, Bertolt: 283
 Browne, Enrique: 561
 Brunner, José Joaquín: 79n, 93n, 139n, 213n, 385n, 448, 465n, 506, 507n, 537n, 616n
 Brzezinski, Zbigniew: 47, 67n
 Buchanan, James: 27n, 176, 204n

 Calígula: 295
 Calvino, Italo: 275
 Camus, Albert: 278
 Canitrot, Adolfo: 215n
 Cardoso, Fernando Henrique: 79n, 132, 136, 138, 209n
 Carter, James: 44, 48, 64
 Castoriadis, Cornelius: 72n, 410, 462
 Castro, Fidel: 232
 Castro, Pedro: 473n
 Castro Andrade, Regis de: 376n, 407n
 Catalán, Carlos: 500n, 527n
 Cauas, Jorge: 176
 Cavour, Camilo Benso (conde de): 295, 370
 Cerroni, Umberto: 57n
 Certeau, Michel de: 367
 Citalán, Carlos: 213n

Chateau, Jorge: 304n
Clastres, Pierre: 96, 129
Clausewitz, Carl von: 234, 277, 369
Cortázar, René: 575, 579, 596
Cortínez, José: 555
Creonte: 105, 109-111
Cristo: 232
Croce, Benedetto: 127, 388n
Crozier, Michel J.: 136n, 174n, 214n, 236n

Dahl, Robert: 25
Dahrendorf, Ralf: 26
Danton, Georges-Jacques: 250n
Debray, Régis: 232
Delich, Francisco: 125, 247, 249, 375n, 426
Delpiano, M. A.: 505
Descartes, René: 434
Disraeli, Benjamin: 638
Donoso, Francisco: 545n, 556n, 558n, 566
Donoso, Ricardo: 61n, 457n
Donoso, S.: 471n
Douglas, Mary: 93n, 456n
Down, A.: 27n
Dumont, Louis: 100n
Durero, Alberto: 321
Durkheim, Émile: 118, 181-184, 186n
Duvigneaud, Jean: 317n
Dye, Richard: 126

Eco, Umberto: 382, 400, 403n, 409n, 506n
Edelman, Murray: 298n
Eder, Klaus: 129n
Ehrmann, Hans: 532
Einstein, Albert: 394
Elias, Norbert: 456, 542n
Ellison, Charles: 600n
Elshtain, J. B.: 616n
Engels, Friedrich: 98, 137n, 178n
Errázuriz, Maximiano: 628
Evers, Tilman: 95n, 218n
Eyerman, Ron: 518n

Fagen, Patricia: 74n

Faletto, Enzo: 41
 Fals Borda, Orlando: 447n
 Federico el Grande: 108
 Ferry, Luc: 253, 254n
 Filgueira, Carlos: 218n, 597
 Filp, Johanna: 471
 Flisfisch, Ángel: 230n, 234, 290n, 369n, 372, 405n, 407n
 Fontaine, Arturo: 172-176
 Foucault, Michel: 83, 93, 117n, 124, 147, 317n, 319, 358n, 441, 451n, 473n, 474, 478, 630n
 Foxley, Alejandro: 384n, 400n, 599n
 Frei, Eduardo: 170, 466, 555, 632
 Frías, Patricio: 460n, 576n
 Friedman, Milton: 119, 170, 176, 201, 202n, 204, 480
 Friedman, R.: 202n
 Fuenzalida, Valerio: 495n, 498, 499

Gajardo, Marcela: 464n, 466
 Galbraith, John Kenneth: 175
 Galileo Galilei: 306
 García Huidobro, Juan Eduardo: 213n
 Garfinkel, Harold: 354n
 Garretón, Manuel A.: 169n, 247n, 375n
 Gauchet, Marcel: 81n, 96, 129n, 162, 411, 416n, 441
 Gazmuri, Christian: 225n, 464n
 Gazmuri, Jaime: 418n
 Gilly, Adolfo: 34
 Glucksmann, André: 451n
 Goethe, Johann Wolfgang von: 110
 Goffman, Erving: 300n, 456n
 Goldmann, Lucien: 57n
 González, Sergio: 545n
 Goodwyn, Lawrence: 414
 Gouldner, Alvin: 219n, 541n, 542
 Graciarena, Jorge: 74n
 Gramsci, Antonio: 35, 41, 73, 80, 94, 125, 160, 167, 211, 232, 294,-297, 321, 370, 372n, 405, 425, 442-444, 448, 455
 Gross, Patricio: 550n, 551, 557, 570
 Grossi, M.: 407n

Habermas, Jürgen: 27, 28, 34, 51n, 82n, 129n, 135n, 222n, 287, 290n, 298n, 305n, 348, 349, 364n, 376n, 394, 414, 453, 486, 489n, 525n, 527n

Hall, Edward: 562n
 Hasenpflug, H.: 62n
 Haya, Víctor Raúl: 209, 429
 Hayek, Friedrich: 112, 114, 119, 136, 170-172, 175, 176, 191, 192, 193n, 194, 197-203, 205, 274, 287, 384, 391, 418
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 48, 95, 100, 127, 132, 413
 Heinemann, Klaus: 578n
 Heise, Julio: 457n
 Heller, Agnes: 134, 278, 418n, 420n, 450, 452n
 Hernández, Rafael: 81n
 Hevia, Renato: 474n
 Hinkelammert, Franz: 59n, 97, 100n, 114n, 201, 254, 255, 274, 275, 292, 410, 416, 429n, 432
 Hiriart de Pinochet, Lucía: 618, 624, 631, 633, 646
 Hitler, Adolf: 405
 Hobbes, Thomas: 34, 100, 101, 111, 133, 148, 166, 186, 220, 286, 383, 397, 402, 403, 405, 440
 Holloway, John: 95n, 97n
 Horkheimer, Max: 57n, 127n, 192n, 252n, 503n, 526n
 Horn, Klaus: 355n
 Hume, David: 188, 308, 403
 Huneeus, Pablo: 218n, 506n
 Huntington, Samuel P.: 25, 56, 136, 174n, 185, 186n, 214, 419n
 Hurtado, María Luz: 493, 513n, 526n, 529n, 530, 531n
 Huxley, Aldous: 373

Inglehart, Ronald: 501n
 Ingrao, Pietro: 274, 389
 Ípola, Emilio de: 93, 294n, 371n, 460n

Javeau, Claude: 301n
 Jay, M.: 71n
 Jelín, Elizabeth: 616n
 Job: 360
 Juan Carlos I: 282
 Julio César: 454

Kafka, Franz: 360
 Kant, Emmanuel: 111, 260, 397
 Kaplan, A.: 25n
 Kelsen, Hans: 26, 173, 254, 404n
 Keynes, John Maynard: 173, 192
 Kielmansegg, Peter Graf von: 24n

Kirchheimer, Otto: 251n
 Kirkwood, Julieta: 616n
 Kissinger, Henry: 67n, 68, 69n
 Kleist, Heinrich von: 110, 111

Lacan, Jacques: 133
 Laclau, Ernesto: 27n, 79n, 86n, 91, 92, 93n, 128, 137, 156, 160, 209n, 278, 294n, 371n, 439, 455n, 460n
 Lagos, Ricardo: 69n
 Landi, Óscar: 79n, 133, 162, 209n, 294n, 373, 376n, 389n, 407n, 426n
 Larraín, Cristina: 629n
 Lasswell, Harold Dwight: 25n
 Lazarsfeld, Paul K.: 24
 Leach, Edmund: 91n, 294n
 Le-Bert, Luis: 510
 Lefebvre, Henri: 538, 549n
 Lefort, Claude: 127n, 252n, 255n
 Lenin, Vladimir Ilich: 35, 37n, 41, 226, 232, 335n
 Letelier, Valentín: 188
 Levy, Susana: 615
 Lipset, Seymour Martin: 226
 Lira, Elizabeth: 576n
 Locke, John: 32, 100
 López, Gabriela: 476n, 477n
 Lourau, René: 97n
 Lübbe, Hermann: 402n, 406
 Luckmann, Thomas: 545
 Ludes, Peter: 578n
 Luhmann, Niklas: 26, 192, 261, 263, 364n, 407, 408
 Luis XIV: 108
 Lukács, Georg: 73
 Luxemburgo, Rosa: 41

Machado, Antonio: 399
 Macpherson, Crawford Brough: 27, 75n, 125n, 387n
 Magendzo, Salomón: 464n, 474n
 Maistre, Joseph de: 183
 Manent, Pierre: 107, 291n
 Manitzas, Nita: 126
 Mannheim, Karl: 181n, 187, 189
 Maquiavelo, Nicolás: 32, 45, 101, 103, 106-109, 121, 128, 166, 220, 255, 259, 289-291, 307, 402, 442, 443, 450, 454

Marcuse, Herbert: 24, 71, 73n, 127, 281, 287, 348, 355n, 502
 Mariátegui, José Carlos: 429
 Márkus, György, Gyorgy: 391n
 Marramao, Giacomo: 101n
 Marsilio de Padua: 23
 Martínez, Javier: 213n
 Martínez Reverte, Jorge: 32
 Marx, Karl: 28, 32-40, 59, 60, 69, 71-73, 87, 93-95, 97, 99, 100, 104, 119, 120, 131, 132, 137, 145, 154, 155, 159, 163, 173, 178n, 182, 186, 187, 192, 226, 232, 249, 251-253, 272-276, 278, 287n, 289, 291-293, 296, 328, 371-373, 376n, 383, 385, 387, 390-397, 412, 413, 416, 420n, 450, 453, 600
 Maza, Gonzalo de la: 511
 Mazzini, Giuseppe: 295, 370
 McLuhan, Marshall: 508
 Meinecke, Friedrich: 45n, 46n, 103, 108n, 109
 Merton, Thomas: 666
 Michels, Robert: 24
 Milgram, Stanley: 342n
 Mill, John Stuart: 173
 Miller, Eugene F.: 288n, 365n
 Mitscherlich, Alexander: 480n, 559n
 Moisés, José A.: 218n
 Moore, S.: 27, 226n
 Morel, Consuelo: 493, 513n, 526n, 529n, 531n
 Morodo, Raúl: 79n, 107n
 Moscovici, Serge: 306, 307, 336-339
 Moulán, Tomás: 37n, 79n, 139n, 169n, 225, 232, 271, 375n, 384n, 396n, 418n, 448
 Müller-Plantenberg, Clarita: 195, 218n
 Munizaga, Giselle: 526n, 528n, 634n

 Neumann, Elisa: 476n
 Neumann, Franz: 70n
 Nicolás de Cusa: 23
 Nietzsche, Friedrich: 48
 Nun, José: 219n, 284n, 371n, 427n, 497n

 O'Donnell, Guillermo: 79n, 124n, 125, 135, 136, 138, 161, 209n, 304n, 335, 355, 356n
 Offe, Claus: 53n, 82n, 174n, 195n, 223-225, 384n
 Ortiz, Magaly: 213n
 Orwell, George: 373

Ossandón, Carlos: 517
 Ostrogorski, Moisei: 24

 Paramio, Ludolfo: 32
 Parker, Cristián: 490, 513, 536, 563n, 572, 581
 Parra, Ángel: 510
 Parra, Isabel: 510
 Parsons, Talcott: 350, 434
 Paz, Octavio: 253
 Pecheux, Michel: 373
 Pereyra, Carlos: 100n, 286n
 Pinochet, Augusto: 171, 176, 184, 199, 217n, 219, 334n, 381, 403, 634, 639, 640, 656, 662, 663
 Pinto, Aníbal: 176n, 384n, 400n
 Piña, J. A.: 498, 499
 Platón: 32, 104
 Polanyi, Karl: 104, 112, 113, 116-119
 Popitz, Heinrich: 308, 309, 312-316, 322, 325, 331, 363n
 Popper, Karl: 26, 150, 192, 389
 Portantiero, Juan Carlos: 41, 225, 302n
 Poulantzas, Nicos: 27n, 95n, 96
 Powell, G. Bingham: 26n
 Pozo, Hernán: 573n
 Proudhon, Pierre-Joseph: 182
 Przeworski, Adam: 79n, 92, 135, 157, 196n, 209n, 294n, 428

 Racinaro, Roberto: 404n
 Ramón, Armando de: 545n
 Reagan, Ronald: 82, 170, 183, 216, 293, 403
 Remondi: 31, 34, 40
 Ricateau, Philippe: 306, 307, 336-339
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis (cardenal de): 108
 Riesman, David: 181n, 476n
 Ritter, Gerhard: 169, 171n, 178, 179, 183, 184
 Roberts, David: 388n
 Rodríguez, Alfredo: 545n
 Rodríguez, Daniel: 541
 Rodríguez, Silvio: 482, 511
 Rojas, Fernando: 79n, 125n, 128, 132, 133, 159, 209n
 Romero, José Luis: 461n
 Rossanda, Rossana: 70
 Rousseau, Jean-Jacques: 28, 58, 144, 173, 184, 314, 401, 440

Royer-Collard, Pierre-Paul: 192
 Rozitchner, León: 97n
 Ruffolo, R.: 222n
 Ruiz-Tagle, Jaime: 576n
 Rusconi, Gian Enrico: 389n

 Sabatini, Francisco: 545n, 546n, 556, 558n, 566
 Saint Simon: 186
 Santos, María dos: 407n
 Santos, Mario R. dos: 356n
 Sartre, Jean-Paul: 275, 278, 450, 541
 Sauvant, Karl P.: 62n
 Schaff, Adam: 225n
 Schiefelbein, Ernesto: 471n, 476n
 Schkolnik, Mariana: 611n
 Schmitt, Carl: 251, 254, 260, 397n, 404, 411n, 430
 Schultz, Theodore: 176
 Schumpeter, Joseph: 24, 185, 419n
 Segovia, Tomás: 110n
 Selamé, Teresita: 589
 Senghaas, Dieter: 62n
 Sennett, Richard: 181, 358n, 454n, 455n, 525n, 600n
 Serrano, Claudia: 595n
 Serrat, Joan Manuel: 510
 Shorter, Edward: 455n
 Siltanen, Janet: 616n
 Silva, Fernando: 500
 Silva, J.: 67n
 Simmel, Georg: 352, 454n, 508
 Simon, Herbert: 189
 Smith, Adam: 112, 174, 180, 216, 286, 287
 Sófocles: 106, 110, 111
 Solari, Ricardo: 482n
 Spencer, Herbert: 182
 Stalin, José: 232
 Stanworth, Michelle: 616n
 Strauss, Leo: 82, 253, 254

 Thatcher, Margaret: 82, 170, 183
 Telo, Mario: 302n
 Tironi, Eugenio: 383n
 Tocqueville, Alexis de: 173, 226, 423, 430

Tönnies, Ferdinand: 118, 181
 Torres, J.: 471n
 Torres Rivas, Edelberto: 79n, 131, 133, 141, 209n
 Tullock, C.: 27n
 Tullock, Gordon: 176, 204n

 Ubiergo, Fernando: 511
 Ullman, R.: 55n

 Valenzuela, Eduardo: 482n
 Valenzuela, María Elena: 463, 489n, 495n
 Vance, Cyrus: 47, 67n
 Vega, Juan Enrique: 284n, 299
 Vera, Rodrigo: 474n
 Vergara, Ximena: 591n
 Vergara de Vives, Pilar: 215n, 384n, 574n
 Vial, Gonzalo: 255n, 473n
 Villela, Hugo: 213n
 Vinci, Leonardo da: 321

 Wajda, Andrzej: 252
 Walker, Eduardo: 551n, 561n, 571n, 573n
 Walker, J. W.: 25n
 Warrior, Clyde: 666
 Watanuki, Joji: 136n, 174n
 Weber, Max: 34, 80, 96, 97, 118, 150, 181n, 185, 186n, 188, 192-194, 199-203, 223, 254, 260, 283, 292, 297, 312, 313, 348, 372, 395, 397, 399, 403-405, 416, 425
 Weinstein, Eugenia: 576n
 Wellmer, Albrecht: 39, 135n, 298n
 Wolfe, Alan: 27
 Wolfe, Marshall: 352n
 Wolff, Robert Paul: 27n, 371n
 Wolin, Sheldon: 180, 182n, 183n, 186, 188, 189, 192n, 216, 290n, 384n

 Yoclevzky, Ricardo: 541

 Zea, Leopoldo: 76n
 Zermeno, Sergio: 79n

¹ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 57-58.

* Material de discusión, Programa Flacso-Santiago de Chile, núm. 2, julio de 1980.

^a M. de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989.

^b N. de Cusa, *Del Dios escondido*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, y *De docta ignorantia*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1977.

¹ M. Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, París, Calmann-Lévy, 1903; R. Michels, *Political Parties*, Glencoe, The Free Press, 1958.

² P. Lazarsfeld et al., *The People's Choice*, Nueva York, Columbia University Press, 1948; B. Berelson et al., *Voting*, Chicago, University of Chicago Press, 1954.

³ P. Kielmansegg, *Volkssouveränität*, Stuttgart, Klett, 1977.

⁴ J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Nueva York, Harper & Row, 1942.

⁵ P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism*, Boston, Little, Brown, 1967; J. W. Walker, "A Critique of the Elitist Theory of Democracy", *American Political Science Review* 60, 1966, pp. 285-295.

⁶ R. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1956, y *Democracy in the United States*, Chicago, Rand McNally, 1972. En esta línea también H. D. Lasswell y A. Kaplan, *Power and Society*, New Haven, Yale University Press, 1950.

⁷ S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1971.

⁸ R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Munich, R. Piper Verlag, 1965; H. Kelsen, "Foundations of Democracy", *Ethics* LXVI, 1955.

⁹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1957.

¹⁰ N. Luhmann, "Demokratie und Komplexität", *Politische Viertel-Jahresschrift*, 1969.

¹¹ G. A. Almond y G. B. Powell, *Comparative Politics: System, Process, and Policy*, Boston, Little, Brown, 1966.

¹² J. Buchanan y C. Tullock, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962; A. Down, *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, Harper & Row, 1957.

¹³ K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, Wiley, 1951, y "Values and Collective Decision-Making", en R. Laslett y W. G. Runciman, *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford, Blackwell, 1967.

¹⁴ J. Agnoli y P. Bruckner, *La transformación de la democracia*, México, Siglo XXI Editores, 1971; J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tubinga, Max Niemayer Verlag, 1960, y *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977; C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press, 1973; S. Moore, *Crítica de la democracia capitalista*, México, Siglo XXI Editores, 1971; A. Wolfe, *The Limits of Legitimacy: Political Contradictions of Contemporary Capitalism*, Nueva York, The Free Press, 1977; N. Bobbio et al., *El Estado y el marxismo*, Barcelona, Avance, 1977; N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1979; E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978; R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Nueva York, Harper & Row, 1970.

^a J.-J. Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa, 1975.

^b K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1973.

^c En 1576, Jean Bodin plantea que el problema de la soberanía se debe resolver con la creación de un

“institución central” que ejerza la autoridad, vele por las leyes y se dedique a castigar a los súbditos que las violan en todo el territorio. J. Bodin, *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1997.

^a El debate tuvo lugar durante las jornadas sobre el tema “El Estado de transición en América Latina”, organizadas por el Instituto de Ciencias y el Colegio de Historia de la Universidad Autónoma de Puebla, conjuntamente con el Clacso, que se llevaron a cabo en Puebla, México, entre los días 23 y 28 de octubre de 1978. En el encuentro participaron Enzo Faletto, Carlos Franco, Sergio de la Peña, Teresa Lozada, Carlos Perzabal, Américo Saldívar, Adolfo Gilly, Herbert Souza, Ludolfo Paramio, Jorge Martínez Reverte, Oscar del Barco, Héctor Bruno y Norbert Lechner. Las contribuciones se publicaron en 1980 por la UAP en el libro *Movimientos populares y alternativa de poder en Latinoamérica*; este *Post scriptum* (el presente texto) retoma algunas de las discusiones ahí sostenidas.

^b Enrico Berlinguer fue secretario general del Partido Comunista Italiano de 1972 a 1984. Defendía la política del “Compromiso histórico”, una alianza del PC con la Democracia Cristiana cuya finalidad era transformar a la sociedad italiana de manera radical mediante reformas graduales y democráticas.

^a J. Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003.

^a Luego del auge teórico en América Latina desatado por la Revolución cubana en los años cincuenta y la llegada al poder de la Unidad Popular en Chile, a principios de los años setenta, comenzó un declive del marxismo, vinculado principalmente a las derrotas políticas que representaron las dictaduras militares y la imposibilidad de articular alternativas políticas viables para la región; al respecto véase M. Löwy, *El marxismo en América Latina*, Santiago de Chile, LOM, 2007. De la misma manera, en Europa el marxismo, principalmente la línea derivada de Althusser, fue gradualmente desplazado por las posturas “posestructuralistas” que “redescubrieron” la esfera de la subjetividad en las ciencias sociales y cuestionaron el determinismo económico; al respecto véase P. Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.

¹ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Fráncfort, Suhrkamp, 1974, p. 444.

^a Véase A. Gilly, “Democracia obrera y consejos de fábrica: Argentina, Bolivia, Italia”, en E. Faletto *et al.*, *Movimientos populares y alternativa de poder en Latinoamérica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1980.

² K. Marx, carta a A. Ruge, septiembre de 1843.

³ K. Marx, *El capital*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. XXII.

⁴ Respecto a Lenin, véase Tomás Moulian, “Idolatría de la ciencia y teoría de la ideología”, *Estudios Sociales Centroamericanos* 21, 1978.

⁵ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. II, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1972, p. 282.

⁶ A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1969. [Existe traducción al español: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979.]

^a Se refiere a la colección editorial de la Universidad Autónoma de Puebla, de la que forma parte el libro que contiene el presente texto de Lechner, y que estaba enfocada a la divulgación de ideas y desarrollos teóricos que contribuyeran a la práctica política como fundamento del “pensamiento crítico”.

^a “Sin elecciones generales, ilimitada libertad de prensa [...] la burocracia como elemento activo”. R. Luxemburgo, *Crítica de la Revolución rusa*, Buenos Aires, Quadrata, 1969, p. 123.

^b Véase E. Faletto, “Dependencia, democracia y movimiento popular en América Latina”, en E. Faletto *et al.*, *Movimientos populares y alternativa de poder en Latinoamérica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1980.

* En C. Portales (sel.), *La América Latina en el nuevo orden económico internacional*, Lecturas de El Trimestre Económico 48, México, CIDE-Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 276-311, publicado previamente en la *Revista de Política Comparada* 2, Madrid, 1980.

^a James Carter inició su candidatura a la Casa Blanca (1976) en medio de una crisis interna en Estados Unidos. A las secuelas del escándalo de Watergate y la derrota en Vietnam se agregaron el shock de la inflación y el colapso del petróleo. Carter trató de mostrarse como un “rostro nuevo” en la política estadounidense, llegando al punto de no profesar un directo “anticomunismo” propio de la época de tensión de la Guerra Fría. En este sentido, una de las banderas de campaña, y luego de ganar las elecciones el 2 de noviembre de 1976, fue la defensa y promoción de los derechos humanos. En 1977 firmó la Convención Americana de Derechos Humanos (aunque el Senado nunca la ratificó), a partir de la cual surgió en 1979 la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En relación con América Latina, su política se enfocó en una “nueva diplomacia”, que trató de dejar atrás el apoyo a dictadores como Somoza en Nicaragua y de establecer relaciones menos tensas con Cuba. Véanse E. Rosenboom, *A History of Presidential Elections: From George Washington to Jimmy Carter*, Nueva York, Collier, 1979; B. Glad, *An Outsider in the White House: Jimmy Carter, his Advisors, and the Making of American Foreign Policy*, Ithaca, Cornell University Press, 2009.

¹ Cabe recordar aquí al profesor y senador italiano Lelio Basso, que se ubica entre los grandes luchadores por los derechos de los pueblos.

^a Véase G. Carnero Checa, *U.S.A., alborada y crepúsculo: en el Bicentenario de Estados Unidos*, Lima, Siglo XX, 1976.

² F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* [1^a ed., 1924], Múnich, Oldenbourg Verlag, 1976.

³ Esta problemática se encuentra más desarrollada en N. Lechner, “Poder y orden: la estrategia de la minoría consistente”, *Revista Mexicana de Sociología* 4, 1978.

⁴ F. Meinecke, *op. cit.*, p. 98.

^a Zbigniew Brzezinski, de origen polaco, experto en geopolítica internacional, fue recomendado por la Comisión Trilateral a Jimmy Carter para asesorar el área de política exterior de su campaña presidencial y, posteriormente, fue el consejero de Seguridad Nacional del presidente. Escribió varios textos que detallan su visión sobre la Guerra Fría y sobre los equilibrios internacionales de la época. Véanse *The Soviet Bloc: Unity and Conflict*, Nueva York, Praeger, 1961; *Power and Principle: Memoirs of the National Security Adviser, 1977-1981*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1983.

^b Cyrus Vance fue secretario de Estado entre 1977 y 1980. Encargado de la política exterior de Estados Unidos, estuvo a la cabeza del giro diplomático de la administración Carter. Tuvo un papel central en los acuerdos de paz de Camp David entre Israel y Egipto en 1978. Para conocer su propia versión del periodo, véase *Hard Choices: Critical Years in America's Foreign Policy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1983.

^a W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968; Friedrich Nietzsche, experto en materia de geopolítica internacional, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1975.

^a Además del cambio de la política exterior de Carter, en América Latina la defensa de los derechos humanos emergió como una estrategia contra las dictaduras del Cono Sur y los gobiernos autoritarios de Centroamérica, movilización que fue central en los procesos de democratización de los años ochenta. Véase M. Serrano, “The Human Rights in the Americas: Theory and Reality”, en M. Serrano y V. Popovski (eds.), *Human Rights Regimes in the Americas*, Nueva York, Organización de las Naciones

Unidas, 2010.

⁵ En este y el próximo capítulo retomo reflexiones desarrolladas en un trabajo anterior: “El significado de los derechos humanos para los países capitalistas desarrollados”, en N. Lechner, *Obras*, I, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales–Fondo de Cultura Económica, 2012.

⁶ El análisis que sigue se apoya en J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976, capítulo iv.

⁷ C. Offe, “Überlegungen und Hypothesen zum Problem politischer Legitimation”, en Rolf Ebbighausen (comp.), *Bürgerlicher Staat und politische Legitimation*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976.

^a El gobierno de Carter se propuso trascender la contención anticomunista como el centro de la política exterior y emprendió una política internacional de “liderazgo sin hegemonía”, buscando un escenario de “negociación y persuasión”: M. Whitman, “Leadership Without Hegemony: Our Role in the World Economy”, *Foreign Policy* 20, 1975, p. 60. Al respecto, véase J. Dumbrell, *The Carter Presidency: A Re-Evaluation*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

⁸ Sobre la inserción de los derechos humanos en la “estrategia trilateral” véase R. Ullman, “Trilateralism. Partnership for What?”, *Foreign Affairs*, octubre de 1976. Acerca de la Comisión Trilateral, H. Assmann (comp.), *Carter y la lógica del imperialismo*, 2 tomos, San José, Costa Rica, Educa, 1978.

^a S. Huntington y J. Nelson, *No Easy Choice. Political Participation in Developing Countries*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

^b La Comisión Trilateral fue fundada en 1973 por David Rockefeller. Su objetivo original era promover la cooperación entre los tres centros de las economías más desarrolladas de la época: Estados Unidos, Europa y Japón.

⁹ Para un estudio detallado véanse las obras de U. Cerroni, *La libertad de los modernos*, Barcelona, Martínez Roca, 1972; L. Goldmann, “La philosophie des Lumières”, en *Structures mentales et création culturelle*, París, Anthropos, 1970, y M. Horkheimer y T. Adorno, *La dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

¹⁰ Agradezco a Franz Hinkelammert, quien ha profundizado de manera muy convincente el análisis marxista del fetichismo en relación con el catolicismo; véase *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, Costa Rica, Educa, 1977.

¹¹ K. Marx, *El capital*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴ R. Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

^a Ricardo Donoso reconstruyó la historia intelectual y política chilena del siglo XIX, en la que resalta el papel cumplido por las ideas liberales en la lucha por el reconocimiento de las libertades públicas y contra la autoridad de la Iglesia. Su obra es reconocida como una de las interpretaciones liberales clásicas de la historia chilena. R. Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

¹⁵ Sobre esta problemática véanse K. P. Sauvant y H. Hasenpflug, *The New International Economic Order*, Fráncfort, Campus, 1977, y D. Senghaas, *Weltwirtschaftsordnung und entwicklungspolitik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1977.

¹⁶ H. Kissinger, *Un mundo restaurado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

¹⁷ Una percepción similar parece implícita, aunque naturalmente con conclusiones contrarias, en Z. Brzezinski, “The Balance of Power Dilution”, *Foreign Policy* 7, julio de 1972, y “America in a Hostile World”, *Foreign Policy* 23, julio de 1976. Véase además J. Silva, *Política y bloques de poder*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

^a El Estado absolutista prusiano fue el producto de un proceso paulatino de centralización de los Estados de Baviera, Sajonia y Brandenburgo, del siglo XVI al XIX. En este proceso el poder militar y un feudalismo terrateniente aristocrático tuvieron un papel de unificación y control, tanto por la naciente burocracia como por la proyección del nacionalismo que cristalizó Otto von Bismarck en la unificación y estabilización del imperio a fines del siglo XIX. Véase A. Perry, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2007, pp. 198 ss.; N. Elias, *Los alemanes*, México, Instituto José María Luis Mora, 1999.

^b Las Conversaciones sobre Limitación de Armas Estratégicas —Strategic Arms Limitation Talks (SALT)— fueron las negociaciones que mantuvieron Estados Unidos y la Unión Soviética respecto a la regulación de la carrera armamentística, principalmente dirigidas al control de la producción de armas nucleares. De estas conversaciones se derivaron los acuerdos SALT I (1972) y SALT II (1979), este último firmado por los presidentes James Carter y Leonid Brézhnev, en el que se limitaba el tipo y número de misiles nucleares con alcance continental, pero que no fue ratificado por el Senado estadounidense. Véase C. Vance, *op. cit.*, 1983.

¹⁸ H. Kissinger, *op. cit.*

¹⁹ CEPAL, “El desarrollo económico y social y las relaciones externas de América Latina” (mimeografiado), Comisión Económica para América Latina y el Caribe, junio de 1977, y R. Lagos, “Algunos hechos económicos recientes y el poder de negociación de la América Latina”, en C. Portales (sel.), *op. cit.*, pp. 140-156.

²⁰ Un ejemplo ilustrativo es la perspectiva de Kissinger: “Nuestra defensa de los derechos humanos nos recuerda el planteamiento básico de que nuestra lucha en contra de los sistemas totalitarios es vital para la causa del ser humano [...]. Debemos en consecuencia mantener la distinción moral entre totalitarismo agresivo y otros gobiernos que, aunque con muchas imperfecciones, procuran resistir las presiones foráneas o la subversión y que ayudan, en consecuencia, a conservar el equilibrio del poder en favor de todos los pueblos libres. Nuestra política de derechos humanos debe especial consideración al ocaso internacional e interno de regímenes importantes para nuestra seguridad y adalides de los intereses del mundo libre”. Véase H. Kissinger, “Continuity and Change in American Foreign Policy”, *Society* 15, noviembre-diciembre de 1977. Para percibir el alcance de tales propósitos basta recordar las estrategias de desestabilización de *cover action* bajo su administración.

²¹ Esta distinción ya clásica se encuentra, por ejemplo, en F. Neumann, “El concepto de libertad política”, en *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

²² Ésta es una de las críticas principales del disidente germano-oriental Rudolf Bahro: *Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*, Colonia, EVA, 1977.

²³ La lucha contra un determinismo objetivista ocupa un lugar central en el pensamiento de la Escuela de Fráncfort, y es complementario a la crítica del positivismo burgués. Una buena introducción al estudio histórico del tema está en M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston, Little, Brown, 1973.

²⁴ Marx, *op. cit.*, p. 131.

²⁵ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Éditions du Seuil, 1975, pp. 93 ss.

²⁶ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 288.

²⁷ La importancia de la imaginación ha sido destacada sobre todo por Herbert Marcuse en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1968.

^a Véase G. Lukács, *El asalto a la razón*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, e *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

^b A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis* (selección y traducción de J. Solé-Tura), Barcelona, Península, 1970.

²⁸ J. Graciarena, “La estrategia de las necesidades básicas como opción en la América Latina”, en C. Portales (sel.), *op. cit.*, pp. 312-333; P. Fagen, “The Links Between Human Rights and Basic Needs”, *Background*, Center for International Policy, Washington, primavera de 1978.

²⁹ J. Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 65 ss.

³⁰ C. B. Macpherson, *Democratic Theory. Essays on Retrieval*, Londres, Oxford University Press, 1973.

³¹ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 273 ss.

³² Una de las debilidades de este trabajo surge de la ambigüedad de toda indagación que busque explicar un fenómeno a la vez en su forma general y en su contenido particular, o, dicho en otras palabras, que intente abarcar tanto las voluntades políticas en pugna como su “lógica” común.

³³ L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel-Seix Barral, 1976, p. 49.

* Publicado en *Revista Mexicana de Sociología*, XLIII: 3, julio-septiembre de 1981, pp. 1079-1102.

¹ N. Lechner (ed.), *Una perspectiva latinoamericana del Estado y de la política* (mimeografiado), reúne contribuciones de Fernando Henrique Cardoso, Ernesto Laclau, Oscar Landi, Guillermo O'Donnell, Adam Przeworski, Fernando Rojas, Edelberto Torres Rivas y Sergio Zermeno.

² El ensayo resume algunas reflexiones incluidas en el epílogo a la antología, epílogo que a su vez es producto de un grato periodo de prospección “no atada” (gracias a una beca del Social Science Research Council). En este largo y sinuoso camino he contraído muchas deudas, especialmente con los colaboradores del libro. Agradezco a Raúl Morodo, de la universidad Internacional Menéndez Pelayo (España), y al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM (México) la posibilidad de discutir mi indagación. Mis agradecimientos también a Tomás Moulian y José Joaquín Brunner (Flacso-Santiago) por nuestras conversaciones sobre esto y mucho más.

^a En un texto publicado un año antes, “Estado e ideologías políticas en América Latina” (en M. Pastor, *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid, universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1980), Lechner introduce estas mismas reflexiones con una breve anotación que fija los singulares paralelismos del pensamiento político en la región hacia principios de los ochenta: “Si la problemática de la *revolución* fue el foco iluminador de las sociedades latinoamericanas en la década del sesenta (digamos, desde la victoria de la Revolución cubana en 1959 hasta el derrocamiento de Allende en 1973), el *Leitmotiv* del actual periodo es la *democracia*”. Y, más adelante: “Es repensando las demandas y aspiraciones inherentes a las actuales prácticas sociales como se plantea la cuestión de la democracia. Ahora bien, cuando incluso las dictaduras militares proclaman una ‘nueva democracia’, falta saber qué democracia realmente queremos. Hablar hoy día de una crisis de la democracia (no sólo en América Latina) es un lugar común. Como también es un lugar común hablar de una crisis de la teoría marxista y de los movimientos socialistas. De hecho asistimos a una real ‘revolución ideológica’ del pensamiento conservador, avanzando en la formulación de una nueva concepción del mundo. Y simultáneamente llevamos a cabo una desmistificación del ‘socialismo real’ y una dramática revisión de lo que habría de (o podría) ser una ‘nueva sociedad’. Pero ¿no es aquel derrumbe de tabús a derecha e izquierda, el desmoronamiento de certidumbres profundamente arraigadas, lo que abre el camino a una nueva concepción de *hacer política*?” (M. Pastor, *op. cit.*, pp. 111-112).

^a En los *Cuadernos de la Cárcel*, en la nota titulada “Maquiavelo. Cuándo puede decirse que un partido está formado y no puede ser destruido con medios normales” del cuaderno 14, Gramsci analiza la posibilidad y necesidad de la existencia y permanencia de un partido político. Todo partido político se encuentra ante la imposibilidad de estar “completo y terminado”, pues se inscribe en una paradoja, en tanto si estuviera terminada y perfeccionada la formación del partido éste ya sería innecesario, es decir, “puesto que todo partido no es más que una nomenclatura de clase, es evidente que para el partido que se propone anular la división de clases, su perfección y plenitud consisten en no existir ya porque no existen clases y por lo tanto tampoco su expresión”. A. Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel*, vol. 5, México, Era, 1999, p. 159. La “vanidad del partido” es señalada por Gramsci cuando se desconoce que éste debe ser una “necesidad histórica”, por lo cual la articulación y la cohesión interna responden a procesos orgánicos más amplios, y no sólo a los “grandes líderes”, personas que logran articularse, generar movilización y centralizar decisiones.

³ Una primera inspiración provino de M. Gauchet, “La dette du sens et les racines de l'État”, *Libre 2*, París, Payot, 1977, y R. Hernández, “Formaciones de lo imaginario”, en *Escritos de teoría*, III-IV,

Santiago, 1979.

⁴ Sobre el proyecto neoconservador, véase C. Offe, “Unregierbarkeit”, en J. Habermas (ed.), *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

^a El gobierno de Margaret Thatcher se extendió de mayo de 1979 a noviembre de 1990. Por su parte, Ronald Reagan fue presidente de enero de 1981 a enero de 1989.

⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1976, y *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.

⁶ Para un análisis más detallado de la fuerza normativa de lo fáctico en los regímenes autoritarios, véase mi artículo “Poder y orden. La estrategia de la minoría consistente”, *Revista Mexicana de Sociología* 4, 1978.

^a En “Estado e ideologías políticas en América Latina”, Lechner define esta estrategia de modernización más por su carácter “desarrollista” que por sus impregnaciones “socialdemócratas”: “La modernización del capitalismo realizada por una estrategia desarrollista se basa en dos pilares: desarrollo económico y democracia política”. Y, más adelante: “[...] de hecho, el PRI es la añoranza de la estrategia desarrollista”. (M. Pastor, *op. cit.*, p. 113).

⁷ E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.

^a De acuerdo con la obra clásica de Lenin; véase *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Moscú, Editorial Progreso, 1966.

⁸ E. Laclau, *op. cit.*, p. 111. Cf. también E. Leach, *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978, p. 65.

⁹ E. Laclau, *op. cit.*, p. 188.

¹⁰ A. Przeworski, “El proceso de formación de clases”, *Revista Mexicana de Sociología*, número especial, 1978.

¹¹ Véanse J. J. Brunner, “De las experiencias de control social”, *Revista Mexicana de Sociología*, 1978, número extraordinario, y M. Douglas, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

¹² E. de Ípola, “Populismo e ideología. A propósito de E. Laclau”, *Teoría*, 4, Madrid, 1980.

¹³ K. Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Santiago, Austral, 1960.

¹⁴ Sobre esta “doble dimensión” del Estado, véase también J. Holloway, “El Estado y la lucha cotidiana”, *Cuadernos Políticos* 24, México, 1980. Cf., en contra, N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1979. Sobre la determinación económica de la actividad estatal, recomiendo T. Evers, *El Estado en la periferia capitalista*, México, Siglo XXI Editores, 1979.

¹⁵ Además del mencionado artículo de Gauchet, véase P. Clastres, *La société contre l'État?*, París, Éditions du Minuit, 1976.

¹⁶ F. Hinkelammert, “El dios mortal, Lucifer y la bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana”, en E. Tamez y S. Trinidad (dirs.), *Capitalismo, violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuaménico de Investigaciones-Educa, t. I, 1978. A este análisis habría que incorporar la perspectiva que desarrolla L. Rozitchner, “Clausewitz y Freud”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, 1980. Estamos lejos del ingenuo antiestatismo de R. Lourau, *L'Etat-inconscient*, París, Éditions du Minuit, 1978 (versión española, Barcelona, Kairós, 1980).

¹⁷ El mismo enfoque adopta Holloway en el artículo citado. A diferencia de él (y de Marx) dudo que

el fetichismo del Estado pueda ser “reducido” a la relación de capital. Intuyo que hay diferentes procesos de formalización, no sólo inconexos sino irreductibles entre sí. Y ello dificulta reconstruir teóricamente la sustantivación del Estado-fetichismo.

¹⁸ MEW, t. 2, p. 128.

¹⁹ Dentro de la urgente problematización del “marxismo latinoamericano”, vease J. Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, CEDEP, 1980.

²⁰ Además del artículo citado de Hinkelammert, véanse L. Dumont, “La conception moderne de l'individu”, *Esprit*, París, febrero de 1978; C. Pereyra, *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1979 (cap. XIV), y T. Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

²¹ Cf. la Introducción de G. Marramao a *Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario*, Cuadernos de Pasado y Presente, 78, México, 1978.

^a Se conoce como *Realpolitik* la doctrina implementada por el canciller Otto von Bismarck en la unificación y estabilización del Imperio prusiano a fines del siglo XIX, lo que dio origen al moderno Estado alemán. La política de Bismarck se caracterizó por una moderación de objetivos y de relaciones con los demás países europeos que garantizara, sin necesidad de la expansión militar hacia otros Estados que trajera altos costos, consolidar la supremacía del Imperio prusiano. La *Realpolitik* hace alusión en su línea original a una política basada en intereses prácticos e inmediatos en la que priva el reconocimiento de las circunstancias del entorno y las posibilidades de realización de los intereses antes que los principios morales o normativos. Véanse V. Gonzalo, *Un mundo en equilibrio: la Realpolitik en la Europa de Bismarck*, Buenos Aires, Editor Latinoamericano, 1994, y L. Abrams, *Bismarck and the German Empire, 1871-1918*, Nueva York, Routledge, 2006.

* Material de discusión, Programa Flacso-Santiago de Chile, núm. 15, julio de 1981.

¹ F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

² K. Polanyi, *La gran transformación* [1ª ed., 1944], México, Juan Pablos Editor, 1975.

^a Véase C. Offe, *Contradictions of the welfare state*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1984.

³ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

^a Véase Aristóteles, *Ética Nicomachea*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

^b Véase Sófocles, “Antígona”, en P. Badillo, *La tragedia griega*, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 2004.

^c *Ibid.*, p. 96.

^d *Ibid.*, p. 101.

^e *Ibid.*, p. 109.

^f *Ibid.*, p. 93.

^a *Ibid.*, p. 110.

⁴ P. Manent, “Machiavel ou la défaite de l'universel”, *Contrepoint* 17, París, abril de 1975.

⁵ E. Tierno Galván y Raúl Morodo, *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Tucur Ediciones, 1976, pp. 89 ss.

⁶ Citado en F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* [1ª ed., 1924], Munich, Oldenbourg Verlag, 1976, p. 197.

⁷ T. Segovia, “El Príncipe de Homburgo”, *Plural* 51, México, diciembre de 1975.

⁸ K. Polanyi, *op. cit.*

⁹ K. Polanyi et al., *Comercio y mercado en los imperios antiguos* [1ª ed., 1957], Barcelona, Labor, 1976.

^a Véase F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

¹⁰ F. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

¹¹ F. von Hayek, “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Libertad y Leviatán*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 1980, p. 75.

¹² N. Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, Documento de Trabajo, Flacso-Santiago, marzo de 1981.

^a Véase el texto de Lechner contenido en este tomo “El proyecto neoconservador y la democracia”, pp. 169-205.

¹³ K. Polanyi, *La gran transformación*, pp. 117 ss.

¹⁴ K. Polanyi, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

^a La crisis de 1873 fue una crisis financiera mundial (la primera en su estilo). Se inició en Austria a partir de un crac bancario y un colapso bursátil en Viena, y posteriormente tuvo efectos en Estados Unidos, con una crisis bursátil y ferroviaria que inició un periodo de recesión en dicho país que duró hasta 1878. “La crisis comenzó a transmitirse a nivel internacional, provocando múltiples derrumbes bancarios y comerciales en decenas de países, siendo reforzados por una baja sostenida de flujos de

capitales internacionales y una caída pronunciada de los precios, tanto de productos primarios como de manufacturas. Una de las singularidades de este cataclismo económico era que, en contraste con la mayor parte de las anteriores crisis financieras del siglo XIX, provocadas por pánicos en los mercados de Londres o París, la de 1873 fue iniciada por la convulsión de los mercados bancarios y bursátiles de Europa Central y los Estados Unidos. Ello era reflejo del proceso de la expansión y, a la vez, de la integración del capitalismo a escala mundial: los desequilibrios bancarios en cualquier rincón del mundo se transmitían ahora con gran celeridad a otros centros financieros distantes, produciéndose así un cortocircuito económico generalizado, aunque con desigual intensidad. El carácter global se manifestó en el hecho de que la crisis golpeó a numerosas economías de la periferia: por ejemplo, llevó a la bancarrota, entre 1875 y 1876, a los gobiernos enormemente endeudados del Imperio otomano — Turquía y Egipto—, así como al de Perú, el más endeudado de América Latina”: C. Marichal, “La crisis mundial de 1873 y su impacto en América Latina”, *Istor: Revista de historia internacional* 9: 36, p. 24.

¹⁶ K. Polanyi, *op. cit.*, pp. 199 ss.

¹⁷ M. Friedman, “La corriente se revierte”, en *Libertad y Leviatán*, Santiago, Centro de Estudios Públicos, 1980.

* Libro cuya edición preparó Lechner, y que fue publicado en México por Siglo XXI Editores en 1981. La presentación y el epílogo que se reproducen aquí son los textos escritos por el propio Lechner.

¹ Cf. la exposición de Guillermo O'Donnell en la Asamblea de Clacso efectuada en Quito en 1975 sobre la Comisión del Estado (en *Latin American Research Review* 12:2, 1977, pp. 109 ss.). Una de sus líneas de trabajo consiste en la teoría del Estado y de la política, a cuya animación intelectual quiere contribuir la presente antología.

^a Lechner escribe en medio del impulso de lo que él mismo llamó la estrategia “neoconservadora” que inició un proceso de desmantelamiento del antiguo Estado de bienestar europeo.

^b Para David Easton, uno de los fundadores del enfoque sistémico de la política, el concepto de Estado era insuficiente pues “no describe las propiedades de todos los fenómenos políticos, sino sólo de ciertos tipos, excluyendo, por ejemplo, el estudio de las sociedades anteriores a la existencia del Estado; resulta eclipsado como instrumento de análisis, por su utilidad como mito, y constituye en el mejor de los casos una definición formal de muy limitados alcances” (D. Easton, *Política moderna*, México, Editorial Letras, 1988, p. 112). Desde esta perspectiva, los análisis sistémicos hicieron a un lado el problema del Estado y prescindieron del estudio de las constituciones y la ley, centrando su análisis en los conceptos de comportamiento, grupos, sistemas y procesos.

² Con respecto a la discusión europea y norteamericana, véanse, entre otros, las antologías editadas por H. R. Sonntag y H. Valecillos, *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, México, Siglo XXI Editores, 1977, y E. Moyano y F. Rojas, *Crisis permanente del Estado capitalista*, Bogotá, Sociedad de Ediciones Internacionales, 1980; véanse, además, los números especiales de *Archives Européennes de Sociologie* 18:2, 1977 (especialmente el artículo de C. B. Macpherson, “Do We Need a Theory of the State?”), y de *Daedalus*, otoño de 1979.

^a Los autores y textos contenidos en el libro editado por Lechner son E. Laclau, “Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas”; S. Zermeno, “Las fracturas del Estado en América Latina”; E. Torres Rivas, “La nación: problemas teóricos e históricos”; F. Rojas H., “Estado capitalista y aparato estatal”; O. Landi, “Sobre lenguajes, identidades y ciudadanías políticas”; G. O'Donnell, “Las fuerzas armadas y el Estado autoritario del Cono Sur de América Latina”; A. Przeworski, “Compromiso de clases y Estado: Europa occidental y América Latina”, y F. H. Cardoso, “Régimen político y cambio social”.

³ La crítica al “socialismo real” no es de hoy ni se propone sólo ahora una revisión de la teoría marxista. “La verdad —dijo Horkheimer en 1935— es un momento de la práctica correcta, pero quien la identifica directamente con el éxito se salta la historia y se hace un apologeta de la realidad imperante.” Respecto a esa inmediatez del pensamiento positivista podemos afirmar con Claude Lefort que “hay crisis de la razón en la medida en que hay miedo de hacerse cargo de una interrogación frente a la cual nosotros mismos no tenemos una respuesta dada *a priori*” (*El Viejo Topo* 47, agosto de 1980).

⁴ Cf., por ejemplo, las obras de P. Clastres, *Vivre contre l'État*, París, Minuit, 1974; M. Gauchet, *La dette du sens et les racines de l'État*, Libre 2, París, 1977, y K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980. Sobre la discusión hegeliana véase J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968 (capítulo sobre “trabajo e interacción”).

^a P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, y *La société contre l'État*, París, Les Éditions de Minuit, 1978.

⁵ La expresión es de José Aricó, en *Marx y América Latina*, Lima, CEDEP, 1980.

⁶ K. Marx, *Notas críticas al artículo de un prusiano*, *Marx-Engels Werke (MEW)*, t. 1, Berlín, Dietz, 1962, pp. 392 ss.

⁷ Sobre la génesis del actual pensamiento “catastrofista”, véase el artículo de A. Wellmer “Terrorismo y crítica social”, en J. Habermas (ed.), *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979.

⁸ Cf. M. Crozier, S. P. Huntington y J. Watanuki, *The Crisis of Democracy*, Comisión Trilateral New York University Press, 1975, p. 73.

⁹ Sobre el pensamiento neoconservador acerca de la democracia, consúltese F. Hayek, “El ideal democrático y la contención del poder” (publicado en una nueva revista chilena cuyo significativo nombre es *Libertad y Leviatán* 1, diciembre de 198G, p. 75).

¹⁰ La interpretación corresponde a H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, pp. 272 ss.

¹¹ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Grijalbo, 1970, p. 26.

^a F. H. Cardoso, *O modelo político brasileiro*, Series en Cuadernos, núm. 11, Flacso-Chile-Elas, 1971, y G. O'Donnell, *El Estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1982.

¹² La revisión bibliográfica pretendida inicialmente ha debido ser abandonada por la cantidad y disparidad de estudios. Frecuentemente son más una *aplicación* de alguno de los enfoques teóricos desarrollados en la discusión europeo-norteamericana que una elaboración teórica original. Por otra parte, exigen una discusión de las referencias empíricas que sobrepasa el marco de un artículo. Finalmente, para aliviar el texto [del epílogo] no se incluye ninguna indicación bibliográfica. Dejo constancia de mi deuda intelectual con muchas contribuciones y, sobre todo, con los colaboradores de este libro. Agradezco a José Joaquín Brunner y Tomás Moulian sus comentarios a una versión inicial del epílogo.

^a Tras el *crack* mundial de 1929 y el deterioro de los términos de intercambio en el mercado internacional para los países latinoamericanos, varios de éstos experimentaron crisis políticas y económicas internas que llevaron a un cambio decisivo en las estrategias de producción y en la forma de vinculación política. Algunas reacciones ante esta crisis fueron, como en Argentina, de corte conservador, lo cual llevó al golpe de Estado de 1930. Cuando Lechner habla del populismo posterior a los años treinta que busca resolver tales crisis del Estado hace referencia a lo que se ha dado en llamar el “populismo clásico” en Argentina y Brasil. En el primer caso a Juan Domingo Perón, quien fue presidente en 1946-1952 y 1952-1955; en el segundo a Getúlio Vargas, quien fue presidente en 1930-1934, 1934-1937 y 1937-1945.

^a Véase la nota a (p. 85) del texto “Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado”, incluido en el presente tomo.

^a K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

^a Véase T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

* Este artículo forma parte del proyecto sobre “Teoría, condiciones históricas y demandas democráticas en Chile”, que realiza el autor junto con Manuel Antonio Garretón y Tomás Moulian. La investigación subyacente contó con subvenciones de la Fundación Ford y la universidad Internacional Menéndez Pelayo (España).

^a Existen cuatro versiones de este texto. La primera apareció mimeografiada en Materiales de discusión, del Programa Flacso-Santiago, en 1981. En ese mismo año se publicó en dos partes en la *Revista de Política Comparada*, números 5, pp. 49-64, y 6, pp. 89-113 (verano y otoño, respectivamente), y en *Crítica y Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales*, que dirigía Francisco Delich. Después se integró a la antología *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* que, coordinada por Julio Labastida Martín del Campo, publicaron el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y Siglo XXI Editores en 1986. Aquí se recoge la versión de la *Revista de Política Comparada*, que es la más extensa. Lechner realizó una serie de cambios entre las distintas versiones, los cuales se comentan en estas notas.

^b La dictadura de Augusto Pinochet buscó legitimarse, desde finales de los años setenta y con más intensidad en los años ochenta, planteando que en Chile existía un modelo de “democracia protegida”. En palabras de Tomás Moulian, “en su versión original, propuesta por Pinochet en julio de 1977, el modelo institucional de la democracia protegida incorporaba las incrustaciones corporativistas o estamentales que buscaban aclimatar en Chile a los nostálgicos de un franquismo recién extinto [...]. En un discurso político clave, conocido como ‘discurso de Chacarillas’, Pinochet propuso un régimen político con una Cámara de Representantes cuyos miembros se determinarían por un procedimiento mixto. Dos tercios se elegirían por medio de elecciones democráticas y un tercio se seleccionaría mediante nombramientos estamentales. Esa Cámara seleccionaría, a su vez, al presidente de la República. El sistema mantenía un principio de electividad combinado con un principio de selección elitaria. De ese modo se pretendía proteger del ideologismo y del erratismo de la voluntad popular a las instituciones básicas y a los procesos claves de definición de políticas públicas” (Tomás Moulian, “Chile: las condiciones de la democracia”, *Nueva Sociedad* 140, noviembre-diciembre de 1995, pp. 3-4). Véase, igualmente, F. Zapata, “De la democracia representativa a la democracia protegida. Movimiento obrero y sistema político en Chile”, en *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México, 1990.

^a Milton Friedman visitó Chile durante seis días en 1975, dictó conferencias en la Universidad de Valparaíso y tuvo una reunión de aproximadamente una hora el viernes 21 de marzo con Augusto Pinochet. Esta reunión personal se dio “con el fin de discutir la situación económica de Chile”, sobre la cual Friedman diagnosticó como principal problema el elevado gasto público que generaba inflación (un gasto de aproximadamente 40% del ingreso nacional) y recomendó un programa de *shock* de ocho puntos, tal cual le escribió el propio Friedman el 21 de abril a Pinochet en una carta que se encuentra reproducida en extenso en M. y R. Friedman, *Two Lucky People: Memoirs*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 591-596. Igualmente, véase L. Ebenstein, *Milton Friedman: A Biography*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.

¹ G. Ritter, *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972. Véase especialmente el capítulo 4, “Esencia y transformaciones de la idea de libertad en el pensamiento político de la Edad Moderna”, publicado originalmente en 1947. Como antiguo profesor de la universidad de Friburgo, Ritter comparte la filosofía neoliberal de la Escuela de Friburgo, a la que también pertenece Hayek. Las

citas son de las páginas 124 y 136.

^a El 21 de octubre de 1980 se aprobó, por medio de un criticado plebiscito, una nueva Constitución elaborada por la Junta de Gobierno, y en la cual se estableció que el 11 de marzo de 1981 daría inicio un nuevo periodo presidencial de ocho años de Augusto Pinochet. Nuevamente en palabras de Moulian, “la Constitución del 80 era un sistema más próximo a la democracia liberal representativa, con partidos y con elecciones como mecanismo básico de definición de la representación [...] más cercano al sistema liberal prevaleciente en los países donde existen regímenes presidencialistas” (Tomás Moulian, “Chile: las condiciones de la democracia”, *Nueva Sociedad* 140, noviembre-diciembre de 1995, p. 4). De esta manera, el “periodo constitucional” fue una estrategia política en la que el gobierno buscó evadir críticas sobre el control autoritario del poder, no obstante que se reprodujeron una serie de mecanismos de diseño institucional que mantuvieron concentrado el poder político presidencial. De la misma manera, puede verse el discurso de Pinochet en su “toma de posesión” en la que destacó la posición “anticomunista y libertaria” del gobierno como un ejemplo en el mundo, y denominó dicha fecha como una de “fe y esperanza en el futuro”, discurso presidencial, 11 de marzo de 1981, *Discurso pronunciado por S. E. el Presidente de la República, General del Ejército don Augusto Pinochet Ugarte, con ocasión del inicio del periodo presidencial establecido en la Constitución Política de la República de Chile del año 1980*.

² F. Hayek, “El ideal democrático y la contención del poder”, *Libertad y Leviatán* 1, Santiago, Centro de Estudios Públicos, diciembre de 1980, pp. 46 y 73. La perspectiva general se encuentra ya en su obra de 1944 *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

^a Arturo Fontaine (1921-2010), Premio Nacional de Periodismo en 1975, fue director del periódico *El Mercurio* entre 1978 y 1982, y luego de su renuncia tras criticar el manejo económico del gobierno de Pinochet después de la crisis económica de los años ochenta, fue miembro del consejo directivo del Centro de Estudios Públicos (sobre el CEP, véase la nota a de la p. 176).

³ A. Fontaine Aldunate, “Más allá del Leviatán”, *Libertad y Leviatán* 1, 1980.

⁴ *Ibid.*, pp. 123 ss.

⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ *Ibid.*, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 138.

¹³ Cf. S. Huntington, en M. Crozier, S. Huntington y J. Watanuki, *The Crisis of Democracy*, Nueva York, New York University Press, 1975, y C. Offe, “Unregierbarkeit”, en J. Habermas (dir.), *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Francfort, Suhrkamp, 1979.

¹⁴ A. Fontaine, *op. cit.*, p. 139.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹⁷ *Ibid.*, p. 145.

¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹⁹ *Ibid.*, p. 127.

²⁰ *The Observer*, 31 de agosto de 1980.

²¹ A. Fontaine, *op. cit.*, p. 136.

²² Dos aclaraciones: *primera*: uso la noción *neoconservador* en su sentido lato, tal como aparece en la actual discusión. Para un análisis de las diversas corrientes de la “nueva derecha”, véase, por ejemplo, C. Mouffe, “Democracy and the New Right”, *Politics and Power* 4, 1981; *segunda*: para cristalizar mejor la lógica interna del planteamiento neoconservador, no abordaré ni los problemas económicos que dan lugar a las propuestas neoconservadoras ni aquellos que éstas levantan. Respecto al “modelo económico” neoconservador, pueden consultarse los trabajos recientes de S. Bitar (dir.), *Chile: liberalismo económico y dictadura política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980, y A. Pinto, “El modelo ortodoxo y el desarrollo nacional”, *Mensaje* 297, Santiago, marzo-abril de 1981, así como la revista *Estudios Cieplan*, núms. 1 y 4.

^a El Centro de Estudios Públicos fue fundado en 1980 por Jorge Cauas Lama y su primer director fue Hernán Cortés Douglas; buscó desde un inicio hacer aportaciones a las ideas sobre una “sociedad libre”, y publicó años después de su realización el programa económico “El Ladrillo”, que fue el fundamento del plan económico aplicado por Pinochet y el Ministerio de Hacienda en cabeza del propio Cauas. Dicho programa fue elaborado incluso antes del gobierno de Allende como una forma de propuesta económica del candidato Alessandri, reincorporado y actualizado en una estratégica campaña por parte de los economistas formados en la Universidad de Chicago, en la que daban charlas y asesorías económicas a los opositores de la Unidad Popular y, posteriormente, aplicado en el gobierno de Pinochet buscando “reconstruir el país y liberarlo del caos en el que se encuentra” (“*El Ladrillo*”. *Bases de la política económica del gobierno militar chileno*, prólogo de Sergio de Castro, Santiago, Centro de Estudios Públicos).

Jorge Cauas Lama fue militante de la democracia cristiana y parte de la burocracia técnica de Eduardo Frei, expulsado por su apoyo y participación en el gobierno de Pinochet. Entre 1972-1974 fue director del Centro de Investigaciones para el Desarrollo del Banco Mundial en Estados Unidos; del 11 de julio de 1974 hasta diciembre de 1976 fue Ministro de Hacienda, uno de los primeros civiles en el gobierno y el encargado de aplicar en abril de 1975 el plan de *shock* elaborado por los *Chicago Boys*, siguiendo de cerca los lineamientos de Milton Friedman. Véase M. Delano y H. Traslaviña, *La herencia de los Chicago Boys*, Santiago, Ornitorrinco, 1989, pp. 28 ss.

Son múltiples los estudios que resaltan el papel que tuvieron los economistas formados en la Universidad de Chicago en la aplicación del modelo neoliberal en Chile durante la dictadura de Pinochet; entre otros, véase A. Fontaine, *La historia no contada de los economistas y el presidente Pinochet*, Santiago, Zig-Zag, 1988; para una reconstrucción de las reformas económicas, véase Á. Bardón, C. Carrasco y Á. Vidal, *Una década de cambios económicos. La experiencia chilena 1973-1983*, Santiago, Andrés Bello, 1985; para un análisis del impacto de la formación de tecnócratas en el desarrollo económico del país austral, véase P. Silva, *In the Name of Reason. Technocrats and Politics in Chile*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2008.

Entre los principales economistas formados en Chicago estaban Ernesto Silva, Juan Carlos Méndez, Arsenio Molina, Sergio de la Cuadra, Álvaro Donoso, Martín Costabal, Julio Dittborn, Cristian Larroulet, Ricardo Silva, Joaquín Lavín y Álvaro Vidal.

²³ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Grijalbo, 1970, p. 26.

²⁴ G. Ritter, *op. cit.*, p. 126.

²⁵ *Ibid.*, p. 136.

²⁶ *Ibid.*, p. 123.

²⁷ *Ibid.*, p. 138.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 143.

³⁰ *Ibid.*, pp. 141 ss.

³¹ Dejo constancia de mi gran deuda con S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

^a Adam Smith buscaba el fundamento racional en el funcionamiento de la sociedad, tratando de superar el simple contractualismo voluntarista, señalando la moral social como fundamento del mercado en tanto mecanismo de cooperación social; véase A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

³² R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

³³ La literatura moderna sobre el hombre-masa y la sociedad-masa data de J. Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1929) y K. Mannheim (*Hombre y sociedad*, 1935). El pensamiento neoconservador continúa una reflexión madurada en las obras de D. Riesman (*The Lonely Crowd*, 1950), R. Nisbet (*The Quest for Community*, 1953), W. Kornhauser (*The Politics of Mass Society*, 1959), D. Bell (*The End of Ideology*, 1961) y E. Shils (*The Theory of Mass Society*, 1962), para nombrar sólo algunos “clásicos”. Para una revisión crítica, véase S. Giner, *Sociedad-masa*, Barcelona, Península, 1979.

³⁴ La obra clave sigue siendo M. Weber, *Economía y sociedad*, 2^a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

³⁵ Citado por S. Wolin, *op. cit.*, p. 375.

³⁶ Citado por S. Wolin, *op. cit.*, pp. 429 ss.

³⁷ Citado por S. Wolin, *op. cit.*, p. 436.

³⁸ Citado por S. Wolin, *op. cit.*, p. 434.

³⁹ G. Ritter, *op. cit.*, pp. 130 ss.

⁴⁰ En la amalgama de viejo y nuevo conservadurismo hay que tener en cuenta la influencia de la Iglesia católica durante el papado de Juan Pablo II.

^a Lechner se refiere a la elección de Pinochet como Presidente de la República de Chile por medio del plebiscito que aprobó la nueva Constitución de 1980 y que buscó cobijarlo bajo una nueva legitimidad “democrática”; véase la nota a de la p. 171.

⁴¹ M. Weber, *op. cit.*

⁴² S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, pp. 31 y 461.

⁴³ M. Weber, *op. cit.*

⁴⁴ Citado por S. Wolin, *op. cit.*, p. 406.

⁴⁵ E. Durkheim, citado por S. Wolin, *op. cit.*, p. 406.

⁴⁶ K. Marx, *El capital*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 44.

⁴⁷ *Ibid.*, t. III, p. 759.

^a Discípulo de Alfred Weber, seguidor de Simmel y Lukács, Karl Mannheim resaltó la tensión de la

lucha y el conflicto entre la estructura social y la personalidad individual en la construcción de la sociedad. Para Mannheim la masificación de la sociedad hacia el fascismo fue vista como una respuesta coherente, nunca deseada, dado el quiebre y la desarticulación de la sociedad de libre mercado (desilusión del progreso, desencajes sociales y estructurales profundos). Redirigir el proceso social, restaurando los canales comunitarios que canalizan los impulsos y energías individuales, y coordinando los medios y esfuerzos en la consecución de fines mediante una Constitución democrática que garantice “la libertad planificada”. Véase K. Mannheim, *Libertad, poder y planificación democrática*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960; *Libertad y planificación social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, y *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

⁴⁸ S. Wolin, *op. cit.*, p. 385.

⁴⁹ V. Letelier, *De la ciencia política en Chile y de la necesidad de su enseñanza*, Santiago, 1886.

⁵⁰ Citado por S. Wolin, pp. 408 ss.

⁵¹ L. Gullick y L. F. Urwick, *Ensayos sobre la ciencia de la administración*, San José, Costa Rica, ESAPAC, 1962.

^a Lechner se refiere al texto de T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

^b El behaviorismo en las ciencias sociales norteamericanas tiene sus orígenes en la psicología de principios del siglo xx, ciencia que buscaba establecer leyes generales del comportamiento de los individuos; este enfoque fue posteriormente retomado por la ciencia política en su intento de estudiar, a partir de un fuerte compromiso empírico, la política centrada en el comportamiento político individual y en la caracterización de los grupos, procesos y sistemas concretos en los cuales es posible explicar dicho comportamiento. Uno de los ensayos clásicos es el de David Easton, padre del enfoque conductista en la ciencia política: “The New Revolution in Political Science”, *American Political Science Review* 63:4, 1969. Para una lectura histórica sobre la “revolución conductista” en la ciencia política, véase J. Farr, “Rememorando la revolución: el behavioralismo en la ciencia política estadounidense”, en J. Farr, J. Dryzek y S. Leonard (eds.), *La ciencia política en la historia*, Madrid, Istmo, 1999, pp. 257-288; G. Vidal, “Ideología y ciencia política en Estados Unidos: origen y clímax de la revolución conductista en la ciencia política”, *Sociológica* 18:53, 2003, pp. 69-100.

⁵² T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

⁵³ F. Hayek, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 75 (cursivas mías).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁶ Citado por S. Wolin, p. 421.

⁵⁷ F. Hayek, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁸ M. Weber, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 178 ss.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 735 ss.

⁶² *Ibid.*, p. 741.

⁶³ *Ibid.*, p. 1072.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 1075.

⁶⁵ C. Offe, “Ingobernabilidad. El renacimiento de las teorías conservadoras”, *Revista Mexicana de*

Sociología 43, núm. extraordinario, 1981, pp. 1847-1866.

⁶⁶ U. Müller-Plantenberg, “El posible significado histórico-político de la tercera gran depresión”. Ponencia presentada en el seminario “La crisis económica mundial y su impacto en América Latina”, Caracas, Gendes, abril de 1981.

⁶⁷ Respecto a la democracia como negociación política sobre intereses materiales, véase A. Przeworski, “Compromiso de clases y estados”, en N. Lechner (dir.), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

⁶⁸ F. Hayek, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁷¹ *Ibid.*, p. 63.

⁷² *Ibid.*, p. 63.

⁷³ *Ibid.*, pp. 27 ss.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁶ Editorial de *El Mercurio*, 28 de febrero de 1981.

^a El Programa de Empleo Mínimo (PEM) tuvo su origen en el Decreto Legislativo 603 del 5 de agosto de 1974; fue puesto en práctica desde marzo de 1975 y, aunque tenía un objetivo transitorio, funcionó hasta 1988 por medio de la División de Desarrollo Comunitario y Social del Ministerio del Interior y ejecutado por las municipalidades. En el PEM se fijó una especie de “trabajo mínimo”, “mínimamente retribuido”, en el que se planteó una jornada laboral de no más de 15 horas semanales con su subsecuente salario, inferior en un tercio al salario mínimo, el cual reconocía a los beneficiados como “subsidiarios” y no como “trabajadores”, llegando a representar a mediados de los ochenta 8% de la fuerza de trabajo que no “gozaba de estabilidad, propiedad del empleo ni indemnización por término de trabajo”. Véase J. Ruiz Tagle y R. Urmeneta, *Los trabajadores del programa de empleo mínimo*, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano, 1984, *passim*.

⁷⁷ 12 de abril de 1981.

⁷⁸ *El Mercurio*, 19 de abril de 1981.

⁷⁹ M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 44.

⁸⁰ F. Hinkelammert, “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”, en G. Hoyos (dir.), *Epistemología y política*, Bogotá, CINEP, 1980.

⁸¹ M. y R. Friedman, “La corriente se revierte”, *Libertad y Leviatán* 1, 1980, p. 171.

⁸² F. Hayek, *op. cit.*, p. 57.

⁸³ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁴ M. Weber, *op. cit.*, pp. 82 ss.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 494.

⁸⁷ Entrevista a Hayek en *El Mercurio*, 19 de abril de 1981.

⁸⁸ La obra clásica para este enfoque es J. M. Buchanan y G. Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.

* Título del libro que, coordinado por Lechner, publicó el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Lima, Perú) en 1982. El presente capítulo recoge sus dos contribuciones en ese libro: “Presentación”, pp. 9-13 y “¿Qué significa hacer política?”, pp. 17-36.

¹ N. Lechner (ed.), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1981 (con contribuciones de Ernesto Laclau, Sergio Zermeno, Edelberto Torres Rivas, Fernando Rojas, Oscar Landi, Guillermo O'Donnell, Adam Przeworski y Fernando Henrique Cardoso); la presentación y epílogo de ese libro, escritos por Lechner, se recogen en el capítulo 6 del presente tomo (pp. 123-167), con el mismo título.

² En las discusiones participaron también José Joaquín Brunner, Carlos Citalán, Juan Eduardo García Huidobro, Jorge Graciarena, Javier Martínez y Hugo Vilella. La organización de la reunión estuvo a cargo de Magaly Ortiz y Germán Bravo (Flacso-Programa Santiago).

* El texto es una elaboración de los apuntes que me sirvieron de introducción al Seminario [sobre Teoría del Estado y de la política mencionado en la Presentación].

^a M. J. Crozier, S. P. Huntington y J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, New York University Press,

³ La autopercepción típica de un gobierno autoritario se refleja en la siguiente declaración del ministro de Minería chileno: “La automatización, el avance de la información y de la especialización están teniendo cada vez más importancia y en el futuro el elemento técnico va a tener cada vez más peso. Siempre ha habido técnicos en el gobierno. Lo que pasa es que detrás estaban los políticos desnaturalizando la acción de los técnicos”. (*El Mercurio*, 18 de abril de 1982). En lugar de política, poder, conflicto, se habla ahora de técnica, servicio, autoridad.

⁴ Para el caso argentino, véase A. Canitrot: “La disciplina como objetivo de la política económica: un ensayo sobre el programa económico del gobierno argentino desde 1976”, *Estudios CEDES* 6, Buenos Aires, 1979. Una buena síntesis del “modelo económico” chileno ofrece P. Vergara en *Autoritarismo y cambios estructurales en Chile*, Santiago, Flacso, noviembre de 1981. 1975; S. Huntington y J. Nelson, *No Easy Choice. Political Participation in Developing Countries*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

⁵ S. Wolin, “The New Public Philosophy”, *Democracy*, enero de 1981, pp. 27 ss. Cabe mencionar también la creciente “congelación de la política” en México, diagnosticada por Sergio Zermeno: *De Echeverría a De la Madrid* (mimeo.), Washington, Wilson Center, 1982.

⁶ El cambio es ilustrado por un reciente editorial de *El Mercurio* (2 de mayo de 1982): “La movilización popular es la politización del pueblo. En virtud de ella, la gente pierde su espontaneidad y el dominio de sí misma para convertirse en instrumento de los altavoces del poder [...]. El presidente [Pinochet] rechaza con razón la enfermiza movilización populista, porque su gobierno ha abierto una ancha vía para el ascenso popular.

”La gente humilde está comprando artefactos y máquinas que le permiten vivir mejor. Con ello aumenta la comodidad de su existencia, pero, además, tiene entrada a un mundo que estaba clausurado para ella hasta hace muy poco: el mundo de las informaciones, de la publicidad y de la entretención fácil [...] la familia entera gana en normalidad, unidad y dignidad a través del paso de la fogata a la cocina, del ruido callejero al de la radio, del tedio y del bar a la televisión [...]. Con ellas se ajusta a una vida ordenada, encuentra agrado en su hogar, recibe allí el contacto con el amplio universo, siente germinar las ambiciones y ve justificados el ahorro, el trabajo, la limpieza, el orden y la persistencia del grupo

familiar”.

Y esta apología antológica del consumismo remata: “En vez de entregar energías a la lucha para el cambio de estructuras como medio de ascenso social, la gran revolución de este gobierno consiste en que cada persona toma decisiones de carácter privado, adquiere legítimamente lo que corresponde y entiende prácticamente el valor dinámico de la propiedad”.

^a Fue la forma como se nombró a la estructura de poder de la élite del PRI, compuesta “por los hombres que han gobernado México durante más de medio siglo, los que han establecido los lineamientos políticos que debe seguir la Revolución y que en la actualidad poseen el poder efectivo para tomar decisiones” (R. Hansen, *La política del desarrollo mexicano*, México, Siglo XXI Editores, 1971, p. 140). La identificación de “la familia revolucionaria” estaba igualmente relacionada con la serie de sucesiones presidenciales dirigidas desde la cúpula política por Plutarco Elías Calles. En adelante, las lealtades políticas y las redes de control permitirían que la élite de poder mantuviera limitados los accesos políticos; véase R. Ai Camp, *Las élites del poder político en México*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

⁷ Véase C. Filgueira, “Acerca del consumo en los nuevos modelos latinoamericanos”, *Revista de la CEPAL* 15, Santiago, 1981. Respecto a los movimientos urbanos, me apoyo en J. A. Moisés *et al.*, *Cidade, povo e poder*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982; T. Evers, “Movimientos sociales urbanos no Brasil”, *Revista Mexicana de Sociología* 4, 1981, así como en las investigaciones de Clarita Müller-Plantenberg.

⁸ En Chile las inversiones en publicidad en los medios de comunicación casi se duplicaron en un año, de 180 millones de dólares (1979) a 300 millones (1980), inversión que representa 2.5% del PGB (Rebeca Araya, Escuela de Periodismo, U. de Chile, 1981). El principal vehículo publicitario es la televisión: poseen un televisor 98% de familias de ingreso alto, 96% de ingreso medio y 91% de ingreso bajo en Santiago (*El Mercurio*, 25 de abril de 1982). Sobre el “aporte” de la televisión a la acelerada mercantilización de la vida en Chile, véase P. Huneus, *La cultura huachaca*, Santiago, Nueva Generación, 1981.

^a Las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB) fueron espacios centrales de la movilización popular en América Latina en los años sesenta y setenta: véase J. Castañeda, *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*, Buenos Aires, Ariel, 1993. En los años setenta en Brasil las reuniones de los Clubes de Madres promovidos por las CEB y los grupos de mujeres fueron espacios de discusión política; entre 1972 y 1973 se formó el Movimiento Contra la Carestía, principalmente en São Paulo, por la inflación que vivía el país y el congelamiento de los salarios mínimos desde los años sesenta; articulado mediante los Clubes de Madres fue un movimiento popular que reivindicó el trabajo comunitario por la educación, la vivienda y la salud.

⁹ Cf. A. Gouldner, “Sociology and the Everyday Life”, en L. Coser (ed.), *The Idea of Social Structure*, Nueva York, 1975. Véase también J. Nun, “La rebelión del coro”, *Nexos* 46, México, octubre de 1981.

¹⁰ Cf. X. Barraza, “Notas sobre la vida cotidiana bajo un orden autoritario”, *Araucaria* 11, Madrid, 1980; y en CEDEC, *América Latina, novas estratégias de dominação*, São Paulo, Editora Vozes, 1980.

¹¹ Véase, por ejemplo, G. Muniziga, *Prensa sindical y universitaria, ¿un fenómeno de comunicación alternativa?*, Santiago, Ceneca, 1981.

¹² J. Habermas, “New Social Movements”, *Telos* 49, otoño de 1981.

¹³ Veo expresiones de ello tanto en el deseo de cambio encarnado por Mitterrand como en el

“desencanto” español o en “la depresión alemana”. (*Der Spiegel*, febrero de 1982). Sobre la ambigüedad de la “modernización”, véanse, entre otros, J. Habermas (ed.), *Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979; y R. Ruffolo, “Complessità e democrazia”, *Crítica Marxista* 5, Roma, 1980.

¹⁴ Para una interpretación del intervencionismo estatal como autodefensa de la sociedad contra la “razón de mercado”, remito a mi artículo “La razón de estado como expresión de lo nacional”, *Socialismo y Participación* 19, Lima, 1982.

¹⁵ C. Offe, “Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität”, en R. Roth (ed.), *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980, así como *Competitive Party Democracy and the Keynesian welfare state* (manuscrito inédito), 1981.

¹⁶ El mejor representante de este enfoque es Gonzalo Vial, *Historia de Chile, 1891-1973*, 2 tomos, Santiago, Santillana, 1981. Una sucinta revisión de la historiografía conservadora ofrece Cristián Gazmuri en “La idea de decadencia nacional y el pensamiento político conservador chileno en el siglo xx”, *Estudios Sociales* 28-29, Santiago, 1981.

¹⁷ T. Moulian, “Evolución histórica de la izquierda chilena: la influencia del marxismo”; J. C. Portantiero, “Socialismos y política en América Latina”. Sobre el partido leninista y su renovación, véase A. Schaff, “Burocracia del partido y democracia socialista”, en *Vías democráticas al socialismo*, Madrid, Ayuso, 1981.

¹⁸ No es casual que la crisis de la izquierda chilena ocurra ahora y no en 1973. La represión militar no destruye el tipo leninista de partido, concebido justamente para una situación de clandestinidad. La crisis estalla cuando a la derrota del 73 se agrega el fracaso en articular las múltiples experiencias nuevas en identidades políticas renovadas. Las antiguas lealtades partidistas podrán subsistir todavía, pero al precio de ignorar o negar la drástica transformación de la sociedad chilena. Al respecto, recomiendo el *dossier* que publica la *Revista Mexicana de Sociología* (1982).

^a En las obras de juventud Marx abordó el problema de la democracia, principalmente su crítica a la “democracia burguesa” y la postulación de una posible “democracia socialista” basada en la constitución misma de los intereses del pueblo; véase K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968. Para Tocqueville la democracia se funda en bases sociales igualitarias y asociativas, contrarias a las del individualismo; véase también A. de Tocqueville, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957; V. I. Lenin, *Democracia burguesa y democracia proletaria*, Madrid, Editorial América, 1920; S. Moore, *Crítica de la democracia capitalista: una introducción a la teoría del Estado en Marx, Engels y Lenin*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; S. M. Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, Baltimore, Johns Hopkins, 1980.

¹⁹ Cabe mencionar la encrucijada de la Revolución sandinista, tal como se refleja en expresiones de Tomás Borge: “Las masas son revolucionarias por naturaleza, pero, naturalmente, sus organizaciones requieren mecanismos de control político. Las organizaciones de masas no deben ser manipuladas. Deben ser la expresión real del sentimiento de las masas. Pero, a la vez, la organización revolucionaria, la vanguardia revolucionaria, está obligada a dirigir a esas masas, a aprender de ellas. Y en esa confluencia, en ese ir y venir, se aprende de las masas para educar a las masas. Las masas son una fuente de sabiduría. Pero, por supuesto, no pueden dejarse en manos de la reacción, no pueden dejarse anárquicamente. Tiene que haber una dirección política revolucionaria”. (Entrevista en *Cuadernos del Tercer Mundo* 37, Lima, abril de 1980).

²⁰ Á. Flisfisch, *El fundamento racional de la acción y la libertad del otro*, Santiago, Flacso, 1981.

* En coautoría con Germán Bravo.

** Estas notas se apoyan en los apuntes tomados durante la discusión, pero no pretenden reproducir las opiniones vertidas y son, por consiguiente, de responsabilidad exclusiva de los autores.

^a J. Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, Cedep, 1980; *El marxismo latinoamericano en los años de la Tercera Internacional*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1981.

^b El texto de Moulian presentado en el seminario se titula “Evolución histórica de la izquierda chilena: la influencia del marxismo”. Véase también, de Moulian, *Cuestiones de teoría política marxista*, Documento de trabajo 28, Flacso-Santiago, mayo de 1982.

^a Entre 1980 y 1982 se dio el periodo más intenso de “la guerra civil de El Salvador” en la que se enfrentaron las Fuerzas Armadas con el grupo guerrillero Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Se estima que dicho conflicto dejó más de 75 000 muertos y desaparecidos. Sobre la guerra en El Salvador y en distintos países de América Central como Nicaragua y Guatemala en los años setenta y ochenta, véase A. Rouquié, *Guerra y paz en América Central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; S. Martí i Puig, *La izquierda revolucionaria en Centroamérica*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, ICPS, 2002; S. Gordon, *Crisis política y guerra en El Salvador*, México, Siglo XXI Editores, 1989.

^a El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) fue el brazo armado del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), de inspiración trotskista; fue fundado en el V Congreso del Partido en 1970, y desarrolló sus principales acciones armadas desde su creación hasta 1975-1976, cuando fue desarticulado. En el mismo periodo fue intensa la acción armada de los Montoneros. Véanse P. Calveiro, *Política y / o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años setenta*, Buenos Aires, Norma, 2005; L. de Riz, *Historia argentina. La política en suspenso 1966/1976*, Barcelona, Paidós, 2000; L. Mattini, *Hombres y mujeres del PRT-ERP*, Buenos Aires, De la Campana, 1995; M. Svampa y D. Martuccelli, *La plaza vacía. Las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada, 1997.

^a La distinción entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad fue desarrollada por Max Weber en sus famosos discursos de 1919, contenidos en *El político y el científico*, en los que distingue entre los dos tipos de ética como formas de orientación de las acciones de los individuos en una sociedad. La ética de la convicción se guía por un ordenamiento moral ligado, por ejemplo, a las creencias religiosas; la ética de la responsabilidad como “la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción”: Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998, p. 165. En el seminario comentado por Lechner, Ángel Flisfisch presentó el texto “Política y moral en Max Weber”. Igualmente, véase el estudio de N. Rabotnikof, *Max Weber. Desencanto, política y democracia*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

^a Se refiere nuevamente Lechner a los textos elaborados por la Comisión Trilateral: M. J. Crozier, S. P. Huntington y J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, New York University Press, 1975; S. Huntington y J. Nelson, *No Easy Choice. Political Participation in Developing Countries*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

^a La singularidad mexicana estuvo dada por la hegemonía del PRI en el poder, gracias a mecanismos electorales clientelares y todo un sistema corporativo de cooptación de los espacios de movilización popular, como los sindicatos.

^a Lo “artístico-cultural” se refiere a prácticas artísticas de avanzada que buscaron desde lo experimental y crítico cuestionar la dictadura de Augusto Pinochet. Este campo se caracterizó por “haber extremado su pregunta en torno al significado del arte y a las condiciones-límite de su práctica en el marco de una sociedad fuertemente represiva. Por haberse atrevido a apostar a la creatividad como fuerza disruptora del orden administrado en el lenguaje por las figuras de la autoridad y sus gramáticas del poder”: Nelly Richard (coord.), *Arte en Chile desde 1973: escena de avanzada y sociedad*, Documento de trabajo núm. 46, Flacso-Santiago de Chile, enero de 1987, p. 1. De la misma autora, véase el texto que incluye el seminario antes citado en el que participó también Lechner: *Márgenes e instituciones. Arte en Chile desde 1973*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2007.

* Documento de trabajo, núm. 201, Programa Flacso-Santiago de Chile, diciembre de 1983.

¹ M. A. Garretón, *Las ciencias sociales en Chile*, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano, 1982; E. Stover y K. McCleskey (eds.), *Los derechos humanos y la cooperación científica*, Washington, AAAS, 1982.

² Retomo y prosigo una reflexión iniciada en “Los derechos humanos y el nuevo orden internacional” [recogido en este mismo tomo, pp. 43-76].

^a La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) fue creada en 1957 en Santiago de Chile, y en su proyecto original contó con el apoyo económico de la UNESCO. En 1969 se terminó el financiamiento por parte del organismo internacional, teniendo que valerse, principalmente, de recursos que el gobierno chileno (primero Frei y luego Allende) le otorgaba. Luego de 1973 y el golpe de Pinochet, se vieron obligadas a cerrar tanto la Escuela Latinoamericana de Sociología (1957) como la Escuela Latinoamericana de Ciencia Política y Administración Pública (1966), en 1978. Ambas escuelas, al igual que la Flacso, fueron creadas en los años cincuenta y sesenta con el fin de promover el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina. Por su parte, la Flacso no fue clausurada durante la dictadura por su carácter de organismo internacional y por que el gobierno buscaba evitar una ruptura que pudiera generar conflictos con otros organismos dado el posible aislamiento diplomático. Por ello, a pesar de ser perseguida, la Facultad no fue cerrada aunque sí perdió su personalidad jurídica en el mismo año de 1978. Sumado a lo anterior, muchos de los profesores se exiliaron, obligando de esta manera a redefinir el papel de la institución. Primero fue modificada su estructura, al multiplicar sus sedes en el continente y ubicar la Secretaría General en Argentina. En la Asamblea General Extraordinaria de la Flacso en abril de 1975 en Quito se aprobó una reforma estatutaria que dio origen al Consejo Superior y suprimió las prerrogativas de los países sede, permitiendo mayor autonomía a las sedes creadas, por lo menos en términos administrativos y de financiación. En 1979 se dio sólo un papel de coordinación a la Secretaría General y cada sede tuvo que valerse de los recursos económicos que en su país de funcionamiento recaudara por sus propias actividades; la sede de Chile, específicamente, contó con el apoyo de organismos internacionales como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y el propio Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Véanse H. Pérez Brignoli, *Los 50 años de Flacso: desarrollo de las ciencias sociales en América Latina*, San José, Costa Rica, Editorial Juricentro-Flacso, 2008, p. 56; R. Franco, *La Flacso clásica (1957-1973): vicisitudes de las ciencias sociales latinoamericanas*, Santiago, Flacso, 2007. Por su parte, el Clacso fue fundado en Bogotá el 14 de octubre de 1967 concebida como una red de posgrados articulados a nivel regional. En lo que sería considerado uno de los planes-guía de la acción del Clacso en los años setenta, se señalaba la necesidad de impulsar con mayor intensidad la formación de científicos sociales con un perfil académico orientado a la investigación, pues si bien hasta el momento las ciencias sociales habían atravesado en América Latina un proceso de profesionalización orientado a la docencia, el formar cuadros de investigadores en la región ayudaría a superar el colonialismo intelectual, lo cual se convirtió en uno de los objetivos principales de los grupos de trabajo del Clacso. En el Consejo Latinoamericano, Lechner fue durante muchos años coordinador del Grupo de Trabajo “Teoría del Estado y de la Política”; véase J. Graciarena, “La formación de postgrado en ciencias sociales en América Latina”, en el Clacso, *Bases para un programa latinoamericano de estudios de postgrado en ciencias sociales. Informe de la Secretaría Ejecutiva*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1974.

Lechner fue experto asociado a la UNESCO por parte de la Flacso de 1974 a 1976. En ese mismo sentido, figuras como Arturo O'Connell (secretario general de la Flacso), Luis Ramallo, Werner Ackermann y José Sulbrandt, quienes eran funcionarios del PNUD, continuaron participando en la ayuda financiera y de apoyo institucional a las sedes de Santiago y Buenos Aires.

³ H. Arendt, *On Revolution*, Múnich, Piper-Verlag, 1974, p. 138.

^a Hannah Arendt considera que los derechos humanos ponen en el centro los problemas de la *dignidad humana*, la *ciudadanía* y la pertenencia a una *comunidad política*. Acuciada por la experiencia totalitaria del nazismo alemán, la filósofa alemana retoma los planteamientos clásicos para defender la protección jurídica del hombre como fundamento de justicia y legitimidad del poder (frente al Estado). De ahí que se considere dentro de estas líneas de análisis que los derechos humanos son un medio de constreñimiento del poder, de limitación de los Estados sobre los individuos, reconociendo la fragilidad e indefensión de éstos al lado de aquél. En palabras de Arendt, “el ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, su estatus político en la lucha de su época y la personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simplemente existentes, en todas las cuestiones de carácter público”: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, p. 380. Véanse además, C. Lafer, *La reconstrucción de los derechos humanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; P. Ricoeur, “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”, *Débats* 37, 1991.

⁴ Citado por H. Arendt, *op. cit.*, p. 75. Dada la actualidad de la polémica, cabe recordar la posición de Danton. Para él la comunidad solamente tiene derecho al excedente de los ciudadanos. En su “Discurso sobre los impuestos a la fortuna de los ricos” (1793), Danton hace el siguiente llamado, no a la virtud, sino a la prudencia política: “Éste es un llamado a todos los hombres que disponen de grandes recursos a dedicarse al bien común [...]. A quien fue favorecido por el destino le quedan suficientes ventajas. Cuando vea que esta libertad no es lo que se le hizo creer, que ella no se opone de ninguna manera al goce, que el hombre de pueblo que quiere la República, si tiene talento también tiene el derecho a gozar, entonces el rico que ya no ha de temer por su propiedad se dirigirá hacia la Revolución. La sociedad ideal unirá la energía de la libertad con los principios de la razón”, en J. Musulin (ed.), *Proklamationen der Freiheit: Dokumente von der Magna Charta bis zum Ungarischen Volksaufstand*, Fráncfort, Fischer, 1959, p. 80.

⁵ H. Arendt, “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht”, en *Praktische Philosophie-Ethik*, t. II, Fráncfort, Fischer, 1981.

^a La “comunidad política” estuvo en el centro de las reflexiones de Hannah Arendt, desde la *condición humana* hasta *los orígenes del totalitarismo*; dada su propia experiencia como judía, su crítica estuvo orientada a la necesidad de la creación de un espacio público que fuera duradero y garantizara la pluralidad humana. Para Arendt, un espacio público es una creación artificial fundamentada en la deliberación y en la aceptación de la diferencia; contraria a la naturalización (de la política misma) y a los defensores de una “identidad natural” (*Volkgeist*, espíritu del pueblo), la adscripción a una comunidad política no se da para Arendt por la “identidad cultural, étnica o religiosa”. En sus propias palabras, la idea de fondo de la “comunidad política” y “la política” es el “tratar de estar juntos los unos con los otros, los diversos”: H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, p. 45. La propuesta de Arendt sobre la política es a todas luces una solución republicana al

problema de la comunidad política; véase E. Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.

⁶ O. Kirchheimer, “Legalität und Legitimität”, en su libro *Politische Herrschaft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1967, p. 9.

^a Véase C. Schmitt, *La defensa de la constitución*, Madrid, Tecnos, 1985. La compilación de H. O. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. Igualmente, H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz, 2008.

^b Otto Kirchheimer fue el principal discípulo socialdemócrata de Carl Schmitt; después de los años treinta y de la toma del poder de Hitler en Alemania, las críticas de Kirchheimer sobre Schmitt se dirigieron a la defensa constitucional del régimen que éste realizó y su discusión fue una de las de mayor impacto en Alemania (R. Bavaj, “Otto Kirchheimer’s Critique of Parliamentarianism during the Weimar Republic”, *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 55:1, 2007, pp. 33-51. Kirchheimer fue reconocido como un continuador de la escuela de Fráncfort, y dentro de sus libros más influyentes se encuentra, con prólogo de Max Horkheimer, G. Rusche y O. Kirchheimer, *Pena y estructura social*, Bogotá, Temis, 1984.

⁷ C. Lefort, “Droits de l’homme et politique”, *Libre 7*, París, 1980.

⁸ L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.

^a O. Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

^b Strauss propone una fundamentación de los derechos humanos mediante una vuelta a los antiguos; véase L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

⁹ L. Ferry, “De la critique de l’historicisme à la question du droit”, en *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, p. 39.

¹⁰ F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica* (manuscrito), San José, Costa Rica, DEI, 1983.

¹¹ C. Lefort, *op. cit.*, p. 35.

^a *Redemptor Hominis* (Redentor del Hombre), fue la primera encíclica del papa Juan Pablo II, promulgada el 4 de marzo de 1979. El punto 17, titulado “Derechos del hombre: *letra* o *espíritu*”, de la sección tres “El hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo”, hace referencia al “sufrimiento y las injusticias” que se han causado los propios hombres, resaltando el papel cumplido por la Organización de las Naciones Unidas buscando definir y establecer los “derechos objetivos e inviolables del hombre, obligándose recíprocamente los Estados miembros a una observación rigurosa de los mismos”. En ésta se relacionan los derechos del hombre con el respeto individual, como crítica a los autoritarismos estatales, y se pregunta si “junto con estos hombres de buena voluntad, la Declaración de los Derechos del Hombre y la aceptación de su ‘letra’ significan también por todas partes la realización de su ‘espíritu’”. Juan Pablo II, *Encíclica Redemptor Hominis*, Madrid, Edición Palabra, 1979, p. 65.

* *David y Goliath* XIV:44/45, enero-diciembre de 1983.

^a La revista-boletín *David y Goliath*, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), fue un medio de diseminación de información y opinión que cumplió un papel importante a finales de la década de los setenta en medio de las dictaduras en América del Sur, especialmente en Argentina, lugar de su difusión para todo el continente. El número 44/45 fue el último editado por Francisco Delich, secretario ejecutivo del Clacso. A partir del número 46, en 1984 fue editada por Fernando Calderón Gutiérrez, siguiente secretario ejecutivo. En sus páginas se informaba sobre la labor de los grupos y comisiones de trabajo del Clacso. En la presentación de la revista se señalaba: “*David y Goliath*, boletín de Clacso, es una publicación semestral del Programa de Publicaciones de la Secretaría Ejecutiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Fue creado como vínculo de los científicos sociales latinoamericanos, actuando como puente entre los centros afiliados al Consejo, los investigadores de esos centros y la comunidad de las ciencias sociales en general, como así sirviendo de covero de los grupos y comisiones de trabajo y de nexo entre el Clacso y organizaciones similares. Trata de constituir un medio informativo y de intercambio académico y simultáneamente ser un órgano de opinión político-académica adecuado a las realidades latinoamericanas de hoy. Se realiza con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)”.

^b La XII Asamblea General ordinaria del Clacso (asambleas bianuales) se desarrolló del 23 al 25 de noviembre de 1983 en Buenos Aires. Primero programada para desarrollarse en São Paulo, “por razones de fuerza mayor” fue trasladada a Argentina. Los días jueves 24 y viernes 25 sesionaron los grupos de trabajo, de los cuales Norbert Lechner era el coordinador del Grupo “Teoría del Estado y de la Política”, como miembro de la Flacso-Santiago. En esta Asamblea General fue designado como secretario ejecutivo del Clacso Fernando Calderón Gutiérrez. Como particularidad, la XII Asamblea se enmarcó en lo que fue el fin de la dictadura argentina de 1976 a 1983, dando paso al ciclo que se conocería posteriormente como las transiciones a la democracia; dicha Asamblea del Clacso tuvo como eje temático central “Los derechos humanos y las ciencias sociales en América Latina”.

^a N. Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1982, p. 83.

^b Véase, I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004, y *Principios metafísicos del derecho*, España, Espuela de Plata, 2004.

^c La discusión sobre la *ética de fines* y la *ética de medios* marcó la obra de Max Weber. Particularmente su reflexión sobre la distinción entre la acción política y la acción del científico que busca no determinar la construcción de conocimiento por sus convicciones políticas, se encuentra en M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975.

^d La crítica a la democracia liberal y parlamentaria de Carl Schmitt se fundamentó en el reconocimiento “realista” de la *decisión* como momento central de la política, más allá de las normas y procedimientos. Véanse C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1992, y *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982; G. Negretto, “El concepto de decisionismo en C. Schmitt: el poder negativo de la excepción”, *Sociedad* 4, 1994.

^a Véase N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983.

^b Véase F. Bacon, *Novum organum. Interpretación de la naturaleza y predominio del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1933.

* Las líneas en cursivas son la voz de Tomás Moulian y aquellas en redondas la de Lechner. [E.].

* Trabajo presentado al “Taller sobre Estado y política en América Latina” del Departamento de Estudios Políticos del CIDE, México, octubre de 1981, y publicado en J. E. Vega (ed.), *Teoría y política en América Latina*, México, CIDE, 1983, y en *Crítica & Utopía* 8, Buenos Aires, 1982.

¹ N. Lechner, “El proyecto neoconservador y la democracia”, *Crítica & Utopía* 6, Buenos Aires, 1981, y *Revista de Política Comparada* 5 y 6, Madrid, 1981.

² J. Nun, “La rebelión del coro”, *Nexos* 46, México, octubre de 1981.

³ C. Pereyra presenta un buen resumen en *Configuraciones, teoría e historia*, México, Edicol, 1979, cap. XIV.

⁴ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI Editores, 1971, t. I, p. 84.

⁵ G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1979.

⁶ E. F. Miller, “What Does Political Mean?”, *The Review of Politics* 42:1, enero de 1980.

⁷ Sobre el desarrollo, véanse J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Fráncfort, Suhrkamp, 1974; S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, y mi artículo “La teoría y la práctica de la política” (1980) [incluido en el tomo I de estas *Obras*, pp. 495-540].

⁸ Á. Flisfisch, *El fundamento racional de la acción y la libertad del otro*, Materiales de discusión 13, Flacso-Santiago, abril de 1981.

⁹ *Historia de Florencia*, citado por P. Manent en “Machiavel ou la défaite de l'universel”, *Contrepoint* 17, París, abril de 1975.

¹⁰ F. Hinkelammert, “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”, en G. Hoyos (ed.), *Epistemología y política*, Bogotá, CINEP, 1980.

¹¹ Cf. A. Przeworski, “El proceso de formación de clases”, *Revista Mexicana de Sociología*, número especial, y “Compromiso de clases y Estado en Europa occidental y América Latina”, en N. Lechner (ed.), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

¹² Véanse, entre otros, E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978; E. de Ípola, “Populismo e ideología. A propósito de Laclau”, *En Teoría* 4, Madrid, 1980; O. Landi, “Sobre lenguajes, identidades y ciudadanías políticas”, en N. Lechner (ed.), *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

¹³ Cf. E. Leach, *Cultura y comunicación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.

¹⁴ Entrevista con José Aricó en *¿Qué Hacer?* 7, Lima, 1980.

¹⁵ Véanse mi presentación y epílogo a “Estado y política en América Latina” [pp. 123 y 167, de este mismo tomo].

¹⁶ Cf. la obra colectiva preparada por J. Habermas, *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979, especialmente el artículo de A. Wellmer.

¹⁷ M. Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Chicago, University of Illinois Press, 1974.

¹⁸ J. E. Vega, “América Latina. La conquista del reino de este mundo”, en H. Pease et al., *América Latina 80: democracia y movimiento popular*, Lima, DESCO, 1981.

¹⁹ Recuerdo la obra Erving Goffman; por ejemplo, *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1967.

²⁰ C. Javeau, “Sur le concept de vie quotidienne et sa sociologie”, *Cahiers Internationaux de Sociologie* 68, París, enero-junio de 1980.

²¹ Es oportuno recordar al respecto la encrucijada de la teoría política en los años veinte y treinta,

muy bien resumida por J. C. Portantiero en “Estado y crisis en el debate de entreguerras”, en *Los usos de Gramsci*, México, Folio Ediciones, 1981. Véase también M. Telo *et al.*, *La crisis del capitalismo en los años 20*, México, Pasado y Presente, 1981.

* Trabajo presentado al XII Congreso Latinoamericano de Sociología en Quito, noviembre de 1977, y publicado por la *Revista Mexicana de Sociología* 4, 1978. Agradezco a Jorge Chateau su generosa colaboración; sin su aporte hubiera sido difícil estudiar las implicaciones políticas de ciertos supuestos metodológicos.

¹ Remito al estudio de G. O'Donnell, *Apuntes para una teoría del Estado*, Buenos Aires, CEDES, 1977, así como a mis reflexiones en *La crisis del Estado en América Latina* (1977) [incluido en el tomo I de estas *Obras*, pp. 353-455].

² En la literatura actual, la legitimidad es un tema central en la obra de J. Habermas; cf. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976, y *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973.

³ El enfoque no distingue entre “lo legítimo” y “lo que se toma por legítimo”. El énfasis en el *credo* legitimador tiene un sesgo empirista. Que “lo legítimo” puede ser remplazado por “lo que se cree legítimo” es un hecho sociológicamente relevante. Pero hacerlos equivalentes tiene un precio: el análisis renuncia de antemano a confrontar la legitimidad (formal) de un orden con los intereses objetivos de los individuos. No se explica que un orden (por ejemplo, el régimen nazi) pueda encontrar consentimiento sin ser legítimo. Por otra parte, el enfoque normativo no logra fundar la validez de una legitimidad en alguna “causa última” sobre la cual exista consenso.

⁴ S. Moscovici y P. Ricateau, “Conformidad, minoría e influencia social”, en S. Moscovici (ed.), *Introducción a la psicología social*, Barcelona, Planeta, 1975. Véase también de Moscovici, *Social Influence and Social Change*, Nueva York, Academic Press, 1976.

⁵ Descubrimos esta estrategia de la minoría consistente en diversas organizaciones sociales —incluso en centros académicos—. Preferimos estudiarla en la sociedad política.

⁶ Para evitar malentendidos, no empleo la noción de Estado autoritario como un concepto determinado. Esta reflexión es un intento más de aproximarse a la comprensión teórica de las formas de Estado en América Latina.

⁷ H. Popitz, *Prozesse der Machtbildung*, colección Recht und Staat, núm. 362/363, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1968.

⁸ Popitz construye un ejemplo de “institución total”. Los participantes no pueden retirarse ni evitar el conflicto. A la vez se excluye una formación de poder con base en un consenso general, la autoridad de una persona o por la ejecución de una superioridad ya existente.

⁹ El ejemplo se refiere a bienes de consumo (hamacas) y a la esfera de distribución. Por ende, no puede hablarse de clases sociales en términos estrictos. La situación de los grupos subprivilegiados es más dramática, pues el sistema no vive de su trabajo. Sus reivindicaciones tienen un carácter solamente moral. Cabe imaginar, sin embargo, un ejemplo similar con base en determinado medio de producción. En este caso, la discriminación coincidiría con la explotación y los dominados podrían defender sus reivindicaciones negando al sistema su fuerza de trabajo.

¹⁰ No hay que dejarse confundir por el contenido positivo de la utopía que frecuentemente se presenta como una realidad. Por su *forma*, la utopía es una desestructuración de la realidad que permite vislumbrar la totalidad del proceso histórico.

¹¹ Es difícil establecer lo que sería un cambio. Puede haber reformas (posesión compartida por acciones de una hamaca, etc.) que modifican la posesión y distribución sin romper con su “lógica”.

¹² Hay sugerentes aportes sobre este tema en la sociología francesa, por ejemplo, M. Foucault,

Vigilar y castigar, México, Siglo XXI Editores, 1976, y J. DuVigneaud (ed.), *Nomades et vagabonds*, París, Éditions 10/18, 1975.

¹³ Los dominados tratarán de superar ese déficit normativo mediante una línea política del tipo “libertad o muerte”. La consigna vincula la sobrevivencia a determinado orden alternativo: la vida “vale”, de acuerdo con su definición normativa. Asumiendo la muerte, la resistencia adquiere una fuerza que el orden no puede tener. La dificultad radica en elaborar a partir de la muerte una forma de vida. Volveremos más adelante sobre esta desventaja de los dominados.

¹⁴ La revancha sobre el elitismo por parte de la superioridad numérica (aprovechando la astucia) es ejemplificada por el siguiente cuento democrático. Érase una vez una liebre discutiendo con un puercoespín quién de ellos sería el más rápido. La liebre propuso una carrera hasta un árbol lejano. Uno, dos, tres... y partió la liebre veloz. Cuál sería su sorpresa al encontrar al puercoespín saludándola en la meta. Repitieron la carrera una y otra vez hasta que la liebre se derrumbó agotada. Lentamente salió un puercoespín de cada meta y se fueron a bailar en torno de la liebre derrotada.

¹⁵ A. Gramsci, “El número y la cualidad en los regímenes representativos”, en *Antología*, ed. de M. Sacristán, México, Siglo XXI Editores, 1970, p. 398.

¹⁶ Lo que cabría cuestionar es la confiabilidad y la validez de la medición. En realidad, el consentimiento numérico es sistemáticamente distorsionado por la influencia de la riqueza.

¹⁷ Fuerza y astucia son atributos individuales de distribución desigual. Se puede jerarquizar a los individuos según estos atributos. Los mejores son los líderes. Cada líder tiene su séquito. Pero importa menos la cuantía del séquito que la capacidad del caudillo. La lucha es entre los héroes. El número no significa más que decoro y botín.

La mitología griega es la epopeya del individuo: incluso el adversario es un héroe. La fascinación de la mitología moderna proviene de la confrontación del héroe con la masa. La historia se basa en las antinomias minoría / mayoría y bueno / malo. Robin Hood, Los tres mosqueteros, Gary Cooper (*High Noon*) o Asterix son simpáticos por la lucha de una minoría buena contra una mayoría mala. El principio político de la voluntad mayoritaria es suspendido en favor de la individualidad. La fuerza, la astucia y la justicia están de parte de los pocos. (Véase, en cambio, el cuento de la liebre y el puercoespín.)

¹⁸ Para ilustrar el dilema recordemos el lema anarquista “guerra a los palacios, paz a las chozas”. Supone que una casa no es choza sino al lado de un palacio. Si no todos pueden ser dueños de palacios ni es posible una distribución igualitaria de palacios y chozas, lo único factible es “chozas para todos”, que se transforma en “casa para todos” quemando los palacios.

¹⁹ El partido del orden (los propietarios) se basa en la fuerza normativa de lo fáctico. Es a lo dado a lo que debe referirse el racionamiento; incluso una razón crítica trabaja sobre lo fáctico para descubrir las opciones a partir de la “mala realidad”. La ventaja de un discurso afirmativo de lo fáctico es que no tiene que demostrar la factibilidad. El hecho por ser hecho es un éxito. El poder es exitoso porque existe. La eficiencia de los propietarios no remite a la realización de los objetivos ni las promesas implícitas a la praxis social; se mide respecto a la satisfacción de las necesidades determinadas (manipuladas) por el mismo poder. La ventaja de los propietarios radica, pues, en la falsa medición de lo que se plantea como eficiencia: *la concordancia del éxito con lo fáctico*.

²⁰ De ahí que —tomando un ejemplo lejano— fracasara en la Alemania de posguerra el intento de condenar a los industriales nazis en tanto que pudo prohibirse el Partido Comunista. Pero la recurrente

interdicción de “las clases peligrosas” socava a su vez la “ideología del intercambio” como principio regulador del orden burgués.

²¹ Mientras escribo estas líneas aparece una nota editorial en *El Mercurio* acerca del anuncio del general Pinochet sobre la nueva institucionalidad chilena. La cito para mostrar el condicionamiento del principio de mayoría a partir de un régimen autoritario: “En primer término, no habrá cambios institucionales hasta 1980. El país vive una etapa de recuperación en la que el poder corresponde íntegramente a las Fuerzas Armadas y que debiera ser aprovechado para gestar la nueva institucionalidad, a la vez que para situar a la sociedad chilena en el camino del desarrollo acelerado. [...] Las expresiones del Presidente de la República hacen presumir que calcula en unos tres años más el tiempo necesario para el logro de la plena pacificación del país y para la construcción de las bases económicas y sociales del Chile futuro. En efecto, es prudente pensar que el programa económico proporcione frutos cada vez más abundantes en los próximos años. [...] También puede suponerse que el nivel de empleo y el término medio de los ingresos de la población hayan experimentado aumentos notorios. Finalmente, es dable confiar en que la amenaza extremista externa e interna haya aflojado lo suficiente como para que la paz social y la seguridad nacional se consoliden” (*El Mercurio*, domingo 17 de julio de 1977).

²² Nos situamos a un nivel teórico. Históricamente es probable que la propiedad de una relación política pase a ser una relación de producción, que se legitima ya no respecto a una dominación legítima sino mediante una ideología del intercambio.

²³ Esta minoría no es el partido leninista, que “importa desde fuera” la teoría revolucionaria. Lenin trata de “aplicar” la ciencia concebida como la verdad objetiva, o sea, un producto al margen de las clases. Nuestra proposición, en cambio, se inspira en la perspectiva gramsciana de los intelectuales. Éstos “racionalizan” y organizan la práctica social de determinado grupo social; su dirección se funda en una reflexión crítica del sentido común.

²⁴ S. Moscovici y P. Ricateau, *op. cit.*

²⁵ Véase S. Asch, *Social Psychology*, Nueva York, Prentice Hall, 1955, y “Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgements”, en H. Proshansky y B. Seidenberg (eds.), *Basic Studies in Social Psychology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1965.

²⁶ Cf. el experimento de S. Milgram, “Group Pressure and Action Against a Person”, en H. C. Ladgren (ed.), *Contemporary Research in Social Psychology*, Nueva York, John Wiley, 1969.

²⁷ Así podrá ser sometido a plebiscito el proyecto de una nueva Constitución Política, siempre que el proyecto haya sido elaborado exclusivamente por “expertos”. Es decir, la elección popular queda limitada a temas preseleccionados dentro de un orden prefijado. No está de más repetir que la subversión tecnocrática del sufragio universal tiene un fundamento epistemológico: suponer que se trabaja la realidad sin interferencias ideológicas. El debate sobre “lo científico” es, pues, eminentemente político.

²⁸ Citado en el sugerente ensayo de M. Wolfe, *La pobreza como fenómeno social y como problema central de la política de desarrollo*, Santiago, CEPAL, mayo de 1976 (mimeografiado).

²⁹ Cf. H. Garfinkel, “Conditions of Successful Degradation Ceremonies”, en J. Manis y B. Meltzer, *Symbolic Interaction*, Boston, Allyn and Bacon, 1967.

³⁰ Cf. K. Horn, “Über den Zusammenhang zwischen Angst und politische Apathie”, en H. Marcuse *et al.*, *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1968.

* Trabajo presentado en el seminario “Estado, informática, comunicaciones y sociedad civil en América Latina”, organizado por el Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul en Porto Alegre, y publicado en *Crítica & Utopía* 7, Buenos Aires, 1982.

* Agradezco las discusiones con Ángel Flisfish, Guillermo O'Donnell y Mario R. dos Santos. Las opiniones son responsabilidad exclusiva del autor.

¹ Cf. R. Sennett, *Authority*, Nueva York, Knopf, 1980, y, desde luego, la obra de Michel Foucault.

² V. Tausk, citado en R. Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Ediciones Era, 1981, p. 50.

³ B. Bettelheim, *El corazón bien informado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

⁴ H. Popitz, *Über die “Präventivwirkung des Nichtwissens”*, Tübinga, Mohr, 1968.

⁵ Mi enfoque general se inspira en la obra de Jürgen Habermas. Véase en particular *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968.

⁶ Remito a la polémica Habermas-Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1971.

⁷ E. Miller, “Metaphor and Political Knowledge”, *The American Political Science Review*, marzo de 1979.

⁸ T. Adorno, “Sociología e investigación empírica”, en T. Adorno *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973.

⁹ M. de Certeau, “Historia, ciencia y ficción”, *Nexos* 38, México, febrero de 1981.

¹⁰ C. Clausewitz, *De la guerra*, citado por Á. Flisfish en *El fundamento racional de la acción y la libertad del otro*, Santiago, Flacso, 1981, p. 15.

¹¹ A. Gramsci, *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Península, 1971, pp. 138 y 142.

¹² Como mostró *Blow up*, de Antonioni, la fotografía puede despertar la imaginación, pero como imaginario subjetivo de difícil comunicación.

¹³ La fascinación que ejerce la informática y su desarrollo tecnológico se observa, por ejemplo, en el marxista R. Bahro (*Die Alternative*, Stuttgart, EVA, 1978, p. 375), y en el liberal R. P. Wolff (*In Defence of Anarchism*, Nueva York, Harper & Row, 1970).

¹⁴ El replanteamiento de este importante tema es mérito de E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978. Véanse también el comentario de E. Ípola, “Populismo e ideología”, en su libro *Ideología y discurso populista*, México, Folios, 1982, y “El otro reduccionismo” de J. Nun en VV. AA., *Ideología y cultura*, San José, Costa Rica, Flacso, 1982.

¹⁵ Á. Flisfish, *El fundamento racional de la acción y la libertad del otro*, Materiales de discusión 13, Flacso-Santiago, abril de 1981.

¹⁶ A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 46.

¹⁷ M. Pêcheux, “Delimitaciones, inversiones y desplazamientos”, ponencia presentada en el seminario del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM “Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea”, Oaxaca, México, abril de 1981.

¹⁸ Véanse mis notas sobre “El concepto de Estado en Marx” [en el tomo I de estas *Obras*, pp. 549-580], y mi presentación a “Estado y política en América Latina” [en el presente tomo, pp. 123-137].

* Trabajo presentado en el seminario “Orden internacional, sociedad y política en América Latina”, organizado por la Comune di Bologna, Centro Gino Germani y Comitato italia-Cile en Bolonia, diciembre de 1982.

¹ Para un análisis detallado de la evolución del régimen militar chileno, véanse M. A. Garretón, *El proceso político chileno*, Santiago, Flacso, 1983, y T. Moulian, *Fases del desarrollo político chileno entre 1973 y 1978*, Documento de trabajo 155, Santiago, Flacso, 1982.

² Un buen panorama del debate latinoamericano sobre la democracia ofrecen los artículos reunidos en los números 1 a 4 de la revista *Crítica & Utopía* de Buenos Aires.

³ Podríamos hablar de una “situación de encuentro” entre dictadura y democracia como la que analiza para el caso argentino F. Delich en “Teoría y práctica política en situaciones de dictadura”, *Crítica & Utopía* 8, Buenos Aires, 1982.

⁴ Me apoyo en discusiones con Regis de Castro Andrade y Oscar Landi. Véase del primero “Sociedad, política, sujeto. Variaciones sobre un viejo tema”, en N. Lechner (coord.), *¿Qué significa hacer política?*, Lima, DESCO, 1982; y del segundo, “Crisis y lenguaje políticos”, *Estudios CEDES* 4, Buenos Aires, 1982.

⁵ Se trata de un reduccionismo que justifico por la vigencia que aún tienen las posiciones “economicistas” en América Latina. No pretendo redefinir el concepto de *sujeto* sino solamente llamar la atención sobre el “problema de constitución” como lo plantea Marx en un “paradigma de la producción” o Habermas en un “paradigma de la comunicación”.

⁶ Una introducción a los problemas teóricos y prácticos que plantea la renovación de la política en la región ofrecen los textos reunidos en N. Lechner (coord.), *¿Qué significa hacer política?*, Lima, DESCO, 1982.

⁷ Cf. H. Arendt, “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht”, publicado nuevamente en *Praktische Philosophie/Ethik* 2, Fráncfort, Fischer Taschenbuch, 1981.

⁸ Quizá convenga distinguir dos “lógicas de disciplinamiento”: la organizacional (mediada por la dominación) y la del mercado (mediada por el dinero). Pero no sabría precisar la complementariedad o contradictoriedad de uno y otro disciplinamientos en el caso chileno.

⁹ La Constitución de 1980 establece en su artículo 109: “En cada Municipalidad habrá un Concejo de Desarrollo Comunal presidido por el Alcalde e integrado por representantes de las organizaciones comunitarias de carácter territorial y funcional y de las actividades relevantes dentro de la comuna, con excepción de aquéllas de naturaleza gremial o sindical y de la Administración Pública”. El artículo 110 agrega: “El Concejo de Desarrollo Comunal tiene por objeto asesorar al Alcalde y hace efectiva la participación de la comunidad en el progreso económico, social y cultural de la comuna”.

¹⁰ “Si el mundo ha de incluir un espacio público, éste no puede establecerse para una generación ni planearse sólo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales. Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles”: H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 80.

¹¹ Según el art. 24 de las disposiciones transitorias de la Constitución de 1980, el presidente de la República puede: a) arrestar a personas hasta por 20 días; b) restringir el derecho de reunión y la fundación o circulación de nuevas publicaciones; c) prohibir el ingreso al territorio nacional o expulsar de él a quienes propaguen doctrinas contrarias, y d) relegar a personas dentro del territorio nacional

por tres meses. No se admite recurso a los Tribunales contra estas medidas.

¹² Véase también E. Tironi, “Reflexiones acerca del cambio social y la política”, *Mensaje* 321, Santiago, agosto de 1983.

¹³ Entre la numerosa literatura destaco el análisis histórico de A. Pinto, “Chile, el modelo ortodoxo y el desarrollo nacional”, *El Trimestre Económico* 192, México, 1981; la periodización realizada por T. Moulian y P. Vergara, “Estado, ideología y políticas económicas en Chile, 1973-1978”, *Estudios Cieplan* 3, Santiago, 1980, y la investigación comparativa para el Cono Sur de A. Foxley, “Experimentos neoliberales en las economías latinoamericanas”, *Estudios Cieplan* 7, Santiago, 1982. P. Vergara ofrece un excelente resumen en “Autoritarismo y cambios estructurales en Chile”, Documento de Trabajo 132, Santiago, Flacso, 1981. Una visión panorámica de los cambios sociopolíticos presenta el *dossier* preparado por la *Revista Mexicana de Sociología* (1982/2) y publicado por Flacso con el título *Chile 1973-1982*, Santiago, 1983.

¹⁴ F. Hayek, “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Libertad y Leviatán*, 1, Santiago, 1980, p. 75. Para un análisis crítico remito a los conocidos trabajos de Claus Offe y otros (traducidos en la *Revista Mexicana de Sociología*, número especial de 1981), y mi artículo “El proyecto neoconservador y la democracia” [incluido este tomo, pp. 169-205].

¹⁵ Recomendando el artículo de S. Wolin, “The New Public Philosophy”, *Democracy*, enero de 1981.

¹⁶ Cf. J. J. Brunner, *Entrevistas, discursos, identidades*, Santiago, Flacso, 1984.

¹⁷ H. Arendt, *op. cit.*, p. 84.

¹⁸ Me refiero a la distinción que hace C. B. Macpherson (*Democratic Theory: Essays in Retrieval*) entre *extractive power* y *development power*. Cabe recordar aquí la actualidad de la obra de K. Polany, *The Great Transformation*; en ella reseña magistralmente la creación histórica del mercado y la reacción autoprotectora de la sociedad por medio de la intervención estatal.

¹⁹ Pienso en Croce, para quien los fascistas no eran liberales, no porque extendieran el aparato estatal sino porque su monopolio de poder negaba el pluralismo y la tolerancia. Croce establece una clara distinción entre liberalismo y *laissez-faire* que el neoliberalismo ignora. Cf., recientemente, D. Roberts, “Benedetto Croce and the Dilemmas of Liberal Restoration”, *The Review of Politics* 44:2, abril de 1982.

²⁰ G. E. Rusconi, citado por O. Landi, “Crisis y lenguaje políticos”, art. cit., p. 7.

²¹ P. Ingrao, *Tradizione e progetto*, Bari, De Donato, 1982, p. 116.

* Trabajo presentado en el simposio “Camino de la democracia en América Latina” (Fundación Pablo Iglesias, Madrid, junio de 1983) y publicado en *Zona Abierta* 28, Madrid, 1983.

¹ Me apoyo preferentemente en D. Bohler, “Entwicklungsprobleme und Entwicklungsschwellen der praktischen Vernunft”, en *Praktische Philosophie*, Fráncfort, Fischer, 1980, y G. Markus, “Die Welt menschlicher Objekte”, en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980.

² Carta a A. Ruge de septiembre de 1843; *MEW*, 1, p. 345.

³ *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; *MEW*, 1, p. 385.

⁴ *La ideología alemana*; *MEW*, 3, p. 195.

⁵ Cf. T. Moulian, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago, Flacso, 1983.

⁶ Me refiero a C. Schmitt (*Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982), pero también a M. Weber (cf. el estudio de W. Mommsen, *Max Weber: sociedad política e historia*, Madrid, Alfa, 1981).

* Una versión preliminar fue presentada en el Segundo Encuentro de Teólogos y Científicos Sociales, organizado por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José de Costa Rica en julio de 1983.

¹ Véanse, por ejemplo, los enfoques de un pacto democrático que presentan A. Foxley, “Algunas condiciones para una democracia estable. El caso de Chile”, *Mensaje* 316, Santiago, 1983, y A. Pinto, “Consensos, disensos y conflictos en el espacio democrático-popular”, *Mensaje* 319, Santiago, 1983.

² H. Lübbe, “Decisionismo, una teoría política comprometida”, en su libro *Filosofía práctica y teoría de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 54.

³ Rindo homenaje a la excelente novela, de buen provecho para intelectuales y políticos, de U. Eco, *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1983 (la cita es de la p. 595).

⁴ Los análisis del poder privilegian la voluntad (Weber) o la norma (Kelsen) como punto de partida, pero ambos enfoques conducen finalmente a la tensión entre uno y otro principios. Véanse la introducción de M. Bovero a *Ricerche politiche*, Milán, Il Saggiatore, 1982, y de R. Racinaro a la obra de H. Kelsen, *Socialismo y Estado*, México, Siglo XXI Editores, 1982.

⁵ Sobre el carácter defensivo atribuido a la “ética de la convicción”, véase Á. Flisfisch, “Política y moral en Max Weber”, en N. Lechner (coord.), *¿Qué significa hacer política?*, Lima, DESCO, 1982.

⁶ K. O. Apel, “Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung”, en *Praktische Philosophie/Ethik*, Fráncfort, Fischer, 1980, t. I, p. 280.

⁷ N. Luhmann, “Funktion der Moral”, en *Praktische Philosophie/Ethik*, op. cit., t. II.

⁸ *Ibid.*, pp. 143 ss.

⁹ Para un análisis político de la reciprocidad, véase R. de Castro Andrade, “Sociedad, política, sujeto”, en *¿Qué significa hacer política?*, op. cit.; Á. Flisfisch, “El fundamento racional de la acción y la libertad del otro”, en G. Hoyos (ed.), *El sujeto como objeto de las ciencias sociales*, Bogotá, CINEP, 1982, y O. Landi, *Crisis y lenguaje políticos*, Buenos Aires, CEDES, 1982. La constitución de las identidades colectivas —que estos enfoques plantean como *problema*— es un *supuesto* si analizamos la cuestión en tanto “concertación”; véase M. Grossi y M. dos Santos, “La concertación social. Una perspectiva sobre instrumentos de regulación económico-social en procesos de democratización”, *Crítica & Utopía* 9, Buenos Aires, 1983.

¹⁰ U. Eco, op. cit., p. 247.

¹¹ K. O. Apel, op. cit., p. 288.

¹² C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975.

¹³ F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, Costa Rica, DEI (en prensa). Quiero destacar la deuda de mi indagación con la obra de Hinkelammert, si bien la interpretación es, desde luego, de mi entera responsabilidad.

¹⁴ Sobre la dimensión “religiosa” del Estado, véase el artículo de M. Gauchet “La dette du sens et les racines de l'État”, en *Libre* 2, París, Payot, 1977 (las citas son de las pp. 27 ss.), así como la obra de C. Schmitt, *Politische Theologie*, 3ª ed., Berlín, Duncker und Humblot, 1979.

¹⁵ G. Bataille, *Lo imposible*, México, Premiá, 1979.

¹⁶ L. Goodwyn, “Organizando la democracia”, *Crítica & Utopía* 9, Buenos Aires, 1983, p. 49.

¹⁷ M. Gauchet, op. cit., p. 28.

¹⁸ La perspectiva de la profundización es planteada en las entrevistas a Agnes Heller (en *Socialismo*

& *Participación* 20, Lima, CEDEP, 1982), a Jaime Gazmuri (en *Conversando en voz alta*, Santiago, 1983) y en el libro de T. Moulian, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago, Flacso, 1983.

¹⁹ Pienso en la corriente abierta por Schumpeter; recientemente tiene lugar, frente a la crisis de gobernabilidad, una revaloración del peso simbólico-político del llamado Credo Americano como, por ejemplo, en S. Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

²⁰ La debilidad del estatus teórico de la política en la obra de Marx es relevada nuevamente por A. Heller, en “Marx y la modernidad”, *Sistema* 54-55, Madrid, 1983.

* *David y Goliath* (Boletín Clacso), XIV, 46, enero-diciembre de 1984.

^a El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) organizó la Conferencia Regional “Condiciones sociales de la democracia” en San José de Costa Rica, del 16 al 20 de octubre de 1978. La conferencia fue coordinada y dirigida por Francisco Delich, Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso, con el apoyo económico del PNUD, la UNESCO y la Fundación Ford. Dicha conferencia marcó el inicio de un ciclo de encuentros académicos en el que el problema de la democracia y la democratización fueron el centro de análisis; los textos se publicaron en los números 1 y 2 de la naciente revista *Crítica & Utopía* del Clacso. Los intelectuales que participaron en la conferencia fueron Francisco Delich, Gino Germani, Carlos Strasser, Raúl Prebisch, Oscar Muñoz, Roque Carranza, Rodrigo Baño, Leopoldo Benavides, Enzo Faletto, Ángel Flisfisch, Julieta Kirkwood, Eduardo Morales, Jorge Feldman, Cecilia Galli, Venturi Ferriolo, Tomás Moulian, Horacio Sanguinetti, Carlos Rodríguez, Enrique Bernal y Jorge Swartzer. Por su parte, desde 1978 Norbert Lechner fue encargado de la coordinación de la Comisión Estado y Política en América Latina del Consejo Latinoamericano, red que incluía a académicos de toda América Latina y de España, como Francisco Delich, José Aricó, Juan Carlos Portantiero, María Herminia Tavares, Oscar Landi, Ludolfo Paramio, José María Maravall y Julio Labastida, entre otros. Dicho grupo organizó varias reuniones, cuyas publicaciones más importantes (en las que Lechner participó) se encuentran en el presente tomo: “¿Qué significa hacer política?”, pp. 209-230; “¿Qué es realismo en política?”, pp. 259-264, y “Cultura política y democratización”, pp. 423-436. ^a Véase el texto, incluido en este tomo.

¹ P. Bourdieu, “La représentation politique”, *Actes de la Recherche*, París, 1981, pp. 36-37.

^a M. Weber, *Escritos políticos*, México, Folios, 1981; A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 54, 1981, y P. Bourdieu, “La représentation politique”, *Actes de la Recherche*, París, 1981.

² F. Delich, “Teoría y práctica política en situaciones de dictadura”, *Crítica & Utopía* 8, Buenos Aires, 1982, pp. 11-30.

³ O. Landi, “Realismo y discurso político. Las elecciones argentinas de 1983”, ponencia presentada en el seminario ¿Qué es realismo en política?, Buenos Aires, 1984.

⁴ J. Nun, “Averiguación sobre algunos significados del peronismo”, Buenos Aires, 1983, (mimeografiado).

⁵ A. Przeworski, “Democracy As a Contingent Outcome of Conflicts”, manuscrito inédito de 1983, traducido al portugués en *Novos Estudos Cebrap* 9, Sao Paulo, 1984 (mimeografiado).

^a Este argumento fue publicado y expuesto en toda su amplitud años después en A. Przeworski, *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁶ F. Hinkelammert, “El realismo en política como arte de lo posible”, ponencia presentada en el seminario citado, Buenos Aires, 1984.

^a Véase H. O. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

⁷ F. Hinkelammert, “Democracia y derechos humanos”, ponencia presentada en el seminario del mismo título, Santiago, junio de 1984.

* Este texto recoge el apartado I de un trabajo que, con el título “Aparato de Estado y forma de Estado”, fue presentado en el Seminario de Morelia y publicado en el libro coordinado por Julio Labastida Martín del Campo *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo XXI Editores-Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1985. Los apartados subsecuentes forman el capítulo 14 “El concepto de Estado en Marx” del tomo I de estas *Obras*, pp. 549-580 [E.]. El trabajo en su conjunto forma parte de una investigación mayor sobre el Estado que el autor llevó a cabo gracias a una subvención del Social Science Research Council.

¹ E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

^a En el Seminario de Morelia se cuestionó, desde la discusión teórica, la incapacidad de los partidos de izquierda para elaborar proyectos políticos que fueran más allá de una estrategia de toma de poder político, partiendo de una idea fundamental: las conquistas del poder político por parte de proyectos de izquierda, como lo ocurrido en Chile, fueron transitorias e incapaces de alcanzar una verdadera transformación económica y social, y no lograron unificar social y políticamente a las masas populares. Así, Lechner comienza haciendo referencia a estas críticas compartidas por muchos a inicios de los años ochenta; la discusión con el voluntarismo de los partidos de izquierda y las teorías de la vanguardia, de corte leninista, son también manifestación de lo que han dado en llamar algunos académicos “la crisis del marxismo en América Latina”.

² Véase T. Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

³ J. J. Rousseau, *El contrato social*, México, Porrúa, 1975.

⁴ N. Lechner, “Poder y orden. La estrategia de la minoría consistente”, *Revista Mexicana de Sociología* 4, 1978.

⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

⁶ M. Foucault, *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.

⁷ M. Gauchet, “La dette du sens et les racines de l'État”, libre 2.

⁸ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1981, cap. III, final.

⁹ A. Gramsci, *La política y el Estado moderno*, Barcelona, Península, 1971, p. 160.

^a El Seminario de Morelia se organizó con la finalidad, entre otras, de “discutir ampliamente en torno a la validez del concepto de hegemonía en el análisis de las características distintivas de las luchas sociales en América Latina” [J. Labastida Martín del Campo (coord.), “Presentación”, en *op. cit.*, p. 12]. El texto de Lechner fue ubicado, precisamente, en la sección Problemas teóricos de conceptualización; como recuerda José Aricó en el “Prólogo”, “El eje en torno al cual giró todo el debate fue el concepto gramsciano de hegemonía, su validez como instrumental teórico y político para reconsiderar desde la perspectiva del presente las limitaciones de la teoría marxista de la política y del Estado; las reelaboraciones mediante las cuales tal teoría podría reconquistar su potencial crítico y productor de estrategias de transformación en el terreno concreto de la realidad latinoamericana y, finalmente, la relación de *continuidad* o de *ruptura* que podía establecerse entre las elaboraciones de Gramsci y la tradición leninista” (p. 12).

¹⁰ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 113.

¹¹ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 154.

* Documento de trabajo 103, Programa Flacso-Santiago de Chile, diciembre de 1980.

¹ Cf. T. Adorno *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, y el enfoque desarrollado en el libro de O. Fals Borda, *Mompox y Loba*, Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1979.

^a Véanse los textos contenidos en el tomo I de estas *Obras*: “Contra la ilusión del Estado social de derecho” (pp. 287-324), “La problemática actual del Estado y del Derecho en Chile” (pp. 175-228) y, en particular, “La crisis del Estado en América Latina” (pp. 353-455).

² J. J. Brunner, “La organización autoritaria de la cultura”, Santiago, Flacso, 1979 (mimeo.); X. Barraza, “Notas sobre la vida cotidiana en un orden autoritario”, *Araucaria* 11, 1980; T. Moulian, “Dictadura, democracia y socialismo”, *Umbral* 2, Santiago, mayo de 1980.

³ P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1977, p. 42.

⁴ A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1977, p. 19.

⁵ G. O'Donnell, Memorándum al SSRC acerca de una “sociología del miedo” (1979).^a

⁶ N. Lechner, “Poder y orden. La estrategia de la minoría consistente”, *Revista Mexicana de Sociología* 4, 1978.

⁷ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1976, y *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978. También A. Glucksmann, *El discurso de la guerra*, Barcelona, Anagrama, 1969.

^a El tema del miedo bajo el orden autoritario ocupó una amplia gama de investigaciones sociológicas en la época. Véase G. O'Donnell, “Argentina: la cosecha del miedo”, *Alternativas, Revista del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea* 1, 1983, pp. 5-14.

⁸ J. Baudrillard, *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama, 1976.

⁹ A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978.

¹⁰ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968.

¹¹ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix-Barral, 1974.

¹² Para una ilustración de la sexualidad victoriana y actual, véase R. Sennett, “La communauté destructrice”, en A. Touraine *et al.*, *Au-delà de la crise*, París, Éd. du Seuil, 1976. Véase también G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie* (1917), Berlín, Goschen, 1970.

¹³ R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978. Respecto al ámbito familiar, véanse P. Aries, *Centuries of Childhood*, Nueva York, Vintage Books, 1962, y E. Shorter, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, 1975.

¹⁴ H. Arendt, *op. cit.*, pp. 273 ss.

¹⁵ E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.

¹⁶ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Fráncfort, Suhrkamp, 1978.

¹⁷ Véanse, por ejemplo, P. Bourdieu, *La distinction*, París, Ed. du Minuit, 1979; E. Goffman, *Ritual de la interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1967, y M. Douglas, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966.

¹⁸ Entre otros, véanse R. Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, Santiago, Universidad de Chile, 1967; J. Heisse, *Historia de Chile: el periodo parlamentario, 1861-1925*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1974, y, del mismo autor, *Años de formación y aprendizaje políticos*, Santiago, Editorial Universitaria, 1978.

^a O. Negt y A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und*

proletarischer Öffentlichkeit, Fráncfort, Suhrkamp, 1972.

¹⁹ Cf. los diversos estudios realizados por Ceneca:^a “El espacio radial no oficialista en Chile 1973-1977”; “El canto popular en el periodo 1973-1978”, y “Una década de teatro profesional 1968-1978”.

^a El Centro de Indagación y Expresión Cultural y Artística (Ceneca) es una organización civil chilena dedicada a desarrollar estudios culturales y de medios de comunicación. Se fundó en 1977. Véase *Ceneca: comunicación y cultura para el desarrollo, 1977-1987: 10 años*, Santiago, FIPC, 1987.

²⁰ Además de reflexiones más testimoniales en la revista *Mensaje*, véase P. Frías, “Cesantía y estrategia de sobrevivencia”, Documento de trabajo, Flacso, 1977.

²¹ Sobre la interacción del discurso ideológico y condiciones materiales en la constitución de los sujetos, véase E. de Ipola, “Populismo e ideología. (A propósito de Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*)”, *Revista Mexicana de Sociología* 41, 1979, pp. 925-960.

²² Una excelente introducción ofrece J. L. Romero en *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

* Material de discusión 38, Programa Flacso-Santiago, diciembre de 1982.

^a El Programa de Investigaciones sobre Población en América Latina (PISPAL) fue creado en 1973 por iniciativa de diversos centros de investigación de la región. Desde su creación hasta 1977 funcionó como Grupo de Trabajo de la Comisión de Población y Desarrollo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); su dirección administrativa y técnica estuvo a cargo del Centro Latinoamericano de Demografía (Celade) en Santiago de Chile. A partir de 1978 pasó a convertirse en programa especial de la Secretaría Ejecutiva del Clacso y las labores, orientaciones, dirección y coordinación quedaron a cargo de una Secretaría Ejecutiva en El Colegio de México. Véase “PISPAL, Programa de Investigaciones Sociales sobre Población en América Latina”, México, Clacso, 1981, p. 5.

¹ M. Gajardo, *Educación chilena y régimen militar. Itinerario de cambios*, Santiago, Flacso, 1982; S. Magendzo y C. Gazmuri, *El control autoritario expresado en los círculos del Ministerio de Educación en el periodo 1973-1981*, Santiago, PHE, 1981 (mimeografiado).

² J. J. Brunner, *El diseño autoritario de la educación en Chile*, Santiago, Flacso, 1979.

^a Comando de Institutos Militares, Circular para regular el funcionamiento de los establecimientos educacionales del Gran Santiago, Santiago de Chile, 19 de agosto de 1974.

^b “Directiva Presidencial sobre Educación Nacional”, *Cuadernos del Profesor Rural* 17, mayo/junio de 1979.

^c *Idem.*

³ M. Gajardo, *op. cit.*, p. 17.

⁴ *El Mercurio*, 30 de agosto de 1982.

⁵ Durante 1981 fueron “municipalizadas” 4 993 escuelas básicas, lo que representa 60% de los establecimientos escolares del país (*El Mercurio*, 31 de diciembre de 1981); fueron traspasados todos los establecimientos fiscales en Las Condes, Pudahuel y Ñuñoa.

⁶ Según un balance del Ministerio de Educación “el mejoramiento de los valores de la subvención para los estudiantes de los colegios particulares gratuitos ha expandido este tipo de educación. Es así como en 1981 se han establecido alrededor de 350 nuevos colegios particulares en la Región Metropolitana” (*El Mercurio*, 31 de diciembre de 1981). Entre 1976 y 1981 el número de niños matriculados en establecimientos particulares había aumentado de 487 000 alumnos a 627 000; es decir, en cinco años hubo un incremento de 28.6%. De este modo, la proporción de estudiantes de colegios particulares dentro del total de matrículas aumenta de 17.1% en 1976 a 21.3% en 1981 (*El Mercurio*, 30 de agosto de 1982).

⁷ De los 358 colegios particulares nuevos reconocidos por el Estado durante 1981 en la Región Metropolitana, 312 reciben subvención e imparten enseñanza gratuita (*El Mercurio*, 31 de enero de 1982). Estos planteles captan la mitad de las subvenciones, que a su vez representan la mitad del presupuesto global del Ministerio de Educación (*El Mercurio*, 11 de junio de 1982).

⁸ Según una encuesta de *El Mercurio* (7 de marzo de 1982), 45% de los entrevistados eligen el colegio por su cercanía a la residencia, 28% por la calidad del colegio, 17% por su prestigio. Nadie pareciera mencionar el costo entre los motivos, probablemente porque 80% de los encuestados tiene a sus hijos en planteles de enseñanza gratuita.

⁹ “Para mostrar al consumidor [*sic*] los valores aproximados que cobran algunos establecimientos educacionales”, *El Mercurio* ofrece los siguientes antecedentes (en pesos) para 1982 sobre algunos planteles nombrados:

^a En 1982 había una relación de 50 pesos chilenos por dólar; 600 dólares eran aproximadamente 30 000 pesos chilenos.

¹⁰ El ambiente familiar, desde luego, contrarresta o fomenta esa socialización escolar. Tampoco considero aquí la especificidad de los planteles dependientes de la Iglesia católica.

¹¹ J. Filp, C. Cardemil, S. Donoso, J. Torres, E. Diéguez y E. Schiefelbein, “La escuela, ¿cómplice del fracaso escolar?”, *Revista de Tecnología Educativa* (en prensa).

¹² Cf. los testimonios presentados en el seminario sobre innovaciones en educación, realizado en Santiago en mayo de 1982 (en prensa).

¹³ No encontré datos comparativos respecto al espacio (metros cuadrados por alumno) y el equipamiento (bibliotecas, laboratorios) disponible en las tres comunas. Como referente histórico cabe indicar que en 1963 las construcciones escolares abarcaban 4 153 064 m², calculándose el déficit en 1 328 870 m², del cual 90% correspondía al sector fiscal; véase E. Schieffelfein, *Diagnóstico del sistema educacional chileno en 1964*, Santiago, Universidad de Chile, 1974.

¹⁴ A partir de mayo de 1982 ya no dependen del Ministerio del Interior sino del Ministerio de Educación, ya no necesitan tener personalidad jurídica ni se les exige para sus reuniones una autorización de la Central Nacional de Informaciones (CNI).

¹⁵ Cf. Gonzalo Vial, *Historia de Chile: 1891-1973*, vol. I, t. 1, “La sociedad chilena en el cambio de siglo, 1891-1920”, capítulo 2, “Educación. Final de una cruzada”, Santiago, Zigzag, 1981.

¹⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

¹⁷ J. Bermúdez, “Sistema educacional y requerimientos del desarrollo nacional. La educación chilena en el periodo 1964-1974”. Proyecto Clacso-Flacso, Santiago, 1975 (mimeo.); P. Castro, *La educación en Chile de Frei a Pinochet*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1977.

^a Comando de Institutos Militares, Decreto 93 de 6 de agosto de 1974 que fija el reglamento de los Centros de Alumnos de Enseñanza Media.

¹⁸ R. Vera, R. Hevia y S. Magendzo, *Taller de Educadores. Un método de perfeccionamiento docente para el análisis y transformación de las prácticas educativas*, Santiago, Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación (PIIE), 1982 (mimeografiado).

¹⁹ El aspecto comparativo no era un objetivo del Taller de Educadores del cual extraigo los siguientes testimonios; véase R. Vera, R. Hevia y S. Magendzo, *Taller de Educadores. Un método de perfeccionamiento docente para el análisis y transformación de las prácticas educativas*, Santiago, PIIE, 1982 (mimeografiado).

²⁰ Habría que analizar igualmente el uso del espacio. Me limito a mencionar dos aspectos. Respecto al espacio disponible por alumno, Schiefelbein señala para 1969 un promedio de 2.25 m² en básica, de 3.5 m² en la secundaria y de 4 m² en la secundaria profesional; véase E. Schieffelfein, *Diagnóstico del sistema educacional chileno en 1964*, Santiago, Universidad de Chile, 1976, pp. 65 y 158. Respecto al ordenamiento espacial dentro de la sala de clases hay gráficos muy ilustrativos en el estudio de G. López, J. Assael y E. Neumann, *El fracaso escolar en la escuela básica chilena*, Santiago, PIIE, 1982 (investigación en curso).

²¹ J. Bermúdez, “Sistema educacional y requerimientos del desarrollo nacional. La educación chilena en el periodo 1964-1974”. Proyecto Clacso-Flacso, Santiago, 1975 (mimeo.), pp. 80 ss.

²² D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950.

²³ Las citas de los siguientes acápites provienen de un registro de observaciones documentadas en

salas de clase de escuelas municipalizadas de nivel socioeconómico bajo en el Gran Santiago, realizado por Gabriela López y colaboradores (*op. cit.*).

²⁴ A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur Vaterlosen Gesellschaft*, 13^a ed., Múnich, Piper Verlag, 1980.

²⁵ Basta ver cómo la Prueba de Aptitud Académica reduce complejos procesos históricos o argumentos filosóficos a simples preguntas cerradas, desmotivando al alumno a razonar e incluso a verbalizar. Las respuestas no son argumentadas sino elegidas (la “libertad de elección” de Friedman).

²⁶ El principio de mayoría de un régimen parlamentario supone la disposición a reconocer las decisiones legalmente tomadas aunque no exista acuerdo sobre su fundamento. Ello no involucra una renuencia a buscar un consenso en la fundamentación valórica de cada norma.

²⁷ Quizás sea más conveniente hablar de una “resignificación de la política” para dar cuenta del doble proceso de despolitización y repolitización; véase “¿Qué significa hacer política?”, pp. 209-230 de este mismo tomo.

²⁸ Los jóvenes que estudian en los institutos técnico-profesionales tienen metas temporalmente más cercanas y económicamente más perfiladas, por lo que su adaptación al “modelo de mercado” suele ser más profunda: “todas las actividades educacionales son instrumentales, les asiste un profundo afán de movilidad que asume la lógica de la iniciativa y el rendimiento individual e incluso muchos de ellos extienden esta voluntad posesiva a la elección de su propia pareja”; véase E. Valenzuela y R. Solari, *Los jóvenes del ochenta. Una interpretación sociológica de la actual generación estudiantil de clase media*, Documento de trabajo, Santiago, Sur, 1982, p. 5.

* Material de discusión 50, Flacso Santiago, noviembre de 1983.

¹ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

² M. E. Valenzuela, “El uso del tiempo libre en el Gran Santiago”, *Estudios Sociales* 34, Santiago, 1982.

³ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand, 1962, p. 194 (trad. española: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).

^a Se conoce como Gran Santiago a la Región Metropolitana de Santiago, principal área urbana de Chile, compuesta por 37 comunas, de las cuales 32 forman parte de la provincia de Santiago y las restantes de las provincias de Chacabuco, Cordillera, Talagante y Maipo.

⁴ C. Parker et al., *Rasgos de cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Santiago, Arzobispado de Santiago, Vicaría Zona Oeste, 1981, p. 86.

⁵ *El Mercurio*, 15 de noviembre de 1981.

^a Empresa chilena de investigación de mercado y opinión pública fundada en 1976. Hoy día es una de las más prestigiosas en dicha área en Chile.

⁶ *El Mercurio*, 7 de febrero de 1982.

⁷ Las citas provienen de encuestas de mercado.

⁸ Según encuesta de Adimark citada por *El Mercurio* (15 de noviembre de 1981), las preferencias de los varones entre 25 y 50 años en Santiago para su tiempo libre son:

⁹ 25 de abril de 1982.

¹⁰ M. E. Valenzuela, *op. cit.*

¹¹ La televisión a color representa (junto con la importación de autos) la cara sonriente del modelo económico neoliberal. En 1981 se importaron cerca de 350 000 unidades, duplicando la cantidad de 1979. Paralelamente, la importación de televisores blanco y negro bajó de 226 500 unidades en 1979 a la mitad en 1981.

¹² En Estados Unidos y Alemania Federal el promedio es de aproximadamente 2.15 horas por día: V. Fuenzalida, “La TV chilena ante la década del 80”, *Estudios Sociales* 26, Santiago, 1980, p. 59.

^a Las principales telenovelas producidas y transmitidas por la Televisión Nacional de Chile (TVN) y Canal 13 desde finales de los años setenta hasta 1982 en Chile fueron: *La Colorina* (1977), *El secreto de Isabel* (1978), *Martín Rivas* (1979), *Casagrande*, *La madrastra*, *Villa Los Aromos*, *Amelia* (1981), *Alguien por quien vivir*, *Celos*, *De cara al mañana*, *La gran mentira*, *La señora*, *Una familia feliz*, *Anakena* y *Bienvenido Hermano Andes* (1982).

¹³ Una interesante línea de investigación proponen Ipola y Nun: “Sentido común y medios de comunicación, un estudio experimental de las condiciones de producción de las identidades políticas en sectores populares de Argentina y México”, Flacso-México, 1983.

¹⁴ *El Mercurio*, 31 de enero de 1982.

^a Programa de Empleo Mínimo; véase la nota a del texto “El proyecto neoconservador y la democracia” contenido en este mismo tomo (p. 199).

¹⁵ F. Barraza y J. A. Piña, *op. cit.*

¹⁶ V. Fuenzalida, *op. cit.*, p. 67.

¹⁷ *El Mercurio*, 16 de mayo de 1982.

¹⁸ R. Araya, *¿Por cuál franja camina la TV?*, Santiago, Escuela de Periodismo, Universidad de Chile, 1981; C. Catalán, *El mercado de revistas de actualidad y la inversión publicitaria. El caso de Chile*,

Santiago, Ceneca, 1981.

¹⁹ R. Inglehart, “Post-Materialism in an Environment of Insecurity”, *American Political Science Review* 75: 4, diciembre de 1981.

^a Mediante la universalización de la cultura la sociedad burguesa afirma sus valores y principios rectores: “Por cultura afirmativa se entiende aquella cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo ‘desde su interioridad’, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo [...]. Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia. La cultura afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida”: H. Marcuse, “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”, en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1967, pp. 12-13.

²⁰ A propósito del *rating* de las telenovelas o de seriales como *Dallas* o *Los ángeles de Charlie* cabe recordar el análisis realizado por Adorno y Horkheimer en los inicios de la “industria cultural”: “Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio. De ello sufre incurablemente toda entretención. El placer se petrifica en aburrimiento, pues para que siga siendo placer no debe costar esfuerzo y debe por lo tanto moverse estrechamente dentro de las asociaciones habituales. El espectador no debe trabajar con su propia cabeza: toda conexión lógica que requiere esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada. Los desarrollos deben surgir en la medida de lo posible de las situaciones inmediatamente anteriores y no de la idea del conjunto” (*Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971, p. 165).

^a Programa de entretenimiento semanal que se graba en Chile desde el 5 de agosto de 1965, en sus inicios producido por la cadena televisiva universitaria Canal 13, ha sido conducido desde su primera transmisión hasta hoy por Mario Kreutzberger, conocido con el nombre de Don Francisco.

²¹ La omnipotencia benefactora conlleva la soberbia y la humillación. En una emisión de *Sábado gigante* (1 de mayo de 1982), Don Francisco entrega 15 000 pesos (375 dólares) como premio por un concurso recién ganado por una señora muy emocionada. El animador le pregunta por qué llora si sólo son 15 000 pesos. La señora, de 50 o 60 años, contesta, con dificultad, que esa cantidad es mucho para su familia, a lo cual Don Francisco replica que le dará otros 5 000 pesos para que llore un poco más. La señora estalla en llantos y también comienzan a llorar algunas de las hijas que la acompañan, mientras el animador sigue regalándole dinero hasta llegar a los 50 000 pesos (*El Mercurio*, 3 de mayo de 1982).

²² Probablemente no se dedica más espacio a las telenovelas porque el Consejo Nacional de Televisión autoriza solamente la exhibición de una hora diaria de telenovelas extranjeras. A raíz del éxito de la serie chilena *La Madrastra* en 1981, en 1982 se están produciendo 27 telenovelas nacionales (*El Mercurio*, 31 de enero de 1982).

²³ M. A. Delpiano, en *El Mercurio*, 1 de agosto de 1982.

²⁴ U. Eco, *Socialismo y consolación*, Barcelona, Tusquets, 1970, p. 36.

²⁵ P. Huneus, *La cultura huachaca*, Santiago, Nueva Generación, 1981.

^a Obra entregada por secciones en periódicos franceses entre 1842 y 1843 por Eugène Sue (1804-1857).

^b Fue el primer Teletón de América Latina; comenzó en 1975, con una edición anual hasta hoy.

²⁶ J. J. Brunner, “Vida cotidiana, sociedad y cultura. Chile 1973-1982”, Documento de trabajo, Santiago, Flacso, 1982, p. 34.

^a M. MacLuhan, *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*, México, Diana, 1973; G. Simmel, *On Individuality and Social Forms*, Chicago, Chicago University Press, 1971.

²⁷ Mientras que en 1980 se importaron más de un millón de radios, en 1981 fue (junto con los televisores blanco y negro) el único electrodoméstico cuya importación disminuyó. Sin embargo, el valor promedio de cada radio aumentó de 50 dólares en 1979 a 58 en 1980 y 60 en 1981, indicando una tecnología más avanzada (*El Mercurio*, 14 de febrero de 1982).

²⁸ Opiniones de jóvenes entre 16 y 20 años, extraídas de un reportaje de Pedro Álvarez en *Revista del Domingo*, 11 de julio de 1982.

^a En los años sesenta y setenta surgió en Cuba el movimiento musical conocido como “La Nueva Trova Cubana”, en el que destacan cantantes y músicos como Silvio Rodríguez, Pablo Milanés, Noel Nicola, Sara González y Vicente Feliú, entre otros. Dentro de este movimiento se encuentran ritmos tan variados como bolero, guaguancó, guajira, guaracha, danzón, son y balada. Véanse C. Orellana, “Nueva Trova Cubana: la lucha por el cambio en el lenguaje musical (entrevista con Pablo Milanés)”, *Araucaria* 29, 1985; V. Elí Rodríguez, “Apuntes sobre la creación musical actual en Cuba”, *Latin American Music Review* 10:2, 1989; L. Shaw, *La Nueva Trova Cubana: una poética y política menor*, Nueva York, City University of New York, 2002.

²⁹ I. Agurto y G. de la Maza, “Juventud chilena, identidad y alternativa”, Santiago, Seminario Codeju-Serpaj, 1982.

^a Entre los años 1968 y 1971 aparecen bandas y solistas fundamentales para un movimiento en gestación: Almendra, Manal, Vox Dei, Arco Iris, Alma y Vida, Pappo’s Blues, Pedro y Pablo (Miguel Cantilo y Jorge Durietz), La Pesada del Rock, Orion’s Beethoven y Raúl Porchetto; también León Gieco, que destacará más adelante.

³⁰ El refuerzo mutuo de lo político y lo artístico (Gutiérrez) explica el eco masivo del pianista Roberto Bravo (véase P. Gutiérrez, *Acerca de las agrupaciones culturales*, Santiago, Ceneca, 1983). Cuando su imagen de disidencia política se diluye, también disminuye su atracción artística.

^a Los “malones” eran fiestas y bailes domésticos cooperativos que realizaban los jóvenes en Chile; el uso de dicha expresión se popularizó en los años cincuenta.

³¹ En la encuesta de *El Mercurio* (7 de febrero de 1982), representativa de la totalidad de hogares del Gran Santiago, ocupa el segundo lugar con 15.9%. En una muestra representativa de sectores socioeconómicos altos y medios-altos, figura en sexto lugar con 24.5% (véase M. L. Hurtado y C. Morel, *op. cit.*, p. 34).

³² De los jefes de hogar de Santiago, 81% juegan a los dados o a los naipes al menos una vez al mes en su propia casa o en la de amigos, siendo los juegos preferidos el dominó, la brisca o el cacho (40%). Sólo 15% se dedica al *bridge*, la canasta o el póquer (*El Mercurio*, 23 de marzo de 1982).

³³ Para avanzar en el estudio de las diferencias de sociabilidad habría que analizar los respectivos límites de susceptibilidad, más allá de los cuales se rescinde la reciprocidad.

^a La Dirección General de Deportes y Recreación (Digeder) fue creada en 1970 como organismo del

Ministerio de Defensa Nacional y dirigió las políticas nacionales del deporte y la recreación hasta 2001.

³⁴ Un caso típico de manipulación fue la euforia instigada por la TV y la prensa para el Mundial 82 en España. Es difícil evaluar la cantidad de dinero involucrada de modo indirecto en el campeonato (publicidad, equipos periodísticos, etc.); tan sólo en la preparación *previa* de la selección nacional se invirtieron 78 millones de pesos.

³⁵ C. Ossandón, “Todavía algo más sobre fútbol”, *Mensaje* 316, enero de 1983.

³⁶ *El Mercurio*, 9 de abril de 1983.

³⁷ Uso esta noción en un sentido descriptivo. Su posible valor interpretativo es revelado nuevamente en la reseña de Ron Eyeran en *Theory & Society*, julio de 1982.

^a Jaime Fillol (1946), tenista chileno activo como profesional entre 1968 y 1985. Participó como miembro del equipo de Chile en la final de la Copa Davis en 1976 que se jugó en el Estadio Nacional de Santiago y que perdió ante el equipo de Italia. También fue finalista en dos torneos de dobles del Grand Slam (los más importantes del circuito mundial de tenis), junto a Patricio Cornejo, el Roland Garros (1972) y el US Open (1974).

^b Juan Pedro Gildemeister (1956) representó a Chile en varias ocasiones en la Copa Davis y disputó la final del torneo de dobles del Roland Garros en 1982.

³⁸ Los ingresos de Polla Gol se reparten entre Digeder (42%), premios (35%), administración (10%), comisión de agencias (8%), Asociación Central de Fútbol (3%) y los clubes participantes (2%) (*El Mercurio*, 24 de mayo de 1982).

³⁹ El remanente es repartido entre Cema-Chile (20%), Bomberos (15.5%), Cruz Roja (10%), Ayuda al Niño Lisiado (10%), Ayuda al Menor (10%), Protección a la Ancianidad (10%) y otros.

⁴⁰ *El Mercurio*, 25 de agosto de 1982.

^a En Chile se les Hamo “flippers” a las máquinas electrónicas de juegos de *pinball*; su mayor auge fue en la primera mitad del decenio de los ochenta.

⁴¹ 17 de enero de 1982.

⁴² J. Habermas, *op. cit.*; R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

⁴³ G. Munizaga, *El espacio radial no oficialista en Chile*, Santiago, Ceneca, 1981.

⁴⁴ T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

⁴⁵ El deterioro de la prensa como ámbito de la opinión pública es todavía más notorio en la prensa diaria. De acuerdo con una encuesta a sectores altos y medios-altos, 38% de la muestra lee *El Mercurio* durante toda la semana y 30% sólo el fin de semana. El segundo diario de importancia es *La Tercera*, con 14 y 11%, respectivamente (véase M. L. Hurtado y C. Morel, *op. cit.*, cuadro 16).

⁴⁶ Se trata de *Hoy* = 36 300; *Ercilla* = 23 000; *Cosas* = 18 800; *Mensaje* = 9 700; *Qué Pasa* = 7 500; *Apsi* = 4 500; *Realidad* = 3 500; *Análisis* = 3 500 (véase C. Catalán, *El mercado de revistas de actualidad y la inversión publicitaria. El caso de Chile*, Santiago, Ceneca, 1981).

⁴⁷ La investigación de Carlos Catalán indica que la inversión publicitaria no responde a criterios de mercado sino a criterios políticos y grupos económicos.

	<i>Circulación (porcentaje)</i>	<i>Inversión publicitaria (porcentaje)</i>
<i>Ercilla</i>	34.4	48.0
<i>Hoy</i>	54.4	31.8

⁴⁹ Justamente por tomar las actividades artísticas y culturales como asunto de gusto personal y, por tanto, como apolíticas, se les otorga mayor libertad de acción.

^a *Mensaje* es una revista de la Compañía de Jesús fundada en 1951; durante la dictadura fue dirigida por Juan Ochagavía y Renato Hevia. La revista *Análisis* fue fundada en 1977 por Juan Pablo Cárdenas con el propósito específico de generar “oposición” al régimen militar. La revista de oposición a la dictadura que más se mantuvo en el tiempo fue *APSI*, Agencia Publicitaria de Servicios Informativos, fundada en 1976. Véase F. Araya, *Historia de la revista Apsi*, Santiago, LOM, 2007.

⁵⁰ Documento oficial de 1975, citado por G. Munizaga en *Vecino, mujer, deportista. Micromedios de gobierno*, Santiago, Ceneca, 1983, p. 31.

⁵¹ G. Munizaga, 1983, *op. cit.*, p. 37.

⁵² Producción editorial, 1970-1976:

	<i>Nuevos títulos</i>	<i>Reediciones</i>	<i>Total</i>		<i>Nuevos títulos</i>	<i>Reediciones</i>	<i>Total</i>
1970	97	93	190	1974	133	96	229
1971	124	86	210	1975	68	67	135
1972	78	72	150	1976	53	81	134
1973	127	95	222				

En este periodo la importación de libros y revistas bajó de 11 300 000 a 3 400 000 dólares (Sergio Araos en *Jornadas del libro y la cultura*, Santiago, Universidad de Chile, 1978).

^a Acerca del Cema y la dirección de Lucía Hiriart, esposa del general Pinochet, véase el capítulo 19 de este tomo, “El disciplinamiento de la mujer”.

⁵³ En una encuesta a sectores socioeconómicos altos y medios, la lectura ocupa la *segunda* preferencia (36.5%) después de “salir de Santiago” (37.6%) (M. L. Hurtado y C. Morel, *op. cit.*, p. 34). De acuerdo con encuestas de mercado de 1981, una misma proporción del sector socioeconómico alto lee habitualmente o lee raras veces un libro (41%). A nivel socioeconómico medio y bajo los lectores habituales representan sólo 15 a 13%, respectivamente.

⁵⁴ M. L. Hurtado y C. Morel, *op. cit.*, pp. 34 ss.

⁵⁵ *El Mercurio*, 6 de junio de 1982.

^a Estas obras son conocidas como las primeras obras de teatro con contenido crítico a la dictadura militar en Chile. Véanse *ICTUS*, *David Benavente*, *TIT*, *Pedro*, *Juan y Diego*, *Tres Marías y una Rosa*, Santiago, Ediciones Cesoc, 1989; M. Hurtado y C. Ochsenius, *Teatro ICTUS*, Santiago, Ceneca, 1980; L. Salas, “Ángeles vestidos de obrero; arte que no calla. (¡Como para inventarlo de nuevo!), *ICTUS*, *TIT*: el discurso teatral bajo la dictadura militar”, *Nómaditas* 14, 2011; O. Lepely, “Pedro, Juan y Diego. Una obra fundacional del teatro contestatario chileno”, *Latin American Theatre Review* 34:2, 2011.

⁵⁶ M. L. Hurtado y C. Morel, *op. cit.*, p. 64.

^a Película musical dirigida por Norman Jewison en 1971.

^b Adaptación al cine del musical de Broadway (1965) con el mismo nombre, dirigida por Arthur Hiller en 1972.

⁵⁷ *Ercilla* 2, p. 373, semana del 21 al 27 de enero de 1981.

⁵⁸ *El Mercurio*, 6 de diciembre de 1981, y *Ercilla*, *op. cit.* Si en 1980 no hubo demasiada divergencia

entre el público y la crítica, en 1981 y 1982 se estrenaron buenas películas (*Kagemusha*, *El matrimonio de María Braun*, *El amigo americano*), sin éxito comercial. Por otra parte, cabe consignar la prohibición de 60 películas en 1982, no obstante la autocensura previa de las importadoras y distribuidoras.

⁵⁹ Sólo 25% de los hogares santiaguinos tiene teléfono, habiendo una neta diferencia socioeconómica. Mientras que casi todos (96%) los hogares de nivel alto de ingresos cuentan con teléfono, sólo un tercio de los hogares de nivel medio tienen uno, y no tienen teléfono casi la totalidad de los hogares de nivel bajo (98%) (*El Mercurio*, 18 de abril de 1982).

^a El Café Torres es uno de los más representativos de ese mundo, fundado en 1879. El Café Santos está ubicado en la calle Huérfanos.

^b W. Benjamin, *Das Passagen Werk*, Fráncfort, Suhrkamp, 1982.

⁶⁰ 24 de marzo de 1983.

^a S. Beckett, *En attendant Godot*, París, Éditions du Minut, 1952.

⁶¹ J. J. Brunner, *op. cit.*

⁶² H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, París, Gallimard, 1968, p. 66.

* Las notas sobre la vida cotidiana referentes a “Habitar, trabajar, consumir” fueron publicadas en dos partes, como Material de discusión 53 y 54 del Programa Flacso-Santiago, en marzo de 1984.

** El autor agradece al PISPAL una beca que permitió iniciar esta investigación y a Ana Bravo, Juan Le Bert y Patricia Mora su ayuda en la recolección del material.

¹ A. Gouldner, “Sociology and the Everyday Life”, en L. A. Coser (ed.), *The Idea of Social Structure*, Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1975, p. 425.

² D. Rodríguez y R. Yocelévsky, “Política y población en América Latina”, Santiago, Seminario PISPAL-Flacso, octubre de 1981, p. 187.

^a Véase J.-P. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1976.

³ A. Gouldner, *op. cit.*, p. 422.

⁴ *Ibid.*, p. 421.

⁵ N. Elias, “Zum Begriff des Alltags”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie* 20, 1978.

⁶ F. Donoso y F. Sabatini, “Alguna hipótesis sobre la importancia de la renta de la tierra en el desarrollo reciente de Santiago”, Santiago, CIDU-IPU, Universidad Católica de Chile, 1980; A. Rodríguez, *De qué modo hay que gobernar las ciudades o principados que, antes de ser ocupados, se regían por sus propias leyes*, Santiago, Sur, 1981.

⁷ A. de Ramón, “Santiago de Chile, 1850-1900. Límites urbanos y segregación espacial según estratos”, *Revista Paraguaya de Sociología* 42/43, mayo-diciembre de 1978; S. González *et al.*, *Santiago, una ciudad trizada*, Santiago, AUCA, s. f.

⁸ F. Sabatini, “La dimensión ambiental de la pobreza urbana en las teorías latinoamericanas de marginalidad”, *EURE* 23, Santiago, 1981.

^a El Instituto Nacional de Estadísticas tiene una historia que se remonta hasta el siglo XIX cuando Manuel Bulnes, en 1843, creó la Oficina de Estadísticas, dependiente del Ministerio del Interior; sus funciones y siglas cambiaron en 1970, cuando se le dio el actual nombre. El INE es el rector del Sistema Nacional de Estadística y centraliza toda la producción y el uso de información estadística de Chile.

⁹ H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, París, Gallimard, 1968, p. 58.

^a Después de un crecimiento sostenido del PIB de 7% anual desde 1977 en Chile, durante la crisis económica de 1982 se presentó una reducción de 14% del PIB nacional. De la misma forma, el desempleo aumentó a 23.7%, y dada la sobrevaluación del peso chileno como uno de los motores de la crisis que limitaba la circulación de divisas, se tomó como medida devaluar el peso en 18%, lo cual impactó en una caída de los salarios reales de los trabajadores de 27%. Una de las medidas más significativas durante la crisis económica fue la “intervención de la banca” que, entre otros resultados, pasó de contar con 61 instituciones entre bancos comerciales, bancos de fomento, sociedades financieras y el Banco del Estado, a contar con 38 instituciones, pues la Superintendencia de Bancos e Instituciones Financieras liquidó a varias de ellas. Algunos autores han planteado que esta coyuntura marcó la división del bloque en el poder y derivó, años después, en la caída de Pinochet por la vía del plebiscito. Véase M. Riesco, *Desarrollo del capitalismo en Chile bajo Pinochet*, Santiago de Chile, ICAI, 1989; C. Katz, *Chile bajo Pinochet*, Barcelona, Anagrama, 1988.

¹⁰ P. Gross *et al.*, *Diseño de indicadores para medir la calidad del medio ambiente físico en el Área Metropolitana de Santiago y su aplicación a nivel comunal*, Santiago, CIDU-IPU, Universidad Católica

de Chile, 1977.

¹¹ P. Gross *et al.*, *Bases para un modelo de gestión del medio ambiente físico en el Área Metropolitana de Santiago*, Santiago, CIDU-IPU, Universidad Católica de Chile, s. f.

¹² La mayoría de las calles de Pudahuel no tienen pavimento y además están sobredimensionadas respecto al parque automotriz de la comuna. En consecuencia, los vecinos no se apropian de sus calles; véase E. Walker, *Normas, tecnologías y diseños de desarrollo progresivo*, Santiago, Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente, 1983.

¹³ *El Mercurio*, 20 de agosto de 1982.

¹⁴ *Ercilla* 2, 20-26 de mayo de 1981, p. 390.

¹⁵ Datos de Gémines Consultores, según *El Mercurio*, 5 de diciembre de 1981.

^a “En diciembre de 1965, mediante la ley 16.391 (D.O. 16/12/65) se creó el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (Minvu). El accionar de este ministerio estaría asesorado por una entidad constituida como Consejo Nacional de la Vivienda y secundado por empresas autónomas del Estado que actuarían como entidades ejecutoras: la Corporación de Servicios Habitacionales (Corhabit), sucesora de la Fundación de Viviendas y Asistencia Social (D.S. 485 D.O. 15/09/66), la Corporación de la Vivienda (Corvi) reestructurada (D.S. 508 D.O. 26/09/66) y la Corporación de Mejoramiento Urbano (Cormu). Complementariamente se establecía la tuición, por parte de Minvu, de las relaciones gubernamentales con las Empresas de Agua Potable del país y con la Caja Central de Ahorro y Préstamo”: A. Raposo y M. Valencia, “Práctica política del diseño urbano. Notas sobre la vida institucional y labor de la Corporación de Mejoramiento Urbano, Cormu, 1966-1976”, *Revista Inivi* 19:49, 2004, p. 113. Los objetivos de los tres organismos estatales eran la remodelación, reconstrucción y urbanización de barrios y sectores marginales; su política se centró en la construcción de viviendas sociales: Ministerio de Vivienda y Urbanismo, “Política habitacional del Gobierno Popular”, Programa 72, Santiago de Chile, 1972; E. Haramoto, “Chilean Housing Experience”, *Planning Outlook* 21:1, 1978. Habiendo funcionado hasta 1976, se reconoce que las viviendas construidas entre los años sesenta y mediados de los setenta por estos programas son un patrimonio urbano de Chile. Véase A. Raposo, “La vivienda social de la Corvi. Otro patrimonio”, *Revista Inivi* 14:37, 1999; A. Raposo, “Modernidad, diseño urbano y utopía: notas sobre el fundamento político de las acciones de remodelación urbana en Santiago. El caso de la Cormu, 1966-1973”, *Revista de Urbanismo* 9, 2004; V. Gámez, “El pensamiento urbanístico de la Cormu (1965-1976)”, *Urbano* 9:13, 2006.

¹⁶ J. Cortínez, *Producción de viviendas en el desarrollo progresivo*, Santiago, CIPMA, 1983.

¹⁷ *Hoy* 186, 11 de febrero de 1981.

¹⁸ *El Mercurio*, 12 de diciembre de 1981.

¹⁹ F. Donoso y F. Sabatini, *op. cit.*

²⁰ Citado según F. Donoso y F. Sabatini, *op. cit.*, p. 22.

²¹ A. Mitscherlich, *Die Unwirtlichkeit unserer Stadte* (15^a ed.), Fráncfort, Suhrkamp, 1980.

^a Los tres son barrios exclusivos ubicados al nororiente de Santiago. El barrio El Golf continúa formando parte de la comuna de Las Condes; Lo Corro forma parte actualmente de la comuna de Vitacura, creada en 1991, y La Dehesa forma parte, desde 1981, de la comuna La Barnechea, ambas creadas tras divisiones territoriales de Las Condes.

²² Visible en toda la ciudad, la Cordillera facilita situarse geográficamente por referencia al Oriente. No deja de ser significativo que el principal referente sea un producto de la naturaleza.

^a Véase nota al pie *a* del texto “El proyecto neoconservador y la democracia” contenido en este tomo, p. 170.

²³ Salvo E. Browne, *El uso de las ciudades y de las viviendas*, Buenos Aires, Clacso-SIAP, 1968.

²⁴ Al construir su vivienda el poblador separa primero dormitorio y cocina-comedor, teniendo aparte los servicios higiénicos. Posteriormente, intentará separar cocina y comedor y finalmente agregará otros dormitorios. No existe la sala de estar ni pasillo (E. Walker, *op. cit.*).

²⁵ E. Hall, *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, Instituto Nacional de la Administración Pública, 1973.

²⁶ C. Parker *et al.*, *Rasgos de la cultura popular en poblaciones de Pudahuel*, Santiago, Vicaría Zona Oeste, 1981.

²⁷ E. Walker, *op. cit.*

²⁸ C. Parker *et al.*, *op. cit.*, p. 93.

²⁹ Cursivas mías.

³⁰ H. Pozo, “La ciudad como espacio de segregación espacial”, Material de discusión 47, Flacso Santiago, 1983.

³¹ E. Walker, *op. cit.*

^a El análisis del modelo económico chileno produjo una multitud de textos tempranos. Entre los más citados estaban los siguientes: S. Alvear, *Chile: un nuevo modelo de acumulación. Análisis de la estrategia económica de la junta militar*, Madrid, Ediciones ABC, 1977; J. Martínez B. *et al.*, *Clase obrera y modelo económico*, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano, 1983; P. Vergara, *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*, Santiago, Flacso, 1985.

³² E. Lira y E. Weinstein, “Desempleo y daño psicológico”, *Revista Chilena de Psicología* 4:2, 1981.

³³ P. Frías, “Cesantía y estrategias de sobrevivencia”, Documento de trabajo, Flacso Santiago, 1977.

³⁴ J. Ruiz-Tagle, “Aspectos sociales y políticos del trabajo en el PEM”, *Mensaje* 323, octubre de 1983.

³⁵ *El Mercurio*, 19 de mayo de 1982.

³⁶ *El Mercurio*, 17 de agosto de 1982.

³⁷ *El Mercurio*, 3 de julio de 1982.

^a El Programa de Obras para Jefes de Hogar (POJH) fue creado en 1982 tras la crisis económica, con la finalidad de generar empleos municipales básicos; en ese año el desempleo nacional afectaba a 30% de la fuerza de trabajo. Llegó a emplear a más de 200 000 personas.

³⁸ K. Heinemann y P. Ludes, “Zeitbewusstsein und Kontrolle der Zeit”, *Kölner Zeitschrift für Sociologie* 20, 1978.

^a Hace referencia a un empleo corto u ocasional, generalmente relacionado con trabajos poco importantes, con los cuales se obtienen algunos pesos.

³⁹ R. Cortázar, “Chile, resultados distributivos 1973-1982”, Cieplan, Notas técnicas 57, 1983.

⁴⁰ C. Parker *et al.*, *op. cit.*

⁴¹ *Mensaje* 284, noviembre de 1979.

⁴² *El Mercurio*, 10 de mayo de 1982.

⁴³ INE, Informativo Estadístico, enero-marzo de 1982.

⁴⁴ *El Mercurio*, 4 de junio de 1982.

⁴⁵ *El Mercurio*, 4 de enero de 1981.

⁴⁶ Citado por *Estrategia*, 7 a 13 de junio de 1982.

- ⁴⁷ *El Mercurio*, 15 de abril de 1983.
- ^a Trabajo, empleo.
- ^a El Consejo Nacional de Informaciones fue un organismo de inteligencia del gobierno de Pinochet creado en 1977 en remplazo de la Dirección de Inteligencia Nacional, a la cual se le atribuían asesinatos, hostigamientos y persecuciones de líderes políticos y sociales.
- ^a Entretenido, ameno.
- ⁴⁸ T. Selamé, *Características psicosociales del funcionario público chileno*, Santiago, Universidad de Chile, 1976.
- ⁴⁹ *El Mercurio*, 1 de junio de 1982.
- ^a Hace referencia a una acción llevada a cabo contra alguien motivada por la envidia y la insidia, buscando de esta manera afectar la imagen de una persona ante los demás. Se suele hablar del chaqueteo como “el deporte nacional en Chile”.
- ^b Hablar mal de los demás en su ausencia.
- ⁵⁰ L. Barros y X. Vergara, *El modo de ser aristocrático*, Santiago, Aconcagua, 1978.
- ^a Derroche, con grandes gastos.
- ^b Juego de fútbol barrial entre amigos.
- ⁵¹ *El Mercurio*, 7 de marzo de 1983.
- ^a Borrachos.
- ^a Tonta, bruta.
- ⁵² C. Serrano, *La mujer y el discurso del orden. El caso de 20 mujeres santiaguinas de clase media*, Santiago, ICHEH, 1981, p. 125.
- ^a Tienda o establecimiento comercial pequeño y especializado en moda y artículos de lujo.
- ⁵³ *El Mercurio*, 25 de enero de 1983.
- ⁵⁴ *El Mercurio*, 10 de diciembre de 1981.
- ⁵⁵ *El Mercurio*, 4 de mayo de 1982.
- ⁵⁶ C. Filgueira, “Acerca del consumo en los nuevos modelos latinoamericanos”, *Revista de la CEPAL* 15, Santiago, diciembre de 1981.
- ⁵⁷ *El Mercurio*, 27 de diciembre de 1981.
- ⁵⁸ Gémines, citada en *El Mercurio*, 20 de diciembre de 1982.
- ⁵⁹ *El Mercurio*, 13 de enero de 1983.
- ⁶⁰ A. Foxley, “Experimentos neoliberales en América Latina”, *Estudios Cieplan* 7, Santiago, marzo de 1982.
- ^a Gémines Consultores es una empresa privada de consultoría económica fundada en 1974. Realiza trimestralmente un informe de análisis económico de todo el país.
- ⁶¹ *El Mercurio*, 31 de enero de 1982.
- ⁶² Editorial de *El Mercurio*, 2 de mayo de 1982.
- ⁶³ Se trata de un fenómeno característico del desarrollo histórico de la sociedad capitalista que en Chile se muestra bajo el régimen actual; véanse R. Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978, y C. Ellison, “Marx and the Modern City”, *The Review of Politics* 45:3, julio de 1983.
- ⁶⁴ La clasificación de las patentes no está estandarizada, por lo que las cifras indicadas aquí sólo representan aproximaciones.
- ⁶⁵ La municipalidad de Ñuñoa lleva por lo demás el registro de patentes mejor ordenado.

^a Automóvil de baja calidad.

^b Auto pequeño y económico producido por la empresa japonesa Daihatsu entre 1970 y 2000.

^a Lo aburrido.

⁶⁶ N. Aylwin, *El costo social del actual modelo de desarrollo en un sector urbano de extrema pobreza*, Santiago, Escuela de Trabajo Social, Universidad Católica de Chile, 1979.

⁶⁷ M. Schkolnik, *Transformaciones en las pautas de consumo y políticas neoliberales, Chile 1974-81*, Santiago, PET-Academia de Humanismo Cristiano, 1983.

* Material de discusión 57, Programa Flacso-Santiago de Chile, julio de 1984.

¹ Una breve introducción ofrece Judith Astelarra en “Rasgos patriarcales en la sociedad y la política”, en *Caminos de la democracia en América Latina*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1984.

² Sobre el marco general, véase Norbert Lechner: “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”, en este mismo tomo, pp. 267-422.

³ Véanse J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981; E. Jelin, *Familia y unidad doméstica-mundo público y vida privada*, Buenos Aires, Cedes, 1984, y J. Siltanen y M. Stanworth, “The Politics of Private Woman and Public Man”, *Theory and Society* 13:1, enero de 1984.

⁴ Para el caso chileno, véanse J. J. Brunner, “La mujer y lo privado en la comunicación social”, *Zona Abierta* 29, Madrid, diciembre de 1983, y J. Kirkwood, “Les femmes et la politique au Chili”, en *Revue Internationale des Sciences Sociales* 35/4, UNESCO, 1983.

^a En la tradición romana se reconocía al *paterfamilias* como el “padre de familia” o aquel que tiene “la patria potestad”; era el ciudadano libre e independiente del Imperio romano que tenía bajo su mando a todas las personas y las cosas que pertenecieran a su casa. En la tradición política, “el padre de familia (*paterfamilias*) tenía autoridad absoluta sobre todos los familiares, derecho a castigarlos, a reducirlos a esclavitud, etc.; en suma, tenía lo que los juristas romanos llamaban derecho sobre la vida (*ius vitae necisque*)” (S. Kovaliov, *Historia de Roma*, Madrid, Akal, 2007, p. 59).

⁵ Véase el suplemento dedicado al Cema en *El Mercurio*, 25 de diciembre de 1983.

^a El Instituto Nacional de Capacitación Profesional (Inacap) es una institución de educación superior privada en Chile, fundada en 1966 por la Corporación de Fomento y Producción y el Servicio de Cooperación Técnica. Su estructura distingue tres niveles de educación, divididos en el Centro de Formación Técnica, el Instituto Profesional y la Universidad Tecnológica de Chile, todos del sistema Inacap. El Departamento Universitario Obrero Campesino (DUOC) fue fundado en 1968 por la Pontificia Universidad Católica de Chile como una institución que buscaba dar educación de calidad, gratuita, a los hijos de los obreros y campesinos en Chile.

^b Fundado en 1954.

⁶ *El Mercurio*, 25 de diciembre de 1983.

⁷ *Revista Cema Chile*, octubre de 1982, p. 9.

⁸ *Revista Cema Chile*, octubre de 1981, p. 11.

⁹ *El Mercurio*, 25 de diciembre de 1983.

^a Político chileno nacido en Santiago en 1945, electo diputado por la Décima Agrupación Departamental San Fernando y Santa Cruz (1973-1977); su periodo legislativo finalizó con el golpe militar. Posteriormente fue designado agregado cultural en varios países europeos.

¹⁰ Para una exposición detallada, consultar C. Larraín, *Catastro de organizaciones femeninas de gobierno*, Santiago, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, s. f.

¹¹ Véase la obra pionera de M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

¹² Un recuento histórico ofrece C. G. Aguayo: *Des Chilliennes*, París, Éd. des Femmes, pp. 57 ss.

¹³ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴ *Cema Chile, Revista de Divulgación Bilingüe*, p. 8 (cursivas mías).

¹⁵ El discurso del Cema es idéntico al de Pinochet; remitimos, pues, al análisis de G. Munizaga, *El discurso público de Pinochet, 1973-1976*, Buenos Aires, Clacso, 1983, p. 43.

¹⁶ *Conceptos de Familia. Discurso del Presidente de la República*, Cuaderno de Difusión de la SNM.

¹⁷ *Valores patrios, valores familiares*, Cuaderno de Difusión de la SNM.

^a Durante la Unidad Popular el porcentaje de mujeres que participaban en la producción era muy bajo, además de que se formó una movilización constante de mujeres de clase media y alta que, entre otras manifestaciones, realizaban jornadas de cacerolazos en las noches pidiendo la dimisión de Allende. La movilización de estas mujeres era por una “santa cruzada” contra el gobierno, ya que creían que estaba “derrumbando” los valores fundamentales, como la familia. Igualmente las mujeres se movilizaron para criticar a los oficiales del Ejército que estaban con el gobierno de Allende, “realizaron manifestaciones frente a la Escuela Militar, lanzaron granos de maíz en algunos cuarteles como símbolo de falta de hombría por parte de los oficiales y organizaron movilizaciones contra los oficiales constitucionalistas. Prat, general en jefe del Ejército, cuya renuncia abrió el camino a Pinochet posibilitando así el golpe, debió renunciar ante una manifestación de mujeres de oficiales del Ejército. Dentro de esta línea vanguardista actuó un grupo llamado Poder Femenino, que incluyó en su plataforma reivindicaciones feministas. *Paula*, revista que fue portavoz durante los últimos años de las inquietudes por la igualdad de la mujer, emprendió una campaña sistemática contra el gobierno de la Unidad Popular y contra el establecimiento del socialismo en Chile”: J. Astelarra, “La mujer... ¿Clase social? Algunos antecedentes históricos”, *Papers: Revista de Sociología* 9, 1978, p. 288.

¹⁸ *Revista Amiga* 76, mayo de 1982, p. 3.

¹⁹ Aparte de lo ya señalado arriba respecto al discurso del Cema, remitimos al estudio de G. Munizaga, *Vecino, mujer y deportista: micromedios de gobierno*, Ceneca, Santiago, enero de 1983.

²⁰ Nos apoyamos en la reconstrucción de la “psicología de masas” de Le Bon, Tarde y Freud, realizada por S. Moscovici: *L'âge des foules*, París, Fayard, 1981. A modo de introducción valga la siguiente cita: “La psicología de masas no cree que los hombres se adhieran a un partido, voten por un candidato y, de manera general, establezcan su conducta con el fin de obtener el mayor beneficio personal, de establecer un contacto social con el otro, a la imagen del contrato entre compradores y vendedores en el mercado [...]”.

”La visión clásica nos es familiar. Se basa en la comunidad de intereses, la racionalidad de la acción política y el progreso de ésta paralelamente al progreso de los conocimientos y de la sociedad. De ahí se desprende su práctica. Con una frialdad científica, separa la lógica de las creencias, los juicios de hecho y los sentimientos, para así decidir e imponer su decisión. Se dirige a la razón, al sentido de realidad que ayuda a los individuos a comprender los problemas y a elegir entre las soluciones existentes. Cree movilizar a los hombres, tanto mejor en cuanto les hace tomar conciencia de sus intereses de clase, de nación, etc., y lo que está en juego en cada situación y, por tanto, las metas que ellos pueden realizar en conjunto. La psicología de masas acusa a esta visión clásica de desconocer el hecho de la muchedumbre y las consecuencias que derivan de su existencia [...]”.

”Una vez que las masas están, la tarea de la política es organizarlas.”Una vez que las masas están, la tarea de la política es organizarlas. Dos cosas las mueven: la pasión y las creencias; por consiguiente, hay que tener en cuenta a ambas. Cada vez que los hombres se aglutinan, son penetrados por emociones análogas. Ellos se comunican en una fe superior; se identifican con una persona que los arranca de su soledad y le dedican una admiración total. Ésa es, en pocas palabras, la síntesis que transforma una colectividad de individuos en un individuo colectivo” (pp. 48 y 52).

²¹ Para la efectividad de la jerarquía patriarcal no importa que el líder sea varón o mujer. De hecho,

en ambas organizaciones el liderazgo real es ejercido por la Sra. Lucía Hiriart de Pinochet, si bien invocando siempre el nombre del Presidente y Comandante en Jefe.

²² Cf. P. Bourdieu, “L’opinion publique n’existe pas”, en *Questions de Sociologie*, París, Éd. du Minuit, 1981, pp. 227 ss.

²³ Esta “moralización”, ya no sólo de las relaciones interpersonales sino incluso de temas claramente políticos, caracteriza la posición defensiva de las voluntarias frente al “desencanto”.

“Así es que por supuesto que este gobierno cuenta y seguirá contando con todo el apoyo de las mujeres. Además, pienso yo que es nuestra responsabilidad; fuimos nosotras las que le pedimos al Ejército que interviniera, por lo tanto no es el momento de que nos vayamos; tenemos que seguirle dando todo nuestro apoyo y nuestro respaldo; no podemos hoy día decir sí y mañana no. Yo pienso que en ese sentido nosotras tenemos que ser muy íntegras. No es que sea fanática, pero yo soy tremendamente convencida de que así es y así tiene que ser.”

ÍNDICE GENERAL

Introducción, Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez

1. *El debate teórico sobre la democracia*

2. Post scriptum

La construcción de un orden alternativo

Sobre el estilo de discusión

Posibles enfoques y sus consecuencias

Concepción burocrática y concepción práctica

Socialismo y democracia

3. *Los derechos humanos y el nuevo orden internacional*

I. Los derechos humanos en la actual coyuntura

II. Naturaleza de los derechos humanos

III. Los derechos humanos en América Latina

IV. Derechos humanos y socialismo

4. *Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado*

1. Introducción

2. La modernización capitalista

3. La estrategia socialista

4. Tendencias comunes

5. Problemas de una nueva concepción de la política y el Estado

6. Conclusiones

5. *Acerca de la razón de Estado*

Presentación

I. Voluntad y necesidad

II. Libertad individual y deber político

III. Sociedad, economía de mercado y razón de Estado

6. *Estado y política en América Latina*

Presentación

I. La división social

II. La síntesis social bajo la forma de Estado

III. El Estado democrático

Epílogo

I. Los estudios sobre el Estado en América Latina

II. Las estrategias políticas

III. Problemas de una concepción jurídico-individualista y de una concepción económico-clasista del Estado y de la política

IV. Algunos temas para la reflexión teórica

7. *El proyecto neoconservador y la democracia*

Resumen introductorio

1. El discurso neoconservador en Chile

2. El liberalismo clásico y el miedo a las masas

3. En busca de la comunidad

4. La política como organización

5. Racionalidad formal y racionalidad material

6. Política, factibilidad y utopía

8. *¿Qué significa hacer política?*

Presentación

¿Qué significa hacer política?

La modernidad ambigua

La resignificación de la política

La resignificación de lo público

Sobre la vida cotidiana como ámbito político

Las limitaciones culturales del *welfare state*

El declive del sistema de partidos

Un balance

Perspectivas

9. *Seminario sobre teoría del Estado y de la política: resumen*

En torno al debate: más preguntas

1. ¿Qué significa ser realista en política?

2. Política y guerra

3. Política y moral

4. ¿Qué invoca la democracia?

5. ¿Constituirse como oposición?

6. Ambigüedades de la “nueva política”

10. *Los derechos humanos como categoría política*

Una agresión contra la sociedad

El derecho a tener derechos

Una doble dimensión

Insuficiencias y enfoque alternativo

La politicidad de los derechos humanos

11. *¿Qué es “realismo” en política?*

12. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*

Agradecimientos

Una conversación preliminar

I. Especificar la política

1. El orden: leyes naturales o construcción social

2. Técnica e interacción

3. Acción instrumental y expresión simbólica

4. Subjetividad y formalización

5. Breve comentario final

II. Poder y orden. La estrategia de la minoría consistente

1. Introducción

2. Poder y orden

3. El poder normativo de lo fáctico

4. Las dificultades de la mayoría

5. La construcción de la voluntad mayoritaria mediante representación

6. La construcción de mayorías y minorías

7. El proceso social visto como una situación experimental

8. La legitimación del orden

III. Información y política: dos formas de comunicación

1. Información y poder: la experiencia cotidiana

2. Los ojos de Dios

3. La utopía y los límites sociales

4. Dos racionalidades

5. Lo real: información e interpretación

6. La elaboración de códigos interpretativos / identidades colectivas

7. Por un análisis político de la información

IV. La lucha por el orden

1. La lucha por el orden en Chile

2. La lucha como guerra

3. El disciplinamiento de la sociedad

4. El orden del mercado

5. La lucha por la democracia
- V. ¿Revolución o ruptura pactada?
 1. Orden y ruptura
 2. Teoría marxista de la historia: continuidad y discontinuidad
 3. Teoría marxista de la sociedad: conciencia y ciencia
 4. La ruptura pactada
- VI. El consenso como estrategia y como utopía
 1. La difícil democracia
 2. El consenso en torno a la paz civil
 3. El consenso sobre las reglas de procedimiento
 4. El consenso como utopía
 5. Once consideraciones sobre el consenso democrático

13. *Cultura política y democratización*

1. Práctica política y experiencias sociales
2. Inseguridad social e incertidumbre institucional
3. Diversidad social y unificación política
4. La representación política
5. Principio de universalidad y exclusión
6. Racionalidad y génesis cultural de las identidades

14. *Estrategia de poder y estrategia de orden*

Notas sobre la vida cotidiana en Chile (1980-1984)

15. *Vida cotidiana y ámbito público*

Objetivo

Perspectiva general de análisis

El campo de análisis

16. *La experiencia escolar*

Presentación

La experiencia escolar

1. La política educacional
2. Los efectos de la epolítica educacional
3. Las relaciones pedagógicas en la sala de clases
4. El dispositivo disciplinario
5. Ambigüedades en las experiencias juveniles

17. *Agonía y protesta de la sociabilidad*

- I. El marco analítico
- II. La sociabilidad del tiempo libre
- III. El uso del tiempo libre
- IV. La televisión
- V. La música
- VI. La visita de amigos
- VII. El deporte
- VIII. La apuesta
- IX. Las vacaciones
- X. El declive de la opinión pública
- XI. Conclusión: acerca de la privatización

18. *Habitar, trabajar, consumir*

- I. Introducción
- II. Hábitat y habitar
- III. La experiencia laboral
- IV. La libertad del consumidor
- Bibliografía complementaria

19. *El disciplinamiento de la mujer*

- I. Introducción
- II. Fundación Cema Chile
- III. Secretaría Nacional de la Mujer
- Epílogo

Índice onomástico

Para Norbert Lechner pensar la política es pensar sus aporías. La filosofía política sólo adquiere sentido cuando su operación básica consiste en el desmontaje de lo que aparece como lo "natural", como un exergo de la naturaleza, como una "esencia".

Sin política no hay utopía, sin utopía no hay política. Se trata, según Lechner —de acuerdo con los textos que se reúnen en este segundo volumen de sus *Obras*—, de un concepto-límite que vertebra el mundo de las intenciones contingentes, sin el cual esas intenciones no podrían trascender su contingencia. Pero es una utopía a la cual entramos y de la cual salimos cada día. Es la idea de actuar apegados a la máxima de que el futuro no es lo que dejamos de ser, ni tampoco lo que deseamos ser, sino lo que estamos siendo.

En la cartografía de las teorías sobre la democracia de los años ochenta del siglo xx, que el mismo Lechner ha desdibujado, hay algo en común: un retorno a Rousseau, a los dilemas del derecho natural; un retorno en el que se ha producido una ausencia y se ha desplazado un orden constitutivo de la operación democrática. Lo que omiten las interpretaciones que han surgido al calor del legitimismo o del funcionalismo, las dos visiones en las que Lechner divide esta morfología, es la cuestión acerca de la relación entre Estado y democracia. Los ensayos reunidos en *¿Qué significa hacer política?* fueron escritos durante la primera mitad de los años ochenta, bajo el signo de este dramático interrogante. Hoy su vigencia no sólo es sorprendente, es un llamado a replantear el horizonte desde el cual analizamos los dilemas básicos de la política.

Índice

Introducción, Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez	7
1. El debate teórico sobre la democracia	20
2. Post scriptum	27
La construcción de un orden alternativo	28
Sobre el estilo de discusión	30
Posibles enfoques y sus consecuencias	31
Concepción burocrática y concepción práctica	33
Socialismo y democracia	35
3. Los derechos humanos y el nuevo orden internacional	39
I. Los derechos humanos en la actual coyuntura	46
II. Naturaleza de los derechos humanos	52
III. Los derechos humanos en América Latina	56
IV. Derechos humanos y socialismo	60
4. Acerca del ordenamiento de la vida social por medio del Estado	72
1. Introducción	73
2. La modernización capitalista	74
3. La estrategia socialista	79
4. Tendencias comunes	81
5. Problemas de una nueva concepción de la política y el Estado	83
6. Conclusiones	91
5. Acerca de la razón de Estado	95
Presentación	96
I. Voluntad y necesidad	97
II. Libertad individual y deber político	100
III. Sociedad, economía de mercado y razón de Estado	104
6. Estado y política en América Latina	114
Presentación	115
I. La división social	119
II. La síntesis social bajo la forma de Estado	121
III. El Estado democrático	125
Epílogo	128

I. Los estudios sobre el Estado en América Latina	129
II. Las estrategias políticas	131
III. Problemas de una concepción jurídico-individualista y de una concepción económico-clasista del Estado y de la política	138
IV. Algunos temas para la reflexión teórica	148
7. El proyecto neoconservador y la democracia	157
Resumen introductorio	158
1. El discurso neoconservador en Chile	160
2. El liberalismo clásico y el miedo a las masas	163
3. En busca de la comunidad	166
4. La política como organización	170
5. Racionalidad formal y racionalidad material	176
6. Política, factibilidad y utopía	184
8. ¿Qué significa hacer política?	190
Presentación	191
¿Qué significa hacer política?	194
La modernidad ambigua	195
La resignificación de la política	196
La resignificación de lo público	198
Sobre la vida cotidiana como ámbito político	199
Las limitaciones culturales del welfare state	202
El declive del sistema de partidos	203
Un balance	205
Perspectivas	206
9. Seminario sobre teoría del Estado y de la política: resumen	211
En torno al debate: más preguntas	212
1. ¿Qué significa ser realista en política?	212
2. Política y guerra	214
3. Política y moral	215
4. ¿Qué invoca la democracia?	216
5. ¿Constituirse como oposición?	217
6. Ambigüedades de la “nueva política”	220
10. Los derechos humanos como categoría política	226
Una agresión contra la sociedad	227
El derecho a tener derechos	228

Una doble dimensión	229
Insuficiencias y enfoque alternativo	231
La politicidad de los derechos humanos	232
11. ¿Qué es “realismo” en política?	235
12. La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado	241
Agradecimientos	245
Una conversación preliminar	246
I. Especificar la política	259
1. El orden: leyes naturales o construcción social	260
2. Técnica e interacción	264
3. Acción instrumental y expresión simbólica	270
4. Subjetividad y formalización	274
5. Breve comentario final	276
II. Poder y orden. La estrategia de la minoría consistente	278
1. Introducción	278
2. Poder y orden	281
3. El poder normativo de lo fáctico	287
4. Las dificultades de la mayoría	293
5. La construcción de la voluntad mayoritaria mediante representación	302
6. La construcción de mayorías y minorías	307
7. El proceso social visto como una situación experimental	311
8. La legitimación del orden	317
III. Información y política: dos formas de comunicación	327
1. Información y poder: la experiencia cotidiana	327
2. Los ojos de Dios	329
3. La utopía y los límites sociales	332
4. Dos racionalidades	334
5. Lo real: información e interpretación	337
6. La elaboración de códigos interpretativos / identidades colectivas	338
7. Por un análisis político de la información	340
IV. La lucha por el orden	344
1. La lucha por el orden en Chile	344
2. La lucha como guerra	345
3. El disciplinamiento de la sociedad	347
4. El orden del mercado	351

5. La lucha por la democracia	355
V. ¿Revolución o ruptura pactada?	358
1. Orden y ruptura	358
2. Teoría marxista de la historia: continuidad y discontinuidad	359
3. Teoría marxista de la sociedad: conciencia y ciencia	361
4. La ruptura pactada	363
VI. El consenso como estrategia y como utopía	368
1. La difícil democracia	368
2. El consenso en torno a la paz civil	370
3. El consenso sobre las reglas de procedimiento	372
4. El consenso como utopía	375
5. Once consideraciones sobre el consenso democrático	383
13. Cultura política y democratización	388
1. Práctica política y experiencias sociales	390
2. Inseguridad social e incertidumbre institucional	391
3. Diversidad social y unificación política	393
4. La representación política	395
5. Principio de universalidad y exclusión	397
6. Racionalidad y génesis cultural de las identidades	398
14. Estrategia de poder y estrategia de orden	402
Notas sobre la vida cotidiana en Chile (1980-1984)	408
15. Vida cotidiana y ámbito público	409
Objetivo	410
Perspectiva general de análisis	411
El campo de análisis	419
16. La experiencia escolar	424
Presentación	425
La experiencia escolar	425
1. La política educacional	425
2. Los efectos de la epolítica educacional	427
3. Las relaciones pedagógicas en la sala de clases	433
4. El dispositivo disciplinario	435
5. Ambigüedades en las experiencias juveniles	440
17. Agonía y protesta de la sociabilidad	445

I. El marco analítico	446
II. La sociabilidad del tiempo libre	449
III. El uso del tiempo libre	452
IV. La televisión	455
V. La música	467
VI. La visita de amigos	471
VII. El deporte	472
VIII. La apuesta	477
IX. Las vacaciones	481
X. El declive de la opinión pública	482
XI. Conclusión: acerca de la privatización	490
18. Habitar, trabajar, consumir	496
I. Introducción	497
II. Hábitat y habitar	504
III. La experiencia laboral	531
IV. La libertad del consumidor	551
Bibliografía complementaria	570
19. El disciplinamiento de la mujer	572
I. Introducción	573
II. Fundación Cema Chile	575
III. Secretaría Nacional de la Mujer	595
Epílogo	621
Índice onomástico	622