



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

La fantasía democrática chilena: despolitización e ideología en el Chile actual

Memoria para optar al Título de Sociólogo

Juan Pablo Rodríguez López

Profesor guía: Omar Aguilar Novoa.

Santiago, Chile 2011

*A mis padres
por el sacrificio
y la aventura*

PALABRAS PREVIAS

Antes de introducir al lector en los contenidos que aborda la memoria de título que tiene en sus manos, a saber, el proceso de despolitización que ha experimentado la sociedad chilena durante los últimos veinte años y los mecanismos ideológicos que subyacen a éste, creo conveniente señalar algunos elementos a modo de contextualización.

El presente trabajo de investigación comenzó hace más de cuatro años como una continuación del Seminario para la obtención del grado de licenciatura que finalmente no prosperó. En ese entonces, unas de las tantas temáticas y/o preocupaciones que nos ocupaban a mis compañeros de generación y a mí eran los altos niveles de despolitización que mostraba la sociedad chilena. Más que el fenómeno del apoliticismo, entendida como la poca participación en los sistemas de representación formal de la política chilena, nos llamaba la atención la escasa capacidad de movilización que presentaba nuestra sociedad. A diferencia de otros países de América Latina donde la economía neoliberal también campeaba, como en Argentina, Chile parecía gozar de una pavorosa estabilidad. Nuestras preocupaciones, pienso ahora, eran herederas de la sociología chilena posterior al fructífero debate que se dio en torno a *Dependencia y desarrollo*. El profesor Faletto nos recordó que habíamos olvidado a Gramsci antes de conocerlo, así que hicimos nuestra la misión de redescubrirlo a la luz del tiempo muerto.

Estábamos al tanto, entonces, del malestar, de la desigualdad, de los enclaves autoritarios, de la capacidad de integración social que mostraba el consumo, pero no sabíamos, pienso ahora, qué más agregar. Lo que yo quise agregar con mi trabajo, antes de un excesivo periodo de interrupción, fue simplemente una mirada teórica particular para reinterpretar los datos que ya conocíamos. Esa perspectiva es la teoría contemporánea de la ideología, que toma elementos de la tradición sociológica marxista, del psicoanálisis y de la filosofía política contemporánea para insistir en las contradicciones de clase, y en cómo el poder puede legitimarse ideológicamente en un tiempo, se dice, sin ideologías. Pero más allá

del enfoque, los datos seguían siendo los mismos, y la realidad en la cual producíamos esos datos también.

La revolución Pingüina primero, y las recientes movilizaciones sociales luego, vinieron a cambiar drásticamente el foco de interés de las preocupaciones que dieron lugar al presente trabajo de investigación. En un comienzo, la inquietud principal era la desmovilización, la incapacidad para actuar colectiva y políticamente sobre la base de una reivindicación transformadora de la totalidad de la sociedad, cuestión que para buena parte de los científicos sociales, ni los “nuevos movimientos sociales” (ecologistas principalmente) ni los “viejos” (feministas, movimientos estudiantiles, movimiento de pobladores) auguraban. La sociedad chilena se politizó (sin desmerecer su importancia decisiva, independientemente de los resultados concretos que se obtengan en términos de la lucha política en el Estado), y mi estudio continuaba y continúa tratando el tema de la despolitización.

Asumo, en consecuencia, como una condición irremediable de la historia interna de los procesos sociales, de su propia contingencia, que tanto el tema como la óptica puedan parecer extrañamente anacrónicas para el momento actual. Tanto los datos secundarios empleados para el análisis de la realidad social chilena actual (producidos en el CIES durante los años 2009-2010), como las referencias bibliográficas que acompañan el análisis previo, se produjeron antes de las movilizaciones de este 2011. Pese a ello, pienso que el presente trabajo posee vigencia incluso para comprender lo que en principio no contemplaba. Pese a sus intenciones originales, se ha propuesto no solamente dar cuenta de la dinámica de la persistencia del orden (tal cual lo concebíamos) sino también, aunque de modo secundario, por las posibles condiciones de cambio. En ese sentido, creo que la idea central del trabajo, intentar comprender los mecanismos ideológicos de la despolitización en el caso chileno, pudieran servir también para comprender mejor las incipientes dinámicas de politización que hemos visto durante éste último año, y que seguramente seguiremos viendo.

AGRADECIMIENTOS

La realización del presente trabajo de tesis, así como el desarrollo académico del que es expresión, no hubiera sido posible sin el apoyo y la confianza de mi familia. A mis padres les debo una actitud de respeto hacia el trabajo, de constancia y dedicación hacia aquellas tareas que elegimos y que no elegimos hacer, pero que nos enseñan a enfrentar con humildad los distintos desafíos. A Roberto, mi hermano mayor, le debo el haber escuchado por primera vez la palabra sociología en la casa, así como un sinfín de otras primeras palabras que sé seguimos y seguiremos compartiendo. A Valentín le debo la confianza, el apoyo irrestricto y por sobre todas las cosas la compañía.

Agradezco al profesor Omar Aguilar por su dedicación, paciencia, profesionalismo y amistad. Sin esas cualidades, que intenté aprender en la medida de lo posible de él durante mi estadía en la Universidad, ni este ni otros trabajos hubieran sido posibles. A los profesores Alberto Mayol y Ricardo Camargo les agradezco también la orientación y el estímulo que recibí de ellos durante la realización de este trabajo. Buena parte de sus inquietudes alimentaron el desarrollo de la tesis y constituyen todavía una importante fuente para mi desarrollo académico.

Asimismo, agradezco a mis compañeros y amigos con quienes compartí y comparto, además de un cierto daño (hepático), una visión sobre el mundo que fuimos construyendo y cultivando juntos en distintas instancias y en distintos momentos, y del que este trabajo es una muestra. A Álvaro, Francisco, Nicolás, Carlos, Majo, Carla, Fefe, Matías, Danilo, Alex, Camilo, y muchos otros/otras que me brindaron su apoyo o demostraron preocupación durante el largo proceso de desarrollo de este trabajo mis sinceros agradecimientos.

Finalmente quisiera agradecer a Bárbara por haberme acompañado durante todo este año. Sin su ayuda y apoyo, sin su paciencia superlativa para soportar todas las consecuencias anímicas que se derivan de la condición de “tesista”, en fin, sin su presencia, ni esta tesis ni muchos otros proyectos hubieran llegado a su fin. A ella le debo la vuelta de página, un presente y un futuro por construir.

TABLA DE CONTENIDO

PROBLEMATIZACIÓN INTRODUCTORIA	9
PARTE I. LA DESPOLITIZACIÓN DE LA SOCIEDAD: DELIMITACIÓN TEÓRICO CONCEPTUAL DEL FENÓMENO	16
1.1. El Ágora: El problema de la sociabilidad y la esquiwa construcción de un espacio público	16
1.1.1 <i>Lo político como relación entre lo privado y lo público</i>	16
1.1.2 <i>El fin de lo político como ensamblaje entre lo público y lo privado en las sociedades de masas</i>	21
1.1.3 <i>El fin de lo político como ensamblaje entre lo público y lo privado en las sociedades posmodernas</i>	24
1.2. El Ágón: Antagonismo y conflictividad como criterios de lo político	29
1.2.1 <i>La relación amigo/enemigo como criterio de lo político y la emergencia del modelo adversarial</i>	29
1.2.2 <i>Del reconocimiento del conflicto a su “necesaria” domesticación</i>	32
1.2.3 <i>De la política de la domesticación a la política de la sustracción: el fantasma de la pospolítica</i>	35
1.3. El Demos: pueblo, despolitización y politización	38
1.3.1 <i>Hegemonía y universalidad</i>	38
1.3.2 <i>La demanda igualitaria</i>	41
PARTE II. LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA DE SLAVOJ ZIZEK COMO MARCO PARA LA COMPRESIÓN DEL CARÁCTER DESPOLITIZADO DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA	44
2.1. Sobre la noción de ideología	45
2.2. De la ideología a la fantasía social	54
2.2.1 <i>El síntoma y la teoría clásica de la ideología</i>	54
2.2.2 <i>El cinismo y el fin de la era ideológica</i>	56
2.2.3 <i>Zizek con (tra) Althusser</i>	59
2.2.4 <i>El autómeta y el espíritu: creencia externa y creencia interna</i>	61
2.2.5 <i>Del síntoma a la fantasía social</i>	64
2.2.6 <i>El falso reconocimiento y la paradoja temporal</i>	66
2.2.7 <i>El síntoma en tanto que Real: del síntoma al sinthome</i>	69
2.2.8 <i>Jouissance ideologica: el goce como factor político</i>	71
2.2.9 <i>Lo Real del Antagonismo</i>	73

PARTE III: LA FANTASÍA DEMOCRÁTICA CHILENA	75
3.1. Elementos constitutivos de la fantasía democrática chilena en el Chile de la transición	75
3.1.1 <i>Enclaves autoritarios y la ausencia de los actores</i>	76
3.1.2 <i>Los límites subjetivos de la democracia: miedo, orden y desencanto</i>	80
3.1.3 <i>La memoria como práctica democrática inconclusa</i>	88
3.1.4 <i>A modo de síntesis: transición, democracia y despolitización</i>	91
3.2. Creencia, antagonismo y fantasía en el Chile actual	94
3.2.1 <i>La creencia en el orden</i>	95
3.2.2 <i>El antagonismo social fundamental: la importancia ideológica de la clase media</i>	116
3.2.3 <i>Los sentidos de la democracia en el Chile actual</i>	123
CONCLUSIÓN	
Atravesar la fantasía: democracia y posibles horizontes de politización	128
BIBLIOGRAFÍA	133

PROBLEMATIZACIÓN INTRODUCTORIA

Durante los últimos años, la discusión en torno a las transformaciones que ha sufrido la política con el advenimiento de las sociedades “posmodernas” en el viejo mundo ha puesto énfasis en un proceso tan paradójico como revelador del tiempo histórico actual: la despolitización de la política. Una serie de transformaciones tales como la caída de la Unión Soviética, la expansión de los flujos financieros y comunicacionales, y la consolidación de un modelo democrático liberal, ha hecho que la política deje de ocupar la posición central que la definía como motor de desarrollo, eje regulador y productor del orden social, cediendo su lugar a otras instancias de coordinación social, tales como el mercado. El resultado de este proceso no es sólo el debilitamiento y la desaparición de actores sociales clásicos que se constituían en referencia al Estado, sino también el predominio de una visión negativa sobre la política, según la cual ésta no sería más que “una actividad cupular en la que se habla en nombre de un país y una gente que están simplemente inmersos en otras preocupaciones” (Garretón, 2007; 131). Como lo han señalado diversos autores (Baño, 1995; Larraín, 2005; Garretón, 2007), Chile no ha estado ajeno a este proceso.

Aunque el diagnóstico respecto a la crisis de la política es más o menos unánime, sus implicancias y valoraciones han sido objeto de importantes controversias. Así, hay quienes ven en el proceso de despolitización de la política una oportunidad tanto para que se politicen ámbitos de la sociedad civil otrora considerados “no políticos”, como para abstraerse de los conflictos y divisiones sociales que dieron lugar a una política ideológica ineficaz y polarizante. Lo llamativo de este punto de vista es que el retraimiento de la política no sólo señalaría el destino inevitable de dicha actividad en la posmodernidad, sino que la culminación exitosa de una modernidad cuyo impulso democrático ha permeado tan ampliamente las demás esferas sociales que se ha tornado al mismo tiempo útil (en lo que respecta a sus tareas específicas) e innecesaria (Beck, 2000).

Sin embargo, hay quienes han visto en este proceso el triunfo de una visión de la política que pone en juego no sólo los principios democráticos modernos que la fundaron, sino que la propia constitución de la política como tal, incluyendo la base social que ésta expresa. Desde esta perspectiva, que cruza gran parte de la historia de la sociología (sus raíces se encuentran en los planteamientos de Marx y Weber), y que ha sido actualizada por algunas posiciones en los debates actuales en el campo de la filosofía política, la historia de la política moderna y su destino en la deriva “post” aparece como el desplazamiento trágico de lo político por la política.

En efecto, desde el punto de vista teórico, este fenómeno ha sido visto desde sus inicios por la sociología y la teoría política como un síntoma de la separación entre lo político (entendido como el lugar donde se discute el manejo colectivo de una sociedad en tanto totalidad) y la política (entendida como una profesión específica circunscrita al ámbito específico de un Estado jurídico) que ha tenido lugar en las sociedades modernas; un efecto de aquello que desde Weber en adelante ha sido puesto bajo el nombre genérico de racionalización. Como han apuntado diversos autores la paradoja de la modernidad estriba precisamente en que la política, que nace principalmente como voluntad colectiva y consiente de autodeterminación histórica, pierde su anclaje normativo y termina relegada a una esfera meramente instrumental a cargo de expertos (Baño, 1995). El resultado de este proceso no es sólo una despolitización de la política en tanto esfera o actividad específica sino que también la despolitización de lo social¹, en la medida en que las tareas técnicas de las que ésta ahora se ocupa no pueden estar referidas a la discusión pública de las cuestiones prácticas que afectan a la comunidad.

Ahora bien, nos valemos de la metáfora de la tragedia para describir este desplazamiento de lo político por la política que han descrito los teóricos de la modernidad porque ilustra muy bien dinámica entre estabilidad y cambio que define a la política. Como sabemos, en la tragedia tiene lugar el conflicto entre dos dimensiones antagónicas de la vida social: por una parte, la violencia desatada del caos y, por la otra, el orden de la regla que

¹ O al menos de la dimensión política por excelencia de lo social, que es lo público. Para una discusión más detallada en tornos a las distinciones entre lo político, lo social, lo político y lo público, así como a la distinción entre una despolitización de lo político y despolitización de lo social, ver Cap 1.

finalmente establece la Ley para contener ese desborde. Como nos recuerda Gruner a propósito de Totem y Tabú:

El ritual de sacrificio funda la ley en tanto significa una “regulación” de la violencia originaria para dirigirla contra la víctima propiciatoria, ese primer pacto de los hermanos es, podríamos decir, la forma primigenia de Estado, entendido como plena participación comunitaria en el acto fundacional...(pero) en un “segundo momento”, el Estado fundado por la acción colectiva en el ritual es retroactivamente proyectado como si él fuera ya el origen, como si la Ley fuera *anterior y externa* a una acción que ahora es “subjetivada” como mera obediencia consensuada.

(Gruner, 2005, 75)

Tener en cuenta esta lógica sacrificial de la que nos habla Gruner, y que está a la base del nacimiento del Estado y la política moderna, es relevante para nuestro trabajo porque preguntarse por el fenómeno de la despolitización implica precisamente preguntarse por las condiciones que determinan la supremacía del principio de estabilidad por el del cambio en Chile.

En términos metodológicos, en el sentido amplio del término, uno puede aproximarse tanto desde “arriba” (sistema político) como desde “abajo” (sociedad) al problema. Desde arriba se trata de dar cuenta del déficit normativo con que choca el sistema político en un contexto de excesiva autonomización. Paradigmático de este enfoque es el tratamiento habitual que se hace al evaluar la “salud” de la democracia en nuestro país (Véase al respecto *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*, PNUD, 2004). Una vez conquistado el régimen político democrático queda por reintegrar una serie de factores para gozar de una democracia plena. Desde este punto de vista, el fenómeno de la despolitización es enfocado desde el concepto de déficit ciudadano; el problema es la escasa participación en las instancias formales de participación que ofrece el régimen y las posibles fuentes de erosión de legitimidad que de ella puedan derivarse. Desde “abajo”, en tanto, el problema se plantea más bien de la siguiente manera: en qué medida el régimen político se sostiene en determinadas condiciones sociales que hacen que éste no sólo no obtenga la legitimidad que requiera de una base ciudadana, sino que

aparentemente no las necesite. Desde esta perspectiva se trata de evaluar cuáles son las condiciones sociales que hacen que en un contexto determinado opere el consentimiento de una población que aparentemente ha renunciado a conducir el cambio hacia un modelo de sociedad dado. Se trata, si se quiere, de volver a la pregunta por la eficacia del poder que hace que muchos se sometan voluntariamente al poder de uno (o unos pocos) que inmortalizara Le Boétie con la expresión de *Servidumbre voluntaria*.

La opción por una o por otra estrategia depende, en último término, de lo que se entienda por política. Si concebimos la política como una voluntad colectiva de autoderminación histórica, esto es, “la instancia donde hombres y mujeres deciden colectivamente el destino de la polis” (Baño, 1995:6), nos vemos obligados a situar el problema más allá del régimen político. Lo que sea la política, nos recuerda Lechner (2006), es precisamente una lucha por definir lo político, y el problema radica en que hoy en día, pareciera que las condiciones de visibilidad de un horizonte histórico donde dar esa lucha están siendo minadas.

Ahora bien, como lo han hecho ver algunos autores, (Joignat, 2005) el fenómeno de una sociedad despolitizada en la cual los ciudadanos al parecer no se interesan por las cuestiones colectivas que les afectan, no es algo privativo de la realidad chilena². Las discusiones en torno a la despolitización y crisis de la política han tenido lugar en no pocos países de Europa y en Estados Unidos. Y como ya hemos mencionado, hace largo rato el posmodernismo incluyó a la política en su lista de desencantos. ¿Por qué entonces detenerse en el caso chileno? ¿Qué diferencia el proceso de despolitización que ha sufrido la sociedad chilena del que han sufrido otros países? La singularidad del caso chileno radica, en primer lugar, en que este fenómeno se da en el contexto de un proceso de transición a la democracia, y en segundo lugar, en que el descontento con las dinámicas que ha acarreado dicho proceso no se han traducido en niveles significativos de movilización ni mucho menos en la emergencia de actores capaz de cuestionar la estabilidad del proceso.

² Como veremos en el Capítulo 3 no se trata tanto de que los ciudadanos no se interesen por las cuestiones colectivas que les afecten, sino que no pueden proyectar colectivamente sus inquietudes privadas a un espacio públicos que les permita precisamente constituirse como ciudadanos. Al menos en un primer nivel entonces, el interés por la política adquiere la forma exacta de su revés: un malestar generalizado con la política que no se ocuparía precisamente de las tareas políticas.

En efecto, los diversos autores que se han ocupado del análisis del proceso de transición chilena a la democracia coinciden, desde distintos puntos de vista, en que el proyecto modernizador llevado a cabo por la *Concertación* ha contribuido a fraguar una sociedad altamente despolitizada, en la cual hombres y mujeres son incapaces de hacer suyo el destino de la polis. La ideología tecnocrática, los “enclaves” autoritarios, pero también un consenso impuesto sobre el destino de un país fraguado en el miedo y en el olvido, han contribuido a consolidar la imagen de un verdadero “Páramo del ciudadano” sobre el cual parece poco posible plantear (e “imaginar”) una alternativa al modelo hegemónico. Enfocarse en el caso chileno implica, por tanto, un intento por comprender la paradoja de una sociedad que, camino a la democracia, reniega los principios básicos de una sociedad democrática.

Asimismo, en el contexto latinoamericano, Chile se ha distinguido por ser uno de los países que con mayor profundidad adoptó el credo neoliberal. De alguna u otra manera, el proceso de modernización capitalista neoliberal llevado a cabo en otros países del continente, provocó ciertas reacciones críticas que no pocas veces terminaron en niveles considerables de movilización. En Chile en cambio, a medida que ha aumentado la desigualdad producto de la estrategia de crecimiento impulsada por la dictadura pero continuada y profundizada por la *Concertación*, las posibilidades de constitución de actores políticos relevantes parecen minimizarse.

Lo paradójico de este proceso es que, como muestran los datos de la encuesta mundial de valores (Latinobarómetro, 2010), los chilenos se plantean en no pocas oportunidades como críticos ante al modelo económico social imperante. Una mayor presencia del Estado, la recusación del mérito como forma de acceder a posiciones de prestigio y bienestar, y una condena generalizada a los excesivos niveles de desigualdad que exhibe nuestra sociedad, son algunos de los elementos más llamativos que conviven con un ambiente sociopolítico que le es totalmente ajeno. ¿Cómo es posible, entonces, que habiendo un malestar con el modelo socioeconómico y sus promotores, el orden que se construye en base a éste tenga tal grado de legitimidad? ¿Cómo adquiere legitimidad entonces un orden que se constituye de espaldas a los sujetos?

Para responder a este tipo de preguntas es que creemos necesario rescatar los aportes contemporáneos que se han hecho a la teoría de la ideología. Si concebimos la política en términos del sistema de dominación que ésta implica, y consideramos que la teoría contemporánea de la ideología ha indagado en la manera en cómo hoy se constituye un nuevo modo de dominación que, más allá de los metarrelatos y consignas políticas, obtiene la obediencia y la pasividad de los ciudadanos mediante mecanismos que hacen coincidir sus valores y actitudes con los intereses de la dominación, la noción de ideología aparece como la herramienta conceptual indicada para dar cuenta del carácter despolitizado de la sociedad chilena actual. Con el empleo de la noción de ideología se busca ir más allá de visiones a menudo simplistas sobre el problema que todavía sugieren que la población se encontraría en una especie de letargo mental o sería preso de un falso reconocimiento de sus problemas, intereses o de las condiciones sociales que los fundan.

En términos operativos, el empleo de dicha noción nos permitirá, por una parte, profundizar los diagnósticos actuales sobre el tema, ampliando su horizonte de comprensión, y por la otra, indagar mejor la relación entre el tipo de democracia que tenemos, el malestar generalizado con que se viven las formas de sociabilidad en el contexto de dicha democracia, y la incapacidad para traducir dicho malestar en una actividad política que nos permita asumir colectivamente los destinos de la polis. Para los fines específicos de esta tesis, nos valdremos de los aportes que ha realizado a la teoría de la ideología el filósofo esloveno Slavoj Žižek quien a través de su conceptualización de la ideología como fantasía ha sabido sortear las críticas a que ha estado sujeto el término sin renunciar a su potencial analítico e interpretativo. Como veremos en el transcurso de la investigación, el término fantasía no remite aquí ni a las deficiencias de un proceso de democratización incompleto ni al consecuente déficit democrático que de ellas se puedan derivar, sino más bien a la dinámica mediante la cual el poder se transforma en orden y a los mecanismos ideológicos que subyacen a esta mediación.

Lejos de constituir un enfoque enteramente novedoso, la intención de comprender el fenómeno de la despolitización de la sociedad chilena a través de la teoría de la ideología que guiará nuestro trabajo se enmarca en un intento por actualizar o ampliar algunas

investigaciones que, aunque en algunos casos no ha planteado explícitamente su filiación con dicha teoría, sí han recurrido el tipo de problemática y conceptos a que ésta hace referencia. Considérese por ejemplo, la investigación señera en el campo del estudio del apoliticismo en Chile realizada por Rodrigo Baño *El nuevo carácter del apoliticismo*, donde se utiliza la categoría de hombre masa como categoría de comprensión del fenómeno del carácter que asumiría el apoliticismo durante el periodo de transición, o el estudio *El carácter traumático del consenso en torno al “Modelo Chileno”*: una investigación sobre la elite política chilena de Ricardo Camargo Brito sobre el proceso sociopolítico chileno, quien empleando las nociones de fantasía y trauma da cuenta del cierre discursivo y el consenso de la elite política chilena en torno al modelo chileno de la transición.

Considerando lo anteriormente señalado, el presente trabajo de tesis es un intento por comprender críticamente el fenómeno de la despolitización de la sociedad chilena desde el prisma teórico que otorga la noción contemporánea de ideología, con el fin de aportar elementos al debate sobre el proceso político chileno y el carácter altamente despolitizado que asume la sociedad chilena en la actualidad. Para dar cumplimiento a este objetivo nos hemos propuesto seguir el siguiente desarrollo.

En un primer momento (Cap1) construiremos el diagnóstico de una sociedad despolitizada a partir de la revisión de algunos de los elementos más importantes del debate contemporáneo respecto al tema. Más que entrar en profundidad en el debate (cuyas aristas desbordan el tema de la despolitización) nos interesa obtener un concepto de política desde el cual sea posible hablar de “despolitización”. Ya que algunos autores han visto en los procesos de despolitización una politización extrema, es necesario elaborar un concepto de política que explicita claramente los criterios bajo los cuales es dado referirnos en esos términos al fenómeno.

En un segundo momento (Cap2) nos interesa reivindicar la noción de ideología para el análisis del fenómeno de la despolitización. Para ello haremos un breve recorrido conceptual que nos permitirá entender la relevancia de los aportes contemporáneos que se han hecho a la teoría de la ideología a través de las siguientes preguntas: ¿Qué es ideología? ¿Qué diferencias existe entre el concepto clásico y sus ulteriores formulaciones? ¿Bajo qué

supuestos el concepto de ideología obtiene sus rendimientos teóricos y analíticos? Asimismo, intentaremos dar cuenta de la noción de ideología en tanto “fantasía” que desarrolla Slavoj Žižek, y de su paso de un logos marcado por el corolario “ellos no lo sabe, pero lo hacen” al de uno que se resume mejor en un “ellos lo saben, pero aún así lo hacen”. Esta concepción de ideología como fantasía será la que guíe el análisis.

Finalmente, (Cap3) mediante un análisis de datos secundarios y una revisión bibliográfica sobre los autores que se han ocupado del estudio de la transición a la democracia, intentaremos comprender qué mecanismos ideológicos definen el carácter despolitizado de la sociedad chilena actual. Como ya lo señalamos, una de las particularidades que asume el fenómeno de la despolitización de la sociedad en el caso chileno es que adquiere su forma actual en el contexto de un proceso de transición a la democracia. ¿Cuál es la fisonomía que adquiere Chile camino a la democracia? ¿Qué factores intervienen en la despolitización de la sociedad actual según estos autores? ¿Qué diferenciaría una lectura del proceso de los 90 con una lectura del Chile actual? Estas preguntas nos permitirán aclarar en qué sentido y medida es dado hablar hoy de una sociedad chilena despolitizada.

PARTE I

LA DESPOLITIZACIÓN DE LA SOCIEDAD: DELIMITACIÓN TEÓRICO CONCEPTUAL DEL FENÓMENO

¿Desde qué punto de vista es dado hablar de despolitización? ¿Desde qué lugar teórico es posible observar y/o construir el fenómeno de la despolitización? Durante el último tiempo, al alero de los trabajos de Foucault, la filosofía política contemporánea ha vuelto a poner en el centro de sus reflexiones en torno a la política la ubicuidad del poder, y con ello, ha expandido los límites de lo que tradicionalmente se entendía por política³. Desde esta perspectiva, la despolitización de la política y de la sociedad pueden ser vista como casos de extrema politización. Allí donde un observador pudiera ver individuos despolitizados, (utilizando criterios clásicos como no participación o apatía) aquí se ve una actividad o acción política. Por supuesto, el debate no se reduce solamente a una cuestión de “nombres”. Que una situación dada se conciba en términos negativos (en tanto la despolitización implicaría un déficit, crisis o ausencia de lo político) implica una posición normativa y epistemológica que supone un horizonte normativo donde aquello que “falta” pretende ser, sino llenado, al menos recuperado teórica y/o prácticamente. Lo político es precisamente lo que se busca relevar aquí.

El propósito de este capítulo es establecer un concepto de política que nos autorice teóricamente a concebir la sociedad chilena como una sociedad despolitizada. Dado que una revisión exhaustiva de lo que ha sido entendido por política desde sus orígenes a la actualidad supera con creces los alcances de este trabajo, nos hemos enfocado en los debates contemporáneos respecto al tema, enfatizando tres momentos constitutivos de la política y estableciendo sus respectivos escenarios de despolitización. El primer momento hace referencia al problema de la socialibilidad y a la constitución de un espacio público donde

³ Nos referimos aquí especialmente a la relevancia que ha adquirido durante los últimos años el campo de la biopolítica. Autores como Agamben, Espósito y Negri, entre otros, han puesto en evidencia la suerte de indistinción que habría en la época contemporánea entre la soberanía política y la vida nuda. Bajo este paradigma, la despolitización de la sociedad correspondería a un estadio de extrema politización donde la vida misma se ha vuelto objeto de la política.

pueda tener lugar la actividad política. El segundo momento hace referencia a la importancia de la dimensión del conflicto en la definición de la política. Por último, nos referiremos en un tercer momento a la demanda igualitaria que le sería propia a la política moderna y a su estrecha conexión con la idea de democracia.

1.1.El ágora: El problema de la sociabilidad y la esquiua construcción del espacio público

En un primer nivel, el fenómeno de la despoltización de la sociedad puede ser construido si examinamos algunos elementos asociados a la constitución de un espacio público donde pueda tener lugar la actividad política. Sin un espacio en el cual los individuos puedan reunirse (simbólica o físicamente) como un colectivo, difícilmente tendrá lugar una acción que pueda ser considerada como política. Del mismo modo, los individuos difícilmente van a demandar espacios públicos de reunión colectiva si no pueden trascender los problemas que tienen que enfrentar a nivel de su propia subjetividad. En esta sección examinaremos las condiciones sociales que atentan contra la constitución de lo político, entendiendo “lo político” de manera provisional como la constitución subjetiva y social de un espacio de comunicación entre lo público y lo privado que permite trascender los límites de la individualidad y generar una plataforma para el manejo colectivo de los destinos de la polis.

1.1.1. Lo político como relación entre lo privado y lo público

Una de las vías teóricas que se emplea a menudo para definir la política es la indagación de las relaciones que se establecen entre dos ámbitos constitutivos de la vida social: lo público y lo privado (Goodsell, 2003). Sobre todo en aquellas visiones que enfatizan el carácter consensual de la política, donde ésta es definida como un espacio para la realización del bien común o de la vida buena, la distinción público/privado ha servido para dar cuenta de las condiciones históricas, teóricas y normativas bajo las cuales tuvo lugar algo reconocible como “lo político”, así como de las transformaciones a las que ha

estado sujeto, otorgándonos a este nivel elementos para establecer el diagnóstico de una sociedad despolitizada.

Tanto Habermas como Arendt – autores paradigmáticos de este enfoque sobre la política- sitúan en la Grecia clásica la primera manifestación histórica de un espacio público de deliberación donde los hombres se reúnen a discutir sobre los destinos de la polis. Lo característico del modelo que ofrece la democracia griega de la época clásica es que lo público surge en oposición a la esfera privada. En efecto, mientras la esfera privada (representada por el hogar y la familia u *oikos*) encarna el reino de la necesidad, esto es, el ámbito donde tiene lugar la reproducción de la vida, el trabajo de los esclavos y el servicio de las mujeres, lo público encarna el reino de la libertad, donde los ciudadanos propietarios definían colectivamente los asuntos que les afectaba en tanto tales.

No obstante, aún cuando contrapuestos, el ámbito de lo público estaba sujeto a la esfera privada, ya que el ciudadano de la polis sólo podía pertenecer a ésta en virtud de su propiedad sobre mujeres y esclavos. En ese sentido, el hecho que en la esfera pública se realizara el reino de la libertad, al menos en un primer nivel, no significa que los hombres se reunieran en pos de la libertad, sino más bien en virtud de ella (aunque como veremos todavía acá se trata de una libertad prepolítica). Los hombres eran libres en tanto se han liberado de las tareas correspondientes a la satisfacción de las necesidades y exigencias humanas (en virtud del dominio y la propiedad sobre mujeres y esclavos), de la misma manera que eran iguales porque en dicho espacio, en virtud de su posición de propietarios, no dominaban ni eran dominados; sólo se abocaban a realizar la libertad prepolítica que habían obtenido de la liberación del reino de la necesidad a través de la actividad política.

Ahora bien ¿qué definía y en qué consistía la actividad o acción política? Según Arendt y Habermas la acción política se definía básicamente por la realización de la libertad entendida como libertad de usar la palabra para el debate de los asuntos de la polis. En la antigüedad, este espacio era designado con el nombre de *Ágora*. El *ágora* es, en el decir de Arendt (2005), un espacio de aparición, en oposición al ocultismo de la vida íntima, en el que aparecen los asuntos privados ante la vista y oídos de los otros. Al hablar entre ellos en el mercado o la plaza, los ciudadanos dan cuenta de un mundo común –ya que es sólo a

través del habla que se puede tener acceso a la posición que los otros tienen en el mundo y de esta manera percibir el mundo en su conjunto- que a la vez que los separa de los bárbaros y esclavos, los reúne como ciudadanos en torno a la búsqueda del bien común. La política en ese sentido, tal como sugiere la formulación clásica de Aristóteles al respecto⁴, expresaría en el uso del lenguaje su especificidad respecto de las asociaciones de los demás animales⁵ y prefiguraría el carácter abierto y comunal que definiría a lo “público”.

Con el surgimiento del Estado moderno, sin embargo, la relación entre lo público y lo privado se modifica. Lo público pasa a ser representado por el Estado y el ámbito privado queda asociado a la sociedad. En la medida en que la economía moderna abandona el ámbito del *oikos* y se convierte en una economía de comercios en las nacientes ciudades, las funciones que otrora cumplía la familia (la casa) se trasladan a este nuevo ámbito que surge entre la familia y el estado: la sociedad. Asimismo, la escisión entre la sociedad civil y el Estado que introduce el nuevo orden hace que este nuevo ámbito privado reclame para sí injerencia pública, en la medida en que es el Estado la entidad que regula el tráfico mercantil y el trabajo social a partir de los cuales ésta se constituye. Debido a esto, la función central que definirá lo público de aquí en más será la de la crítica; específicamente, la crítica del poder político formal representado por el Estado absolutista (Eagleton, 1999).

Habermas (1999) desarrolla los conceptos de publicidad literaria y de publicidad política con el fin de caracterizar la dinámica mediante la cual la esfera pública se constituye como un espacio de discusión racional y crítica ilustrada en el modelo burgués de publicidad. Con el primer término el autor alemán hace referencia a un ámbito público prepolítico que nace de la esfera de la intimidad familiar, cuyo fin es la comunicación de los

⁴ Recordemos que para Aristóteles lo que diferencia al hombre de los demás seres vivos es el lenguaje. Mientras los animales poseen *phoné* para expresar sensaciones de placer y dolor, el hombre posee el *logos*, vocablo griego que denota tanto lenguaje como razón.

⁵ Según la lectura que hace Arendt, para Aristóteles lo político no hace referencia simplemente al hecho de que los hombres viven necesitan de otros hombres para vivir, ya que eso era concebido como algo natural que se compartía con otras especies (que para satisfacer sus necesidades deben recurrir a formas de asociación). Sólo en los ámbitos de la acción y el discurso se constituiría lo específicamente político. (Arendt, 2005: 38). La apropiación de esta formulación de la política llevará a Arendt a defender firmemente la distinción entre lo social y lo político. Para una visión más detallada sobre este tema ver Hanna Fenichel Pitkin. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

individuos sobre las experiencias subjetivas de su privacidad. Paradigmática de esta forma de publicidad son las reuniones y tertulias que tenían lugar en salones, clubes y cafés de la Europa de fines del siglo XVIII. Con el segundo, en tanto, Habermas se refiere al ámbito de hombres privados que se reúnen en calidad de público y reclaman para sí la reglamentación impuesta desde arriba (desde el Estado). Lo que Habermas busca enfatizar con la distinción entre ambos conceptos es que la publicidad política debe su eficacia a la publicidad literaria, pues es sólo en la medida que las personas privadas dialogan sobre su subjetividad (en tanto que personas), que pueden también hacer confluír sus intereses (en tanto que propietarios) para reclamar, a través del ejercicio de la crítica, al poder público la regulación de la sociedad civil.

Los límites históricos con que choca el modelo burgués de relación entre lo público, lo privado y lo político fueron descritos perfectamente por Marx. Si bien la revolución democrática burguesa hizo de la sociedad (en tanto esfera privada) un tema público, al realizar concretamente la libertad sólo de los propietarios, ésta tuvo que ceder ante su propia dialéctica y hacer frente a una publicidad democrática revolucionaria que buscaba situar lo público no en la esfera de la propiedad privada sino en su opuesto: el trabajo socialmente necesario. No obstante, pese a la denuncia del carácter limitado que adquiriría una publicidad que equiparaba ciudadano a burgués y a la propuesta de una publicidad basada ya no en la propiedad privada sino en el carácter social y colectivo del trabajo, el modelo socialista de publicidad se vio refutado en la práctica por una realidad en la que en vez de operar una absorción del Estado por la sociedad, operó más bien una absorción de la sociedad por el Estado, un intervencionismo que desplazó la ecuación entre la figura del ciudadano y el burgués propietario, por el ciudadano cliente y consumidor.

Considerada desde el eje privado/público, entonces, la política implica en un primer nivel un espacio de comunicación y comunalidad, la expresión de un “nosotros” que se revela sólo a través del lenguaje⁶, y que surge de una relación entre lo privado y lo público.

⁶ Aun cuando autores como Benhabib han enfatizado que mientras para Habermas la esfera pública es un espacio de comunicación pública para Hannah Arendt se trata de una esfera donde tiene lugar la acción política, ambos autores otorgan igual importancia a la dimensión del lenguaje como constitutivo de lo público y lo político.

Esto significa que si bien es lo público lo que se revela como el espacio para la realización de lo propiamente político, existe un ámbito prepolítico en la esfera privada que lo público expresa y requiere para su constitución. Esta relación entre un ámbito prepolítico ligado a la subjetividad de los individuos y el ámbito político ligado a lo público es particularmente importante en visiones de la política que afirman una concepción liberal de democracia - como la representada por Habermas y Arendt-, pues es consustancial a ésta la idea que la libertad individual sólo se realiza plenamente en el ámbito comunal de la polis.

1.1.2. El declive de lo político como ensamblaje entre lo público y lo privado en las sociedades de masas

La nueva conformación que asume el Estado producto de la crisis que aqueja al sistema capitalista durante los años veinte, y la creciente injerencia que éste desarrolla en ámbitos que antes se resolvían mediante la lógica del *laissez faire*⁷, modifica nuevamente la relación entre lo privado y lo público. Según Habermas (1997), se produce un proceso de progresiva estatización de la sociedad por un lado, y socialización del estado por el otro, que rompe con la base de la publicidad burguesa - la escisión entre Estado y sociedad civil- y con ello, debilita la función política que ésta desempeñaba.

De este ensamble que opera entre la esfera de lo privado y lo público, no obstante, surge un nuevo dominio politizado, el ámbito de lo social (Arendt, 2005, Habermas, 1999). Si vimos que el surgimiento de la sociedad tuvo lugar entre el ámbito íntimo familiar y el ámbito público estatal, lo social viene a ocupar un lugar al interior de la esfera privada públicamente relevante que no es ni privado ni público, sino ambas cosas a la vez; un lugar cuya principal característica es que las instituciones estatales y sociales que ésta alberga ya no responden a criterios diferenciables entre público y privado.

⁷ Una lectura paralela del mismo proceso aunque es la hecha por Foucault en *El Nacimiento de la biopolítica*. Se trata, en cualquier caso de los crecientes grados de interpenetración que alcanzan los ámbitos de la racionalidad económica y política, instrumental y comunicativa.

Asimismo, producto de este ensamble que opera entre el ámbito público y el privado, la familia se desprende de su conexión con los procesos de la reproducción social, produciéndose una polarización entre la esfera social y la esfera íntima. Como el tráfico mercantil y el trabajo social (elementos constitutivos del ámbito privado, de la sociedad civil) pasan a ser ahora funciones atingentes a esta nueva esfera de lo social, la familia “queda liberada respecto del marco del trabajo social y se va convirtiendo ahora en usuaria de ingreso y ocio, en canal de salida de las indemnizaciones y asistencias públicamente garantizadas” (Habermas, 1997: 185).

No obstante, esta intensa privacidad que está en condiciones de ofrecer la esfera familiar ahora que ha sido descargada de sus tareas económicas es, como el propio Habermas señala, sólo aparente. De hecho, precisamente porque la familia pierde su carácter de agente económico directo en el ámbito del trabajo social, y sus miembros son ahora socializados directamente por la sociedad, ésta pierde sus funciones protectoras. Habermas ve en este proceso no sólo la destrucción de esa esfera íntima necesaria para el desarrollo de la publicidad burguesa, sino el surgimiento de una esfera de pseudointimidad que tiene lugar ahora en la propia publicidad y cuyo principal elemento es el ocio:

El repliegue de la esfera privada a los recintos interiores de una familia nuclear despojada de funciones y debilitada en su autoridad-la felicidad en el rincón-, sólo en apariencia es un perfeccionamiento de la intimidad, porque en la medida en que las personas privadas retroceden de su ineludible rol de propietarios al rol puramente “personal” de su nada ineludible espacio de ocio, caen sin estar resguardados por un espacio familiar interior institucionalmente garantizado-bajo la influencia directa de instancias semipúblicas. La actividad del ocio es la clave de la pseudoprivacidad de la nueva esfera, de la desintimización de la llamada intimidad.

(Habermas, 1997:188)

Estas instancias semi públicas son las que transforman el otrora público culto que en medio de cafés y clubes de conversación, lograba una autocomprensión de su propio lugar en el mundo, en simple masa. En la medida en que ya no existe la distancia que la persona

privada tenía como tal con lo público a lo cual concurría, es la propia publicidad la que queda convertida en masa. Ahora, en lugar de la publicidad literaria, aparece el ámbito pseudopúblico del consumo cultural y del ocio públicamente constituido. En este contexto, “el raciocinio tiende a transformarse en consumo, y el marco de la comunicación pública se disgrega en el acto, siempre uniformizado, de la recepción individual” (Habermas, 1997:190).

Con este paso de un público de personas privadas raciocinantes a un público desprivatizado y arrojados al consumo, se resquebraja definitivamente la estructura sobre la cual se había erigido el modelo burgués de publicidad pública y con ello, su función política de regulación de la sociedad civil y crítica del poder público (Estatal). En lugar de un grupo de personas privadas raciocinantes ahora tenemos un público de electores para quienes la publicidad se fabrica. Se consuma, de este modo, la sociedad del Uno (Arendt, 2005), donde los hombres no pueden reunirse en virtud de sus intereses en pos del bien común, cediendo su individualidad (otorgada otrora por la esfera privada) a la fuerza totalitaria de los números. Donde antes había comunidad, ahora hay sólo un agregado de personas cuyo sentido social y humano flota a la deriva por los aires de semejanza de la Industria Cultural (Adorno).

La culminación de este proceso se expresa en la preeminencia de la idea según la cual el Estado se abocaría de ahora en más solamente a resolver cuestiones técnicas. Con esta ideología⁸, que fue profundamente estudiada por Habermas en *Ciencia y técnica como ideología*, la función crítica del espacio público y su potencialidad política quedan sepultadas, ya que, por principio, la resolución de tareas técnicas no puede estar referida a la discusión pública. En un contexto donde la política ha sido relegada a mera administración, lo público -y lo político que en él anida- desaparece precisamente en pos del funcionamiento de la política que dicho espacio puede sólo problematizar. La despolitización de la masa de la población, por tanto, sería una exigencia que debe cumplir la nueva política del intervencionismo estatal para llevar a cabo sus nuevas tareas.

⁸ Para un estudio detallado de la ideología tecnocrática y su conexión con la política ver. Mayol, Alberto. *Tecnocracia: el falso profeta de la modernidad*. Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias Políticas, Universidad de Chile.

1.1.3. El fin de lo político como ensamblaje entre lo público y lo privado en las sociedades “posmodernas”

Aun cuando el diagnóstico que ligaba el declive de lo político y lo público a la emergencia de una sociedad de masas donde los individuos quedan reducidos a mero público consumidor de la política y la cultura posee vigencia en la actualidad, es innegable que las bases sobre las cuales esta sociedad se erigió –Estado de Bienestar- han sido socavadas por una serie de transformaciones globales que de manera general se han puesto el nombre de “posmodernidad”. Debido a que el diagnóstico de la creciente despolitización de la sociedad que hemos revisado se basaba en el poder que ejerce el Estado en la vida social y en la consecuente mixtura entre lo público y lo privado que de éste ensamblaje resulta, es necesario revisar el estado en que quedan las relaciones entre lo público y lo privado en un escenario donde el Estado ha dejado de influir en las instancias de coordinación y reproducción social, cediendo su lugar a otras instancias de coordinación como el mercado.

Una de las características más sobresalientes que conlleva la desaparición del intervencionismo estatal es, según el sociólogo polaco Zigmunt Bauman, un éxodo de las instituciones de la vida social y una consecuente sensación de incertidumbre que permea el ámbito de la sociabilidad. Bauman encuentra en *El malestar de la cultura* de Freud el modelo invertido de lo que a su juicio constituiría uno de los rasgos específicos de la sociedad actual: el sacrificio de la seguridad en pos de cualquier cosa identificable con mayor libertad de elección. Uno de los aportes más significativos de Freud radica en habernos enseñado que las restricciones que la cultura impone a la libertad son pagadas por la seguridad que ésta nos brinda. Entregamos libertad a cambio de un suelo apromblemático y familiar que evita tener que enfrentarnos día a día a los miedos que entrañan la naturaleza y la contingencia. Cuando, como en la actualidad, la lógica sacrificial invierte sus términos (sacrificamos seguridad en pos de una mayor libertad) ese fondo común y seguro que representaba la cultura se debilita, dando paso a un sentimiento generalizado de incertidumbre.

La palabra que emplea Freud en alemán para referirse a esta especial capacidad de la cultura es *Sicherheit*, que involucra no sólo la idea que en español (y en inglés) evoca la palabra seguridad, sino también las de certeza y protección. Aunque similares, los significados que evoca cada término poseen énfasis distintos. Mientras que la seguridad implica la sensación de habitar un mundo estable en el cual podemos mantener los logros que hemos alcanzado, la certeza siempre va de la mano de una capacidad cognitiva y moral de distinguir entre lo razonable y lo insensato o lo correcto y lo incorrecto, lo que finalmente nos ayuda a tomar decisiones de las cuales seguramente no nos arrepentiremos. La idea de protección, en tanto, hace referencia a la capacidad de hacer frente a los miedos y amenazas, a la sensación de que si obramos bien, ninguna amenaza podrá en peligro el terreno de nuestro hogar y sus alrededores.

Bauman ve en estos tres elementos la condición de un pensar y actuar racional, y en su erosión, los síntomas de lo que denomina *desconfianza existencial corrosiva*. Esta desconfianza de base en la cual tienen que desenvolverse los individuos no sólo afecta el ámbito propio de lo individual, inundando y configurando unas rutinas siempre cuestionadas, sino que determina la aparición de chivos expiatorios en quienes descargar privadamente nuestra impotencia individual y colectiva. En efecto, como las verdaderas razones de descontento, angustia y miedo que anida este escenario de incertidumbre son de difícil identificación, la mayoría de la gente sucumbe ante la tentación de crear culpables contra quienes emprender acciones de carácter de defensivo. “En ese caso, le ladramos al árbol equivocado, pero al menos ladramos, sin sentirnos disminuidos y sin que nadie pueda reprocharnos que recibimos golpes y nos quedamos de brazos cruzados” (Bauman, 2007: 26)

La sociedad actual, a diferencia de la sociedad que retrató Freud, puede ser descrita, según Bauman como la sociedad de la *Unsicherheit* (Incertidumbre), en la medida en que los tres elementos antes descritos estarían siendo continuamente atacados. Por una parte, la seguridad laboral que otrora ofrecía el Estado de bienestar ha cedido a la libre circulación y movimiento de capitales, provocando cada vez más períodos de desempleo y precarizando las condiciones del trabajo. Asimismo, el actual escenario nos ofrece pocas posibilidades

para construir certezas. La flexibilidad y la transparencia de la que se jactan los organismos internacionales que propagan el credo del capital, ocultan exactamente su revés: la opacidad y rigidez de una estructura que sólo busca la libertad de movimiento de algunos y la opresión de otros que están obligados a elegir de entre un conjunto de opciones dadas “o someterse al destino cuando ya no quedan opciones” (2007: 35). Finalmente, asistimos a una sociedad en la cual las instituciones protectoras por naturaleza de la modernidad, el Estado-Nación y la familia, ya no poseen la fuerza capaz de dotar de sentido y protección a los individuos. En efecto, si como vimos en la sección anterior, si en los albores de la modernidad la familia y la nación se erigieron como soluciones colectivas al tormento individual derivado del proceso de racionalización, hoy en día ni la una ni la otra son capaces de trascender los estrechos límites del individuo.

Pero ¿cuál es realmente la especificidad de la incertidumbre contemporánea? Como aclara Bauman, estar obligado a vivir bajo condiciones de incerteza no constituye un rasgo que pueda atribuirse únicamente a la modernidad tardía. Lo nuevo es que, a diferencia de lo que demuestra la historia moderna, en la actualidad hay pocos intentos por contener y hacer frente a la incertidumbre que nos rodea, y las instituciones e ideas que dieron fuerza a dichos intentos de organización social en pos del control de la incertidumbre, se ven hoy día constantemente amenazado. Desregulación globalizada, libre y veloz movimiento de capitales y flexibilidad del empleo, en cambio, constituyen hoy las grandes “instituciones” (de la incertidumbre), que en pos de equilibrios macroeconómicos y estructurales dejan a una gran parte de la población en condiciones de absoluta y constante precariedad, generando una “violencia estructural” que socaba las bases de la solidaridad social, y con ella de la política.

Todo este proceso repercute, finalmente, a nivel subjetivo. Una identidad que tiene que vérselas con la flexibilidad y plasticidad del ambiente laboral, con variables desconocidas y fuera de control que impone el libre movimiento de capitales, y con el vacío existencial que deja la pérdida de espesor del Estado y la familia, está lejos de constituir la subjetividad que un espacio público requiere. Un yo indeterminado, angustiado, insomne y sin soportes que le otorguen a su actuar un sentido de trascendencia, difícilmente podrá salir

del aislamiento que le impone su existencia individual para tender los puentes entre su propia vida y la vida de los otros. En este contexto, ninguna vía de escape tradicional, ya sea fundirse en la masa o buscar una comunidad de compañeros donde apoyarse, parece estar disponible. La vida insegura se vive en compañía de gente insegura y la irritación y la indiferencia no convierten a los solitarios en una comunidad. “Nuestra clase de inseguridad-sentencia Bauman- no es la materia de la que están hechas las causas comunes, las posturas conjuntas ni las filas solitarias” (2007:32).

Respecto a las repercusiones a nivel subjetivo que han tenido esta serie de transformaciones, Lipovestky ha planteado que precisamente un síntoma del resquebrajamiento del tejido social en las sociedades posmodernas es la psicologización y personalización de lo social. Una excesiva atención a las cuestiones subjetivas, una vuelta al Yo como única fuente de realización, es el resultado de haber erigido al individuo moderno como ideal normativo de la modernidad. La idea de individuo desplazó a la de sujeto a tal grado que las propiedades individuales necesarias para la configuración de lo íntimo y de lo privado quedaron reducidas a un mero narcisismo. De ahí que asistamos hoy en día menos a la desaparición de la sociabilidad (individuos completamente aislados unos de otros) como a su empobrecimiento. En este contexto donde los puentes colectivos han sido debilitados, no es de extrañar entonces que emerjan pseudo comunidades que si bien comparten con las verdaderas comunidades una serie de elementos (por ejemplo, la presencia de una conducta regulada por normas, que todos siguen al pie de la letra en pos de una unión que los hace “iguales”), no pueden evadir el hecho que la naturaleza misma de sus preocupaciones, aquellos que los reúne como iguales, es fundamentalmente individual y privada. Estas “comunidades de solitarios” no son “más que la suma de sus partes”; las reuniones que sostienen no aminoran en grado alguno la soledad, porque los individuos que la conforman saben que cualquier mejoría del sufrimiento que padecen pasa exclusivamente por ellos. La última figura del individualismo, por tanto, “no reside en una independencia soberana asocial sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados, agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos”

En consecuencia, podemos decir que el ensamblaje entre el espacio público y la esfera privada que tuvo lugar bajo le égida del Estado de Bienestar culmina en las sociedades “posmodernas” con la fusión de ambas esferas y el vaciamiento de sus respectivos contenidos y funciones. Lo público ya no remite en ningún punto a lo colectivo (aún cuando ese colectivo fuera la expresión de intereses de individuos) en la medida en que ha sido colonizado por una esfera privada que ha quedado reducida, a su vez, a la figura de un Yo solitario, impotente e indiferente. Así, ni el espacio público de unos individuos que, en virtud de sus intereses individuales concurrían a la deliberación sobre lo propio y lo común, ni la esfera privada guiada por intereses individuales pero resguardada subjetivamente por la esfera de la intimidad, están disponibles para repoblar el ágora. La despolitización, en este nivel, se manifestaría tanto como negación de la libertad individual como impotencia colectiva:

(...) tendemos a creer con igual firmeza que es poco lo que podemos cambiar-individualmente, en grupos o todos juntos-del decurso de los asuntos del mundo o de la manera en que son manejados; y también creemos que, si fuéramos capaces de producir un cambio, sería fútil o poco razonable, reunirnos a pensar un mundo diferente y esforzarnos por hacerlo existir si creemos que podría ser mejor que el que ya existe.

(Bauman, 2007:9)

1.2.El Agón: Antagonismo y conflictividad como criterios de lo político

Aunque el concepto de política - y sus respectivos escenarios de despolitización- que hemos obtenido de la revisión de las relaciones históricas entre los ámbitos de lo público y lo privado, otorgan importantes elementos para establecer el diagnóstico de una sociedad despolitizada, en la presente investigación se enfatizará otro de los elementos constitutivos de la política moderna, a saber, su dimensión conflictiva. Desde esta perspectiva, lo político no estará dado solamente por la disposición de un espacio público donde los ciudadanos se reúnan a definir en conjunto los destinos de la comunidad (polis), sino por la exclusión, división, antagonismo o conflicto que supone la delimitación de dicho espacio. En otras palabras, se buscará sustentar el argumento según el cual lo político surge principalmente allí donde se identifica un adversario respecto del cual el sentido de la acción política se define y se nutre. La despolitización, en este nivel, no refiere principalmente a la ausencia de un espacio público y de las bases subjetivas para su constitución, como con la ausencia de un reconocimiento (teórico y práctico) del carácter conflictivo de la política.

1.2.1. La relación amigo/enemigo como criterio de lo político y la emergencia del modelo adversarial

La visión más acabada de la política entendida como conflicto se la debemos sin lugar a dudas a Carl Schmitt. En *El concepto de lo político* (1963) el autor alemán no sólo propone un criterio para delimitar lo político de otras esferas de la vida social, sino que construye un nuevo paradigma de comprensión de lo político que pone en el centro de su formulación la idea de antagonismo (Rasch, 2000, Tralau 2010). Aunque la teoría política de Schmitt ha sido últimamente valorada en varios de sus aspectos (su decisionismo, su crítica a la democracia liberal, su idea de una teología política y la noción de soberanía a ella asociada), aquí nos interesa principalmente enfocarnos en su concepción de lo político, ya que abre una nueva manera de comprender el carácter despolitizado que asumirían las sociedades contemporáneas.

Como sabemos, en una búsqueda por superar las concepciones que definen lo político sólo como antítesis de otros conceptos (economía, moral o incluso política), Schmitt establece la distinción amigo/enemigo como criterio para definir lo político “desde sus propias diferenciaciones”. (1963:14). La adopción de esta diferenciación no implica nada sustantivo en términos de las cualidades que poseería lo político, sino que simplemente busca relevar la idea que todo hecho político, por el hecho ser tal, implica el vínculo con y la separación de una determinada asociación. La distinción amigo/enemigo expresaría la máxima intensidad de dicho vínculo o de dicha separación.

Las ventajas que acarrea el empleo de esta simple distinción han sido señalada por varios autores (Meier, 2008) y se pueden resumir de la siguiente manera. En primer lugar, y como el propio Schmitt lo explicita, la distinción amigo/enemigo es un criterio específicamente político, esto es, es autónoma e independiente respecto de otras distinciones que pudieran encontrarse en el ámbito de lo moral, lo estético o lo económico (Schmitt, 1963: 14). En segundo lugar, la noción de antagonismo que la distinción amigo/enemigo expresa permite pensar por primera vez claramente lo político como una lucha conflictiva o polémica por definir lo político. Esto es lo que el autor alemán busca enfatizar cuando afirma que toda proposición política es de por sí una proposición polémica (Schmitt, 1963:12). Finalmente, el antagonismo en el que Schmitt funda lo político es -al contrario de la noción de conflicto proveniente de la tradición liberal- desde sus orígenes político, ya que subraya el carácter colectivo y público de los términos. En efecto, el conflicto basado en la distinción amigo/enemigo no es la guerra de todos (individuos) contra todos del estado de naturaleza planteado por Hobbes, sino una guerra que, de producirse, tiene lugar entre grupos de personas frente a las cuales otro grupo se puede plantear como enemigo:

"Enemigo" es sólo un conjunto de personas que, por lo menos de un modo eventual — esto es: de acuerdo con las posibilidades reales — puede *combatir* a un conjunto idéntico que se le opone. Enemigo es solamente el enemigo *público*, porque lo que se relaciona con un conjunto semejante de personas — y en especial con todo un pueblo— se vuelve *público* por la misma relación.

(Schmitt, 1963:16)

Es esta distinción entre lo público y lo privado que el autor alemán inscribe en el seno de la distinción amigo/enemigo lo que lo lleva a considerar a la guerra como una manifestación visible de la enemistad. Es en el combate donde queda al descubierto el hecho que la diferenciación política es la más radical de todas, la más intensa; pues en la guerra el enemigo implica la negación del otro de una manera esencialmente existencial, esto es, implica la aniquilación del otro, su muerte. No obstante, en reiteradas ocasiones (Schmitt:12,15,19,23) el autor alemán aclara que no se debe caer en el error de equiparar la guerra a la política o de hacer de ésta el contenido de aquella. La guerra es un modelo donde se pone en evidencia que lo político presupone como posibilidad real la eliminación del otro (del enemigo) y que dicha lógica es puramente política. Pese a la neutralidad que pueda mantener un Estado, o pese a la relativa estabilidad que adquiera una comunidad política, éstas siempre van a estar supeditados a la posibilidad real de concebir a otros como “enemigos”. En otras palabras, la aceptación del antagonismo (expresado en la distinción amigo/enemigo) como una dimensión constitutiva de la política no implica que no exista un orden dentro del cual necesariamente el conflicto se expresa, sino más bien que lo político siempre va a implicar la lucha por establecer o imponer un determinado orden.

Aunque algunos autores (Moore, 2010) han visto en esta referencia última a un determinado orden una paradoja en el pensamiento de Schmitt, otros (Mouffe, 2007; Rasch, 2000) se han valido de esto para reformular sus planteamientos de una manera que, a la vez que enfatice el carácter conflictivo de lo político, de luces de cómo un determinado orden político puede basarse en dicho carácter; o más aún, de cómo éste es viable sólo a condición que se reconozca dicha dimensión. Con la propuesta de una democracia pluralista y radical, Chantal Mouffe ha llevado a cabo precisamente esta tarea, actualizando la crítica schmittiana de las democracias liberales a través de un marco categorial que recoge la distinción amigo/enemigo para llevarla a un plano que se adecue a los principios democráticos , y que en ese sentido, lo despoje de la violencia que implica la guerra.

1.2.2. Del reconocimiento del conflicto a su necesaria domesticación

Mouffe justifica la dimensión antagónica de la política como lo “propriadamente” político a través de la aplicación de varios de los postulados filosóficos posestructuralistas al campo de la política. El punto de partida de su proyecto teórico es la crítica a la idea esencialista de identidad planteada por autores como Lacan y Derrida. Siguiendo a estos autores, Mouffe plantea que el sujeto debe su “ser” a un “afuera” que previene su constitución completa pero que al mismo tiempo es su condición de posibilidad. El lugar del sujeto, por tanto, es “el lugar de la falta que, aunque representada al interior de la estructura, es el lugar vacío que al mismo tiempo subvierte y es condición para la constitución de cualquier identidad” (2005:76). Esta concepción sería distinta del concepto de identidad de la dialéctica hegeliana- donde también la identidad está siempre referida a otro- por dos razones. En primer lugar, porque en el concepto idealista de identidad propuesto por Hegel, el momento negativo que representa el “otro” es a fin de cuentas siempre integrado en una unidad reconciliada. En segundo lugar, debido a esta concepción unitaria del principio de identidad, la presencia del “otro” en la lógica dialéctica es lo que permite que la identidad sea completamente constituida. Desde un punto de vista posestructuralista, en cambio, la presencia del “otro” es lo que “me previene de ser totalmente yo mismo” (Mouffe y Laclau, 1989: 125), por lo que el “otro” es constitutivo del principio de identidad pero sólo en la medida en que esta identidad es entendida no como una totalidad cerrada sino como un objeto inestable.

Ahora bien, si el otro o los otros son la condición de posibilidad y de imposibilidad de mi identidad, entonces las relaciones que se establecen con ellos es una relación de antagonismo (Wennman, 2003). La noción de antagonismo es crucial en el trabajo de Mouffe porque, siguiendo el gesto teórico de Schmitt, permite la reformulación del concepto de política a un nivel ontológico. El antagonismo es el principio constitutivo de lo político que surge cuando “el otro, que fue hasta determinado momento sólo considerado bajo el modelo de la diferencia, comienza a ser percibido como negando nuestra identidad, como poniendo en cuestión nuestra existencia” (Mouffe, 2005:3). Esto significa que las identidades políticas son siempre constituidas en un conflicto con otros que fomentan la

delimitación de un “nosotros” en oposición a un “ellos”, una relación que, como vimos, está claramente ilustrada en el concepto de lo político desarrollado por Schmitt.

Es importante, por tanto, hacer una distinción entre la lógica de la diferencia y la lógica del antagonismo. Mientras todas las identidades sociales están constituidas por la lógica de la diferencia, es decir, por la identificación de un “otro” y la delimitación de un “nosotros” y un “ellos”, sólo cuando esta relación implica una amenaza para la identidad del “otro” deviene una relación antagonista. En cualquier caso, en tanto dimensión ontológica, el antagonismo está siempre presente en la vida social, ya sea actualizada en una relación antagonista o siempre como una posibilidad latente.

Ahora bien, si consideramos lo político como la condición de posibilidad de la vida social y política, es necesario reconocer entonces el carácter hegemónico de cualquier orden. Por hegemónico Mouffe quiere decir que “todo orden es la articulación precaria y temporal de prácticas contingentes (1995:18); es decir, que todo orden está basado en una operación de exclusión de “otros” y que dicha operación implica siempre una relación de poder. Esto tiene dos importantes consecuencias. Primero, no es posible identificar una relación independiente de la articulación hegemónica a través de la cual ésta es constituida. En este sentido, no puede haber un principio explicativo que no surja del terreno mismo de la relación que busca ser explicada. Segundo, habría que asumir que no va a existir nunca un orden final que trascienda la dinámica de poder y antagonismo en la que esta fue fundada. En otras palabras, que no habrá nunca una totalidad histórico social completamente reconciliada, ya que esto implicaría la negación misma de lo político. Finalmente, el carácter ontológico dado al concepto de antagonismo lleva a Mouffe a formular la distinción entre la política y lo político:

Por lo político entiendo la dimensión del antagonismo que yo tomo como constitutivo de las sociedades humanas, mientras que por política entiendo el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales un orden es creado, organizando la coexistencia humana en el contexto de conflictividad otorgado por lo político.

(Mouffe, 1995:)

Es aquí donde surge con mayor claridad tanto el gesto que Mouffe repite de Schmitt – el hecho de plantear el conflicto en el contexto de un orden- como la distancia que la autora toma de la propuesta del autor alemán. En efecto, como vimos, desde el punto de vista de Schmitt, la relación amigo/enemigo no debe ser vista como una metáfora de las relaciones políticas o solamente como un vector analítico; más bien tiene que ser entendida en su sentido concreto y existencial, lo que significa que el “otro” debe ser visto como un “otro” que representa una amenaza para mi integridad. Para Mouffe, el problema de esta concepción radica en que si el oponente político es considerado como un enemigo a ser erradicado, la posibilidad para la constitución de una comunidad política desaparece. En este sentido, como Wennman ha planteado, “el antagonismo puede ser irradicable pero no es irreductible” (2003:61). Como resultado de las potencialmente desastrosas consecuencias del antagonismo político, Mouffe propone complejizar la noción de antagonismo construyendo la relación ellos/nosotros en una manera que las partes en conflictos y sus demandas puedan ser reconocidas como legítimas. Este nuevo tipo de relación es lo que Mouffe denomina “agonismo”.

La diferencia entre el antagonismo y el agonismo reside en que mientras el primero está basado en una relación nosotros/ellos en la que no hay un suelo común, la segunda está basada en una relación nosotros/ellos donde las partes reconocen su legitimidad. Desde una perspectiva agonística, los enemigos se transforman en adversarios que comparten al menos la característica de pertenecer al mismo espacio simbólico de manera tal que su “enfrentamiento” no pone en peligro la existencia de la asociación política en cuanto tal. Esto no implicaría no obstante, que los adversarios cedan la posición que defienden por la fuerza del mejor argumento ni por una orientación que privilegie el bien común por sobre sus intereses, sino simplemente que oponen sus visiones e intereses sin recurrir a la coacción física ni a la violencia. De ahí que el modelo de política adversarial propuesto por Mouffe pueda ser comprendido entonces, como un intento por domesticar, reconociéndolo, el antagonismo constitutivo de la vida política y social. Lejos de negarlo, el modelo adversarial realizaría políticamente el antagonismo, a través de prácticas e instituciones democráticas que son capaces de asegurar la existencia de una política democrática pluralista.

En consecuencia, la distinción entre agonismo y antagonismo permite enfatizar la dimensión conflictiva constitutiva de lo político y, de esta manera, mostrar la imposibilidad de la pretensión liberal de alcanzar un consenso normativo basado en una agregación instrumental de intereses o en una razón universal. En la medida en que el antagonismo es una dimensión ontológica de lo político, ésta no puede ser erradicada por ninguna de las fórmulas empleadas por el liberalismo. Desde la perspectiva de Mouffe, reconocer esta dimensión del antagonismo no significa que toda relación política es una relación antagónica, sino que cada relación, en la medida en que está basada en una distinción nosotros/ellos puede devenir antagonista. El desafío de la democracia consistiría precisamente en “tratar de mantener la emergencia del antagonismo elaborando la distinción nosotros/ellos de una manera distinta a la distinción amigo/enemigo (2005: 10).

1.2.3. De la política de la domesticación a la política de la sustracción: el fantasma de la pospolítica

“La política es el arte que consiste en suprimir lo político” (Ranciere, 2007:33). Con esta sentencia, Jaques Ranciere actualiza las fallas de la paradoja tecnocrática planteada por Habermas, aunque esta vez desde un punto de vista que enfatiza la dimensión del disenso. Como vimos, la paradoja tecnocrática se manifestaba en el hecho que la política necesita la despolitización de la masa de la población para dar cumplimiento a sus imperativos sistémicos. En un contexto donde las decisiones políticas son tomadas por expertos guiados por intereses técnicos, los intereses prácticos de unos individuos que coordinan sus acciones mediante una práctica comunicativa en un espacio público crítico se tornan irrelevantes e innecesarios. De la misma manera, en un contexto donde la política ha instituido un orden que es capaz de apaciguar el conflicto entre ricos y pobres, o entre aquellos que tienen y no tienen participación en el gobierno de la polis, estableciendo un sistema diferenciado de posiciones, el disenso que representa lo político debe ser no sólo domesticado, sino también suprimido.

Esta sustracción de lo político por la política (o *policía*) responde históricamente a un doble movimiento. Por un lado, a una sustracción política de lo social, y por el otro, a una

sustracción de lo social por la política. Aunque en la práctica ambas dimensiones van siempre entrelazadas, al menos analíticamente se pueden distinguir estos ámbitos que ayudan a esclarecer el diagnóstico que insiste al mismo tiempo en el regreso de la política y en el fin de lo político. En ambos casos, se trata de la negación de una división que porta el disenso. En un caso, se trata de la negación de la división que supone la lucha por ocupar el centro político, el lugar del gobierno, por medio del apaciguamiento que supone la asignación de funciones y roles en el orden “espontáneo” y fluido que supone lo social, y cuya expresión sociológica paradigmática se encuentra en el funcionalismo de Parsons y la teoría de sistemas de Luhmann, y por el otro, de la negación de la división social entre ricos y pobres y el apaciguamiento de su conflicto potencial a través del otorgamiento de derechos políticos, cuya crítica más representativa es la que efectúa Marx a los Derechos del hombre.

Ranciere ve la primera manifestación de esta situación en la Grecia antigua; específicamente en la democracia rural de la que habla Aristóteles en la *Política*. Según este modelo, a la masa de campesinos pobres les era permitido hacer política a través de su participación en asambleas, pero como los gobernantes les daban dinero u otras facilidades económicas para que trabajaran sus tierras, éstos preferían no atravesar los límites del campo a la ciudad, abandonando ellos mismos los cargos a favor de los que disponían de la fortuna y, por tanto, el tiempo para dedicarse a ella. De esta manera, en la medida que los hombres se entregaban al trabajo, en la medida en que se abandonaban a la espontaneidad y dinamismo de un orden social que al menos les permitía subsistir, obraba la sustracción de lo político por lo social. No obstante, “la turba siempre ocupa el ágora, el populacho (okhlos) hierve junto a la *ecclesia*” (Ranciere, 2007:39) por lo cual los gobernantes tienen que ofrecer muestras de que ocupar el lugar del gobierno no reportará ninguna ganancia (que los ricos no se harán más ricos con la política), y que llegado el caso ellos también podrían optar a ciertos cargos. La cristalización moderna de esta “garantía” es la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, gracias a la cual se puede reclamar una igualdad política independiente de la condición económica. La categoría universal de “ciudadano” por tanto, sería el principal operador moderno de esta sustracción de lo social por lo político.

En consecuencia, la idea que subyace a esta sustracción y ordenamiento de la dimensión conflictiva de la vida social y política es que la buena política es aquella que logra que la masa de individuos logre su satisfacción a través del lucro personal, en lugar de la actividad política ciudadana. Autores claves de la sociología contemporánea como Ulrich Beck (1998) y Anthony Giddens (2000) han renovado y respaldado teóricamente esta idea, apelando a una “política del individuo”, donde la “vieja” política basada en el conflicto da paso a una deliberación sobre los problemas reales y concretos de las personas.

Así, por ejemplo, Beck (1998) ha planteado que la insatisfacción o malestar con la política tiene que ver menos con una falta o carencia como por un proceso exitoso de democratización de los espacios que antes se consideraban apolíticos. Habría por una parte, según el autor alemán, una impotencia del propio sistema político que se ha visto desplazado por la economía y la ciencia en el ámbito de la toma de decisiones (contribuyendo paradójicamente a su despolitización), y por el otro, la influencia que adquieren los subsistemas con arreglo a fines en la política impulsa un proceso de repolitización que conlleva a una nueva cultura política, donde ámbitos antes considerados fuera del radio de la política – que Beck denomina sistemas subpolíticos– como la medicina o la ecología se tornan objetos de politización. De manera similar, Giddens (2000) ha puesto énfasis en la necesidad de repensar la política a la luz de los cambios que definen la modernidad reflexiva postradicional. Haciendo uso del concepto de “política de vida”, que no está relacionado ni con la problemática del poder ni con la idea emancipación colectiva sino con la realización personal del Yo, Giddens propone una nueva forma de concebir la política, más allá de la distinción tradicional entre izquierda y derecha. Específicamente, el autor inglés propone entender la política como un proceso dialógico entre individuos que interactúan en diferentes niveles con el fin de crear nuevas solidaridades que les permitan manejar los altos niveles de incertidumbre y riesgo a los que deben hacer frente en la modernidad reflexiva.

Lo que las propuestas de ambos autores comparten es la negación de la dimensión conflictiva de la política, y con ello, la afirmación de una pospolítica que termina

naturalizando tanto teórica como prácticamente el consenso en torno al modelo político de democracia liberal y al modelo de modernidad a éste aparejado, un sistema que así como ha dado lugar a “consecuencias no deseadas” (aquello que los teóricos críticos de la modernidad llamaron patologías), ha ampliado también las libertades individuales, dando lugar a una mayor demanda por autonomía, participación y realización personal.

Es necesario aclarar que dicha negación de la política no implica solamente un retraimiento a la esfera de la pseudointimidad, de un Yo privatizado que sólo es capaz de ser pensado en términos de su propia fractura con el ámbito de la sociabilidad, sino que implica el retorno de lo arcaico que excluye y pone en peligro la comunidad política. El peligro de ocultar o negar lo político es, finalmente, el retorno de lo arcaico en nombre de cuya amenaza se instaura precisamente el consenso político. A diferencia de Lipovetsky, Ranciere plantea que el verdadero rostro del proceso de despolitización no es el rostro de un narciso hedonista, rendido ante un malestar impotente y sin relieves, sino el del arcaísmo que siempre trae consigo la aniquilación apolítica del mundo sensible, la muerte. Lo que forzosamente pasan por alto las visiones apologéticas del consenso entonces, son la irracionalidad, la exclusión y el odio hacia el otro que generan los usos de la razón, la libertad y la tolerancia en nombre de los cuales el consenso se instaura: “y se necesita la brutalidad del acontecimiento para recordarnos que quizás no es la “descripación” lo que caracteriza la economía del goce; lo que ésta reencuentra, antes que la tolerancia, es lo irregulable del horror primigenio, lo irregulable de la angustia y del odio, el simple rechazo del otro” (Ranciere, 2007:46)

1.3.El demos: pueblo, despolitización y politización

Como hemos visto, no sólo la inexistencia o debilidad de un espacio público donde pueda tener lugar el manejo colectivo de la polis constituye un escenario de despolitización. La negación de su dimensión antagónica o conflictiva es también uno de los sellos característicos de este proceso. Plantearse el problema de la despolitización de esta manera permite llegar a un tercer momento en la constitución de la política, que consiste en dar cuenta del sujeto que puede surgir de dicho antagonismo y de la demanda que le sería

propia. En el presente apartado, junto con dar cuenta de los rendimientos teóricos que reporta la conceptualización de la política como antagonismo, agonismo o disenso, y apoyados en los planteamientos de Ranciere, intentaremos sustentar la posición según la cual el rasgo propio de la política es una demanda por la igualdad, una suposición de la igualdad de un hablante cualquiera con cualquier otro que moviliza prácticas de verificación en un sujeto denominado pueblo. Por esta vía, se pretende dar luces de las estrategias o formas en que un escenario de despolitización puede devenir un ámbito politizado.

1.3.1. Antagonismo, hegemonía y universalidad

Como vimos en la sección precedente, el reconocimiento del antagonismo como una dimensión constitutiva de la política implica reconocer el carácter contingente del orden político y social. A este respecto, Laclau y Mouffe (2006, 2010), apoyado en una reelaboración de la noción gramsciana de hegemonía, han insistido en el carácter hegemónico de todo orden. Con el término “hegemónico” los autores buscan subrayar el hecho de que todo orden es un objeto en disputa, y que dicha disputa es siempre constitutiva de un sujeto que lleva a cabo dicha lucha. Como hemos visto anteriormente, la radicalidad de la propuesta de Mouffe y Laclau reside, al menos a nivel teórico, en el hecho que la identidad de dicho sujeto no puede sino constituirse en este proceso. No existe sujeto previo al terreno de la lucha por su constitución. No existiría, por tanto, una totalidad congruente que defina una identidad política a priori; no existiría un sujeto revolucionario cuya identidad pueda ser derivada del lugar que sus miembros ocupan en la estructura productiva. Todos aquellos elementos que el marxismo clásico puso bajo el punto de vista de la categoría de la necesidad, son desde el prisma del concepto de hegemonía, objetos precarios, en permanente construcción. Es por esta razón también que la lógica de la hegemonía permite pensar junto a los procesos de despolitización, las posibilidades de visibilizar sus fisuras.

Según Laclau y Mouffe, el efecto despolitizador de un orden que impone una visión postpolítica de la política, una visión donde prima el consenso, la administración técnica de los expertos y la eliminación o supresión del antagonismo, se logra por medio de una lógica

de universalización que instaura la imagen de una totalidad armónica. En términos específicos, dicho proceso de universalización que caracteriza la lógica hegemónica funciona de la siguiente manera: un significante particular, que en principio sólo podría adquirir significación en una red limitada, logra formar una cadena equivalencial con otros significantes, llegando a desplazar al que se encontraba encarnando el universal. El hecho que el contenido del significante sea un contenido particular es relevante dado que sólo así es posible pensar un cambio en las “correlaciones de fuerza” (ya que que un determinado grupo podría experimentar como no universal algo que se presentaba como tal), es decir, sólo porque el contenido es particular, es posible subvertir el proceso de universalización. Al mismo tiempo, un contenido particular se tornará hegemónico si es capaz de transformarse en un significante que condense las demandas de una serie de otros contenidos particulares, ocupando el lugar del Universal. Ahora bien, lo que hace universal a un determinado orden, según los autores, es que proyecta la imagen de una totalidad plena, cerrada y libre de las huellas de la división, es decir, proyecta la imagen de una “plenitud ausente” que el contenido particular de algún significante busca ocupar. La “tentación totalitaria” radica en el hecho de pasar por alto el carácter contingente de dicha posición de universal y plantear la existencia positiva de un universo reconciliado. Este sería precisamente el caso de la visión postpolítica, que ve en las figuras del consenso y el individuo la realización y el fin de la política y sus divisiones (su dimensión conflictiva). De ahí que la primera estrategia de politización sea una “apropiación de los términos espontáneamente experimentados como apolíticos, como términos que trascienden los términos políticos” (Žižek, 2005: 191). De hecho, si los movimientos ecológicos pueden alcanzar legitimidad social y llegar a convertirse en actores sociales relevantes es precisamente porque han logrado hacer equivalente un significante particular en principio apolítico, el significante “medio ambiente”, al de “democracia”. El resultado es que la lucha ecológica particular puede llegar a representar la lucha democrática en general, que engloba una serie de otros aspectos (económicos, culturales, raciales, etc.). Para que la lucha política no caiga en su polo opuesto despolitizado lo único que no tendría que postular sería que dicha demanda efectivamente realizaría en la práctica la plenitud de las demandas que logra condensar, o

más aún, que la realización de la demanda ecológica implicaría la realización de la comunidad plena.

1.3.2. La demanda igualitaria

Otra de las consecuencias lógicas que se sigue del establecimiento de una comunidad política cuyo núcleo fundamental es la división, el antagonismo y el disenso, es la reivindicación de aquellos que no tienen parte en la comunidad, de los que no cuentan, a ser contados como parte de dicha comunidad, aunque no sea sino polémicamente. En efecto, si la política es el trazado de una diferencia que se desvanece con la distribución de las partes sociales y políticas, es porque le es inherente una demanda por introducir en el seno de dicha comunidad una porción excluida que, precisamente en virtud de ese carácter, puede reclamar para sí el hecho de tener parte de la comunidad.

Como ha enfatizado Ranciere (1996, 1998,2006), lo propio de la política es una ruptura específica con la lógica del arjé que ordena el cuerpo social a través de las distribuciones de posiciones y títulos. Dicha especificidad radica en que su irrupción no tiene como finalidad la ruptura de la distribución normal de poderes y títulos entre dominados y dominadores, sino más bien una “ruptura con la idea de las disposiciones que vuelven propias a esas posiciones” (2006:63). Esto significa que la demanda que introduce la parte excluida, que históricamente ha tomado la forma de “pobres”, “proletariado” o “pueblo”, no es una demanda por la integración al orden establecido de la comunidad, sino una demanda por dar cuenta del carácter artificial que posee dicho orden. En otras palabras, es una demanda por la igualdad.

En efecto, lo propio del demos es que, al no tener título ni propiedades para gobernar, se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos” (1996:22). Y es eso precisamente lo que definiría a la democracia. La cualidad específica que representa el hecho de no poseer título (para gobernar) ni propiedades (virtud ni riqueza), es la de la libertad que se expresa en primera instancia por el hecho de vivir en la polis. En la política moderna, a partir de la Declaración de los derechos del hombre, que establece la igualdad de un uno con cualquier otro, el demos puede ejercer este poder de la

división al hacer notar que ellos son parte de la comunidad que los excluye. De aquí que Ranciere plantee que existe una conexión inherente entre la política (o lo político, en oposición a la policía), el poder del demos o democracia, y la demanda igualitaria.

La libertad del pueblo que constituye el axioma de la democracia tiene como contenido real la ruptura de la axiomática de la dominación, es decir, de la correlación entre una capacidad para mandar y una capacidad para ser mandado. El ciudadano que tiene parte en el “hecho de mandar y ser mandado”, sólo es pensable, a partir del demos como figura de ruptura de la correspondencia entre capacidades correlativas. La democracia, entonces, no es para nada un régimen político, en el sentido de constitución particular entre las diferentes maneras de reunir hombres bajo una autoridad común. La democracia es la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación.

(Ranciere, 2006:65)

Ahora bien, el sujeto que históricamente instituye la democracia, es el pueblo. Tal como ha sido entendido por autores como Laclau y el propio Ranciere, la noción de pueblo pretende hacer honor al vacío del poder con el que Claude Lefort caracterizó al régimen democrático. Según este último, lo propio de la democracia es que impone la noción de un lugar vacío de poder, que la voluntad soberana del pueblo llena. Es precisamente por esta razón que el pueblo no debe ser entendido como un conjunto de personas que comparten una serie fija y determinada de atributos. El pueblo es más bien el nombre para designar esa porción o parte de los que no tienen parte en el todo social, y que esgrimiendo una igualdad de base con los dominados, instituyen una comunidad conflictiva, es decir, política. Lo relevante es que el pueblo, en tanto portador de la demanda igualitaria, presupone una universalidad que funciona retroactivamente como un “operador de demostraciones” de la propia igualdad que la convoca. Lejos de convertirse en el opuesto totalitario apolítico que implicaría la ocupación del pueblo por el lugar vacío del poder entonces, la emancipación democrática, que equivale a la irrupción política de la política, constituiría el único modo de mantener su carácter antagónico permanentemente, sin sacrificar la comunidad en nombre

de un consenso que al borrar las huellas de su propia imposibilidad, hace de la despolitización un retorno a lo arcaico.

PARTE II

LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA DE SLAVOJ ŽIŽEK COMO MARCO PARA LA COMPRENSIÓN DEL CARÁCTER DESPOLITIZADO DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Como ya hemos mencionado, existen diversas formas para enfrentar metodológica y conceptualmente el problema de la despolitización. Para efectos de esta investigación, el prisma desde el cual será observado el fenómeno tal como ha sido construido teóricamente en la sección precedente, es el de la teoría contemporánea de la ideología. En particular, la desarrollada por el filósofo Slavoj Žižek. Las razones por las cuales se ha optado por este enfoque remiten por una parte, al hecho que el diagnóstico de la despolitización de las sociedades contemporáneas ha sido subsidiario del diagnóstico del fin de las ideologías (Žižek, 1990), y por la otra, porque, como veremos a continuación, los temas a los que la teoría de la ideología ha estado ligado desde sus inicios, entroncan muy bien con la problemática que entraña el problema de la despolitización. En efecto, si como hemos visto, el fenómeno de la despolitización dice relación con la institución y ejercicio de un poder que reduce lo público a lo privado, que niega la dimensión antagónica de la política y que clausura y hace aparecer como ilegítima la demanda igualitaria, la teoría de la ideología permite comprender cómo opera dicho poder a nivel de los individuos/sujetos. Al poner énfasis en las mediaciones existentes entre la institución y el ejercicio de un poder legítimo y la cristalización de un determinado orden, la teoría de la ideología puede dar cuenta de las bases sobre las cuales opera el reconocimiento por parte de la población de dicho orden. En el caso de una sociedad despolitizada, resulta clave entender los mecanismos ideológicos que hace que los individuos legitimen un orden cuyas directrices principales (en lo económico y en lo político) dicen no compartir.

Como lo han señalado diversos autores (Laclau, 2002, 2006, Kay, 2003, Therborn, 2008) el campo en el cual ha operado la “resurrección” de la teoría de la ideología durante los últimos veinte años es el postmarxismo. Específicamente, en aquellos autores que han

vuelto a poner en el centro del marxismo la discusión en torno a la categoría de sujeto y sus diversas mediaciones, en un mundo que con el auge del posmodernismo durante los años ochenta y la consolidación de un modelo político de democracia liberal se ha declarado intelectual y políticamente posideológico. Entre aquellos que han optado por elaborar teóricamente la respuesta más obvia a esta recusación, según la cual postular un mundo posideológico sería un acto ideológico por excelencia, Slavoj Žižek se ha destacado por desarrollar una teoría que pretendiendo ir “más allá del análisis del discurso” se ha enfocado en aquellos elementos que permiten comprender el funcionamiento de la ideología en la actualidad a el nivel de las prácticas.

A diferencia de gran parte de la tradición crítica ilustrada –cuyos exponentes más representativos fueron Adorno y Horkheimer– que depositó en el saber (ya tomara la forma de ciencia o la forma de autoconocimiento) el potencial liberador de la crítica de la ideología, Žižek abre el camino para pensar los efectos de una ideología cuyo sujeto sabe muy bien lo que hace, pero que pese a ello, lo sigue haciendo. La consecuencia más importante de este cambio en el modo de concebir la ideología es que la operación de la crítica ideológica ya no descansa en una falsa escisión entre las apariencias (de igualdad y de libertad, por ejemplo) y la realidad social efectiva (de desigualdad económica, política y cultural), sino que hace eco de la eficacia simbólica de las “apariencias” para dar cuenta de las condiciones efectivas que requerirían su transformación o actualización.

2.1.Sobre la noción de ideología

La mayor parte de los estudios sobre ideología comienzan “aclarando” al carácter ambiguo e impreciso del término, y lo confusa que resultan las teorías que tienen a dicha noción en su centro. Esto se debe a que, efectivamente, el término ideología es quizás uno de los conceptos más confusos y controvertidos utilizados en las Ciencias Sociales y Humanidades, y uno de los que muestra con mayor claridad de qué manera los conceptos son atravesados por la historia y el contexto que los produce.

Quizás ningún otro término de las Ciencias Sociales ni Humanas, a excepción del de clases sociales, ha estado “cargado” políticamente como el concepto de ideología. Esto se

debe a que la primera formulación típicamente moderna del término se la debemos a Marx, lo que hizo que inevitablemente se dividieran las aguas entre los estudiosos marxistas y no marxistas, inaugurando una partición que hasta el día de hoy deja sentir sus efectos. Por otra parte, pasa con el concepto de ideología lo que a menudo pasa con las ideas que han sido protagonistas de procesos históricos y luchas que han modelado el mundo social: penetran tan profundamente el tejido social que es difícil romper con el cerco que nos impone la sociología espontánea.

Como sea, en la actualidad la ideología no es un concepto de punta en las Ciencias Sociales ni en las Humanidades. Y aunque ha recuperado la visibilidad que había perdido casi por completo a principio de la década del 90, la ideología ha sido desarraigada de una teoría que circunscriba su núcleo de significado y aplicación. No obstante, las problemáticas en torno a las cuales gira y a las cuales históricamente ha estado asociada están muy lejos de anunciar su retirada: la determinación social del conocimiento, la relación entre saber e intereses, verdad y poder, la opacidad de la realidad social, la relación entre ciencia y clases sociales, y el problema de la constitución de actores sociales y políticos, son temas que poseen una abrumadora actualidad, y que demuestran la persistencia de la problemática de la ideología y la necesidad de rearticular una teoría que le dé cuerpo.

Paradójicamente, ha sido el carácter polisémico del concepto el que ha dificultado su uso sistemático en los campos a los que se asocia. A este respecto, conviene aclarar que la ideología ha constituido a lo largo de su historia tanto un objeto de reflexión teórica como una categoría analítica. En la medida en que la problemática de la ideología se engarza con uno de los temas clásicos de la filosofía del conocimiento y epistemología, a saber, el problema de la determinación de un conocimiento objetivo y verdadero, ha constituido un objeto de reflexión teórico vinculado a la epistemología. Asimismo, en la medida en que dicha reflexión teórica ha indagado en la relación entre las formas de conocimiento social y su función legitimadora del poder, ha sido empleado como categoría analítica de fenómenos sociopolíticos y socioculturales.

Esta “doble militancia” del término (epistemológica por un lado, sociológica por el otro) puede explicarse si consideramos el concepto en perspectiva histórica. Tal como señala

Larraín, “La problemática de la ideología nació en estrecha conexión tanto con la práctica política como con el desarrollo de la ciencia” (Larraín, 2005:10), lo que quedó plasmado a lo largo de todo el debate sobre el término. De hecho, uno de los temas más discutidos al interior de las distintas corrientes que desarrollaron el concepto, fue precisamente la relación que la ideología guardaba con la ciencia, y qué consecuencias se derivaban de esto para una teoría de la sociedad. Así por ejemplo, en la tradición marxista, aunque en general se coincidía en el hecho que una teoría crítica del conocimiento sólo se podía llevar a cabo en términos de una crítica de la sociedad, el consenso no era del todo claro cuando se trataba de otorgar a la ideología el mismo estatus que la ciencia o bien formularla como su antítesis radical.

Ya en el propio Marx, la ideología se presenta referida a estos dos ámbitos. En un primer momento, en la *Ideología Alemana*, la ideología surge como una categoría teórica para denunciar el carácter falso e invertido de las teorías del viejo materialismo sensualista y del idealismo alemán, que tomando por esencia lo que no son más apariencias reflejas de la realidad, no logran dar con la verdadera esencia del hombre. En *el Capital*, en cambio, aun cuando el concepto mismo desaparece, bajo la fórmula del fetichismo de la mercancía Marx desarrolla la problemática de la ideología ya no en un nivel teórico o filosófico, sino en relación a la conciencia espontánea de los hombres en el contexto del modo de producción capitalista.

Pero ¿Qué es exactamente la ideología? Esta pregunta ha sido abordada en numerosos libros, y parece ser de consenso entre los diversos autores que no habría una teoría unitaria de la ideología con una respuesta definitiva, sino más bien múltiples teorías que han puesto énfasis en distintos aspectos del concepto y que han redefinido el término en función de sus propios propósitos. No obstante, es posible plantear algunas preguntas, problemas o temas recurrentes a las que el término ha estado asociado transversalmente a lo largo de su historia.

Ya vimos que el término está asociado al ámbito de la epistemología, lo que ha dado pie a la definición del concepto en términos de su relación con la ciencia. ¿Es la ciencia otra forma de ideología o la ideología siempre será una categoría opuesta al conocimiento

científico? Eagleton señala que, en su origen, la palabra ideología designaba precisamente lo que su sentido etimológico indica, es decir, el estudio de las ideas. Como sabemos, fue Desstutt de Tracy el primero en acuñar el término, y lo hizo para designar precisamente una ciencia de las ideas que sirviera de base al ethos racional característico del mundo ilustrado⁹. En la época de las luces y de las ideas, la Ideología debía ser la madre de las ciencias. No obstante, el significado que nos fue legado y que orientó el debate durante el siglo veinte es precisamente el inverso. Heredero de una tradición que, desde Platón a Marx, pasando por Bacon, buscaba dar con los criterios evaluativos para establecer las bases de un conocimiento verdadero, el término ideología representaba precisamente una categoría que permitía contrastar el conocimiento verdadero de aquel basado en meras apariencias e ilusiones.

No obstante, en la medida que el debate sobre el término avanzaba, comenzaron a aparecer visiones distintas que, conciente o inconcientemente, empujaban hacia su significado original. En la tradición marxista, donde la determinación del conocimiento verdadero poseía una importancia política estratégica vital, el significado del término ideología oscilaba entre aquellas posturas que reivindicaban su estatus radicalmente anticientífico, piénsese en Lenin y Althusser, a aquellas que veían en la ideología una expresión de la visión de mundo de una clase y un arma para la lucha que estas libran en el plano de las ideas, cuya figuras paradigmáticas encontramos en Lukács y Gramsci.

Asimismo, autores provenientes de otras corrientes, también utilizaron el término ideología para oponerlo al conocimiento científico verdadero. Durkheim, por ejemplo, empleó la expresión “análisis ideológico” para referirse a aquellos análisis que se basaban en preconceptos, prenociones o ideas que no eran contrastables con la realidad y que, por lo tanto, no podían aspirar a un estatus de objetividad, en oposición a la sociología que constituía una genuina ciencia de los hechos,

Otra discusión importante, derivada de esta, es la de si el concepto de ideología se caracteriza por tener un carácter eminentemente negativo y crítico, esto es, si puede ser

⁹ Respecto al origen del concepto en términos históricos, véase Minogue, K. *The pure theory of ideology* y McLellan (1995), *Ideology*.

entendido como “falsa conciencia”; o si por el contrario, posee un carácter positivo en la medida en que constituye la expresión superestructural de los intereses de un grupo o una clase. Esta problemática de índole epistemológica, pero que tiene enormes consecuencias tanto para la teoría como para la práctica política, fue una de las más discutidas entre las diferentes corrientes que se ocuparon del tema y terminó siendo uno de los principales blancos de ataque a los que fue sometido el concepto.

Como vimos, en un primer momento la palabra ideología tuvo un carácter eminentemente positivo, en la medida en que, como cualquier ciencia, describía mediante el nombre el ámbito de su estudio. No obstante, el concepto adquirió un uso sistemático sólo cuando se cargó de un sentido crítico. En efecto, si bien el concepto surgió con un carácter positivo asociado a los principios ilustrados del siglo XVIII, sólo adquirió un estatus sistemático cuando fue empleado como un arma en las luchas burguesas contra las “ilusiones” de la escolástica y la sociedad feudal. Si antes la ideología servía para nombrar una ciencia, luego sirvió precisamente para dar cuenta del carácter no científico, falso e ilusorio de las ideas que eran contrarias al orden que imponía la razón.

El cambio en el sentido del término es explicado a menudo en base a una anécdota. Se dice que se debe a Napoleón la inversión del término, ya que, al ver en el estudio sistemático de las ideas una fuente de peligro para las bases de su dominio, comenzó a referirse de manera despectiva a este grupo de “ideólogos” que buscaban destruir las ilusiones que albergaba el corazón del pueblo francés. Pero más allá de esta anécdota, lo cierto es que ya hacia el siglo XIX el concepto de ideología era un concepto crítico que servía para dar cuenta de aquellas ideas falsas que, propagadas hacia la masa de la población, servían para legitimar un orden.

Sin embargo, como señala Larraín, la convergencia entre el término ideología y su carácter negativo no fue sencilla. De hecho, “la crítica de la religión y de la metafísica, el antecedente más importante del concepto negativo de ideología, seguía desarrollándose sin tener ninguna conexión formal con el término” (2005:10). Y ni el idealismo alemán ni el positivismo francés, dos corrientes típicas de la tradición crítica, asociaban sus críticas al concepto de ideología. Sólo con el tratamiento que hace Marx del término la ideología se

consolida como un concepto negativo y crítico capaz de englobar y superar la crítica de la religión y de la metafísica, ampliándola al conjunto de ideas distorsionadas sobre la realidad.

En términos generales, para Marx la ideología representa una solución en la conciencia de aquellas contradicciones de clases dadas por la división social del trabajo que no pueden ser resueltas en la práctica. En este contexto, la ideología funciona como un soporte necesario para el desarrollo de toda actividad social, en la medida en que encubre su carácter contradictorio. No obstante, el hecho que la ideología encubra el carácter contradictorio de la realidad no implica que la ideología sólo “oculte” la realidad. En virtud de la propia especificidad del conflicto de clases, la ideología tiene que expresar la realidad, y tiene que hacerlo necesaria y específicamente invirtiéndola, presentando como universal y reconciliado precisamente los ámbitos derivados de la contradicción que sólo se pueden resolver a través de la praxis.

Este carácter negativo fue puesto en entredicho al interior de la propia tradición marxista por autores como Lukacs, Gramsci y Althusser, y dio paso la pérdida de un sentido crítico del término. La ideología para estos autores no implicaba simplemente una inversión de la realidad, sino que más bien constituía un vehículo de la lucha revolucionaria y de la disputa por la hegemonía a nivel superestructural. De ahí que Lukács, en el clásico *Conciencia de Clase*, plantee la necesidad de que la *ideología proletaria* alcance el desarrollo que la lucha ideológica contra la burguesía le demanda, o que Gramsci, discutiendo la noción de ideología de Croce haya distinguido entre ideologías “históricamente orgánicas” e ideologías “arbitrarias”¹⁰. Desde el punto de vista de Marx hubiera sido impensable una “ideología” proletaria, en tanto que toda ideología, por el hecho de representar los intereses de la clase dominante, es de por sí “arbitraria”.

El punto culmine en la conceptualización de la ideología desde un punto de vista “positivo” la encontramos en Mannheim, para quien la ideología, al menos en uno de sus

¹⁰ Las aprensiones sobre la prevalencia del uso “negativo” del término ideología son expresadas por Gramsci en los siguientes términos: “Me parece que un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se debe al hecho de que se da el nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada estructura cuanto a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo, y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología” (Gramsci, 2004 363).

niveles, hace referencia a una cosmovisión de un grupo o clase determinada socialmente y destinada a mantener un orden determinado. Desde esta perspectiva, la ideología es menos una conciencia deformada producto de contradicciones de la estructura social que cualquier tipo de pensamiento determinado socialmente que puede servir al mantenimiento del orden. Lo importante de la concepción de Mannheim radica en que muestra de qué manera el concepto de ideología dejó de poseer las características particulares que Marx le había atribuido al concepto (contradicción, inversión, clases) y terminó remitiéndose más bien a su concepción premarxista.

Otro aspecto de suma importancia que ha sido destacado por los distintos autores que se han abocado al estudio del concepto y la teoría de la ideología, es la necesidad de establecer una distinción analítica de los distintos niveles en los cuales se despliega el concepto, ya que cuando hacemos referencia a la “ideología comunista”, o a la “ideología fascista”, no estamos empleando el término de la misma manera a cuando describimos algunas opiniones o juicios como “ideológicos”, o a cuando nos referimos a la “ideología de la corrupción” o a la “ideología de género”.

Siguiendo al propio Žižek, podemos distinguir tres “continentes” de fenómenos ideológicos en los cuales el concepto se manifestaría de manera distintiva. En primer lugar, la ideología puede ser entendida como una doctrina o un complejo coherente y sistemático de ideas destinadas a convencernos de su verdad (la ideología fascista, la ideología comunista, la ideología anarquista, etc.); en segundo lugar, la ideología puede ser concebida como un conjunto de prácticas y rituales que se plasman en instituciones y que sirven a la reproducción del orden (los aparatos ideológicos de Estado althusserianos), y finalmente, la ideología puede aparecer bajo la forma heterogénea de actitudes, creencias, valores y presupuestos implícitos que operan en el centro mismo de la realidad social (doxa, sentido común, etc.).

La importancia de esta distinción queda de manifiesta si revisamos sumariamente las críticas más importantes a las que estuvo sujeto el concepto de ideología a partir de la década del 60 en Europa.

Una de las primeras críticas a las que estuvo sujeto el concepto de ideología fue aquella que Daniel Bell inmortalizó con la tesis de *El fin de las ideologías*. En términos generales, la tesis de Bell señala que hacia 1960 las bases históricas del pensamiento ideológico se hallaban agotadas debido a un consenso generalizado que había alcanzado la sociedad respecto a ciertos aspectos centrales -la necesidad de un Estado social, un poder descentralizado, una economía mixta y un pluralismo político- que antaño habían sido objeto de disputa de las ideologías. Según Bell, ya no es posible sostener una postura ni en extremo revolucionaria ni en extremo conservadora, debido a que las oposiciones y diferencias que expresaban las ideologías de viejo cuño habrían llegado a una suerte de equilibrio.

En la actualidad, sin embargo, el diagnóstico de Bell ha sido puesto en entredicho en a lo menos en dos sentidos. Por un lado, sabemos que el consenso planteado por Bell no se corresponde con el consenso alcanzado “El Estado social está hoy en crisis, la economía mixta también y no son pocos los liberales clásicos (aunque se llamen neoclásicos) que insisten en la absoluta no intervención del Estado”¹¹. Por el otro, el diagnóstico del fin de las ideologías utiliza el término exclusivamente en el nivel en que éste se refiere a ideas o doctrinas políticas, dejando intacto los otros dos niveles que hemos identificado. El fin de *las ideologías*, por tanto, no necesariamente implica el fin de *la* ideología (o de lo ideológico) sino más bien un cambio en la manera en que esta se expresa.

Pero más allá de los efectos que la tesis de Bell tuvo en sectores que se encontraban favorablemente predispuestos al consenso, la tesis del fin de las ideologías no fue la que melló mayormente su legitimidad. Fueron más bien las críticas que se realizaron desde el campo del posestructuralismo y el posmodernismo a los supuestos esencialistas que sustentaban la teoría clásica de la ideología, las que terminaron por “oscurecer” o limitar el radio de su influencia. Nociones tales como falsa conciencia, verdad, representación, totalidad social, eran incompatibles con un diagnóstico que ponía énfasis en la constitución discursiva de la vida social (y en la imposibilidad de fijar desde afuera un discurso sobre la sociedad), en la recusación de la idea de verdad universal, y en una crítica al principio de identidad y a la noción de sujeto típicamente modernos.

¹¹ Mayol, Alberto. “La tecnocracia o el falso profeta de la Modernidad” Tesis para optar al grado de magíster en Ciencias Políticas. Universidad de Chile.

Según esta crítica, el esencialismo sobre el cual descansaba la noción de ideología se revelaba como un aspecto particularmente discutible en lo que concernía a la concepción de sociedad y de sujeto. En lo que respecta a la sociedad, la teoría de la ideología puso en el centro de su análisis la categoría de totalidad social, como esencia del orden social que era susceptible de ser conocida, lo que implicaba fijar de ante mano y desde afuera un lugar extraideológico desde el cual llevar a cabo esta operación. En lo que respecta al sujeto, la ideología entendida como “falsa conciencia” supuso que la identidad del sujeto era susceptible de ser construida y fijada “desde afuera” siguiendo las leyes objetivas que el conocimiento científico o la historia¹².

Ahora bien, a pesar de las críticas que sufrió el término, desde finales de los años ochenta, autores provenientes de la filosofía política que compartían la mayor parte de las críticas que se le habían hecho al marxismo, pero que mantenían un dialogo crítico con Marx, comenzaron a replantear el concepto y a otorgarle un lugar preponderante en el contexto de sus propias teorías. Autores tales como Laclau y Mouffe, Alain Badiou, Thompson, Eagleton, y Žižek lograron poner en el centro de los enfoques marxistas la reflexión teórica en torno a la ideología, en un intento por dotar al pensamiento político crítico de elementos que permitieran imaginar estrategias y alternativas a la utopía liberal.

¹² Las razones que plantea Foucault a favor del abandono de la noción ideología son ilustrativas al respecto: “la primera, es que se quiera o no, siempre está en oposición virtual con algo que sería la verdad... el segundo inconveniente es que se refiere necesariamente... a algo como el sujeto. Y en tercer lugar, la ideología está en posición segunda con relación a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico...” (1980:171).

De la ideología a la fantasía social

De los autores que han refrotado la problemática de la ideología hemos optado por Slavoj Žižek, ya que consideramos que su teoría es la que mejor resuelve los problemas con que se encontró la teoría clásica de la ideología sin caer en visiones posmodernas. Žižek ha puesto especial énfasis en la importancia que poseen los elementos preideológicos (tercer nivel) en la constitución de la ideología, aportando herramientas conceptuales que permiten explicar de mejor manera cómo opera y qué formas asumen los fenómenos ideológicos en la actualidad. Esto le ha permitido persistir en el enfoque de una crítica de la ideología en el contexto de un mundo que se ha autoproclamado posideológico.

No se trata, como veremos, de una “nueva” teoría de la ideología, sino más bien de un reordenamiento de categorías que permite visitar algunos problemas clásicos de la teoría de la ideología desde una perspectiva original que son útiles a la sociología. Las nociones psicoanalíticas de Síntoma, fantasía, lo Real, sinthome, goce, más una visión sobre la realidad sociosimbólica que insiste en la categoría hegeliana de “negatividad”, son algunos de los elementos que permiten delinear la fisonomía la teoría de de la ideología de Žižek.

2.2.1 El síntoma y la teoría clásica de la ideología

La noción a través de la cual es posible desentrañar la posición de Žižek respecto de la teoría clásica de la ideología es la noción de Síntoma, que si bien posee en su obra múltiples significados e implicancias, puede ser circunscrito por ahora al terreno que nos interesa con los siguientes significados.

En un primer nivel, el concepto de síntoma puede ser descrito como “una formación simbólica que contiene un mensaje codificado dirigido al Gran Otro (el orden simbólico) que le confiere su significado”. En la cura psicoanalítica, el síntoma siempre está dirigido al analista, quien a través de la interpretación y verbalización, logra disolverlo. De esta definición general que Žižek toma del primer período de Lacan, se pueden deducir a lo

menos tres definiciones particulares, que son los ejes a través de los cuales Žižek aborda la teoría clásica de la ideología.

El síntoma puede ser definido, en primera instancia, como “una formación cuya consistencia implica un cierto desconocimiento por parte del sujeto”; sólo puede constituirse como tal si el mensaje que contiene se mantiene cifrado, pues en el momento mismo en que el mensaje es revelado, el síntoma pierde su consistencia y se disuelve. En segundo lugar, el síntoma puede ser definido también como “un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal”, como un “secreto” que al ser revelado borra las huellas de su propia posibilidad. Y por último, tenemos la formulación clásica del síntoma según la cual el síntoma implica siempre un “retorno de lo reprimido”, una persistencia de aquello que se esconde y constituye su propio secreto.

Si nos retrotraemos a la discusión sobre el concepto de ideología que tuvo lugar a lo largo del siglo XX, no es difícil encontrar en estos conceptos de síntoma, vectores analíticos que nos permiten sistematizar los aspectos más importantes de dicha teoría. La importancia de esto radica en que sólo si revisitamos la teoría clásica de la ideología a través de las categorías que emplea el propio Žižek, podremos acceder a los aportes de su propia teoría.

En primer lugar, la idea de un desconocimiento básico, necesario y fundante del síntoma la encontramos en la concepción “negativa” que adquirió el término ideología en algunas vertientes de la tradición marxista. La ideología siempre implica un cierto no-reconocimiento, un falso conocimiento de las condiciones reales de existencia y de la realidad social. Sólo en la medida en que “no sabemos” el orden ideológico puede reproducir sus propias condiciones de reproducción. En este contexto, la operación crítica ideológica por excelencia consistía en llevar a esa conciencia ideológica ingenua al reconocimiento de sus condiciones efectivas y disolver, mediante este acto, la distorsión que la sostenía.

En segundo lugar, una de las operaciones claves de la ideología en la perspectiva clásica consiste en la elevación de un rasgo particular a la categoría de Universal. Al igual que el funcionamiento del síntoma, aquí el mecanismo clásico para ejercer la crítica de la

ideología consistía en poner al descubierto el hecho de que cada universal contiene en su propia definición un rasgo particular que lo niega como tal, su propio síntoma. Pensemos, por ejemplo, en la idea de Libertad burguesa, que como noción universal encuentra en el surgimiento de una fuerza de trabajo “libre” su propia negación (la esclavitud del obrero al capital), o la idea del “intercambio de equivalentes”, cuya universalidad queda en entredicho con la emergencia de una forma de trabajo (trabajo asalariado) que agrega un plusvalor no incluido en el precio del trabajo.

Finalmente, la concepción marxista de ideología derivada del fetichismo de la mercancía comparte con la noción de síntoma el constituir un “retorno de lo oprimido”. En esta dimensión que Žižek comparte con Lacan la afirmación según la cual fue Marx quien inventó el síntoma. En efecto, Marx inventó el síntoma al describir el paso del modo de producción feudal al modo de producción capitalista, en la medida en que dio cuenta de qué manera las relaciones de dominio y servidumbre que en el modo de producción capitalista se suponía eran reemplazadas por la libertad y la igualdad, persistían y regresaban bajo la forma de una “relación social entre cosas”. La ideología (capitalista) en este contexto, expresaba ese “retorno de lo oprimido” particular debido al cual la sociedad adquiriría un carácter natural e inmutable.

Pero como adelantamos más arriba, el esencialismo que servía de base a esta concepción clásica de la ideología, con un sujeto y una sociedad plenamente identificables desde “afuera”, hizo que esta noción fuera duramente criticada, y contribuyó al diagnóstico que insistía en la caducidad del término en un mundo que ya no se ajustaba ni a la idea de una “falsa conciencia” ni a las consecuencias teórico-políticas de una crítica ideológica que fuera capaz de romper el hechizo que esta imponía. Una de las críticas que toma Žižek para ilustrar su posición respecto a este diagnóstico es la del filósofo alemán Peter Sloterdijk.

2.2.2. El cinismo y el fin de la era ideológica

La tesis fundamental que Sloterdijk desarrolla en *Crítica de la razón cínica* (1989) se puede resumir muy brevemente de la siguiente manera: el malestar de la cultura ha cobrado la forma de un cinismo universal y difuso, lo que ha implicado que a la tradicional

falsa conciencia ha sucedido una falsa conciencia ilustrada que ha logrado penetrar en toda la población. La diferencia fundamental entre la clásica falsa conciencia y su forma cínica, radica en que mientras la última se basa en un no-reconocimiento de las condiciones reales de existencia, la última “se sabe desilusionada y, sin embargo, arrastrada por la fuerza de las cosas (1989: 34)”.

Para explicar el mecanismo que subyace a lo que Sloterdijk denomina conciencia cínica, Žižek se vale de la expresión que Marx utiliza en *El Capital* a propósito de los capitalistas: “ellos no lo saben, pero lo hacen”. Según Žižek, esta frase resume muy bien el concepto clásico de ideología y el falso reconocimiento gracias al cual sería posible una crítica de la ideología. En efecto, en la medida que “el objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia ideológica ingenua a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas” (2003:56), el falso reconocimiento de los presupuestos de la realidad social es una condición ineludible para la plausibilidad de una crítica de la ideología.

No obstante, como vimos, el falso reconocimiento, lejos de ser un simple engaño, es parte constitutiva de la realidad misma; en ese sentido, no es sólo una condición para una operación teórica sino también para la práctica y la realidad misma. “Nos encontramos entonces con la paradoja de un ser que puede reproducirse sólo en la medida en que es seudorreconocido y desdeñado: en el momento en que lo vemos “como en realidad es”, este ser se disuelve a pasa a ser otro tipo de realidad (2003:57)”.

Ahora bien, ¿se aplica este concepto de ideología como conciencia ingenua al mundo de hoy? Ante esta pregunta, Sloterdijk, pero también Žižek, responden negativamente; la diferencia radica en que mientras el primero se deja llevar por esta constatación inmediatamente hacia un terreno ajeno al de la ideología, Žižek se detiene a escudriñar las posibilidades de que el cambio ocurrido en la forma ideológica clásica no signifique necesariamente la renuncia a una crítica de la ideología.

Este cambio Žižek lo observa en la formulación que ya señalamos de Sloterdijk sobre la conciencia cínica. Mirado desde el prisma de la conciencia cínica, entonces, donde el sujeto ideológico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad

social, la frase de Marx “ellos no lo saben, pero lo hacen” tiene que necesariamente cobrar la siguiente forma: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aún así lo hacen”, lo que implicaría necesariamente el fin de la crítica de la ideología que buscaba precisamente suplir la astucia de esta razón. Pero, ¿debemos por ello dar por sentado el fin de la ideología?

Para responder a esta pregunta, Žižek vuelve sobre la frase de Marx: “ellos no lo saben, pero lo hacen” y se pregunta de qué lado de la expresión está la ilusión ideológica y el falso reconocimiento, en el saber o en el hacer. En un primer momento, si seguimos las consideraciones anteriores, el falso reconocimiento radicaría en el saber, en un saber erróneo sobre la propia realidad. Pero, plantea Žižek, de seguir en el plano del conocimiento, habría aceptar la tesis de que nos encontramos en un mundo postideológico, pues parece poco probable que las personas desconozcan sus condiciones reales de vida siendo que la viven y la “sufren” de distintos modos día a día. En cambio, si nos situamos en el segundo término de la expresión, podemos reconocer que hay una distorsión que opera no a nivel de lo que los individuos saben, sino al del que los individuos hacen.

Para aclarar esta idea, Žižek recurre como ejemplo al fenómeno del “fetichismo de la mercancía”. A la luz de este cambio de perspectiva del saber de los individuos al hacer como el nivel ideológico predominante en la actualidad, el fetichismo de la mercancía implica que “en el nivel cotidiano, el individuo sabe muy bien que hay relaciones entre las gentes tras las relaciones entre las cosas. El problema es que en su actividad social, en lo que hacen, las personas actúan como si el dinero fuera la encarnación de la riqueza en cuanto tal (2003:59)”

Lo anterior significa que cuando los individuos incurren en una práctica, en ese hacer, el saber (que sabe las condiciones reales de existencia) queda relegado a un segundo plano y es sustituido por un saber prerreflexivo que se les aparece a éstos de manera inmediata y aproblemática. En ese sentido, lo que los individuos desconocen no son sus condiciones reales de existencia, sino el hecho de que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión ideológica. En otras palabras, lo que se desconoce no es la realidad, sino la ilusión que en la actividad misma estructura la realidad. ¿Pero hasta qué punto esta concepción de la ideología como una ilusión que estructura la realidad social no está

contenida ya en la clásica definición de Althusser según la cual la ideología es la representación de la relación imaginaria de las relaciones de los individuos con sus condiciones efectivas de existencia, en donde los que necesariamente se les escapa a los individuos es esta “relación imaginaria”?

2.2.3. Žižek con (tra) Althusser

Efectivamente, Althusser es el primero en desarrollar la escisión entre un saber teórico y un saber prereflexivo para una conceptualización de la ideología. Y aunque las consecuencias teóricas de dicha división lo conducen a una definición de ideología que pone énfasis, al igual que Žižek, en lo ideológico como un aspecto constitutivo de la realidad social (y no como una mera ilusión), las nociones de saber y “hacer” que emplea en su teoría, así como las consecuencias de que de ellas se derivan, poseen un estatus distinto del que ocupan en la explicación de Žižek, lo que implica que la concepción de ideología en ambos autores difiere en puntos importantes.

Sabemos que Althusser representa la posición más radical respecto a la oposición entre ciencia e ideología. Mientras la ideología puede cumplir funciones de cohesión social e incluso de conocimiento en ese nivel, el conocimiento “verdadero” sólo puede ser alcanzado a través de un conocimiento científico, cuya formulación más adecuada la encontramos en la revolución teórica que llevó a cabo Marx. El saber, por tanto, siempre estará asociado en la perspectiva de Althusser a este saber científico objetivo que es capaz de dar cuenta de la realidad social tal y cual es, sin las contaminaciones que implican las mediaciones ideológicas que operan en la práctica cotidiana¹³.

El gran legado de Althusser a la teoría de la ideología radica en haberle otorgado a esta un estatus material. De Althusser en adelante la ideología ya no puede ser tratada como si se tratara de simples ideas o de encarnaciones espirituales; ante todo, ésta consiste de actos inscritos en prácticas que se realizan en los Aparatos Ideológicos de Estado. La

¹³ Paradójicamente, señala Althusser, sólo estando fuera de la ideología, es decir, en el nivel del conocimiento científico, se puede afirmar “estoy en la ideología” o “estaba en la ideología”. En ese sentido, la ideología (al igual que la halitosis, diría Eagleton) es algo que siempre tiene el otro.

ideología, por tanto, pertenece a la dimensión del “hacer” ritual que cotidianamente y en distintos niveles (la materia se dice de muchas maneras decía Aristóteles) determina la realidad social concreta. Es precisamente esta dimensión de la ideología la que revela su oposición radical con la ciencia; pues mientras se permanezca en el ámbito cotidiano que prefigura ese “hacer” no podremos escapar al hechizo ideológico que “son” nuestras prácticas.

Tenemos en ambos casos un saber que implicaría el conocimiento de las condiciones efectivas y reales de existencia, y un “hacer” que representa el momento ideológico propiamente tal. Sabemos por Žižek y Althusser que es en lo que hacemos (y no en lo que sabemos) que somos presa del efecto ideológico; ¿pero quiere decir esto que en nuestra actividad cotidiana dejamos de saber eso que sabemos? Si consideramos, con Althusser, que el saber es un saber científico y objetivo capaz de revelarnos la esencia de la realidad social, entonces debemos afirmar que sí, puesto que difícilmente se podría aplicar sostenidamente una mirada científica a la totalidad de los fenómenos que nos rodean diariamente. Pero si consideramos (contra Althusser) que ese “saber” es un saber que versa no sobre la esencia de la realidad social sino sobre la realidad tal cual se nos aparece en la práctica cotidiana, entonces podemos abrir la concepción de saber hacia un terreno no necesariamente “científico”

En efecto, en un nivel elemental, el “saber” que nos plantea Žižek está referido a aquello que la teoría cognitivista de la ideología¹⁴ ha llamado creencias o pensamientos. Como vimos “en el nivel cotidiano, el individuo sabe (y no por haber aplicado la ciencia marxista a su experiencia cotidiana) muy bien que hay relaciones entre la gente tras las relaciones entre las cosas...el problema es que en lo que *hacen* las personas *actúan* como si el dinero fuera la encarnación de la riqueza”. Nos enfrentamos, por tanto, a la escisión entre un saber que no es el saber científico al que apela Althusser y un hacer que es perfectamente equiparable a la noción de *creencia* althusseriana; mientras que en Althusser tenemos al “saber” y al “hacer” puestos sobre un continuo cuyos extremos son la ciencia por un lado, y la ideología por otro; en el pensamiento de Žižek, en cambio, el saber y el hacer pueden ser

¹⁴ Cuya más acabada formulación es la obra *Ideología* de Teun Van Dijk

vistos como dos “momentos” referidos al ámbito del hacer. No obstante, queda por aclarar todavía cuál es el carácter del saber que Žižek diferencia de la *creencia*.

Para aclarar la composición y funcionamiento de estos dos “momentos” a través de los cuales se constituye la ideología y luego adentrarnos en las características de este “saber”, es necesario revisar el concepto de creencia que propone Žižek en *El sublime objeto de la ideología* a partir de su versión lacaniana y evaluar sus alcances para su concepto de ideología

2.2.4. El autómata y el espíritu: creencia externa y creencia interna

¿Cómo podemos explicar el estatus paradójico de una creencia anterior a la creencia? ¿Qué determina el hecho que, en una era cínica, aunque no creamos que las cosas sean de determinada manera, actuemos como si no lo supiéramos (como si creyésemos)? La respuesta de Žižek es tan iluminadora como inquietante: las cosas creen por nosotros. Efectivamente, la creencia, antes de ser un estado psicológico interno que condiciona nuestros intereses y motivaciones, es un hecho objetivo externo al sujeto. La risa falsa de los programas de televisión, las “plañideras”¹⁵ en los velorios, y los actos de beneficencia, comparten con el fetichismo de la mercancía el ser muestras de la manera en que las cosas creen por nosotros en la medida en que ponen en evidencia de qué manera el sujeto queda liberado de su obligación¹⁶ (de reír, de ayudar, de llorar)

Lo que intenta decir Žižek no es muy distinto de lo que el propio Althusser incluyó en su concepto material de ideología, a saber, que la creencia siempre se materializa en la conducta práctica y específica de la gente. De aquí que Žižek afirme que la realidad social es, en última instancia, una construcción ética; se apoya en un cierto *como si*: “actuamos como si creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, como si el presidente encarnara la

¹⁵ La versión criolla de lo que Žižek encuentra en las sociedades primitivas bajo el nombre de plañideras, son las llamadas “lloronas” que hasta principios del siglo XX cumplían la función de llorar en los velorios mientras los deudos se ocupaban de asuntos más provechosos.

¹⁶ Otro de los ejemplos que da Žižek es el de las ruedas de las plegarias tibetanas, que operaban a través de un depósito de ruegos que hacían los peregrinos para que la rueda “rezara” por ellos mientras podían pecar tranquilamente.

voluntad del pueblo, como si el partido expresara el interés objetivo de la clase obrera”. El modelo de esta creencia externa al sujeto que caracteriza a la ideología fue formulado por primera vez por Pascal en su análisis sobre el funcionamiento de la Ley.

Según Pascal, en nuestra constitución de seres humanos tenemos tanto de autómatas como de espíritu, y en la actividad cotidiana a menudo es el autómata el que arrastra el espíritu y no viceversa. Siguiendo esta línea, en la aplicación a su estudio sobre la Ley, Pascal plantea que la única obediencia real a la ley es la obediencia externa, es decir, aquella que no está mediada por nuestra convicción. Si obedecemos porque sabemos y estamos convencidos del mandato no estamos obedeciendo a la autoridad, sino a nosotros mismos a través de ella; la verdadera obediencia se configura realmente cuando creemos u obedecemos “ciegamente”, sólo a partir de este momento podemos buscar y encontrar las razones que justifiquen nuestra creencia. En ese sentido, sólo cuando (ya) creemos comenzamos a creer, y las razones para justificar dicha creencia sólo se le pueden aparecer al que ya cree.

Es a partir de lo anterior que podemos percatarnos de que el carácter externo de esta “maquina simbólica” no es solamente externo. Žižek recalca el hecho que es la creencia externa la que determina las coordenadas donde se juegan nuestras creencias más íntimas (nuestras razones). Es el ritual externo en el que participamos a diario el que establece los límites de nuestras creencias (internas) de modo tal que sólo podemos creer si ya creemos. Pero ¿cómo internalizamos la creencia externa? ¿De qué manera internalizamos el autómata pascaliano (para que tenga sentido que plantear que es una característica del ser humano), los A.I.E althuseerianos?

Althusser dio una respuesta a esta pregunta apelando al proceso de interpelación. La ideología interpela a los individuos como Sujetos en la medida en que estos (se) reconocen en el mandato ideológico (a la vez que desconocen la relación imaginaria que mantienen con sus condiciones efectivas); pero si hay algo que Žižek rescata del pensamiento de Pascal es el carácter traumático, irracional y tautológico de la creencia (creemos porque creemos, obedecemos porque la ley es la ley). La máquina externa sólo ejerce su fuerza en la medida en que el sujeto experimenta (inconscientemente) su mandato como algo sin sentido. Esto

quiere decir que la “internalización” nunca se logra plenamente, que el individuo que se voltea en 180 grados respondiendo al mandato ideológico y convirtiéndose de este modo en Sujeto nunca se identifica plenamente con dicho mandato; se voltea más bien porque no entiende el llamado. De manera tal que “siempre hay un residuo, una mancha de irracionalidad traumática...y este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello “

En consecuencia, a diferencia del Sujeto Althusseriano, que se identifica y reconoce en una causa ideológica (la ideología religiosa interpela al individuo como sujeto cristiano), el sujeto del que trata Žižek se asemeja más bien al sujeto kafkiano, que no tiene una causa con qué identificarse en la medida en que recibe el llamado siempre misterioso del Otro cuyo significado no entiende. Antes, por tanto, de ser cautivo de la identificación simbólica, el sujeto Žižekiano es “atrapado” por el Otro (el universo simbólico) mediante este residuo o resto que no puede ser internalizado o integrado, y sólo mediante este movimiento el sujeto puede constituirse como tal; de ahí que sea un sujeto escindido, no lleno, y que posea un estatus paradójico, pues le debe precisamente a esa “falta” su propia constitución como sujeto.

Estas consideraciones nos permiten clarificar el estatus del “saber” al que hacíamos mención más arriba. Ya sabemos que no se trata de un saber científico sino de un saber que se mueve sobre la superficie del quehacer cotidiano, pero dejamos inconclusa la paradoja de cómo era posible que en este nivel, aunque no creyéramos, siguiéramos actuando como si no lo supiéramos. Y la respuesta de Žižek es que el Sujeto sólo se constituye como tal en la medida en que no es capaz de internalizar completamente el mandato ideológico externo, en la medida en que queda un núcleo traumático no integrado (es decir, en la medida en que no nos detenemos a entender y obedecemos ciegamente a la ley por la ley). Pues bien, el “saber” que Žižek diferencia del hacer para describir el modo de constitución de la ideología en la actualidad, es precisamente un saber que, aunque superficialmente está referido al plano del quehacer cotidiano, debe su “ser” a este ámbito traumático, irracional e inconsciente no integrado. “Sabemos” que Chile fue azotado por una dictadura que asesinó a

miles de chilenos a través de mecanismos de tortura escandalosos, pero hacemos como si no lo supiéramos.

2.2.5. Del síntoma a la fantasía social

Si la ideología ya no puede ser concebida simplemente como una “falsa conciencia de la realidad”, si “lo ideológico” no es posible de ser superado mediante una crítica que ponga en evidencia su carácter distorsionado; si la era “posmoderna” puede ser definida como una era cínica, en donde “sabemos, pero aún así lo hacemos” qué concepto de ideología puede hacer frente a los embates de la crítica posmoderna y resistir al diagnóstico según el cual nos hallaríamos en un mundo posideológico. Para responder esta pregunta Žižek realiza una estrategia teórica que, vía Lacan y Hegel, lo lleva a pasar del énfasis en la noción de síntoma a la noción de fantasía social.

¿Qué es la fantasía y cuál es su diferencia con el síntoma? Hagámonos cargo, para comenzar, de la primera parte de la pregunta. Según Žižek, y siguiendo el argumento de las secciones anteriores, la fantasía es precisamente aquello que pasamos por alto en nuestra actividad social cotidiana, en la realidad de nuestro hacer, y constituye para Žižek el verdadero nivel de la ideología: “El nivel fundamental de la ideología no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconciente) que estructura nuestra propia realidad social (2003: 61)”. De modo tal que lo que reconocemos falsamente no es la realidad, sino la ilusión que estructura nuestra actividad social real. Desde este punto de vista, la crítica cínica contra la crítica de la ideología no puede sino quedar desarmada, pues por mucho que sepamos cómo son las cosas, las seguimos haciendo y, en ese sentido, dejamos intacto el nivel de la ideología; la distancia cínica, es, en ese sentido, sólo una manera de cegarse al poder estructurante de la fantasía.

Otra posible entrada al concepto de fantasía ideológica la encontramos en relación al concepto de lo Real. Lo Real es aquella parte de la realidad que no puede ser simbolizada; un núcleo duro, un resto que se resiste a la simbolización y que, sin embargo, sostiene el universo simbólico. En la lectura que hace Žižek de Lacan, la realidad no es la “cosa en sí”, pura, sino que ésta se encuentra siempre (ya) simbolizada, y lo peculiar de esta concepción

es que esta simbolización siempre falla en la medida en que no puede ocultar totalmente lo real. En ese sentido, el orden simbólico, al igual que el Sujeto, también está estructurado sobre la base de un núcleo imposible, traumático, una falta o un resto que no puede ser integrado; y es precisamente esta imposibilidad fundamental, en torno a la cual el orden simbólico se constituye, la que determina la realidad. En este contexto, la fantasía (que estructura la realidad social) tiene por función llenar el vacío de lo Real, encubrir el hecho de que el orden simbólico está estructurado en torno a una imposibilidad, en torno a una falta que no puede ser integrada al orden simbólico.

Para explicar la relación entre fantasía, realidad y lo Real, Žižek retoma la frase de Lacan según la cual sólo en el sueño nos acercamos al verdadero despertar. En la medida en que la realidad es la construcción de una fantasía cuya función es ocultar la incongruencia de un orden simbólico que se constituye en torno a un núcleo imposible, sólo en el sueño nos es dado acercarnos a lo Real (de nuestro deseo) que permanece oculto en (por) esa realidad. La fantasía, por tanto, no está del lado del sueño, sino del lado de la realidad, de ahí que para Lacan la realidad sea “una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo (2003:76)”,.

Lo importante de lo anterior es que para Žižek, “sucede exactamente lo mismo con la ideología. La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible, una división traumática que no se puede simbolizar (2003, 76).” Quizás sea este el núcleo fundamental de la teoría de la ideología de Žižek: la ideología no nos ofrece un punto de fuga de la realidad, sino a la realidad como un punto de fuga de lo real traumático, de una escisión insuperable.

Ahora bien, una vez descrito brevemente la noción de fantasía estamos en condiciones de establecer sus diferencias con la noción de síntoma. En primer lugar, el síntoma es para Lacan una formación simbólica destinada a la interpretación del gran Otro, quien lo integra a la red simbólica otorgándole su significado, mientras que la fantasía según Žižek, es una especie de materia inerte no susceptible de ser analizada. En segundo lugar, el

síntoma no puede concebirse si un destinatario, sin el procesos de transferencia que sea capaz de descifrar su mensaje oculto, lo que implica que la constitución del síntoma requiere el campo del gran Otro como un algo coherente y completo, en la medida en que deposita en este su significación. La fantasía, en cambio, como vimos, implica un Otro incongruente, incompleto y no tachado que la fantasía viene precisamente a “llenar”. Finalmente, Žižek plantea que mientras el síntoma (por ejemplo, en tropiezo en la lengua) provoca malestar y desagrado cuando ocurre, y placer cuando somos capaces de explicarlo, la fantasía produce placer cuando nos abandonamos a ella, pero no podemos sino sentirnos avergonzados de contársela a otros.

Lo importante de esta distinción entre síntoma y fantasía es que, como veremos, en la teoría de la ideología de Žižek estos conceptos no sólo sirven como categorías analíticas, sino también como niveles de análisis ideológicos distintivos. Por un lado, tenemos el análisis ideológico en términos de una lectura sintomática, destinada a la interpretación de aquellos síntomas sociales que vuelven una y otra vez sobre la superficie de la realidad social. Por el otro, en tanto, tenemos el análisis ideológico en términos de una *travesía de la fantasía*, que implica reconocer que el síntoma no siempre puede ser disuelto, debido a que éste no sólo oculta un mensaje cifrado, sino también porque estructura un goce del que no podemos desprendernos, un goce que “amamos más que a nosotros mismos”. Esto nos pone en perspectiva para tratar dos conceptos claves para entender a cabalidad el aporte de Žižek a la teoría de la ideología : los conceptos de *sinthome* y de *jouissance*.

2.2.6. El falso reconocimiento y la paradoja temporal

Como hemos visto, la noción de falso reconocimiento, así como la de “saber” no han desaparecido en la teoría de Žižek, sino que más bien han cambiado su estatus y significación. Efectivamente, mientras que antes el falso reconocimiento hacía referencia a un desconocimiento de la realidad efectiva, ahora aparece referida a la ilusión o fantasía que estructura (en ese hacer) la realidad social. Lo importante de esto es que, al igual que en la concepción clásica, a Žižek le interesa poner énfasis en que dicho falso reconocimiento es una condición para el surgimiento de la realidad social (y de la Verdad).

La continuación de esta lógica del falso reconocimiento como condición del surgimiento de la verdad, nos conduce a otra de las piezas claves de la arquitectura teórica de Žižek, el concepto de *sinthome*, y a través de éste, nos entrega elementos para una reinterpretación de una de las dimensiones escasamente profundizadas, pero siempre insinuadas por la teoría de la ideología, cual es la dimensión temporal de lo social. El tema del tiempo histórico y social fue uno de los temas recurrentes de la teoría clásica de la ideología, y aunque no fue tratado de manera sistemática, la mayor parte de los autores coincidía en otorgarle a la ideología un poder estructurante de las coordenadas temporales e históricas.

Žižek retoma el problema en un punto distinto pero que ayuda a profundizar los efectos que la ideología ejerce sobre el tiempo histórico. Según el autor esloveno, la realidad social surge del falso reconocimiento de la fantasía que estructura dicha realidad, pero el contenido de dicha realidad, lejos de ser una acumulación de hechos pasados, es más bien una construcción que opera desde el futuro. Para explicar esta lógica temporal Žižek recurre a la noción de síntoma en tanto que “retorno de lo oprimido”, preguntándose desde qué lugar (o tiempo) regresa lo reprimido del síntoma. Si consideramos que el síntoma sólo se constituye en la medida en que el analista es capaz de “producirlo” a través del proceso de simbolización que lleva a cabo durante la cura psicoanalítica, entonces la respuesta es: desde el futuro.

En cuanto entramos en el orden simbólico, el pasado está siempre presente en forma de tradición histórica, y el significado de estas huellas no está dado; cambia continuamente con las transformaciones de la red del significante. Cada ruptura histórica, cada advenimiento de un nuevo significante amo cambia retroactivamente el significado de toda tradición

(Žižek, 2003:88)

De manera tal que la Verdad para Žižek es una construcción que implica un “rebasamiento” hacia el futuro que determina el presente y el pasado histórico, un viaje al futuro que realizamos en a medida en que depositamos el síntoma en las manos del analista

que retroactivamente lo interpreta (produce) y disuelve. Un punto importante a tener en consideración a este respecto, es que para que esta operación funcione, debemos suponer que el Otro (el analista, el orden simbólico) sabe el significado de nuestro síntoma y que nosotros sólo lo estamos descubriendo, cuando en realidad ese saber no existe realmente en el otro, sino que se produce precisamente en el proceso de transferencia.

Es precisamente en este lugar donde cobra relevancia el falso reconocimiento como condición de la Verdad. Pues sólo en la medida en que reconocemos falsamente que es el analista (el orden simbólico) el que posee el saber para descifrar el síntoma, sólo en la medida en que desconocemos el hecho de que no sabe, éste puede construirse como tal. De ahí que Žižek sostenga que la transferencia- el hecho que creamos que el analista tiene el saber para interpretar el síntoma, para atravesar más allá de él- es una ilusión necesaria, que no podemos pasar por alto, ya que es precisamente ese “pasar por alto” el que produce la Verdad. Si cayéramos, de lo contrario, en la tentación de abolir este falso reconocimiento, borraríamos también aquello que suponíamos se ocultaba detrás de éste. Vale la pena citar uno de los múltiples ejemplos que utiliza Žižek para clarificar estas ideas:

Un prestigioso historiador del arte emprende un viaje en una máquina del tiempo desde el siglo XXV a nuestros días para visitar y estudiar in vivo al inmortal Morniel Mathaway, un pintor que no fue apreciado en nuestra época pero que más tarde se descubrió que había sido el mayor pintor de la era el mayor pintor de la era. Cuando lo encuentra, el historiador del arte no reconoce ninguna huella de genio, sino sólo a un impostor, que le roba la máquina del tiempo y huye al futuro, de modo que el pobre historiador de arte queda amarrado a nuestra época. Lo único que le queda por hacer es asumir la identidad del evadido Mathaway, y pintar con la firma de éste todas las obras de arte que él recuerda desde el futuro- ¡es él quien realmente es el genio no reconocido al que buscaba.

(Žižek, 2003: 90)

Es así que el falso reconocimiento se constituye en Žižek como un productor ineludible de la Verdad, como un momento positivo de una verdad que paradójicamente es o se constituye en el camino hacia ella (la transferencia, el viaje del historiador del arte).

Finalmente, encontramos la misma lógica en la dialéctica del proceso revolucionario que postula el “espontaneísmo” de Rosa Luxemburgo, donde aquellas “luchas prematuras” previas a la maduración de las “condiciones objetivas” para la revolución forman parte del proceso revolucionario mismo: si nos quedamos esperando, como pretenden los reformistas, que estén maduras las condiciones para la revolución, lo más probable es que el momento revolucionario se postergue infinitamente, en cambio, la mejor manera de prepararse para el momento decisivo de la toma del poder es hacer madurar las condiciones subjetivas del proletariado a través de esta serie de intentos “prematuros” y “fallidos”.

Pero si, con Žižek, hemos llegado a la conclusión de que el pasado existe sólo en la medida en que es incluido en el orden simbólico (en la red de significantes), y que estamos constantemente reescribiendo los elementos de que se compone, otorgándole retroactivamente su peso simbólico, y que esta operación sólo puede llevarse a cabo a través de un falso reconocimiento, ¿implica esto que el tiempo histórico es una tabula rasa donde cabe absolutamente todo lo que alguna formación hegemónica quisiera inscribir sobre su superficie?

2.2.7. El síntoma en tanto que Real: del síntoma al sinthome

La respuesta a la pregunta formulada anteriormente es que en la dialéctica de rebasarnos hacia el futuro y producir retroactivamente el pasado, siempre nos encontramos con el límite que establece lo Real, aquella roca o punto traumático incapaz de ser integrado al orden simbólico. Respecto a esto, Žižek señala que en la última etapa de enseñanza de Lacan, asistimos a una cierta universalización del síntoma (todo es síntoma) que implica una identificación de éste con lo Real, de modo que este núcleo que siempre yerra y que no puede ser integrado al universo simbólico, es, en esta etapa, el síntoma.

No obstante, vimos que el síntoma, lejos de ser una formación que se resiste a la simbolización, está constituido precisamente con miras a la interpretación del gran Otro. ¿Cómo podemos explicarnos esta paradoja? Podemos acercarnos satisfactoriamente a la respuesta si retomamos la distinción entre síntoma y fantasía establecida anteriormente. Vimos que Žižek establece dos niveles en el análisis ideológico, el nivel del síntoma y el de

la fantasía, y señalamos que el nivel de la fantasía se debe al reconocimiento de un síntoma que no puede ser disuelto mediante la interpretación (simbolización) debido a la presencia de un *goce* “adherido” al síntoma. En términos de la cura psicoanalítica, Žižek explica el paso de la noción de síntoma al de fantasía, y luego la emergencia del *sinthome*, de la siguiente manera:

Cuando confrontamos los síntomas del paciente, hemos de interpretarlos primero y penetrar a través de ellos hasta la fantasía fundamental, como el núcleo del goce que está bloqueando el movimiento ulterior de la interpretación; después hemos de dar el paso crucial de atravesar la fantasía...de experimentar que la formación de fantasía sólo enmascara, llena, un cierto vacío...pero ¿cómo damos razón de los pacientes de quienes no cabe duda que han atravesado su fantasía, que han obtenido distancia del marco de fantasía de su realidad, pero cuyo síntoma clave todavía persiste?

(Žižek, 2003:110)

La respuesta a esta pregunta es precisamente el concepto de *sinthome*, una síntesis entre la idea de síntoma y fantasía que señala una formación significativa penetrada de goce. El *sinthome* es el síntoma en tanto que Real, un núcleo imposible, traumático, y en el último período de Lacan, lo único que a congruencia al sujeto. De ahí que Žižek recalque que el *sinthome* posee un estatus ontológico; este es la única sustancia positiva de nuestro ser, lo único que *es*, antes de la realidad. Sólo en la medida que podemos vincular el goce contenido en el *sinthome* a una determinada red significativa, simbólica, podemos asegurar una cierta congruencia de nuestro ser-en-el-mundo. Por tanto, “la única alternativa al *sinthome* es nada, puro autismo, un suicidio psíquico, rendición a la pulsión de muerte y aun a la destrucción total del universo simbólico”. Y es por esta razón que el fin del proceso psicoanalítico en la última etapa de Lacan sea la identificación con el *sinthome*, lo que equivale a reconocer que es lo Real del síntoma lo que da soporte a nuestro ser; en otras palabras, reconociendo que la particularidad “patológica” de la que queremos deshacernos es la que precisamente le da congruencia a nuestro ser.

Este neologismo que Lacan acuñó para dar cuenta precisamente de esta dimensión que va más allá de la fantasía, sirve a Žižek para dar cuenta no tanto de una nueva dimensión

de la ideología, como del mecanismo o sustrato específico que la sostiene y la pone en funcionamiento. Si la fantasía constituye la realidad como una “huida” de lo Real, para ocultar la verdad del *sinthome*, y si el nivel fundamental de la ideología es el de ser una fantasía social, entonces queda por explicar el estatuto del goce al interior de las formaciones ideológicas.

2.2.8. Jouissance ideológica

La perspectiva original que otorga el tratamiento que hace Žižek de las categorías del psicoanálisis lacaniano y de la filosofía de Hegel conduce finalmente a la noción de goce: toda ideología (fantasía) sostiene y es sostenida por un goce. El modo según el cual la ideología produce efectos ideológicos sobre la realidad social y sobre los sujetos, la forma que adopta todo aquello que en la teoría clásica fue designado como “ideológico”, esa actitud de “obediencia ciega” y apatía que algunos científicos sociales gustaron llamar “hombre masa” durante la década de los 80; en fin, el núcleo mismo de aquello mediante el cual la ideología asegura un cierto consenso y un cierto orden, está relacionado en la teoría de la ideología de Žižek, con la *jouissance* o goce.

Según Lacan, el goce es un “exceso intolerable de placer”, es aquello que, más allá del placer, nos duele, pero ante lo cual no podemos dejar de persistir. De aquí que, haciendo énfasis en su condición de exceso (de excedente), Žižek plantea el concepto de goce en analogía con el concepto de valor que Marx utiliza en el análisis de las mercancías. En efecto, según Žižek, Marx pudo “inventar” el síntoma sólo en la medida en que, en lugar de quedarse con el descubrimiento del secreto oculto tras la forma (el tiempo de trabajo, tras la mercancía), al igual que Freud¹⁷, se abocó a explicar más bien el secreto de esa forma, es decir, a explicar porqué el trabajo toma esa forma (mercancía) en el modo de producción capitalista. Sobre esta base Žižek procede a comparar ambas nociones.

¹⁷ Según Žižek, Freud también elude la “fetichización” del contenido, porque no le interesa tanto estudiar el “secreto” que oculta el sueño en el nivel del contenido latente o contenido manifiesto, como el trabajo del sueño, la manera en que esos contenidos se transponen y toman la forma de sueño. La pregunta no es cuál es el núcleo oculto tras el contenido latente, sino porqué los pensamientos oníricos latentes han adoptado esa forma, porqué se traspusieron en forma de sueño.

Tomando como punto de partida el carácter de excedente que implica la noción de goce en el psicoanálisis, como un exceso intolerable del placer, Žižek señala que el goce se constituye sólo en la medida en que renunciamos a una causa-objeto de goce, y nos quedamos sólo con el goce que implica esa renuncia. Es este goce que se produce mediante la renuncia lo que Žižek denomina plus-de-goce, y lo que constituye al goce propiamente tal. Así, al igual que la moral Kantiana, donde el sujeto renuncia en la práctica a aquello que le es dado a la razón teórica (la autonomía y la libertad de razonar tranquilamente), y de la misma manera que en Marx el plusvalor implica cierta renuncia al valor de uso, la ideología encuentra su “secreto” en un imperativo puramente formal. Žižek ejemplifica este rasgo de la ideología con la ideología por excelencia, el fascismo:

La ideología fascista se basa en un imperativo puramente formal: obedece porque debes, sacrificate y no repreguntes por el significado de ello; el verdadero sacrificio es por su propio fin; has de encontrar satisfacción positiva en el sacrificio mismo, no en su valor instrumental.¹⁸

(Žižek, 2003)

En consecuencia, el concepto de *juissance* ideológica nos permite acceder al “secreto” mediante el cual opera la ideología, a esta “interpelación” puramente formal que coacciona no coercitivamente y que deja en evidencia que el verdadero objetivo de la ideología es, como dice Žižek, la actitud que exige; el hecho de que la forma asegura una congruencia independiente del contenido, y las razones que la ideología da para justificar esta demanda sirven únicamente para encubrir el plus de goce propio de la ideología en cuanto tal. Lo importante es que este mecanismo sólo funciona a condición de que pasemos por alto este sustrato fundamental la ideología, sólo en la medida en que creamos en nuestras razones, en que creamos que nos sacrificamos por “algo”. Tal como concluye Žižek:

Lo que realmente está en juego en la ideología es su forma, el hecho de que sigamos avanzando lo más derecho que podamos en un sola dirección, que sigamos hasta las

¹⁸ “Recuérdese la famosa respuesta de Mussolini a la pregunta: ¿Cómo justifican los fascistas su pretensión de gobernar Italia? ¿Cuál es su programa?- Nuestro programa es muy simple, queremos gobernar Italia-” (2003:134)

opiniones más cuestionables una vez que hayamos tomado una decisión al contemplarlas: el fin es aquí justificar los medios.(Pero)¿Porqué esta inversión de la relación medio-fin debe permanecer oculta, porqué es contraproducente revelarla?..porque revelaría que la ideología sirve únicamente a sus propios objetivos, que no sirve para nada-que es precisamente la definición lacaniana de *juissance*.

(Žižek,2003:167)

2.2.9. Lo real del Antagonismo

Finalmente, el carácter —incompleto de la realidad, la consecuente aparición de la fantasía y el goce nos remite directamente al concepto de antagonismo. En la interpretación que hace Žizek del concepto que en principio fue formulado detalladamente por Laclau y Mouffe, el antagonismo es lo Real, esto es, un —impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de los cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo(2005:32). La fantasía ideológica, por tanto, surge precisamente para ocultar el antagonismo en el que la realidad se funda. Es importante destacar que el concepto de antagonismo no designa en la formulación de Žizek ninguna realidad —objetiva material, sino que más bien designa el principio por el cual la realidad simbólica y social puede ser pensada (precisamente como realidad simbólica, puesto que surgió o surge como un esfuerzo que siempre fracasa por integrar lo real), y más importante aún, permite ser criticada bajo la forma de una crítica de la ideología, sin caer en el argumento según el cual toda crítica sería ideológica porque inevitablemente se realiza sobre el suelo común de la realidad (Camargo, 2008,2010). El antagonismo es ese núcleo traumático que la fantasía viene a llenar siempre infructuosamente, a través de desplazamientos y distorsiones que nos deja en posición de travesar la fantasía¹⁹. Pues para Žizek, la única manera de tratar ese trauma, la única manera de lidiar con el poder de la fantasía es reconocer la dimensión del antagonismo que la funda. Reconocer dicha dimensión no significa aquí identificar un conflicto social particular, sino más bien aceptar el hecho que algo queda irremediabilmente excluido para que surja el campo coherente de la realidad social.

Para ejemplificar este carácter Real del antagonismo, Žizek recurre a un estudio llevado a cabo por Claude Levi-Strauss en el cual se le pedía a los habitantes de una aldea que dibujaran sobre la arena la distribución espacial de la planta de dicha aldea. La aplicación del ejercicio dio lugar a dos respuestas disímiles. Un subgrupo percibió la aldea de forma circular (chozas simétricamente dispuestas en torno a un centro), mientras que otro subgrupo percibió la aldea como dos conjuntos distintos de casas separados por una frontera invisible. Pues bien, es precisamente esta división de la percepción de la aldea en dos percepciones supone la referencia a una constante que no —aparece directamente en la realidad, un núcleo traumático o antagonismo que los habitantes de la aldea no pudieron simbolizar: —un desequilibrio en las relaciones sociales que impidió a la comunidad estabilizarse en una totalidad armónica (Žizek, 1990:37). En la tercera parte de esta investigación veremos cómo los chilenos perciben la distribución de las —chozas en la aldea, y cuál sería el antagonismo social que, al no poder ser simbolizado, da lugar a la fantasía.

PARTE 3

LA FANTASÍA DEMOCRÁTICA CHILENA

3.1. Elementos constitutivos de la fantasía democrática chilena en el Chile de la transición

Una vez descrita la noción de fantasía social que subyace a la reformulación que Žižek hace de la teoría de la ideología, queda por establecer los elementos que podrían ser considerados como constitutivos de dicha fantasía en el caso chileno. Esto implica establecer tanto la *creencia* en la que ésta se sostiene como el *antagonismo* que la funda. Dado que, como señalamos en un comienzo, la particularidad que asume el fenómeno de la despolitización en el caso chileno es que adquiere su forma actual en el contexto de un proceso de transición a la democracia, es necesario rastrear en dicho proceso los elementos que pueden ser considerados parte de la fantasía social chilena.

Como veremos, el proceso paradójico de una sociedad que en vías a la democracia reniega de algunos de sus principios constitutivos, tal como ha sido considerado por los autores más representativos del tema, da pie para concebir la fantasía social chilena como una “fantasía democrática”. El concepto de fantasía, tal como ya lo hemos expuesto, no remite aquí ni a las deficiencias de un proceso de democratización incompleto ni al consecuente déficit democrático que de ellas se puedan derivar, sino más bien a la dinámica mediante la cual el poder logra cristalizarse en un orden determinado y a los mecanismos ideológicos que subyacen a esta mediación. Como vimos en la sección anterior, la particularidad de ese orden es que es capaz de crear sus propias condiciones de legitimidad, en la medida en que la realidad sobre la que descansa el reconocimiento de dicho orden está ya modelado por el poder. En este contexto, si consideramos que una de las características de la transición chilena es que una vez conquistada la democracia política, la base social que impulsó el proceso renuncia paulatinamente a guiar los destinos de la polis (Garretón,

1989), es posible sostener que es la propia concepción de la democracia como fin (alcanzado) la que, al consumarse, impulsa crecientes grados de despolitización. La fantasía democrática aparece, entonces, como el mecanismo ideológico mediante el cual se asegura la renuncia de hombres y mujeres a guiar los destinos de la polis, en un contexto donde los principios constitutivos de la democracia han pasado a segundo plano en nombre de la propia democracia.

A continuación, entonces, revisaremos los elementos que la sociología de la transición ha señalado como claves en este proceso. Se debe advertir que no interesa aquí discutir las diversas aristas a las que dio lugar el “retorno” de la transición como campo de problematización sociológico o politológico (*Ver la Caja de Pandora*¹⁹), sino que más bien se busca rastrear aquellos elementos que nos pueden dar luces del carácter despolitizado que asume la sociedad chilena camino a la consolidación de un régimen político democrático, y que pueden ser considerados como elementos de esta fantasía democrática. Asimismo, es importante señalar que entenderemos la transición de manera general como una perspectiva desde la cual observar el problema de la democracia en Chile, y no como un período específico del proceso político chileno.

Para dar cuenta de dichos elementos la exposición se ha ordenado a los tópicos más recurrentes que se han empleado a la hora de señalar los límites de la democracia en Chile. En primer lugar, se examinarán la presencia y persistencia de enclaves autoritarios en la democracia chilena, y su relación con la dificultad para la constitución de actores sociales y políticos relevantes. En segundo lugar, se dará cuenta de la importancia de los miedos en la política y la tesis del malestar a ella asociados. Finalmente, se dará cuenta del déficit democrático del Chile de la transición desde el punto de vista de su compromiso con la memoria histórica.

3.1.1. Enclaves autoritarios y ausencia de los actores

Un primer elemento que sirve para caracterizar a la sociedad chilena desde el punto de su relación con la política democrática es el de los enclaves autoritarios. A pesar de que

¹⁹ Para adentrarse en este debate ver también, O’Donnel, *Contrapuntos. La transición chilena a la democracia pactada*, Godoy Oscar, y Garretón, Manuel, *Las revanchas de la democratización incompleta*.

la perspectiva que enfatiza la persistencia de enclaves autoritarios en el Chile democrático no está en la misma línea del marco teórico que hemos intentado construir en la primera parte de la tesis -debido a que, como veremos, circunscribe la democracia al ámbito del régimen político y no a un tipo de sociedad determinado- es importante detenernos en ella pues da luces de cómo el nivel institucional de la política se relaciona con uno de los rasgos que mejor dan cuenta del carácter despolitizado de la sociedad chilena: la ausencia de actores sociales y políticos. A fines de los años ochenta, específicamente a raíz de la coyuntura plebiscitaria de 1988, surgieron diversos planteamientos que tanto desde la sociología como de la ciencia política buscaron dar cuenta de las posibles salidas políticas al régimen militar (Joignant y Menéndez Carrión, 1999). En este contexto, y para dar cuenta del posible carácter incompleto que podría asumir el proceso de transición si las fuerzas armadas y Pinochet eran capaces de mantener, asegurar o profundizar las transformaciones socioeconómicas que había llevado a cabo del régimen, surgió el término “enclaves autoritarios”.

En términos generales, los enclaves autoritarios son aquellos elementos que “por definición pertenecen a un régimen autoritario, autocrático, militar o democrático excluyente, y que perduran en el régimen democrático que les sucede, impidiendo que se transforme en democracia política completa” (Garretón, 2001:60). Los enclaves autoritarios pueden ser de distinta naturaleza: institucional, actoral, o simbólico. En la dimensión institucional, el enclave autoritario por excelencia es la Constitución de 1980. Aunque como lo han reconocido hasta los autores más críticos de los logros del proceso de transición (Moulian, 2002:53) la serie de reformas constitucionales que se aprobaron durante los gobiernos de la Concertación ayudaron a cambiar una serie de elementos propios del régimen militar (en temas tales como proscripción política, funcionamiento de partidos, libertad de opinión y prensa, etc.) la constitución actual sigue siendo la constitución de la dictadura. Elementos tales como el sistema de televisión pública, la organización administrativa del Estado, el sistema de regionalización y el sistema de educación superior constituyen parte de una institucionalidad heredada de la dictadura que da cuenta de la persistencia de enclaves autoritario a este nivel. En cuanto al enclave de tipo actoral, que se refiere básicamente a la persistencia en democracia de los actores que estuvieron a la cabeza

del régimen militar, se expresa en la influencia del empresariado que apoyó el régimen militar en la vida política, la persistencia de los privilegios institucionales de las fuerzas armadas y el poder electoral de la derecha (compuesta buena parte todavía por la derecha antidemocrática y pinochetista).

Finalmente, existe un tercer tipo de enclave autoritario, de tipo simbólico, que se refiere al escaso reconocimiento de la violación de los derechos humanos. Respecto a este punto, que abordaremos en extenso más adelante, pese a que ha habido cierta voluntad de avanzar en esclarecer la verdad de algunos de los crímenes, aún está pendiente el tema de la justicia.

Ahora bien, aun cuando los enclaves autoritarios constituyen elementos que ayudan a comprender los límites para la constitución de un régimen democrático en un proceso de transición incompleta, éstos no dan cuenta de la totalidad de los obstáculos que encuentra Chile para ser un país plenamente democrático. Esto se debe a que su formulación se limita principalmente al nivel de régimen político (y no de tipo de sociedad). Esta situación se expresa en la diferencia conceptual que establece Garretón entre democracia y democratización. Según el autor chileno, la democracia es un régimen político que se caracteriza por resolver el problema de cómo se gobierna la sociedad y el problema de cómo se relaciona la ciudadanía con el Estado a través de una serie de mecanismos específicos: existencia de estado de derecho, vigencia general de libertades públicas, pluralismo político, alternancia en el poder, sufragio universal, entre otros. El concepto de democratización, en tanto, a diferencia del de democracia, incluye un cambio en la estructura social que, entre otros aspectos, abarca el proceso de creciente incorporación de la población a los bienes, servicios, modos de vida en la sociedad moderna, y el proceso de participación en las tomas de decisión individual y colectiva.

Según Garretón, la mayoría de los países de América Latina vivieron estos procesos de democratización sin democracia política. En Chile, en cambio, la idea de democracia política ha estado históricamente asociada a procesos de democratización llegando a convertirse en su condición. El hecho que la transformación social que conlleva el proceso de democratización no haya tenido lugar durante el periodo de la transición ni durante los

gobiernos de la Concertación, tiene que ver con la ausencia de actores sociales y políticos capaces de llevar a cabo dicha transformación.

En efecto, si durante los años sesenta y setenta las clases sociales y los partidos constituyeron los actores sociales y políticos por excelencia, desde finales de los ochenta se configura una situación donde éstos van perdiendo progresivamente su poder de influencia en la vida política y social chilena. Esto se debe en parte al debilitamiento del Estado inducido por la propia dictadura y en parte a la serie de transformaciones globales puestas bajo el nombre genérico de globalización que se sucedieron desde fines de los ochenta y que incluye el debilitamiento de los Estados Nacionales frente a los cuales los actores clásicos se constituían (Lechner, 1996, Garretón, 2007). En cualquier caso, en lo que coinciden diversos autores (Baño, 2010; Ruiz, 2007; Garretón 2007; Lechner) es que en un contexto donde los partidos políticos parecen haber perdido su capacidad para expresar a vastos sectores de la sociedad, no han aparecido nuevas formas políticas que sean capaces de apropiarse de la demandas de los actores. Asimismo, la propia constitución de actores sociales se ha visto dificultada por una estructura social que incentiva métodos individuales de integración, tales como el consumo (Moulian, 2002) y por la influencia que tienen en la vida social los poderes fácticos tales como los medios de comunicación, contribuyendo a la atomización y fragmentación social. En consecuencia, la trama que define la relación entre lo político y lo social parece cada vez más debilitada y los nuevos focos de expresión “ciudadana”, agrupados en torno a nuevas temáticas tales como la ecológica, no parecen tener los medios para lograr agrupar y cristalizar sus intereses ni mucho menos encausarlos por una vía institucional. De esta manera, el Chile de la transición se presenta como un Chile altamente despolitizado donde se han visto melladas incluso las condiciones que permitieron su puesta en marcha. En efecto, mientras el proceso de transición política fue posible debido a la existencia de una fuerza social que encontró expresión política y electoral, en la actualidad ni las bases sociales, ni el marco político parecen adecuados para lograr una sociedad plenamente democrática.

Finalmente, sumado a la ausencia de actores sociales y políticos relevantes que sean capaces de llevar a cabo el proceso de democratización (incluyendo la presión por la

eliminación de los enclaves autoritarios a nivel del régimen político) hay un déficit ético que impide que el país se constituya como una comunidad democrática. En efecto, fenómenos que conceptualmente se juegan en el plano institucional, como por ejemplo la persistencia del enclave autoritario que representa la Constitución de 1980, expresan falencias profundas a nivel de los lazos histórico-sociales que ayudan a conformar un país. Según Garretón, a diferencia de países como Alemania, donde la Constitución después de la experiencia totalitaria fue expresión de un consenso normativo básico que condenaba los crímenes y abusos del régimen, en Chile todavía persiste un sector que siente con razón que otro sector le arrebató su vida y su posibilidad de ser en la sociedad, a la vez que un grupo importante aún condenando las violaciones a los derechos humanos efectuadas por el régimen militar, lo justifican e incluso alaban en otras dimensiones como la de los logros económicos:

El problema no era si Hitler o Pinochet hicieron o no caminos o carreteras australes; el problema no era si las políticas industrial y económica de Hitler o Pinochet sentaron las bases para una sociedad moderna, como se dice hoy de la dictadura militar chilena. El problema es que Hitler y el nazismo destruyeron Alemania como país, así como el pinochetismo destruyó el nuestro, y que sólo se renace si hay algo semejante o análogo a Nuremberg, que ya no se hizo o al menos si colectivamente se dice: reniego y condeno esa época y no acepto ninguno de sus símbolos ni herencias en la sociedad.

(Garretón, 2001: 208-209)

3.1.2 Los límites subjetivos de la democracia: miedo, orden y desencanto

Otra de las claves interpretativas relevantes para comprender los límites de la democracia chilena es la que enfatiza la dimensión subjetiva de la política. En particular, la manera en que la política y la democracia requieren de ciertas condiciones subjetivas en cuya ausencia es difícil pensar un país plenamente democrático. La expresión paradigmática del relieve que alcanzó esta perspectiva es el Informe del PNUD del año 1998, que puso en el centro de los análisis sociopolíticos de la realidad chilena la tesis del malestar. En términos generales, el informe da cuenta de cómo la estrategia modernizadora llevada a cabo

por la Concertación produce una serie de “efectos no deseados” a nivel de la subjetividad de las personas, quienes veían dificultades para constituirse como sujetos, y de cómo dicha dificultad redundaba en límites para la constitución democrática. Uno de los temas derivados de este enfoque y que tiene especial relevancia para nuestro trabajo es el tema de los miedos. Basado en los planteamientos de Norbert Lechner al respecto, a continuación examinaremos cómo los miedos actúan como fuerzas motivadoras de la acción política, de qué manera se han construido históricamente esos miedos y qué alcances tiene en la actualidad. Este enfoque es necesariamente complementario al de los enclaves autoritarios, ya que permite entender a nivel de la subjetividad de los actores y de la sociabilidad la ausencia de actores sociales y políticos.

Para dar cuenta de la relación que tienen los miedos con la acción política es necesario diferenciar dos tipos de miedos. En una primera instancia, el miedo puede ser entendido como la percepción de una amenaza real o imaginaria ligado a las condiciones de sobrevivencia inmediata de las personas, esto es, integridad física y seguridad económica. En una segunda instancia, en cambio, el miedo es una sensación difusa que está a la base de toda experiencia social y política y que es tanto o más relevante que los del primer tipo. Se trata de “miedos silenciados, miedo no sólo a la muerte y a la miseria, sino también y probablemente ante todo, miedo a una vida sin sentido, despojada de raíces, desprovista de futuro” (Lechner, 2006: 401). Es sobre este tipo de miedos que se asienta tanto el poder autoritario como su redefinición democrática.

La raíz histórica de los miedos y la importancia y estatus político que adquiere en América Latina, se remonta al proceso mismo de nacimiento como repúblicas independientes. Tal como han planteado autores como Salazar (1999), lo que está a la base del nacimiento de la república chilena es la idea de Estado Nación como un orden preconstruido (desde arriba) que tiene en su base la exclusión de vastos sectores de la población. El “problema” es que al discurso del orden (Estado-Nación) “se contraponen desde siempre una historia de invasiones: invasión de conquistadores y terratenientes como de indios, campesinos y las sucesivas formas de marginados” (2006: 402). Esto hace que se

interiorice de generación en generación un miedo al “otro” o al “diferente”, con quien no se puede entablar una relación de igualdad en tanto siempre encarna la amenaza.

Tener en cuenta este origen marcado por el triangulo Orden- exclusión- miedo, sirve para visualizar los “encierros” que caracterizan a la política en Chile (Moulian, 2002), para entender mejor la dificultad que tienen nuestras sociedades para asumir la diversidad social como pluralidad y no como desintegración y sobre todo para comprender la manera en que actuó el autoritarismo. En efecto, los gobiernos autoritarios, en especial el chileno, irrumpieron en la escena política encarnando el orden frente a la amenaza de caos (Moulian, 2002; Lechner: 2006). El Estado chileno en la dictadura “solicita legitimidad popular a cambio de “poner orden”, de imponer el orden: restablecer límites claros y fijos, expulsar al extraño, impedir toda contaminación y asegurar una unidad jerárquica que otorgue a cada cual su lugar natural” (2006: 403). No obstante, lejos de aplacar los miedos de dicha amenaza, terminaron creando nuevos miedos, sentando las bases para el desencanto actual.

Las dictaduras prometen eliminar el miedo. En realidad, sin embargo, generan nuevos miedos. Las dictaduras transforman profundamente las rutinas y los hábitos sociales volviendo imprevisible incluso la vida cotidiana. En la medida en que desaparece la normalidad, aumenta el sentimiento de impotencia. Aún el entorno diario es visto como una fuerza ajena y hostil. Al aprender que no influye sobre sus condiciones de vida, el individuo tampoco se hace responsable de ellas; surge una apatía moral. Pero ante todo, se expande el aburrimiento.

(Lechner, 2006: 403)

Es sobre esta base que opera la erosión de las entidades colectivas, quizás el efecto más grave y más devastador del poder autoritario. La promesa de orden queda convertida en su opuesto y es vivida como puro desorden, como un desajuste entre la realidad y la historia oficial. “La misma dictadura, que había invocado el clamor por “ley y orden” vuelve a replantear la cuestión del orden. No obstante, la dictadura supo apropiarse de los miedos y emplearlos a favor de su “legitimidad” (Lechner, 2006: 404). Ahora bien, si nos atenemos a la noción weberiana de legitimidad, no habría que olvidar que la condición sobre la cual ésta se obtiene es una realidad producida o permeada ya por el poder. Sólo de esta manera se

pueden entender el hecho que pese a la violación de los derechos humanos muchas personas recibieron con alivio la instauración de un régimen que prometía orden. En efecto, a pesar de la política del terror, y su manera de profundizar los miedos, parte importante de la población apoya al régimen de una manera que no es reductible únicamente a la defensa de intereses económicos. Asimismo, al apropiarse de los miedos, el autoritarismo resignifica los medios; para obtener la obediencia y pasividad de los ciudadanos invoca la imagen del caos, del comunista, etc. Lo más importante de éste es que “cuando la sociedad interioriza ese “miedo reflejado” ya no es necesario un lavado de cerebro. El nuevo autoritarismo no adoctrina ni moviliza como el fascismo. Su penetración es subcutánea; le basta trabajar los miedos. Eso es, demonizar los peligros percibidos de modo tal que sean inasibles” (2006: 405)

De esta manera, el estado autoritario, apropiándose de los miedos, los instrumentaliza con el fin de inducir a los ciudadanos a la culpa. Mediante este proceso hay una domesticación de la sociedad, donde ya no se hace necesario marginar a los ciudadanos del ámbito político, porque son los propios ciudadanos los que se marginan de él en la medida en que se sienten impotentes ante la magnitud de los peligros. Estaríamos, en ese sentido, frente a un proceso de disciplinamiento social y a una estrategia de despolitización, cuya reproducción no requiere del ejercicio de la fuerza. En este contexto, no debe extrañar el repliegue hacia lo privado como una búsqueda de un espacio de familiaridad e intimidad donde encontrar cierta seguridad, donde asegurarse de “sí mismo”.

Ahora bien, si el deseo de orden es fuerte en un contexto autoritario, es porque el peligro o la amenaza es verosímil, pero ¿qué pasa en un régimen democrático? Pese a que como vimos en el punto anterior, la redemocratización política implicó la ampliación de una serie de libertades que eran vistas como amenazas durante la dictadura, la gente continúa viendo amenazada su “seguridad de orden” durante el régimen democrático. La seguridad de orden son aquellos elementos que sin importar el contenido de las motivaciones procura una estructura que hace inteligible la vida en sociedad y su lugar en ella. Es, si se quiere, un elemento indispensable de toda comunidad política, que no puede sostenerse en un caos perpetuo. La salvedad no obstante, está dada en el hecho que en un régimen democrático era

de esperar que dicho orden fuera construido colectivamente por todos los miembros de la comunidad política, cuestión que fue finalmente negada precisamente por la incapacidad de sacrificar un orden dado por un orden políticamente constituido. Así, los miedos persisten durante el régimen democrático, sólo que ahora redefinidos. Según el informe del PNUD del 1998, existen tres tipos de miedos que son característico de la subjetividad chilena:

a. El miedo al otro

En Chile, el miedo de la gente tiene su expresión paradigmática en el miedo al delincuente. En efecto, la delincuencia es percibida como la principal amenaza que gatilla el sentimiento de inseguridad. Esto, según Lechner, se debe a que probablemente el delincuente encarna otras agresiones que son difíciles de asir. En ese sentido, el miedo al delincuente encarna de manera general el miedo al “otro”.

El miedo al delincuente no es ajeno a lo que durante los 70 eran el miedo al “extremista” o el miedo al “delator”. En este sentido el miedo al otro es sobre todo el miedo al conflicto que el otro representa, o el miedo a la incapacidad de manejar dicho conflicto. “Asumir (esta) la historia implica confesar nuestra vulnerabilidad, la precariedad de las condiciones materiales de vida, y por sobre todo, precariedad de nuestra convivencia, de nuestras identidades, de nuestras ideas y categorías” (2006: 45). Pero Lechner constata que en un país exitista como Chile, un país donde todos quieren ser ganadores, donde fácilmente se pasa de la idea de que “el sistema funciona bien así” a la del “el sistema no funciona bien sino así”, no es fácil declararse vulnerable. En este contexto, los miedos son fuerzas peligrosas, fácilmente manipulables e intrumentalizables con fines políticos que buscan la censura y el disciplinamiento social.

En cualquier caso, el miedo al otro siempre se refiere a la fragilidad de un “nosotros”. Los procesos de secularización, diferenciación y globalización han erosionado las identidades colectivas y se debilitan los lugares comunes de integración social e identificación (la familia, el trabajo, la escuela, la nación) cambiándose por otro tipo de lugares que ofrecen rituales pero no cohesión social. Si bien surgen las tribus, que si bien pueden ser vistas como repositorios de identidades colectivas en tanto se constituyen a partir

de emociones y símbolos, estas no poseen la autoridad para formar normas y valores estables.

Con la erosión de la identidad colectiva se dificulta también la identidad individual. ¿No es paradójico que el individuo-pilar fundamental de la modernidad pierda su cuadro habitual de inserción?...nuestro Yo, liberado del Nosotros, se encuentra en una especie de ingravidez societal. Ya no se trata sólo del miedo al otro: es el miedo a uno mismo. La inseguridad brota de mí mismo.

(Lechner, 2006: 47).

Esta dinámica en la que la fragilidad del nosotros remite a la fragilidad del yo y viceversa, pone en evidencia lo que Lechner denomina la erosión de los vínculos sociales. “Las inseguridades generan patologías del vínculo social, y a la inversa, la erosión de la sociabilidad cotidiana acentúa el miedo al otro” (2006: 48). No es casual, entonces que junto con ser uno de los países más desiguales, Chile ostente el título de ser uno de los países más desconfiados. Si bien es cierto en el día a día establecemos relaciones de cooperación y confianza, a nivel macro identificamos a los otros como agresivos, egoístas o insolentes. Esto tiene que ver, plantea Lechner, con la actual estrategia de modernización que ha seguido el país: “Esta incrementa la autonomía y libre elección del individuo, que conquista nuevas oportunidades de iniciativa y creatividad. Hace estallar las viejas ataduras, pero sin crear una nueva noción de comunidad. La celeridad del proceso y la expansión del mercado a ámbitos extraeconómicos, tiende a modificar profundamente nuestra mirada de la sociedad y el significado cultural de “vivir juntos”. Prevalece una visión individualista del mundo, de sus oportunidades y sus riesgos. Dicho esquemáticamente: los procesos de individuación desembocan en procesos de privatización” de conductas, de riesgos y de responsabilidades, lo que debilita la integración social y dejan al individuo desamparado. En este contexto, donde el mercado debilita los lazos de solidaridad y promueve una visión competitiva y agresiva de la vida social, los lazos sociales, que incluyen las normas, prácticas, disposiciones mentales y hábitos que una sociedad tiene a su haber, tienden a debilitarse.

b. El miedo a la exclusión

Este segundo tipo de miedo tiene su reconocimiento en los “avances” que ha logrado el proceso modernizador chileno en lo que respecta al funcionamiento y acceso a los diversos sistemas funcionales, y al miedo que genera el quedar excluido de estas dinámicas. “La modernización del país amplió el acceso a empleos y educación, mejoró los indicadores de salud, estableció la contratación individual de la previsión; en suma, agilizó el funcionamiento de los diversos sistemas. Sin embargo, la gente desconfía.” (2006: 50), tiene miedo de quedar excluido de un mercado laboral flexible y competitivo, de quedar excluido del sistema de salud y de previsión; miedo de quedar excluidos del consumo de bienes y servicios, en un país donde el prestigio se juega precisamente en la esfera de los estilos de vida. “En suma, las personas tienen miedo de quedar excluidas del futuro” (2006: 50)

Hay, según Lechner, tres factores que ayudan a explicar este miedo a ser excluidos.

- i) En primer lugar, hay un acceso desigual a los sistemas funcionales. En efecto, las posibilidades de acceder a bienes básicos en Chile, se encuentra fuertemente determinado por el nivel socioeconómico de las personas. La desigual distribución del ingreso, afirma Lechner, se vuelve humillante cuando se trata del acceso a la salud y la previsión. “Tales desigualdades en aspectos de la vida de cada uno, socavan el “discurso de la igualdad” como marco de referencia para desarrollar las diferencias sociales legítimas” (2006:51)
- ii) En segundo lugar, hay una excesiva monetarización de los problemas. Si bien es cierto la monetarización es efectivo para formalizar, agilizar flujos sociales y reducir complejidad, cuando ésta se extiende hacia la esfera de los servicios básicos, cierra posibilidades y excluye a los que no tienen los recursos financieros suficientes. La mercantilización es insensible a demandas de reconocimiento, integración y amparo, y en ese sentido, no logra procesar adecuadamente las demandas de trabajo, educación, o salud, que más allá de lo material, poseen una relevancia simbólica para las personas. “El Estado chileno, por su parte, sigue siendo la instancia principal de las políticas sociales, pero carece de un discurso capaz de simbolizar su acción. Entonces, aún cuando las

prestaciones mejoren, la gente no se siente acogida y protegida. Reconocida y respetada como partícipes de una comunidad” (2006: 49)

iii) Finalmente, el sentimiento de desprotección se relaciona con nuevo tipo de amenazas. Según Lechner, la sociedad produce una serie de amenazas derivadas del tipo de sociedad que tenemos. Las enfermedades mentales y nerviosas producidas por el estilo de vida de una sociedad competitiva, o la inseguridad que provoca la flexibilización del trabajo son nuevas amenazas que intensifican el miedo a ser excluido. “Por consiguiente, la gente se siente forzada a participar de un modelo de desarrollo que, por su parte, no se hace cargo de los problemas que conlleva. El resultado suele ser una mezcla de desvalidez, rabia y desconexión” (2006: 52).

Asimismo, el miedo a la exclusión está estrechamente vinculado a la creciente autonomía de las lógicas funcionales. Lechner señala que a medida que los procesos de racionalización avanzan, los distintos sistemas funcionales parecieran adquirir vida propia, sustrayéndose a la intervención y control político y social.

Pareciera que en este contexto el destino de la subjetividad es sólo ser instrumento de las lógicas funcionales. No obstante, para el autor chileno, la instrumentalización de la subjetividad tiene un límite: la propia subjetividad. En efecto, la subjetividad siempre produce un plus extra sistémico que desborda cualquier institucionalización. ¿Pero qué pasa con ese resto de subjetividad, con esa subjetividad denegada? Lechner aboga por un enfoque que tome en cuenta esta tensión entre la lógica de los sistemas y las personas, un enfoque que reconoce que las expectativas de las personas no se juegan solamente en el ámbito del mercado. En último caso, plantea Lechner dicho plus de subjetividad sólo puede ser reivindicado por una comunidad de ciudadanos políticamente constituida.

c. El miedo al sinsentido

El último tipo de miedo es el más difuso de todos y tiene directa relación con la experiencia de incertidumbre que invade a las personas en un contexto donde el mercado ha invadido a la esfera social. Es el miedo al sinsentido. Y si bien es cierto el problema de la

incertidumbre no es nuevo, la modernidad se caracteriza precisamente porque puede delimitar y controlar en cierta medida dicha incertidumbre. No obstante, la desestructuración del tiempo y el espacio, y la transformación de los mapas mentales ha puesto en evidencia el hecho de que carecemos de un lenguaje y de códigos interpretativos que nos permitan delimitar la incertidumbre. Por otro lado, igual de necesario que acotar la incertidumbre es incrementar nuestra tolerancia a la incertidumbre. A estos efectos, un mecanismo efectivo para elevar las barreras de tolerancia frente a la incertidumbre es la vinculación intersubjetiva. No obstante, en un contexto donde el otro constituye una amenaza, es difícil pensar en la vinculación intersubjetiva como remedio a dicho proceso, ya que es precisamente lo que en éste socaba y pone en entredicho.

3.1.3 La memoria como práctica democrática inconclusa

Finalmente, otro de los elementos que expresa muy bien los límites con que choca la sociedad chilena en su constitución democrática es el de la ausencia de una memoria social, política e histórica que sea capaz de procesar a nivel de sentido (compartido) los hechos ocurridos en dictadura. Como ya hemos señalado, la herencia de la dictadura no sólo se expresa a nivel institucional, sino también a nivel simbólico. A este nivel, la imposibilidad de enfrentar y procesar colectivamente el pasado se revela como la imposibilidad de contar con historia. Dado que la memoria es una manera de vincular pasado-presente y futuro, la ausencia de su ejercicio implica restringir las posibilidades futuras de una historicidad. Lo relevante es que la posibilidad de actualizar dicho ejercicio se juega siempre en el presente. “La memoria es un acto del presente” (Lechner, Guell, 1999: 186), lo que quiere decir que el pasado no es algo dado, sino más bien una continua reinterpretación cuyo horizonte último es siempre el futuro.

La memoria social se relaciona con la producción del tiempo y el orden social. Es una manera de hacer de las experiencias individuales y la temporalidad cotidiana en que éstas se desenvuelven un material colectivo, a través de la abstracción que implica. En ese sentido, uno de los rasgos sobresalientes de la memoria social e histórica es que sólo puede tener lugar colectivamente. Y si la memoria sólo puede ser vista como un producto

intersubjetivo y plural, ella misma es un terreno conflictivo de lucha por la actualización de un pasado en el presente y por la delimitación del futuro. Esto es tanto más importante cuanto que la política de la memoria en Chile, lejos de ser el resultado del curso natural de un pasado que por traumático reclama para sí tiempo para ser debidamente asimilado, es el resultado de una lucha donde se juegan distintas relaciones con el pasado y con el futuro.

La visión que se impuso como hegemónica en este terreno de lucha por enfrentar el pasado a fines de los ochenta es la que contraponía la noción de justicia a la de democracia, situándola como dos alternativas excluyentes. En esta visión, lejos de anularse, el pasado es glorificado en la forma de una tradición (un orden) a restablecer mediante un sacrificio. Es precisamente éste el sacrificio que buscó encarnar Pinochet en la carta que enviara al país cuando fue detenido en Londres. Asimismo, y como ya hemos mencionado, no es todo el pasado lo que la opción por la democracia busca evitar. Una parte importante del pasado -las estructuras económicas y jurídicas- sigue amarrado al presente y es, de hecho, potenciado en democracia. Así, desde la visión que preponderó en el proceso de transición, el futuro era un tiempo que sólo podía ser habitado a condición de presentarse como un espacio reconciliado. La verdad y la justicia entonces, debían estar circunscritos a los límites que impone la gobernabilidad, que incluye la visión de los militares y la derecha chilena que no estuvieron dispuestos ni a reconocer ni a procesar a los responsables de las violaciones de los derechos humanos, incluido Pinochet. En consecuencia, el pasado debía ser blanqueado (Moulian, 2002), es decir, despojado de la conflictividad, de la violencia y de los sentidos que imponía necesariamente el recuerdo de aquellos que sufrieron la tortura y la desaparición.

El nombre o la fórmula que cristalizó esta relación en que la lucha por un tipo de memoria dio lugar a la desmemoria, es el consenso. Según Nelly Richard (2002) y Tomás Moulián (2002), el consenso es la fórmula que la transición a la democracia estableció como una manera de contener los desbordes que podían desestabilizar una sociedad que buscaba sacudirse de la dictadura autoimponiéndose la imagen de una sociedad modernizada a través de la racionalidad formal y el tecnicismo. El consenso buscaba limitar a lo menos tres tipos de desbordes: el desborde de nombres (que pudieran nombrar lo oculto y reprimido del

proceso), el desborde de cuerpos y de experiencias (subjetividades capaces de romper con la identidad normada por el libreto político), y el desborde de memorias, que pudieran mantener vivo el recuerdo de la historia, en un intento por mantener abierta la historia. (Richard, 2002). Así, el consenso se constituye de manera general como una técnica que a través de un pluralismo institucional, neutraliza el sentido polémico y antagónico que implican dichos desbordes. De esta manera, el sentido que adquiere la memoria con el devenir de los gobiernos de la Concertación, pese a la apertura que operó en las fuerzas armadas y a una serie de hitos que han implicado para algunos autores un avance en lo que respecta al tema de la verdad²⁰, es el de un material estático, neutro, sin relieves y sin dramatismo:

La transición le encargó a los administradores oficiales del consenso la tarea de atenuar las marcas de la violencia que permanecía adherida al contorno de las palabras que nombran la conflictualidad del recuerdo, para reducir - eufemísticamente- la gravedad del sentido contenida en su dramática de los hechos y hacer que ya nada intolerable, nada insufrible, eche a perder las celebraciones oficiales de lo llevadero.

(Richard, 2002: 30)

En este contexto, la memoria no puede surgir como una práctica (democrática), en la medida en que queda estancada en la neutralidad de la información y el dato. Como hemos dicho, el pasado no es una acumulación de hechos que se deben escudriñar, sino que es un ámbito desde el cual la memoria y las múltiples interpretaciones que en ella se llevan a cabo activa un lugar para habitar el presente y el futuro. Existe una densidad simbólica, un espesor de sentido que el tratamiento de la memoria como un dato (de un proceso, de un período histórico, de una rememoración) deja de lado, y al dejar de lado dicha dimensión, borra su sentido polémico y al mismo tiempo reparador. Ahora bien, lo que se pierde al nombrar los recuerdos con la neutralidad del dato objetivo no es sólo la posibilidad de traer

²⁰ El primer hito es el propio plebiscito de 1988, el segundo es la Comisión Rettig de Verdad y Reconciliación (y la condena a la cúpula de la DINA). Un tercer hito es la mesa de diálogo instituida al regreso de la detención de Pinochet en Londres. Finalmente, el informe sobre Prisión Política y Tortura del año 2004. (Garretón, 2007:99).

al presente una memoria desgarrada que, al reconocer el daño, habilite la construcción de un futuro democrático, sino también la dimensión de la historicidad le servía de base. Esta pérdida de historicidad se manifiesta tanto de manera individual como colectiva, en una doble faz: como “muerte simbólica de la fuerza movilizadora de una historicidad social que ya no es recuperable en su dimensión utópica (Richard, 2002: 35), y como pérdida general de la historia, esto es, con la imposición de un tiempo discontinuo que borra las huellas de un orden social con el cual es cada vez más difícil identificarse.

El correlato de ambas dimensiones de la pérdida de historicidad a nivel de los actores sociales e individuos que se construyen durante el proceso de transición se cristaliza en dos figuras representativas: el ex militante, y el ciudadano apolítico de la postdictadura. En el primer caso, la pérdida de historicidad se traduce en una sobre idealización del pasado pre-dictadura que gatilla en el ex militante un estado melancólico-depresivo que le impide actuar ante un mundo que no ofrece ya las coordenadas de sentido que antes le otorgaba una “visión de mundo” con patrones claros y homogéneos de pertenencia e identificación (de clase o de partido) (Richard, 2002: 38). En el segundo caso, en tanto, la pérdida de historicidad se vive como un descanso liberador del peso y el conflicto que implicaban los grandes marcos normativos. En lugar de retraimiento en inacción, sin embargo, en este caso la pérdida de coordenadas interpretativas se manifiesta como euforia y sobreexcitación en un mundo donde el consumo y la competencia han impuesto su propio ritmo. Ambas formas de vivir la falta de historicidad, por tanto, serían, como plantea Moulian, dos caras de la misma moneda: “las formas de la depresión, la desesperanza, el fatalismo, la sensación de ahistoricidad de la historia en el Chile Actual, son las compañías mudas de la euforia, el exitismo, la competitividad, y la creatividad mercantil” (2002: 38).

3.1.4 A modo de síntesis: Transición, democracia y despolitización

Si bien es cierto que la gama de temas que suscita el tema de la “transición a la democracia” no se agotan en los que acabamos de revisar, son suficientes para establecer un diagnóstico que al ser observado desde el punto de vista del concepto de política y despolitización construido en la primera parte resulta bastante categórico. Si volvemos a las

categorías de *polis*, *agón* y *demos* podemos decir que el Chile de la transición es un Chile profundamente despolitizado. Esto implica, como hemos visto, un proceso que va más allá de la clausura operativa del sistema político y de la consecuente elitización de la actividad política. El enfoque particular desde el cual hemos elaborado el concepto de despolitización apunta no tanto a la autonomización sistémica de la política, como a las repercusiones que dicha autonomización tuvo en la esfera de lo social. El Chile de la transición configura una sociedad despolitizada, por tanto, en tres niveles.

En primer lugar, la imposición de un modelo socioeconómico basado en el mercado como mecanismo de coordinación social hizo estallar la sociabilidad del Chile republicano, rompiendo los “mapas cognitivos” y las referencias normativas que sirvieron de base para la constitución de grupos de intereses en la sociedad. La exploración de la dimensión subjetiva de la política realizada por Lechner señala precisamente los modos en que el nuevo modo de dominación instaurado por la Dictadura produjo sujetos atomizados que un mundo marcado por la incertidumbre y la inseguridad, que ven reducidas sus capacidades para articularse y reclamar desde sus distintas particularidades (desde sus mundos privados) para sí el control o manejo de la cosa pública. Lo público es un bien escaso en el Chile democrático que se fragua en la transición, por lo que en esta dimensión básica lo político queda negado.

En segundo lugar, la dimensión antagónica de la política, que vimos constituía el momento político por excelencia, queda borrada en la transición por la imposición de una lógica de los consensos. La construcción de un pasado que borra las huellas de su propia historicidad para ocultar los cuerpos de los desaparecidos impone un consenso fraguado en el miedo y en el olvido. La re fundación de Chile que tiene lugar en la dictadura contiene no sólo el ruido frenético del mercado y del consumo, sino también sus correspondientes silencios. En este contexto, la transición no pudo concebir la política como una política de adversarios porque fue incapaz de promover políticas de verdad y justicia que repararan el daño que hubiera permitido el reconocimiento del fin de una política de enemigos. La amenaza del “retorno de lo arcaico” fue entendida apolíticamente, es decir, extirpando cualquier manifestación de disenso. Si, como vimos en la primera parte, la negación de lo político (y de la política, que como vimos constituiría su necesaria domesticación) implica el surgimiento de una visión

“pacificada” de la misma, una visión “pospolítica” que se aboca no sólo a administrar el orden, sino más bien al orden y a la administración, podemos decir que la sociedad Chile que se forma durante la transición democrática es también en este nivel una sociedad profundamente despolitizada.

Finalmente, pese a que durante los años de la “segunda república” hubo intentos por rearticular políticamente parte del tejido social a partir de movilizaciones por parte de algunos actores (especial importancia tuvieron las movilizaciones estudiantiles del año 97), éstas no tuvieron ni la efectividad ni el horizonte normativo que como vimos en la primera parte otorga la demanda igualitaria de los “que no tienen parte”. Si entendemos con Ranciere que la democracia es el régimen mismo de lo político, y que aquella se constituye en oposición a la lógica policial que ordena y distribuye la realidad social (y con ello el régimen de repartición de lo “sensible”)

3.2 Creencia, antagonismo y fantasía en el Chile actual

Vimos en la sección anterior la manera en que la sociología chilena dio cuenta de la paradoja de una sociedad que, camino a la democracia, construía un orden despolitizado. Por despolitizado entendemos no sólo la desconexión entre ciudadanía y elite política propia de un sistema clausurado operacionalmente, que ha llevado a tratar el tema tradicionalmente en términos de “apatía” o “desafección” política, sino también la negación de la política en los niveles o momentos que anteriormente hemos bosquejado. Desde esta perspectiva, el Chile despolitizado que se fragua en la transición se caracteriza por la debilidad o inexistencia de 1) un espacio público donde los individuos puedan reunirse para el debate sobre el manejo colectivo de la polis, 2) la reticencia a aceptar la dimensión conflictiva o antagónica de la política, y 3) la ausencia de un sujeto pueblo o de actores sociales que puedan tornar hegemónicas sus reivindicaciones igualitarias.

Aunque, como vimos, son varios los aspectos que ayudan a explicar este escenario, la conclusión más relevante es que fue la propia lucha por la democracia la que finalmente terminó por negar en la práctica las condiciones para la constitución de un orden político democrático. Así, la lección más radical que dejan los análisis sobre la transición consiste en aceptar que la única salida (desde el punto de vista de los actores políticos que llevaron a cabo la transición) al régimen autoritario de Pinochet era sacrificar la democracia en su propio nombre. Con la noción de fantasía hemos querido trazar un camino distinto del usado comúnmente para hacer frente a esta paradoja, que consiste básicamente en denunciar el carácter falso o ilusorio de la democracia “existente” a través de términos como democracia real, democracia sustantiva como opuestos a una democracia restringida, acotada, etc.

Al plantear que la democracia se constituye como una “fantasía” estamos enfatizando la efectividad simbólica que produce su enunciación; el hecho que el significante democracia fue capaz de movilizar en una sola dirección a la totalidad elite política chilena, e inmovilizar, al mismo tiempo, a los actores sociales que sustentaron las luchas antidictatoriales en los 80. Por supuesto, este proceso fue el resultado de una lucha hegemónica que terminaron ganando los sectores políticos de centro y derecha. Dichos

sectores, apoyados socialmente en las capas medias y en la burguesía, no sólo impusieron los términos de la “negociación”, sino el prisma ideológico que obligaba a ver el proceso precisamente en términos de una negociación. En consecuencia, la lucha hegemónica por la democracia se perdía esfumándose bajo la figura democrática del consenso y el pacto.

Ahora bien, siguiendo la teoría de Slavoj Žižek, vimos que la fantasía ideológica emerge para borrar las huellas de un antagonismo social fundamental. Si hay ideología (fantasía) es porque existe un núcleo antagónico que ésta pretende borrar. Al mismo tiempo, vimos que para operar efectivamente en la realidad, dicha fantasía necesita estar anclada en una creencia. El goce que invoca la fantasía, el hecho que no podamos deshacernos de ella está dado precisamente por esta creencia que actualizamos irreflexivamente en el terreno de la vida cotidiana. A continuación intentaremos bosquejar la creencia que serviría de soporte a la fantasía democrática chilena en la actualidad, y el antagonismo social que la funda. Para ello, analizaremos el material cualitativo producido por el CIES (Centro de investigación en estructura social de la Universidad de Chile) durante el año 2009. El CIES llevó a cabo una investigación con el fin de explorar la estructura social actual, empleando un concepto amplio de estructura social (incluyendo aspectos económicos, políticos y culturales) que incluyó la aplicación de 67 entrevistas cualitativas semi estructuradas en el territorio chileno (desde Arica a Puerto Montt) durante los meses de febrero a junio de 2009. Dado el carácter y los objetivos de la investigación pensamos que dichas entrevistas constituían un valioso material que se ajustaba muy bien a la pretensión de encontrar en la sociabilidad chilena los elementos de creencia y antagonismo que nos den luces sobre el carácter despolitizado de la sociedad chilena actual.

Respecto al análisis realizado, privilegamos una técnica de análisis de discurso, puesto que nos permitía encontrar aquellos elementos ideológicos que se encuentran a la base de la estructura social chilena. Si el objetivo de esta parte de la investigación era encontrar los elementos que conforman la fantasía social chilena, centrarnos en el cómo se dice dicha estructura era un aspecto clave para revelar los aspectos que a nivel cotidiano y material materialmente determinan nuestras prácticas. A estos fines fue particularmente útil como guía de análisis el trabajo *El Chile profundo: mitológicas de las desigualdades*. Buena

parte de los elementos constitutivos del análisis fueron tomados de un análisis previo de dicho texto, por lo que el análisis de discurso intentó resituarse, y otorgarle un nuevo significado a lo previamente realizado por los autores²¹.

3.2.2 La creencia en el orden

Al enfrentar el material cualitativo en búsqueda de “creencias” que puedan servir para sostener la fantasía democrática chilena, el tópico del “orden” fue uno de los que obtuvo mayores niveles de saturación. Asociado a distintos temas y expresado en distintos niveles, el tema del “orden” apareció como uno de los tópicos que articulaba de mejor manera las diversas aristas del discurso de los entrevistados sobre la realidad social chilena actual. En términos generales, y apelando por el momento sólo a la definición que emana de los discursos, la creencia en el orden es un dispositivo que permite generar prácticas tendientes a legitimar de facto el orden social imperante, un elemento de cohesión en un contexto dividido y fragmentado; el orden es aquello que permite pensarnos y proyectarnos como cuerpo social orgánico, como totalidad, pese a la composición y/o relación desigual entre las partes.

a. El paisaje de Chile: Orden como paz social

En una primera instancia, el orden se expresa como una prolongación de “lo natural”. Chile es un territorio extenso, diverso, lleno de recursos y atractivos naturales. Es un buen lugar para vivir. Pero la templanza del clima de Chile, una de sus máximas virtudes, no solamente hace referencia a cuestiones relacionadas con el mundo de la naturaleza, sino que también con las sociales. Chile tiene un *clima* privilegiado en comparación con sus vecinos porque es un país tranquilo, donde no hay conflictos internos ni externos. Paisaje social y paisaje natural, por tanto, en este nivel dan cuenta de que la primera virtud de Chile es la de ser un ámbito externo, algo que es de todos los chilenos pero que está “afuera”, como algo dado que no es necesario construir. En definitiva, Chile constituye un paisaje “bonito” de contemplar. El orden, por tanto, entendido como ausencia de conflictividad

²¹ Alberto Mayol, Carlos Azócar, Carla Azócar.

social interna y externa, sentaría las bases para poder contemplar tranquilamente las bellezas naturales del país, y con ello, ponderar sus recursos y potencialidades.

“digamos, interesante ya ee tenemos diferentes paisajes ya, un país muy bonito, un país digamos de mucha...con muchas fortalezas ya, desde el punto de vista poblacional ya, desde el punto de vista de riquezas, desde el punto de vista del grupo humano que lo compone a la sociedad chilena... me siento muy alegre de vivir aquí y muy contento de ser chileno” (Asalariado desplazado Temuco)

“Chile es un país, como se dice, bendecido, favorecido, por el clima que tenemos, ya..., eem, porque podemos hablar en las calles, entre comillas, tranquilos todavía” (Funcionaria, sector privado, Santiago)

“chile es un país primero un país que da gusto vivir por sus paisajes, su gente súper agradable, un país ordenado que tiene estabilidad gubernamental, también creo que somos un país bastante sobresaliente desde el punto de vista de los países cercanos” (Funcionaria, sector público, Temuco)

“en primer lugar, yo lo caracterizaría como un país unido, independiente de todos los problemas coyunturales que pueda haber, político o religioso, considero que es un país unido, que no tenemos tantos problemas, viendo desde el punto de vista de afuera, sociales como tienen otros países. Que nos cuesta, sí, que hay desunión, sí, pero al momento determinado encuentro que es un país solidario, es un país solidario en general. Eso sí, sería la característica general” (Funcionario, sector público, Iquique)

“Chile como país lo encuentro una parte bien y tranquilo, si, porque en otros países yo muchas veces escucho por las noticias que hay veces que hay partes que hay difíciles, partes difíciles, y pasan cosas y cosas” (Indígena, agricultora, Temuco)

Las virtudes de la geografía humana (la gente) y física (recursos naturales), sumado a la ausencia de conflictividad, sientan las bases para pensar a Chile como país en transición hacia el desarrollo. Chile no es un país desarrollado, y está lejos de serlo. No obstante,

existirían una serie de condiciones, de recursos y de oportunidades, derivados que el país podría eventualmente utilizar de mejor manera para desarrollarse plenamente.

“gran potencial, que estamos organizados, que estamos bien organizados, que estamos creciendo, pero que nos queda mucha tarea por hacer todavía, estamos en el camino a algo que puede ser realmente bueno para todas las personas.”
(Vendedora financiera, Los Ángeles)

“A ver, cómo describiríamos Chile...es un país eee se podría decir rico en recursos naturales ya, rico en recursos naturales emm pero sí con falencias en la administración de estos recursos” (Profesional, liberal, Talcahuano)

“Yo diría que Chile es un país que tiene ganas y tiene fuerza, y también creo que hay pocas personas capaces de dirigirlo, o sea, creo que hay personas que son muy capaces, creo que no hoy nadie tiene ganas porque está muy malo.” (Funcionaria, sector privado, Santiago)

“Me encanta vivir aquí, pero es un país bananero.” (Subcontratista Retail, Santiago)

Pese a que Chile es un “paraíso”, un lugar hermoso, tranquilo, lleno de recursos y potenciales, cuando se introduce la dimensión social de los aspectos “construidos” (en oposición a los aspectos asociales de los naturales) es un país con muchas falencias. Por un lado, las debilidades de Chile a este respecto remiten a la incapacidad o desidia de la clase política en particular y de los “poderosos” en general por “administrar” eficientemente los recursos y las riquezas. Esto es relevante porque como nos enseña la historiografía conservadora chilena (Gongora, 1981), fue precisamente la elite política y económica del Chile de la primera república la que instauró o transmitió este “culto al orden” que tenía como rasgo característico, al resto de la población.

“En este momento es una larga y engorrosa robadera de políticos, los que hacen que se llevan todo el poder que tiene Chile en riquezas, pesqueras, en árboles,

cobre, todo eso se maniquean unos pocos y engrupan al pueblo chileno.”
(Comerciante detallista, PYME, Santiago)

“Yo creo que este no es un país pobre, es un país rico, pero muy mal administrado. Por lo tanto yo creo que además tenemos un tema del cuoteo político, por lo tanto, al repartir este botín el sistema público, está, diría yo, sobrepasado por el cuoteo político. Yo creo que este país ha arruinado algunas cosas que refieren más bien a, a lo político, en cuanto a que ahora pa’, en el ámbito político la gente, son los más flojos, los que tienen más ganas de figurar.” (Empresario industrial no financiarizado, Santiago)

“Un país con mucho potencial... múltiple. Por lo mismo yo creo que hay energía que hemos desperdiciado demasiado, y falta que tengamos nosotros la capacidad para...al decir nosotros me refiero al gran grupo que no tiene el poder político ni económico...” (Profesional dependiente, sector privado, Concepción)

Así, al ser introducidos los elementos “construidos”, la metáfora geográfica (larga y engorrosa robadera de políticos) ya no es empleada para indicar la diversidad y riqueza de un país, sino más bien para indicar sus faltas. Los políticos y los administradores contaminan o desfiguran la riqueza y el orden natural del paisaje, convirtiéndola en un botín a repartir al interior de la administración pública. La corrupción, por tanto, corrompe en primer lugar lo natural, lo dado, que en el caso chileno se relaciona con las virtudes del paisaje antes descrito. En este contexto, lo que más llama la atención es que los políticos aparecen asociados a valores opuestos al orden (son “los más flojos” incluso más que los pobres, como veremos más adelante), y en ese sentido, señalan una fractura en la comunidad, una separación entre los poderosos y el verdadero Chile (el del lugar hermoso y tranquilo). En lugar de preocuparse por los aspectos importantes que permitirían lograr un mayor desarrollo, emplean su energía y tiempo en “figurar”. El paisaje natural de Chile, queda convertido así, por el obrar de los políticos, en “la imagen” de Chile, que los políticos se encargarían de promover para ocultar su desidia.

“Es un país que vive de la burocracia, es un país que vive de la imagen, es un país que vive del pasado y no del futuro(...)¿En qué sentido? Te voy a dar un ejemplo súper concreto. Cuando viene un alza de la luz y démosle 12 mil pesos a las familias más pobres, viene un bono por una vez. Gastan miles de millones de pesos en un bono cuando esos miles de millones de pesos yo podría hacer algo para tratar de bajar los costos de la energía y que fuera parejo para todo el mundo en un largo plazo y no una solución parche de una sola vez. ¿Y qué es lo que hace la gente? Ah el gobierno súper bien, es súper benigno porque me dio 12 mil pesos pa paliar la crisis de la energía. Pero en realidad no hicieron nada.” (Subcontratista Retail, Santiago)

“este país vive con una, es como un circo nos mantienen a todos ocupados en un asunto, para qué, para que la gente se olvide un poco de los problemas reales que vive el país, lo ha visto usted, lo ha analizado...claro, el político, que este que el otro, que este que ah...toda la gente va que este le dijo el otro y po debajo...vamos llenado los bolsillos” (Asalariado desplazado, Puerto Montt)

El paisaje de Chile, convertido en “imagen” implica la corrupción de lo natural virtuoso (del potencial) en un doble sentido. Por una parte, la invocación a la imagen de Chile implica una forma de hacer las cosas marcadas por la superficialidad; una política “cosmética”, de hacer las cosas a medias, poco seria. Por otra parte, y relacionado con lo anterior, la imagen de Chile toma la figura de “fachada”, un espectáculo que cuya función es desviar la atención de los problemas “reales del país”. Es en este punto, al describir los problemas o límites que Chile presentaría para realizar sus potencialidades, que aparece con mucha insistencia el problema de la desigualdad.

“Me falta muchas cosas que mejorar, por ejemplo, la igualdad de condiciones, en este país hay, se ve que a lo mejor hay unos que tienen mucho, y hay otros que tienen demasiado poco” (Asalariado desplazado 2, Temuco)

“Yo creo que para que a este país realmente le vaya bien y en palabras muy simples nos pongamos los pantalones largos, tenemos que pensar que toda la gente tenga

acceso a todos los (no se entiende, 0.4.25) que nos brinda la sociedad ya, llámese tener acceso a la cultura, a la alimentación, a salud, al trabajo digno, etc.” (Asalariado desplazado, Temuco)

“Yo creo que hay mucha diferencia entre las personas. Se da a diferencia de países más desarrollados, en las empresas que me ha tocado conocer que han sido muchas, que hay diferencias de por lo menos de 15 veces el sueldo del que más gana del que menos gana, lo cual da un tema de distribución de riquezas que no ha cambiado nada en los últimos años en Chile. Y en consecuencia del poder.” (Empresaria financiero y multisectorial 2, Santiago)

“No se po, yo pienso que no falta, heee, yo pienso que la oportunidad es una de las cosas que...tenemos una diferencia nosotros los chilenos, en general; Yo creo que no todos tenemos la oportunidad, para las cosas que pretendemos nosotros como seres humanos, ósea, hay cosas que no la tenemos la oportunidad, si la tuviéramos una oportunidad, a lo mejor podríamos ir avanzando a pasos lentos, digamos, con otra mentalidad” (Asalariado desplazado 2, Temuco)

Es posible distinguir dos discursos en torno al problema de la desigualdad y el orden. El primero concibe la desigualdad como un problema país grave, pero no lo suficiente como para poner en duda su desarrollo, un contexto de tranquilidad y orden.

... que es un país que está en un desafío, digamos, al desarrollo, creo que tiene un desafío por delante de mejorar seguramente la igualdad de condiciones, ehh, que es un país donde todavía se puede vivir tranquilo, que no tiene mayores conflictos, no tenemos grandes conflictos en este país así que considero que considero que esa es una cosa más importantes que podría describirlo yo, que es un país en vías de desarrollo, que falta mucho y que es un país que se puede hoy día se puede vivir tranquilo” (Asalariado desplazado 2, Temuco)

“Mi impresión es que es un país serio, donde uno puede trabajar tranquilo, un país seguro con respecto a los vecinos verdad. ¿Que más? creo que existen diferencias muy marcadas en las clases sociales. Esa es una de las desventajas más grandes que

hay. Un poco que las personas están definidas por su cuna, en un gran porcentaje, dependiendo de donde naciste es adonde vas a llegar.”

El segundo discurso, en tanto, no concibe la desigualdad como una mera desventaja, o un problema cuya resolución constituye un desafío para seguir desarrollándose, sino como un límite de la sociedad, una herida que, aunque dolorosa puede ser sobrellevada.

“me espanta ver que están mal dividida la economía, o sea que, de verdad que gente que... que... tu cuando naces en una familia pobre, ya como que tu vida está marcada de que te va a costar mucho más la vida de una persona que nace en una familia de dinero, y si eso va abriendo una brecha súper gigante entre la gente”
(Funcionaria, sector privado, Santiago)

“Respecto de diferencias sociales, o sea, existen una diferencia abismal en lo que es, si hablamos de dos clases, entre los ricos y pobres ¿ya? Mucha diferencia entre ambas clases sociales” (Trabajador en ventas, part time call center, Santiago)

“Se ve mucha riqueza, se ve mucha riqueza en Chile ...y diferencias muy marcadas en la parte de la riqueza. Hay gente que se saca la mugre trabajando de repente y gana (no se entiende, 0.05.20) eso duele pero se pasa” (Asalariado, sector primario, Temuco)

La desigualdad, esta brecha “gigante” entre ricos y pobres, espanta y duele. No constituye un mero dato, ni un escollo para el desarrollo de la sociedad, sino que se “aparece” como un fenómeno extremo que es vivido con dolor. No obstante, el dolor se pasa. El hecho que el dolor se pase no quiere decir necesariamente que el dolor que provoca la desigualdad sea un hecho pasajero, sino más bien que se torna una condición *de hecho* soportable. Se vive la desigualdad con dolor, pero en el actuar cotidiano se hace como si no doliera. Lo importante es que este “pasar” el dolor es el que permite articular un discurso donde todavía el orden puede subordinar el espanto a la vida tranquila del vivir sin conflictos (Más adelante veremos cuáles son los mecanismos que harían soportable este dolor).

Existe un tercer discurso, no obstante, enunciado mayoritariamente en primera persona, donde la desigualdad traspasa los límites materiales de la vida económica (la riqueza, las oportunidades, las condiciones, el dinero) y opera a un nivel moral. Lo que se juega en la desigualdad no es solamente el acceso a una vida mejor, sino a una vida digna, donde la dignidad está dada en primer lugar por el reconocimiento de que se es parte de la comunidad. El carácter extremo y la connotación moral del discurso estriban en que dicha comunidad no es una comunidad política ni societal específica, sino que se trata de la comunidad humana, en oposición al reino animal. Así, los que no tienen parte en la distribución de los productos y recursos de la vida económica, reclaman para sí su parte en la participación de la humanidad.

“pienso que está todo mal distribuido, deberíamos ser todos iguales, ahí no se quien se equivocó y ellos son los que tendrían que preocuparse que Chile, que seamos todos iguales, no unos pobres y otros, que unos tengan menos y otros tengan más, sí.” (Dueña de casa, Santiago)

“Eso hay mucha diferencia de eso. Poniendo lo de la humanidad de la gente entre el que tiene plata, el que tiene menos, siempre va a seguir igual.” (Campesina indígena, Temuco)

“Y... yo creo, yo creo que nosotros como de abajo quisiéramos, de repente, o sea, tener la oportunidad de demostrarle al que está más arriba “oye, somos personas, o sea, vivimos.” Tal vez no tenemos la misma casa pero a lo mejor tenemos el mismo estilo, no al nivel que ellos tienen, pero no somos personas ignorantes ni animales tampoco. O sea, somos personas, todos somos personas, pero la gente hace la diferencia.” (Dueña de casa sector urbano medio-bajo, Santiago)

Es en este punto donde la relación entre desigualdad y orden se invierte. Pues mientras vimos que en los dos discursos anteriores, el orden era capaz de subordinar las desventajas y el espanto que implicaba la desigualdad a la imagen del Chile tranquilo y sin antagonismos, posición que se podría resumir en la fórmula: “A pesar de las extremas

desigualdades se puede vivir tranquilo”, en este discurso es precisamente la vida, la condición de persona lo que la desigualdad pone en entredicho.

Lo que amenaza el orden es, la explicitación de los conflictos (esta es la tesis clásica, del temor al conflicto, del miedo al otro, etc). Pero según los resultados del análisis cualitativo, en la actualidad la mayor amenaza de dicho orden es la desigualdad. Pese a que Chile es uno sólo, y es un país ordenado, está cada vez más amenazado por la fragmentación y desigualdad de clases. Hay por una parte, una demanda por más y mejores oportunidades, pero también hay una suerte de apelación ética al hecho de que si somos un solo país, y un país rico en recursos, no debería haber una tal mala distribución de las oportunidades y de las riquezas. Es de la desigualdad donde se juega la posibilidad de seguir siendo un país sano, limpio, serio, ordenado y no un país enfermo, sucio y “bananero”.

b. La insoportable levedad del orden: Institución y fe

Aunque menos articulado que la concepción de orden anterior, el orden entendido en su dimensión institucional también es un elemento importante a la hora de abordar la realidad social chilena actual. Como hemos señalado, Chile aparece en el discurso no solamente como un país ordenado en tanto no existen conflictos explícitos, sino también porque ha tenido históricamente una fortaleza institucional que le permite posicionarse como un país más serio que el resto de los países del continente.

“viendo el aspecto histórico, tiene una historia bastante amplia, es un país que debe, que puede enorgullecerse de su historia ¿ya? No han perdido guerras cachai? Si lo vemos desde ese punto de vista, ha sido súper, digamos, unidos después de la base de Portales ¿ya? Bastante, un país bastante republicano y, claro, le ha ido muy bien, un país que se conoce por su estabilidad social y cultural, más que nada eso.”
(Trabajador en ventas, part time call center, Santiago)

“Es seguro, un país serio, un país ordenado, un país respetuoso de su legislación, de su marco legal y de su estructura ejecutiva. Ehh técnicamente Chile es un país que avanza mucho, tiene una imagen” (Profesional dependiente en cargo ejecutivo, Santiago)

“una sociedad castellana vasca ha hecho que sea un pequeño país, ordenado, con instituciones sólidas, con instituciones sólidas, y con complejidades de un país pequeño en cantidad de personas, de habitantes, y con una como ya lo dije, características geográficas que influyen fuertemente en el desarrollo del país.”
(Empresario financiero multisectorial 2, Santiago)

Esta invocación al origen histórico de Chile como un país obediente de sus instituciones nuevamente pone en la esfera del discurso la dicotomía entre lo dado, en este caso, lo dado por la historia, por la tradición, y lo construido colectivamente. Chile *es* así, porque *ha sido siempre así*, porque nació como república (en) de dicha forma, pero como veremos no es en absoluto un rasgo identitario de los chilenos. Chile tiene una imagen, que no es la producida por los políticos y los ciudadanos que habitan este tiempo, sino que fue construida por nuestros antecesores. Ahora bien, este aspecto republicano que destaca de Chile, como un país serio en tanto respeta sus instituciones, es exacerbado cuando se compara a Chile con otros países de la región.

“De la gente que conozco... eee...yo creo que bien, porque la gente se puede desarrollar en orden, y se puede desarrollar en un orden establecido como acá, cuando vas a un país como República Dominicana te das cuenta de cómo te hace falta un orden, que las cosas funcionen; en Chile las cosas funcionan, si vas a una institución de das lo que tú quieres, vas a un banco, a una municipalidad”
(Vendedora financiera, Los Ángeles)

“Cuando uno se pone analizar y te digo que nosotros en la región estamos mucho más arriba que el resto, como Paraguay, un país desordenado. Ayer estuve con una boliviana que veía a Chile como un país ordenado, muy estricto, al lado de ellos cualquiera es estricto”. (Profesional dependiente en cargo ejecutivo, Santiago)

“Hoy día Bolivia es un país que está gobernado por los indios. Estuve hablando con esta niña y me decía que realmente es catastrófico, porque todos los puestos de gobierno son puestos usados por cholos. Es un país que se está gobernando por los indios y bueno hay otros temas ahí del famoso presidente venezolano que dice que

ha invertido mucha plata y está manipulando y tiene muchas organizaciones venezolanas metidas de represión. Y de ahí argentina, es un país que todo gobernante le pone ruedas y se lo lleva para la casa, o sea, es uno de los países más corruptos que hay aquí. Argentina con toda la riqueza que tiene, hoy día es el país más inestable, con los mayores riesgos de inversión...Chile es un país confiable decente, que va a mil por hora y lejos por lo que vemos de Europa hacia Sudamérica es l que de lejos es el más desarrollado. Mas allá no te podría contar, en los otros he estado de pasa no. Paraguay es un chiste, anda por ahí con Bolivia, es un país desordenado.” (Profesional dependiente en cargo ejecutivo, Santiago)

En la dimensión del orden mítico-institucional, hay dos aspectos que llaman la atención cuando el sentido de su invocación se hace de forma comparativa con otros países del continente. El primero de ellos es que al ser comparados con otros países el mito del orden institucional se actualiza. Ya no solamente se invoca un pasado ancestral que construyó una imagen de la cual se puede todavía profitar, sino que en la actualidad Chile es visto como un país donde las instituciones funcionan. Estamos “mucho más arriba” que otros países de América Latina porque las instituciones funcionan. Decir que las instituciones funcionan no es lo mismo que decir que las instituciones funcionan bien, pero cuando aparece el “otro”, el país vecino como parámetro de comparación, esta diferencia que a nivel de la descripción interna es fundamental, en este caso desaparece. El “otro” país representa entonces una especie de amenaza en el vecindario, que se combate y se vence fácilmente invocando el orden mítico institucional. El segundo aspecto que llama la atención es la referencia a la raza. Chile es un país ordenado, donde las instituciones funcionan porque no es un país que está gobernado “por los indios” sino por mestizos. Chile llevaría “la decencia”, la seriedad y el orden “estricto”, por tanto, en la sangre, y dado que su población no se compone mayoritariamente por indígenas, no podría ocurrir que sus instituciones estuvieran dirigidas por “cholos”.

Chile	/	“Otros”
Mestizo	/	Indios
Decencia	/	Suciedad
Orden	/	Desorden
Instituciones funcionan /		Corrupción

El apego de Chile a sus instituciones también se expresa como demanda a una mayor presencia de la institucionalidad, en particular del Estado. Hay un discurso aparentemente escindido respecto del concepto de Estado y su presencia en la vida de los chilenos. Por una parte, el Estado como institución posee una alta valoración: es tanto el padre que provee (recursos, pero sobre todo oportunidades) como la madre que mediante las leyes cuida y protege frente a los abusos de los “privados”.

“indudablemente el Estado, como te digo, como primera instancia, como el que norma, el que pone las leyes, porque eso te dice eh..., no sé po, el tema de la Isapre imagínate, no se qué robo más grande porque todos los meses te sacan, la AFP, de que te saquen de tu sueldo plata pa la AFP, o sea indudablemente eso te afecta, y ahora por ejemplo, es espantoso como, tu veí tus fondos que care’ palo te los bajan, te sacan la plata, y siguen ganando sus comisiones porque es privada”
(Funcionaria, sector privado, Santiago)

“el Estado es el gran papá que provee, por eso hay cada cierto tiempo que hacer protestas, porque el gobierno de turno tiene que responder por las calles, el desempleo, todo eso.” (Profesional dependiente, sector privado, Concepción)

“El estado es tu representante, el estado es tu voz, no solamente a ti sino que de todos, a eso me refiero yo. El estado es el que representa el sentir de los ciudadanos, que lo conforman ya. La palabra estado no es solamente, no se refiere solamente a un sistema político, estado al, al lugar geográfico donde naciste, a los valores culturales que tienes, a tu historia como formación de de este grupo, de este país que se llama Chile, el estado encierra varias cosas” (Profesional liberal, Talcahuano)

Por otra parte en tanto, y pese a la alta valoración, cuando se compara Chile con países desarrollados (“otros” superiores), aparece con fuerza las deficiencias del Estado sobre todo en materia de seguridad social y protección.

“Entonces lo que dicen... y bueno hay otras cosas que, en otros países... Que en Canadá... te doy la referencia de Canadá... tiene un seguro de cesantía súper bueno. Estás cesante y el Estado se hace cargo y te paga deudas. Y te paga. Te pagan deudas si tú tienes quiebra. Tú te puedes quebrar; una vez en la vida te quiebras, tú te puedes ir a la quiebra. Aquí en Chile te moriste, te endeudaste y te embargaron y casi te llevan preso. (Funcionaria, sector privado, Santiago)

“Se notan en que el Estado te garantiza un estatus mínimo. Si tu estai desempleada en España vas a tener 600n euros u 800 que el Estado te va a dar, aquí si tú estai cesante te van a dar 24 mil pesos mensuales, tú te darás que con 600 euros allá podrás vivir de allegado pero comes y tienes salud gratis y tiene universidad gratis, me refiero un poco en el concepto europeo” (Empresario industrial no financiarizado, Santiago)

“Claro, pero tienen un sistema de unas libretas que les dan, el Estado les entrega comida, les entrega pan, no necesitan dinero, pero ¿por qué no necesitan? por que no pagan el agua, no pagan la luz, no pagan la educación, la tienen segura además, tienen esa tranquilidad no viven con ese estrés, de que tiene que darle educación a sus hijos. SI los hijos quieren ser deportistas, tienen oportunidades, para hacer deportes, gratis, no pagan. La salud claro, están muy protegidos en lo que es salud, si se enferma va, de hecho en el barrio tiene un médico que los visita cada ciertos días, entonces en sus bolsillos no tienen nada, pero en la realidad están protegidos por el Estado y lo tienen todo”. (Minifundista, Constitución)

Así, vemos que en la comparación con los “otros” superiores se revela que la confianza en el Estado es también una forma de nombrar su falta. Al Estado chileno, para cumplir cabalmente su función de asegurar el orden, le falta brindar una protección adecuada ante los vaivenes del mercado y sobre todo, proveer de un piso mínimo de

bienestar que le permita a sus ciudadanos ampliar el rango de las oportunidades disponibles para desarrollarse. Cuando esto ocurre, se vive tranquilo, y al igual que en la sección anterior, la paz (esta vez individual) vuelve a encontrarse con el orden.

La amenaza del orden esta vez lo constituye (que cuida a través de carabineros, que ayuda a través de las municipalidades y que falta en los ámbitos de la educación y de la salud), el gobierno de turno (encargados de realizar los fines de la institución) y las personas. Tanto el gobierno de turno como las personas son susceptibles de fallar y corromperse (“el problema es que el gobierno de turno es malo”), pero no así las instituciones. De hecho, la mayor degradación a la que puede llegar el Estado como institución es asimilarse al gobierno. El Estado (subhumano) se vuelve equivalente al gobierno (humano) cuando se introducen intereses privados en los asuntos públicos, lo que hace imposible cumplir su rol de padre-madre protectora. Cuando esto ocurre, estamos, en definitiva, en presencia de la caída de las instituciones: la inmaculada virtud institucional transformada en humana corrupción, el Estado en política.

“Los gobiernos humanos, ellos tienen la culpa de todo... porque ellos son los que nos gobiernan a nosotros y al final ellos, por querer ellos ser, ser personas como son, personas prominentes y todo el asunto, porque el presidente... y por el poder poh, el poder es que lleva a los países a tener hartos y, a lo mejor, a no tener nada, claro” (Dueña de casa, Santiago)

“Por ejemplo, el gobierno no se preocupa de investigar esas cosas porque a ellos no les afecta, toda la clase media y las clases bajas mira, tú te bajas en los consultorios, en la clase media es en donde repercute todo, porque nosotros somos los que absorbemos toda esa falta de preocupación, de control, ¿por qué no les ponen control esas empresas? ¿Por qué tienen acciones los de gobierno? Entonces, esas cosas son muy injustas...yo creo que en todo ámbito son cosas que no pueden ni reclamar, porque no sabes dónde dirigirte” (Dueña PYME, Los Ángeles)

“Si, yo creo que sí, este país debería ser, las personas deberían ser más honradas, no perder su, porque hoy día todo es corrupción por todos los lados, manos negras

por todos los lados, se perdió todo de antes, pongámosle los años 1969, 1965 se miraba de otro punto de vista la vida, más responsable, ahora no hay interés por nada” (Asalariado desplazado, Puerto Montt)

“Es lo mismo. Gobierno, Estado; Estado, gobierno. ¿Por qué? Porque gobierno que asume, trae a su gente y se arreglan los bigotes.” (Comerciante detallista PYME, Santiago)

Finalmente, el orden se ubica en una encrucijada en el tránsito de lo institucional a lo personal. Los valores de los institucional (eficiencia, estabilidad, decencia) se oponen a los valores de las personas (deshonestidad, flojera). Esta deriva “personal” del orden, su corrupción y el consecuente estado de abandono y orfandad encuentra no obstante una salida no menos institucional en la figura de la Iglesia. En efecto, las instituciones religiosas aparecen en el discurso como el único refugio.

“Mira, con partidos políticos yo no me meto. La Iglesia, la Iglesia yo creo, mis papás son Testigos de Jehová, mi señora es católica pero yo no tengo, soy cristiano no más, pero no tengo... la influencia de mi papá no más”. (Subcontratista constructora, Santiago)

“Bueno en mi vida familiar la iglesia ha influido bastante y el estado también porque yo provengo de una familia donde mi papa era funcionario público yo soy funcionario público entonces siempre hemos estado relacionado a las organizaciones del estado” (Funcionaria, sector público, Temuco)

“pero lo que está adentro mi carga emocional lo veo a través de la iglesia, en dios en este caso que para mí es principal, para poder sostener mi cuerpo para poder trabajar. Para poder sobrellevar, porque yo puedo estar aquí donde vine a trabajar, estar acá, pero mi ánimo no está, o mi fe, o lo que voy a decir, yo que trabajo en ventas, hoy día voy a vender, voy a hacer esto y lo voy a hacer bien, bueno esa es parte mía también, porque cada uno tiene otra parte, yo diferencio mucho lo que hace el cuerpo de trabajar, la parte de emoción mía, y la parte de fortaleza

espiritual que me puedo, que también tengo” (Funcionaria, sector privado, La Serena)

“Yo creo que la iglesia es un pilar en las sociedades, cualquiera sea su denominación. Siempre y cuando cumpla con su labor social y no haya gente que esté aprovechándose, porque allí arruinan la cosa, pero eso es lo mismo que la política.” (Funcionaria, sector privado, Santiago)

c. El orden como promesa: Del sacrificio como profesión al emprendimiento como vocación

“Sí, también ordenado con el tema de las economías, ser ahorrativo pa poder emprender, por que cuando uno depende de uno mismo, tiene que... tiene que ser así po, yo nunca he pedido préstamos, tengo mi casa, la tengo pagada, tengo mi vehículo, tengo una casa en el campo particular, aparte de lo que tenemos con la familia, y no debo nada, y todo eso, ha sido gracias a esas cualidades que te nombrara, de emprendedor...” (Minifundista Constitución)

Por último, el orden aparece en el discurso fuertemente asociado a la vida económica a través de un complejo actitudinal en cuya órbita circulan nociones a primera vista tan disimiles como riesgo, ahorro, medida, control y atrevimiento. Lo cierto es que todas ellas señalan la dinámica que completa el núcleo ideológico fundamental de la realidad social chilena: la tensión entre sacrificio, trabajo y emprendimiento. En este contexto, a excepción del discurso de las categorías sociales “altas” (las ligadas al gran empresariado), el ahorro es la conducta ordenada por excelencia; ahorrar es ante todo sacrificar lo que no se tiene en pos de aquello que nunca se tendrá. Poco importa en todo caso el hecho de ser consciente de este imposible; lo realmente importante es luchar, mantenerse en movimiento para “avanzar” e ir escalando poco a poco posiciones, aun cuando en las categorías sociales que se acerca a la pobreza este “escalar” implique simplemente no descender, o como dice un entrevistado, mantenerse en una crisis permanente.

“Yo creo que exclusivamente por un problema cultural, ah, sobre todo en Chile, en Chile la persona pobre que, que ha sido ordenada, trabajadora y austera, en general, salvo casos menos, ha salido adelante, no vamos a decir que está rico, pero avanza....”(Empresario financiero y multisectorial)

“Pienso que deberíamos ser más ordenados, los chilenos. Somos como desordenados los chilenos, de repente, porque uno lo ve, uno lo ve en el esposo en uno misma de repente que se desordena, pero eso es lo que yo creo que tendríamos que trabajar los chilenos ser más ordenados con todo, en todo ámbito de nuestras vidas, si.”(Mujer dueña de casa de bajos ingresos)

“En lo particular no. Ósea yo... si usted me dice en esos términos, yo estoy en crisis hace treinta años, a mi no me afecta, la crisis hoy día, porque yo percibo, donde yo trabajo gano lo mismo, mis hijos estudian ahí mismo, compro todos los meses lo mismo. Asalariado desplazado Temuco)

La connotación moral de la vida económica es doble. Por un lado, ser ordenado es un imperativo categórico (práctico en el sentido kantiano del término) cuya falta se paga. “Si hubiera sido ordenado, hubiera ganado más”. La pobreza, al menos en uno de los sentidos atribuidos en el discurso es el castigo por el pecado de no ser ordenado, de ser vicioso o derrochador. En esta línea argumental es posible situar el argumento que explica la pobreza por la flojera, por la falta de actitud.

“yo creo que el sistema te da oportunidades y eres tu quien las tomas o no las toma... Entonces yo creo que si uno busca esas oportunidades las puede encontrar.”(funcionaria pública alta)

“O sea, siempre trato de sumar para irme perfeccionando. Pero veo gente, mucha gente que se le da la oportunidad y no la aprovecha porque es flojo, es un mediocre. Hay mucha mediocridad en este país, no déjenme ahí porque con eso para mí es suficiente.. Culturas como son los alemanes, los admiro mucho, yo encuentro que no son tan fríos como dicen, son unos gallos tan ordenados....Porque es una raza que es disciplinada, porque es una raza ordenada. Ahora, ¿por qué son así? Porque los

han acostumbrado así en base a la fuerza.” (Profesional dependiente en cargo ejecutivo)

Como vemos, el desorden no aparece tanto ligado a una conducta favorable a los vicios (el único vicio medianamente tolerado es el consumo), como a una actitud de conformidad, de quietud. El desordenado, desde un punto de vista económico, es el que quiere mantener las cosas en orden; el mediocre es el que se conforma y no busca las oportunidades que están dadas, el que no tiene un “plan de surgir”. Al mismo tiempo, vuelve a aparecer el orden en su dimensión más coercitiva ligado a aspectos raciales. Los alemanes son una raza superior porque son ordenados, y son ordenados porque se los disciplinó a la fuerza. Desde este punto de vista la pobreza no es una cuestión de oportunidades, y ni siquiera de actitud, sino que es una cuestión de debilidad. Hay que tener fuerza para querer “perfeccionarse” (para volverse perfecto como los alemanes) y surgir.

No obstante, el discurso también combina, y esto es lo que llama atención, referencias a una condena también moral sobre las falta de oportunidades.

“Porque, a lo mejor, no han tenido las oportunidades de surgir, pienso yo, o son personas que no se ponen ellos en una, en un plan de surgir, de ser otra persona, no sé.”

“Yo creo que no todos tenemos la oportunidad, para las cosas que pretendemos nosotros como seres humanos, ósea, hay cosas que no la tenemos la oportunidad, si la tuviéramos una oportunidad, a lo mejor podríamos ir avanzando a pasos lentos, digamos, con otra mentalidad; (Asalariado desplazado)”

“hay gente que se merece muchas oportunidades, pero por tener una condición social baja por decirlo así no se las dan, o si tiene un familiar que pueda manchar su hoja de vida, tampoco se la dan (trabajadora part time call center)”

“oportunidades para surgir. O por valores éticos de cada persona, pienso que por eso van a existir siempre los pobres, pero hay, pa mi lo que no debería existir en un país, sobretudo como Chile que tiene muchos recursos es la extrema pobreza. O sea

porque acá en este país todavía se ve la extrema pobreza, todavía se ve gente viviendo debajo de un puente y eso no debería existir, somos un país, ya que estamos en vías de desarrollo, que tenemos fuentes de ingresos, muchos recursos naturales, que no deberían existir los pobres extremos digamos.(pescador asalariado)”

La dualidad del discurso en torno al orden, la pobreza y las oportunidades son explicables si se atiende a las posiciones sociales de los discursos. En general, el orden entendido como vicio (la flojera, la mediocridad) aparece reiteradamente en posiciones donde la pobreza es un fenómeno lejano. Al mismo tiempo, donde más es dado encontrar posiciones que apelan a la ausencia de orden institucional capaz de proveer de oportunidades de desarrollo es en las posiciones más cercanas a la pobreza como fenómeno vivido. No obstante, hay un punto en el que ambos discursos coinciden: el rol preponderante que juega el sacrificio y el esfuerzo como fuente de legitimación de ambas posiciones. Es en virtud del sacrificio realizado que se pueden demandar mayores oportunidades (en el primer caso) o justificar la falta de aprovechamiento de éstas (en el segundo). En uno y otro caso el sacrificio funciona como un motor de expectativas (cumplidas en algunos casos y siempre por cumplir en otros) que ayuda a sostener el orden (moral económico) desde ambas posiciones.

“Bueno, puedo decirte que soy muy buena para trabajar, pa’ empezar. No me quedo por quedarme aquí en la casa, que me lleven trabajo en la casa, no, yo lo voy a buscar. Porque en realidad todos necesitamos trabajo y si un trabajo uno no se puede ir y esa es la verdad de las cosas ahora.” (Obrera industrial Santiago)

“Yo creo que aquí parte por uno, o sea uno también tiene que sacrificarse un poquito para poder también obtener algunos logros, porque nada en la vida es gratis, nadie regala nada, hay que sacrificarse para poder obtener algo. No quedarse echado en los laureles como se dice.” (obrero de la construcción Valparaíso)

*“Porque yo soy un tipo esforzado, soy pescador, soy pescador industrial, no artesanal, pero soy, me encuentro un tipo guerrero, y mi trabajo es duro.”
(pescador asalariado)*

“Siempre. Siempre. Pa’ tener departamento estuvimos cinco años viviendo en el mismo local, durmiendo en el suelo. Entonces, no me vengan a decir que sin sacrificio. Y yo comerciante ahí, mi hijo, mi señora de ahora, hemos viajado en avión, hemos estado hasta en otros países, por el sacrificio.”(comerciante detallista PYME)

*yo tengo un hijo, estudio en la noche, que paso sacrificios, y ganamos lo mismo...
Entonces ahí es cuando los seres humanos somos como, emocionalmente, sufrimos todos hasta el final. (Funcionaria alta sector privado)*

Ahora bien, a lo largo del discurso se realiza una diferencia que, aunque sutil, es importante destacar. Se trata de la distinción entre emprendimiento y trabajo. Aunque ambos se mueven dentro de la lógica del esfuerzo, el emprendimiento porta los valores de la creatividad, de la innovación, etc., lo que vendría a representar un plus que incluso puede situarse más allá de los límites del orden. Si en el trabajo hay que tener “actitud” pero ser al mismo tiempo responsable (ordenado), la lógica del emprendimiento tiene que necesariamente “arriesgar”. En ese sentido, el emprendimiento representa el nivel más alto en la escala de la ética económica, pues implica al mismo tiempo una “actitud” muy favorable al trabajo (ambición), esfuerzo y el correcto aprovechamiento de las oportunidades. Esto, sumado al hecho de que es una de las actividades mediante las cuales se genera riqueza, hace que sea un principio altamente valorado.

“es que en Chile tiene muy buenos trabajadores pero le falta gente que, que realice, realice emprendimiento.... Pero no, no están capacitando a gente para, para generar empresas, para ¿cierto? generar nuevas ideas” (Subcontratista 2 Calama)

“hay personas que se desarrollan o que tienen una idea de negocio mejor que otras personas, por eso se produce la riqueza. Yo sé aprovechar el dinero que gano y si tú

no lo sabes aprovechar lamentablemente no vas a llegar al mismo nivel mío”
(Profesional liberal cargo medio)

Finalmente, el tópico del emprendimiento como la vía legítima de obtención de riquezas y, en ese sentido, como un catalizador de oportunidades, nos conecta con el tema de la educación. En el discurso el lugar que ocupa la educación es similar al que ocupa el propio orden. Casi mejor que ser valorado, es ser educado, aunque se genera un círculo virtuoso entre orden, responsabilidad, oportunidades, y educación. En el discurso aparecen claramente tres sentidos asociados a la educación. En primer lugar, la educación como capacitación habilita para el mundo laboral, permite realizar un mejor trabajo, y eventualmente generar prácticas de emprendimiento.

“El estudio decide bastante. Ahora sin estudio la persona como que ya no sirve. Por decirte pa trabajar de recolector de basura tení que tener hasta 4to medio, no sé pa maneja un vehículo o algo tení que tener 4to medio pa sacar la licencia, o segundo medio, tercero medio. No sé, si tú quieres ser alguien en la vida, tienes que estudiar, sacar una carrera, pa sacar, pa ser alguien en el fondo” (Minifundista Constitución)

“Si de todas maneras, o sea yo soy una convencida de que la educación es el tema, si tú no accedes a educarte es difícil porque hay tantas pocas personas que tiene éxito en el mundo empresarial que por lo general deben tener una preparación básica o tampoco lo van a tener” (Funcionaria pública Temuco)

En segundo lugar, la educación (formal, y superior universitaria) aparece como la única vía de movilidad social ascendente en aquellas posiciones discursivas ligadas a categorías medias y bajas. De hecho el sacrificio, el esfuerzo y el trabajo cobran sentido al interior de la familia especialmente cuando éstos están dirigidos a brindarle educación a los hijos/as. Este fenómeno se relaciona directamente con la falta de acceso y de oportunidades de aquellas personas que no fueron “educadas”. La educación en, ese sentido, aparece como un bien de salvación perdido posible de recuperar a través de los hijos.

“Hay que sacrificarse un montón, pero con ese miramiento, yo me considero una

persona de clase media trabajadora que sufre todos los palos de cualquier cosa, que ocurre en la parte económica, digamos, que nos afectan, y no pretendo, o sea, sueño como todo el mundo sacarse un premio para hacer una cosa especial, pero mi meta no es esa, mi meta es poder tener la edad suficiente para seguir trabajando, cumplir, mi objetivo es dejar a mis tres niñas educadas, esa es mi meta.”

“No haber sido una persona educada. Porque pienso que a lo mejor si hubiese sido una persona educada estaría muy arriba. Porque a mi mis papas no me dieron estudios, o sea mis papas me sacaron chica del colegio y ándate a trabajar” (Dueña de Pyme)

Finalmente, la educación aparece no sólo como un medio de salvación, de capacitación, y de movilidad social, sino también como un fin en sí mismo, como una instancia formadora de personas.

¿la educación que es lo que hace? La educación permite ir creciendo como persona, no te hablo tanto del conocimiento técnico (Vendedora financiera Los Ángeles)

3.2.3 El antagonismo social chileno: la importancia ideológica de la clase media

Una vez bosquejada la creencia que sostendría la fantasía democrática chilena, es necesario establecer a qué antagonismo ésta responde con su surgimiento. Como vimos, el antagonismo no hace referencia necesariamente a un conflicto “objetivo” o explícito²², sino más bien a una lógica irreconciliable que diferencia dos mundos al interior de una misma realidad, y que la fantasía hace aparecer reconciliadamente. Hay antagonismo allí donde hay un desequilibrio que impide a la comunidad establecerse como una totalidad armónica (Žižek, 1990). La fantasía viene a ser esa “cura” que impone una visión orgánica y equilibrada de una estructura social partida. Esto es precisamente lo que aparece en el discurso de los chilenos cuando se aborda del tema de la desigualdad.

²² Pues es precisamente su carácter implícito lo que le otorga la connotación ideológica.

Tal como lo señalamos al comenzar el análisis de la creencia en el orden, la desigualdad supone una herida en la estructura social chilena que es reconocida unánimemente por las distintas posiciones discursivas y categorías sociales asociadas. Este reconocimiento transversal que pone énfasis en la desigual repartición de las riquezas, condiciones (salud, trabajo) oportunidades (educación) y accesos a bienes, servicios y dignidad, encuentra expresión cabal cuando se le pide a los entrevistados explicitar en qué lugares se podrían reunir y acotar, por tanto, las diferencias.

“No es que el rico, pienso yo que vive en una burbuja a parte....Es que ellos viven su mundo, ellos no se van a mezclar con el resto de la gente y mientras tengan poder, van a estar conformes con eso, o sea no conforme en realidad, sino que van a querer más poder, más poder, más riquezas, cosas así. Y, por lo tanto, ellos no ven, ellos no miran para abajo, ellos creen que existen ellos no más, y al resto lo ven como simple empleado, obrero o gente que puede ejecutar su trabajo”. (vendedora ventas part time call center)

“el rico jamás se va a ir a meter donde están los pobres, el pobre puede ir a meterse donde está el rico, pero el rico no se va a ir a meter nunca donde está el pobre. No es su nivel y no se va a ir a meter no más. La única forma que se encuentren es en las fiestas de fin de año que hacen las empresas, no hay otra forma de juntarlos po”. (pescador asalariado)

Cada uno por su lado, porque el caballero dijo mi esposo vino a hacer asado con los amigos de los otros ricos, son los otros caballeros que tienen su plata, que tienen su empresa en otra parte, y sirven ellos, pero los trabajadores aparte también. Los trabajadores según dijo mi esposo que les dieron asado de cordero aparte. Pero aparte no con ellos, no en la misma mesa. Ahí está la diferencia de los ricos con los pobres. (Agricultora Temuco)

Las metáforas empleadas en la descripción de las diferencias nos dan cuenta de la radicalidad de la escisión que la desigualdad comporta. En primer lugar, al hablar de diferencias sociales aparecen en primera instancia los dos polos de la estructura social, en su

formulación más básica: Ricos y pobres. Estos términos no designan sólo los límites de la sociedad sino que los contornos mismos del antagonismo. Son dos mundos distintos y aparte. Los ricos no solamente viven en una burbuja sino que viven en una burbuja *aparte*, lo que implica una exacerbación de la lejanía con que se mira “su” mundo. Asimismo, se da cuenta de la inconmutabilidad en la relación entre ambas posiciones. El pobre puede dirigirse al rico, aunque sea siempre en una posición subordinada, pero el rico jamás se va a “mezclar” con el pobre. A este respecto, es notable que los entrevistados identifiquen los eventos ligados al trabajo o el mismo espacio de trabajo como un lugar de reunión entre ricos y pobres, puesto que evidencia aún más la diferencia. Los únicos espacios de reunión entre ricos y pobres son espacios ya previamente estratificados (el mall, el estadio, la oficina).

Para mí la única forma de mezclar las clases sociales es en una reunión empresarial por ejemplo, el empresario con sus trabajadores, yo creo que es la única forma porque este país discrimina mucho con las clases sociales (Pescador asalariado Coquimbo)

O ahí mismo en un mall, en el Alto Las Condes, se puede decir, se nota al tiro el cambio de persona en persona en cuanto a vestimenta o la forma de hablar de la persona ya cambia, se distingue una de otra. (Obrera industrial)

Cuando mejor se relacionan es cuando vemos a Chile que ganó (risas), en el fútbol. En el deporte por ejemplo, ahí pucha estamos en el estadio y somos todos iguales, y gritamos pal mismo lado, y estamos juntos, unidos.

La única manera de concebir un espacio común, de reunión y de encuentro, por tanto, es apelando a lugares donde se escenifica el desencuentro. No obstante, pese a los esfuerzos por darle coherencia y unidad a una estructura escindida, el discurso finalmente no puede sino ceder al hecho que aun cuando ricos y pobres coman la misma comida (el cordero) siempre va a haber un “asado aparte”. La experiencia de esta diferencia cobra aquí también ribetes morales, pues la brecha impide establecer un espacio común de comunicación.

[“¿Usted cree que las personas que pertenecen a distintas clases sociales se encuentran en algún tipo de lugar, en Chile?”] “Espero que en el cielo, como dicen que en el cielo no hay diferencia, pero acá no (...) Espero que allá arriba, nos podamos decir las cosas de frente el que es rico, el que fue rico y el que fue pobre.”
(Subcontratista constructora, Santiago).

No obstante, el discurso sobre la desigualdad encuentra también, al igual que en las secciones anteriores, su propio analgésico: la clase media. Uno de los tópicos que aparece con mayor recurrencia en el discurso de los entrevistados es que así como la pobreza se funda en el dolor (en la falta de oportunidades y de acceso), la clase media se funda en el miedo.

El temor de la clase media es doble: por un lado, no “caer” a la pobreza, entendida como un extremo que pone en juego precisamente el orden de lo poco que se ha alcanzado (con esfuerzo, trabajo y sacrificio), por el otro, es el temor de no alcanzar el nivel de riquezas que se espera alcanzar; en este extremo se pueden caer en conductas viciosas tales como el endeudamiento excesivo, la corrupción, etc. Es en este contexto que surge una apología de la clase media, que usa como chivo expiatorio a los “pobres” para demandar al Estado por oportunidades (facilidades, porque las regalías están bien reservadas para “los pobres”) que le permitan acceder a mayores riquezas.

“Aquí se explota demasiado a la clase media, se la hace pedazos a la clase media en lo que, ehh como se llama para hacer fuerza para lo que es la parte impuesto, etc. Acá el pobre, al pobre generalmente le gusta ser pobre porque no quiere obligaciones y quiere que todo se lo dé el Estado”. (trabajadora orientada a metas)

“se preocupan más, es la sensación que yo tengo, que se preocupan de dos polos, el pobre y el rico. Que el rico non sea tan rico para que le dé al pobre, y los que estamos al medio, estamos mirando el partido de tenis, pinponeo pa’ acá, pinponeo pa’ allá.” (Trabajador ejecutivo dependiente)

“Y el rico siempre va a seguir siendo rico, pero el pobre, o sea no es por marginar, pero al pobre se le dan muchas oportunidades, muchas regalías y eso,

lamentablemente, malacostumbra a la gente de ese sector social. Pero hay que poner ojo en la clase media, porque antes no se esperaba que un tipo de clase media pudiera salir, pudiera ser presidente de Chile, como fue este caso de Alessandri, hijo de inmigrante más encima.” (trabajadora ventas partime)

La clase media es la parte que no tiene parte en el juego de la regulación estatal, es decir, de las instituciones. A un lado están los pobres, necesitados y atendidos por el Estado, y en el otro lado están los ricos, que no necesitan ningún tipo de ayuda. En medio, en tanto, estaría esta clase que *también* es explotada, pero que a diferencia de los pobres no recibe ningún tipo de atención. La lógica del sacrificio y el trabajo, por tanto, que constituían parte fundamental del orden en su dimensión económica, está en un constante peligro de desacreditarse producto de la posición que dicha clase ocupa en el “pinponeo”. Con el fin de hacer frente a este temor constante de caer a la pobreza aparecen estrategias alejadas de los parámetros del orden. Junto al temor de “caer”, está también la tentación de “subir” sin respetar el orden. Esto puede manifestarse tanto como un endeudamiento excesivo que a la larga se vive como culpa, o incluso en conductas ilícitas.

“o sea aquí el mejor mago gana...claro, una cosa así, yo soy el mejor mago, gana...claro, que de repente no sé oye este compadre que le fue re bien en los negocios...para de hueviar, pero a costa de qué, a cambio de qué, que algún día lo pillen y se pegue una guardadita de 10, 20 años...”

Estos aspectos, no obstante, han sido crecientemente abordados durante los últimos años. Lo que nos interesa mayormente para los fines de esta investigación es dar cuenta de la importancia ideológica que juega la clase media en el Chile actual. En primer lugar, declararse clase media permite todavía mantener la fé en el orden (en sus tres dimensiones), y por tanto, no caer en la oscuridad que representa el mundo de la pobreza. En otras palabras, para ser “pobre pero honrado” o “pobre y trabajador” no hay que ser pobre. La categoría que emerge espontáneamente en el discurso operando este desplazamiento es la categoría de la clase media baja.

“La clase alta que tiene mucho dinero. La clase media que es más bien media baja en este país. Y los pobres muy pobres.” (pescador asalariado, Temuco)

Esta fórmula contiene lo que podríamos interpretar como el primer nivel de una crítica de la ideología, puesto que lo que aquí se revela es la traducción de la “verdad” de las clasificaciones que se emplean en el sentido común para dar cuenta de la estructura social chilena. Dicho esquema se puede resumir de la siguiente manera:

Clase alta=clase alta=mucho dinero

Clase media=media baja=poco dinero

Pobres=muy pobres=nada de dinero

Así, vemos que la única clase que (co)responde a su nombre es la clase alta. Las demás clases emplean un nombre en el que no se reconocen cabalmente, un nombre que moralmente les corresponde pero que materialmente no. Este carácter escindido de la clase media que se manifiesta a través del eufemismo clase media baja (que habría que entender literalmente como una clase “un poco baja”) encuentra su expresión finalmente en el discurso, en un tono de intenso dramatismo.

“pero somos de clase media baja nosotros, si, porque igual me faltan de repente las cosas, igual tengo que estar ahí luchando para tener las cosas, pucha y él se saca la mugre para ganar lo que gana y a veces hace falta igual poh. De repente reniega uno, yo de repente reniego mucho de repente por ser pobre, que no me gusta ser pobre, estoy aburrida de ser pobre.” (Dueña de casa, Santiago)

Este fragmento muestra de forma transparente el discurso escindido de la clase media. En la primera parte hay una invocación a los elementos del orden (trabajo, esfuerzo, sacrificio), pero luego de la indignación que provoca la reflexión sobre el carácter no correspondido de la entrega, irrumpe violentamente en el discurso la figura de la pobreza y la desazón que genera. En definitiva, la clase media baja está “aburrida” de ser pobre.

Ahora bien, ¿cómo se conecta este discurso escindido con el antagonismo? En primer lugar, porque la clase media, cual síntoma, sigue apareciendo allí donde no se la reconoce. Esto quiere decir que incluso aquellas posiciones discursivas que postulan una estructura social bipolar, esto es, compuesta sólo por ricos y pobres, en el propio discurso

vuelven a introducir a la clase media como un principio regulador de la posición que se ocupa en la estructura.

“Yo soy un trabajador, de los pocos clase media, que han sobrevivido al sistema ...Se nota un enorme trecho entre un rico un pobre, y entre un pobre a una extrema pobreza. Clase media, no existe en Chile ya. Todos acogotados, todos arruinados, quebrados, en este momento el país está mal. Mucha cesantía, drogadicción, mucha delincuencia, mucha injusticia.” (comerciante detallista)

“Porque en este país están demasiado marcadas; o son pobres o son ricos, la clase media prácticamente no existe. No existen para las personas que gobiernan, no existen para el rico, ni existen para el pobre. Por lo tanto, las diferencias socioeconómicas, digámoslo de esa forma, están entre pobres y ricos, el medio no existe.” (Funcionario privado medio, Santiago).

En segundo lugar, porque existen dos visiones sobre la estructura social chilena. La primera, que tiende a reconocer el antagonismo, la que postula un corte bipolar entre ricos y pobres, y la segunda, en tanto, la organicista, que postula una esquema graduado con tres clases principales (ricos, pobres, clase media). Según la conceptualización de Žižek que hemos revisado anteriormente, esta es precisamente la definición de antagonismo. Pues las dos descripciones de la sociedad, más allá de constituir “diferentes perspectivas” sobre un mismo fenómeno, constituyen dos intentos excluyentes para hacer frente a un desequilibrio en las relaciones sociales (desigualdad) con el cual todavía no se llega a un acuerdo.

Ahora bien, como hemos dicho, si definimos el antagonismo como esta X irrepresentable, como aquello que formando parte de la red simbólica se resiste a ser incorporado sin más al orden simbólico, vemos que el antagonismo que da lugar a la fantasía democrática chilena (la división ricos-pobres) se articula ideológicamente en torno a la clase media no como entidad positiva, sino como nudo neutral desde el cual es posible apaciguar y mantener reprimido el antagonismo fundamental. La clase media no existe positivamente, de manera objetiva, sino que más bien es un significante que sirve para nombrar precisamente el intento por suturar la brecha entre ricos y pobres.

Las creencias que sostienen este antagonismo son, en primer lugar, la creencia en el esfuerzo personal, en el destino, y en la educación o capacitación como herramienta de superación. Al mismo tiempo, hay valores asociados a estas creencias tales como el orden.

3.2.4 Los sentidos de la democracia en el Chile actual

Uno de los supuestos en que se ha apoyado el presente trabajo de investigación es que la aceptabilidad y posterior valoración de la democracia (ya sea entendida como forma de gobierno o como una forma de ordenamiento de la vida social en general) que opera en la elite política chilena durante la transición, no es un fenómeno que se limite solamente al sistema político. El consenso, explícito o implícito, que dio lugar a la transición, opera también a nivel “ciudadano”. Más allá de la desilusión ante las falsas promesas de la democracia (incluyendo los procesos de democratización), en la actualidad vemos que la fantasía democrática se actualiza como la forma ideológica que surge para negar el antagonismo que le sirve de base, a saber, el antagonismo entre ricos y pobres. Esto aparece en el discurso de la siguiente articulado en torno a tres sentidos. En primer lugar, la democracia entronca con el discurso libertario, en tanto es asociada con el valor de la libertad, entendida ésta tanto como la posibilidad de expresarse y actuar libremente. No obstante, llama la atención que fue esta acepción (que fue la que obtuvo los mayores grados de saturación) la que precisamente hereda su contenido de la experiencia de la dictadura, puesto que al mismo tiempo que apoya la democracia, da cuenta de sus posibles riesgos: el libertinaje.

“Bueno, yo creo que democracia es un poco manifestarse libremente, y actuar libremente”. (¿Y cuáles son los riesgos de vivir en democracia?) No excederse no más. (Mujer 30 a 38 años, ingreso familiar entre 750.000 y 900.000 pesos)

“La democracia es poder ser libre de decir las cosas, de votar, de todas esas cosas, tener libertad (¿Cuáles cree usted que son los riesgos de vivir en democracia) No se po puede ser que haya gente que se tome demasiadas libertades creo yo (risas), y hagan cosas que no corresponden” (Hombre, 39 a 55 años de edad, ingreso superior a 3 millones de pesos”)

“Yo creo que es bueno vivir en democracia. (¿Y tiene algún riesgo?) El desacuerdo”

Vemos así que en el discurso sobre la democracia aparece explícitamente la negación de una de las dimensiones que definimos como fundantes de la política, a saber, su dimensión conflictiva. Al menos en este nivel del discurso entonces, pero nos atrevemos a postular que en casi todos ellos, la democracia se revela cabalmente en su carácter de fantasía. Si los chilenos asocian a la democracia la virtud de promover la libertad, a la vez que le endosan la responsabilidad de encausar los posibles “desbordes” y evitar con ello el desacuerdo, entonces es plausible pensar a la democracia como una forma de evitar el enfrentamiento con el antagonismo social fundamental²³, y con ello, a su enunciación como una estrategia de despolitización.

En segundo lugar, la democracia aparece asociada a un mayor acceso a bienes y servicios, y a mayores oportunidades de trabajo. Este rasgo de la democracia es relevante porque conecta a la noción “económica” e “institucional” de orden que vimos en la sección anterior con el núcleo de la fantasía democrática. En este punto del discurso tiene lugar un cruce entre lo que Garretón distingue como proceso de democratización y democracia. Los chilenos asocian inevitablemente al régimen democrático con mayores oportunidades de participación en la distribución de los bienes de la comunidad, ya sea en términos de acceso de salud y educación, como en términos de oportunidades de trabajo y emprendimiento. De hecho, en el discurso se hace la distinción entre una democracia de derecha y una democracia de izquierda, como dos formas de administrar y distribuir los recursos, los accesos, las oportunidades, etc.

“la democracia más que la concertación...por ejemplo se han mejorado muchos los sueldos, el sistema de salud, la educación...hay muchos avances, muchos avances y eso es indiscutible”

“Y yo creo que un gobierno en democracia de derecha...o sea es... da un buen trabajo o más trabajo que un gobierno de izquierda en democracia... (Mujer, 50 a 59 años de edad, ingreso familiar hasta 200.000 pesos”)

²³ A partir de este tipo de hipótesis es que sería fructífero leer los datos del apoyo de los chilenos a la democracia, para desentrañar qué se apoya cuando se apoya la democracia en Chile.

Finalmente, la democracia aparece también, aunque no muy nítidamente, asociada a al un discurso democrático igualitario. La diferencia de este discurso con los anteriores no radica tanto en el contenido, como en la forma de su enunciación, pues acá tiende haber un juicio crítico respecto al estado de la democracia actual en Chile. Mayores niveles de participación en la toma de decisiones, a una mayor capacidad de manifestación de la voluntad popular, y también a la realización del valor de la igualdad.

La democracia, es para mi participación, participación sobre todo eso, esa es la base, más allá del voto que uno supuestamente tiene que dar...la democracia actual es una democracia de mercado no mas, es una democracia demasiado limitada, porque es una democracia que esta, que es una democracia que es solamente representativa, pero estos cargos que son representativos son elegidos por una elite no más”... (Mujer, 18 a 29 años de edad, ingreso familiar desde 3.000.000 pesos)

Ahora yo parto de los derechos de la democracia, el derecho a la igualdad, esa es la democracia realmente. (Hombre, 56 a 65 años de edad, ingreso familiar hasta 200.000 pesos)

En consecuencia, y tomando en cuenta la formulación de la fantasía democrática surgida durante la transición, lo que permite la democracia en el Chile actual ya no es la promesa de un Chile mejor, sino la promesa de un Chile estable, libre y ordenado, donde cada individuo puede realizar sus máximas potencialidades (esfuerzos, emprendimientos, etc.). Que Chile sea una sociedad democrática quiere decir que Chile todavía puede concebirse como una totalidad orgánica armónica, pese a y por sobre el antagonismo social que la funda. La democracia, por tanto, tiene un carácter político en el estricto sentido de la palabra, pues sirve como el significante bajo el cual la sociedad se ordena. Como hemos dicho, este orden no debe entenderse solamente como un valor de apego a las instituciones, sino que debe entenderse como la creencia que en sus tres dimensiones sirve a la reproducción del modo de dominación imperante. En ese sentido, no es de extrañar que el sentido que aparece con mayor intensidad a la hora de preguntar por el significado de la democracia sea el de la libertad. Se trata en todo caso, nuevamente, de una libertad que

limita, que promueve los valores del chile neoliberal y que al mismo tiempo nos blinda ante la amenaza que representa lo político.

CONCLUSIÓN

Atravesar la fantasía: posibilidades de politización en el Chile actual

Hemos tratado de comprender críticamente el fenómeno de la despolitización de la sociedad chilena a través del prisma teórico que nos ofrece la teoría de la ideología. Al hacerlo, hemos llegado a la conclusión de que el carácter despolitizado que asume Chile en la actualidad tiene más que ver con la manera en cómo se construye y se apela a la democracia de lo que pensábamos. Lo que partió como un dato aparentemente contradictorio, a saber, cómo un país que se dirige a la democracia se vuelve cada vez más despolitizado, terminó por darnos luces sobre lo que precisamente nos proponíamos investigar.

Como vimos a través del trabajo de investigación, ni las nociones de políticas ni la noción de democracia eran nociones que tomamos por dadas. Si era factible realizar un análisis de la sociedad chilena en términos de sus niveles de despolitización, era necesario primero establecer un concepto de política que autorizara precisamente hacer el diagnóstico de una sociedad despolitizada. Para ello, construimos teóricamente un concepto de política en tres niveles: al ágora, el agón y el demos, tratando de hacer eco de algunas de las discusiones que existen actualmente en la teoría política y social contemporánea en torno a la político. Con ello, delimitamos el punto de vista particular desde el cual íbamos a construir el problema. No se trataba entonces ni de estudiar los procesos de desafección política puestos comúnmente bajo el rótulo de apoliticismo⁰, ni de indagar en los aspectos institucionales que pudiera haber ayudado a explicar la crisis de la política y su consecuente falta de legitimación. Intentamos más bien enfocarnos en las condiciones sociales (específicamente, ideológicas) que permitían dotar de legitimidad o al menos de estabilidad a un orden socioeconómico que la mayoría de los chilenos dice no compartir. O si se quiere, intentamos poner en el centro de nuestras preocupaciones los efectos sociales de la autonomización excesiva del sistema político.

El prisma teórico a través del cual observamos el fenómeno en cuestión fue el de la teoría de la ideología de Slavoj Žižek. En esta teoría encontramos no sólo valiosas herramientas analíticas para comprender el presente sino también una perspectiva epistemológica que permitía hacer frente a las críticas a las que había estado sujeta la teoría de la ideología. El problema central que dicha crítica enunciaba, a saber, cómo era posible plantear un análisis de la ideología en un mundo posideológico, Žižek lo resuelve postulando un concepto de ideología que pone su acento no en las representaciones sociales, ni en los discursos, sino que más bien en el terreno de la práctica cotidiana. Específicamente, en las prácticas que reproducen inconscientemente un determinado orden, no en un saber superior (verdadero o científico a lo Althusser) como acostumbraba la crítica ideológica ilustrada, sino en el hacer. Este cambio de foco nos llevó a preguntarnos por la *creencia* que sostenía la fantasía social de Chile, así como también por el antagonismo (el núcleo traumático) que la funda. Para orientarnos en ese camino hicimos una revisión general, aunque lo suficientemente aclaratoria, de algunos de los aspectos más importantes de la sociología de la transición. Lo que encontramos allí fueron no solamente elementos que nos permitían afirmar el carácter despolitizado que asume la sociedad chilena durante la transición y vuelta a la democracia, sino también una idea sugerente: que la idea de democracia (política) había terminado por relegar a la propia democracia a un segundo plano, generando un escenario de profunda apatía, estabilidad y despolitización.

La idea central que extrajimos de los análisis del proceso político chileno de la transición la reformulamos en términos de la teoría de la ideología de Žižek. Concebida como fantasía, la democracia invitaba a buscar tanto las creencias como el antagonismo sobre la cual esta se fundaba. Algunas lecturas ensayadas desde prismas teóricos similares (La investigación del profesor Ricardo Camargo sobre el trauma y el consenso en torno al modelo chileno) ponían énfasis en cómo la democracia “pactada” indicaba un trauma de la dictadura que implicaba una aversión al conflicto y una efusiva predisposición a los consensos. Desde nuestro punto de vista, enfocado no en las elites políticas, sino en la “sociedad civil” se reveló una estructura similar (democracia=cierre discursivo=aversión al conflicto) pero con la diferencia de que, al bajar el foco de atención, fue la desigualdad, la brecha abismal entre ricos y pobres lo que se nos presentó como el antagonismo social

chileno fundamental. La fantasía democrática chilena, por tanto, de las que nos habían hablado los autores de la transición, debía estar sustentada en una creencia que ya no estuviera interpretado con los marcos que imponía la dicotomía autoritarismo/democracia.

Los resultados del análisis de los datos producidos durante al año 2009 por el CIES (Centro de estudios en estructura social) arrojó que la creencia que sostiene la fantasía democrática chilena actual, es la creencia en el orden. Ahora bien, pese a que existe en el sentido común y en no poca bibliografía historiográfica y sociológica chilena una referencia al apego o identificación que tendríamos los chilenos con el valor del orden (Góngora, 2003; Yocelyn Holt, 2001; Salazar, 1999; Lechner, 2006) tratamos de enfocar el orden no a nivel de lo idiosincrático sino a nivel ideológico, lo que quiere decir que nos importa más su uso y su forma que su contenido. Que el orden sea concebido como una creencia en los términos definidos por Žižek implica reconocer que gracias a él la fantasía democrática se sostiene. No se trata de una cuestión de legitimidad, en términos de un asentimiento explícito o reconocimiento a un determinado de dominación, sino más bien de prácticas cotidianas, de un sentido práctico diría Bourdieu, que impide atravesar la fantasía y enfrentar su antagonismo fundamental. En sus tres dimensiones (paz social, institucional, económica) el orden se erige como el mecanismo ideológico que pese a las amenazas de corrupción que implica la brecha de la estructura social, permite mantenerlo a resguardo de los bordes de lo político.

Este enfoque, creemos, permite ir más allá de la mera constatación del carácter autoritario de los chilenos. De hecho, el desarrollo de las tres dimensiones en que se expresa el orden como una creencia, combina elementos de un ethos autoritario con un ethos liberal. Y quizás sea esta una de las conclusiones más relevantes del estudio: El Chile actual tiene la capacidad de apelar a los valores de una economía neoliberal (emprendimiento, esfuerzo, etc) al mismo tiempo que mostrar un apego irrestricto a las instituciones (una fuerte demanda al Estado), cuestión que desde el prisma teórico de la ideología resulta perfectamente coherente. Más aún, los chilenos identifican cabalmente los problemas, límites y obstáculos que Chile presenta no solamente para ser un país más desarrollado, sino también un país más equitativo y más justo, pero precisamente la creencia en el orden hace

que dicha “conciencia” que dicho “saber” quede a sus espaldas en el quehacer cotidiano de las prácticas económicas, políticas y sociales. Los chilenos saben muy bien que el modelo socioeconómico genera desigualdades indignantes, pero en la práctica cotidiana hacen como si no lo supieran porque creen (inconscientemente) en el orden.

Ahora bien, las posibles vías de politización estarían dadas precisamente por la identificación de esta desigualdad brutal, es decir, por las amenazas al orden. Vimos, en efecto, que una de las amenazas al orden eran precisamente las desigualdades. No obstante, vimos que el propio valor del orden (el hecho que el país estuviera tranquilo y que se presentaran algunas oportunidades) subordinaba la amenaza y hacía ese orden tolerable. Pues bien, cuando el límite de esas desigualdades sea experimentado por parte de la población que demanda pero al mismo tiempo cree en la existencia de oportunidades en Chile, entonces la creencia en el orden se puede desmoronar, echando abajo con ello la propia fantasía. Vimos en este contexto, que los sectores que se definen como clase media tienen una importancia vital, pues son estos sectores los que más confían en los beneficios que pueda acarrear el orden. Cuando en estos sectores sientan que el orden no está rindiendo frutos, o cuando simplemente vean amenazadas el suelo de sus oportunidades, entonces la creencia en el orden podrían ceder a otro tipo de creencias, y en el intertanto, generar procesos de politización.

Otro de los aspectos que llaman la atención respecto al análisis y que puede constituir otra posible vía de politización, es el tono moral de las vivencias de la vida económica y de las desigualdades. Hay en el centro del reclamo por las desigualdades una lucha por el reconocimiento. Ya no se trata de una exclusión del mercado y de la sociedad, sino de una exclusión de la humanidad. La pobreza es concebido como algo infrahumano, como un estadio en donde la ética el parecer ha entrado en sus pensiones. Pues bien, es precisamente la recuperación de esa ética, la apelación a ser tratado como “persona” como decía una entrevistada, la que podría abrir un surco de politización, pues como vimos, una de las amenazas más importantes a la creencia en el orden son precisamente las desigualdades. Ahora bien, una vez derribada la creencia en el orden, entonces la democracia se abriría y podría entrar de nuevo al juego político esta vez desde una noción

que se proponga el transformación de la sociedad en su totalidad. Una vez debilitada la creencia en el orden, se abre una posibilidad de atravesar la fantasía, enfrentar el antagonismo fundamental y poner al centro, aunque bajo la forma de la contingencia, los desbordes.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1987). *La dialéctica del Iluminismo*. Argentina: Editorial Sudamericana.

ALTHUSSER, L. (1974). *Aparatos ideológicos de Estado*. En *La Filosofía como arma de la revolución*, pp.102-105. México: Siglo XXI Editores.

ARENDT, H. (1997). *¿Qué es la política?* España: Editorial Paidós.

_____ (2005). *La condición humana*. España: Editorial Paidós.

BAÑO, R. (1993). Inexistencia y debilidad de actitudes políticas. *Serie Estudios Políticos*, 27, 43 pp. FLACSO-Chile.

_____ (1995). El nuevo carácter del apoliticismo. *Serie Estudios Políticos*, 33, 32 pp. FLACSO-Chile.

_____ (2011). Gracias a la mina, que me has dado tanto. *Revista Análisis del año. Año 2010*. Santiago: LOM Ediciones.

BAUMAN, Z. (2001). *En busca de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BECK, U. (2001). *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006). *La sociedad del riesgo global*. España: Siglo XXI Editores.

CAMARGO, R. (2005). Notas acerca de la determinación de lo ideológico y verdadero en Teoría de la Ideología. En *Revista de Ciencia Política*, 25, 2, pp. 117-142.

_____ (2008). El Carácter Traumático del Consenso en torno al Modelo Chileno: Una Investigación sobre la Elite Política Democrática Post-Pinochet. En Maite de Cea, Paola Diaz, Géraldine Kerneur (editores), *CHILE: ¿De país modelado a país modelo? Una mirada desde lo político, lo social y la economía*, pp. 107-122. Santiago: LOM Ediciones.

_____ (2010). Zizek avec Habermas: el problema de la verdad y la ideología. En *ALPHA*, pp. 69-84. Edición aniversario.

_____ (2011) Slavoj Zizek y la teoría materialista del acto. En *Revista de Ciencia Política*, vol. 31, núm. 1, 2011, pp. 3-27. Pontificia Universidad Católica de Chile Santiago, Chile.

COUSIÑO, C. & VALENZUELA, E. (1994). Politización y monetarización en América Latina. Serie *Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Santiago: Gestión Editorial.

EAGLETON, T. (1984). La función de la crítica. Barcelona: Editorial Paidós.

_____ (1997). Ideología: una introducción. Barcelona: Editorial Paidós.

ECHEVERRÍA, R. & CASTILLO, F. (1971). Elementos para una teoría de la Ideología. CEREM.

FOUCAULT, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: Harvester.

_____ (2009). El nacimiento de la biopolítica. Madrid: Akal.

GARRETÓN, M. A. (1989). Las transiciones a la democracia y el caso chileno. *Documento de Trabajo*, en *La Posibilidad Democrática en Chile. Cuadernos de Difusión FLACSO*, 72 pp.

_____ (1995). Hacia una nueva era política. Estudio sobre las democratizaciones. México DF-Santiago: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2007). Del post-pinochetismo a la sociedad democrática. Globalización y política en el bicentenario. Santiago: Random House Mondadori.

GIDDENS, A. (2000). La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia. Madrid: Taurus.

GÓNGORA, M. (1981). Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Santiago: Ediciones La Ciudad.

GOODSELL, C. (2003). The Concept of Public Space and Its Democratic Manifestations. *American Review of Public Administration*, Vol. 33, No. 4, Pp. 361-383.

GRAMSCI, A. (2007). Antología. México: Siglo XXI Editores.

GRÜNER, R. (2005). El fin de las pequeñas historias. Buenos Aires: Editorial Paidós.

HABERMAS, J. (1990). Ciencia y técnica como ideología. Madrid: Editorial Tecnos.

_____ (1994). Historia y crítica de la opinión pública. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

_____ (1999). Teoría de la Acción comunicativa. (Vol. 1). Madrid: Taurus.

_____ (2000). La constelación postnacional y el futuro de la democracia. En *La constelación postnacional*, cap. 4. Madrid: Editorial Trotta.

JOCELYN-HOLT, A. (1998). El Chile perplejo: Del avanzar sin transar al transar sin parar. Santiago: Ariel.

LACLAU, E. (1990). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2004). Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2005). La razón populista. Buenos Aires: FCE

LACLAU, E. & MOUFFE, C. (1987). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. España: Siglo XXI Editores.

LARRAÍN, J. (1979). *The concept of Ideology*, Hutchinson. London.

_____ (2005). El concepto de Ideología. Santiago: LOM Ediciones.

LATINOBARÓMETRO (2010). Encuesta de Opinión Pública Latinobarómetro.

LECHNER, N. (1980). Estado y política en América Latina. *Documento de Trabajo, No. 96*. Chile: FLACSO.

_____ (1981). Especificando la política. *Documento de trabajo, No. 134*. Chile: FLACSO.

_____ (1983). La lucha por el orden en Chile. *Material de discusión, No. 39*. Chile: FLACSO.

LECHNER, N. (2006) Obras escogidas (Vol. 1). Colección Pensadores Latinoamericanos. Santiago: LOM Ediciones.

LECHNER, N. & GÜELL, P. (1999). Construcción social de las memorias en la transición chilena. En: Menéndez-Carrión, A. y Joignant, A. (editores), *La caja de Pandora: el retorno de la transición chilena*, pp.185-210. Santiago: Planeta.

LENK, K. (1992). El concepto de Ideología. Buenos Aires: Amorrortu.

LIPOVETSKY, G. (2007) La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona: Anagrama.

MARX, K. (1983). El manifiesto comunista y otros ensayos. Madrid: Editorial Sarpe.

_____ (1986). El Capital (Vol.1). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

MAYOL, A. (2003). La Tecnocracia: el falso profeta de la modernidad. *Revista de Sociología, No. 17*, pp. 95- 123. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago: LOM Ediciones.

MAYOL, A.; AZÓCAR, C.; AZÓCAR, C. El Chile profundo: mitológica de la desigualdad. En prensa

McLELLAN, D. (1994). Ideología. México: Nueva Imagen.

MENÉNDEZ-CARRIÓN, A. & JOIGNANT, A. (1999). La caja de Pandora: el retorno de la transición chilena. Santiago: Planeta.

MOUFFE, C. (2007). En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MOULIAN, T. (2002). Chile actual, anatomía de un mito. Santiago: LOM Ediciones.

PNUD (1998). Informe de Desarrollo Humano. Las paradojas de la modernización. Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

_____ (2004). Informe de Desarrollo Humano en Chile. El poder: ¿para qué y para quién? Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

_____ (2004). La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas. Perú: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

RANCIERE, J. (1994). En los bordes de lo político. Santiago: Editorial Universitaria.

_____ (1996). El desacuerdo: política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2006). Política, policía, democracia. Santiago: LOM Ediciones.

RICHARD, N. (2002). Residuos y Metáforas. Santiago: Editorial Cuarto Propio.

SALAZAR, G. & PINTO, J. (1999). Historia contemporánea de Chile. Tomo I, Estado, legitimidad, ciudadanía. Santiago: LOM Ediciones.

SCHMITT, C. (1991). El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Madrid: Alianza.

ZIZEK, S. (1998). Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político. Buenos Aires: Editorial Paidós.

_____ (2000). *Más allá del análisis del discurso*. En Nuestras reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

_____ (2001). El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Buenos Aires: Editorial Paidós.

_____ (2003). El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____ (2003). Ideología: un mapa de la cuestión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006). Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly. Madrid: Editorial Trotta.