



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA

Sobre el rendimiento sociológico de los procesos de subjetivación

Memoria para optar al Título de Sociólogo
NICOLÁS SALVADOR GREGORIO ANGELCOS GUTIÉRREZ
Profesor guía: Omar Aguilar Novoa. Sociólogo.

Santiago, Chile
2008

Agradecimientos

Agradezco la colaboración en esta tesis a mis amigos Camilo, Pablo, Francisco y Juan Pablo quienes, en distintos momentos, han aportado en los debates que han dado origen a las preocupaciones, de las cuales este texto es el producto.

Agradezco también a mi profesor guía Omar Aguilar, quien desde mi trabajo en el seminario de grado ha constituido un aporte fundamental en mi reflexión teórica.

Agradezco a mi familia el haber posibilitado mi desarrollo personal, académico y profesional durante toda mi trayectoria estudiantil.

Finalmente, agradezco a Isidora el haberme acompañado durante este último año. Su amor, comprensión y apoyo no sólo han permitido que yo pueda desarrollar mis proyectos, sino también me han hecho crecer, aprender y ramificarme.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	3
--------------------	---

PRIMERA PARTE

Consideraciones generales acerca de la subjetividad.....	9
La naturaleza sacrificial de la subjetividad	14
Subjetividad y subjetivación. Problemas para pensar al sujeto hoy en día.	18
La política y lo político. Lugares para pensar al sujeto.....	32
Solidaridad e integración social. La pregunta sociológica por la subjetividad.	44

SEGUNDA PARTE

El trabajo y el consumo como fuentes de subjetivación.	57
Reflexiones para comprender el lugar del trabajo en la producción de subjetividad.....	57
El Trabajo y la alienación. Consecuencias teóricas de una relación.	58
La teoría de la alienación y la constitución del ser histórico: hacia una ontología del trabajo.....	69
La teoría de la explotación capitalista y el marxismo estructuralista: hacia una concepción clasista del sujeto.	77
Jean Baudrillard y la crítica al espejo de la producción. Fundamentos para una crítica al concepto de trabajo.	84
El consumo como expresión de realización y control de la subjetividad.	92

TERCERA PARTE

Análisis interpretativo de la sociología en Chile a la luz de la subjetividad. Sobre su rendimiento sociológico.	107
La sociología chilena de cara a los movimientos sociales.	112
La sociología chilena y el movimiento de pobladores.	133
Democratización y democracia.	145
La tensión creciente entre el yo y el nosotros.	154
Memoria social y subjetividad.	165
Subjetividad, cohesión social y democracia. Comentario crítico al Informe de cohesión social (CEPAL, 2007).	173

CONCLUSIONES	181
--------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	191
--------------------	-----

Introducción

La idea de sujeto ha estado presente durante toda la trayectoria de la teoría social. La Modernidad como proyecto de emancipación social y construcción reflexiva de los vínculos sociales se ha encargado de situar en el centro del desarrollo histórico a esta figura un tanto ambigua, problemática, contradictoria, que define al sujeto. Estas características han implicado que, pese a su creciente relevancia, el sujeto siempre aparezca como una zona un tanto oscura, sobre todo para la sociología, como ciencia crítica y momento de la reflexión moderna.

Esta opacidad de la idea de sujeto podría explicarse por los contenidos ontológicos y epistemológicos que a ella han sido asociados, contenidos incómodos para la sociología. Nuestra disciplina no ha logrado tener las herramientas necesarias para poder pensar el estatus del sujeto en la Modernidad; la idea de sujeto trascendental es algo casi impensable. La existencia de un sujeto- síntesis que logre conjugar en su devenir las dinámicas de cambio social, así como sus propias necesidades identitarias, es un tanto ajeno a la sociología. Por ello, la forma de comprender al sujeto, desde los inicios de la disciplina, ha sido de forma negativa. La Modernidad ha liberado al individuo, pero no al sujeto. Metáforas hermenéuticas como alienación, anomia o jaula de hierro han sido los conceptos que nuestros sociólogos clásicos han elaborado para comprender, más que al sujeto, las condiciones de su ausencia.

¿Qué hacemos con esta Modernidad que sitúa en el centro de su reflexión al sujeto, pero que en su devenir histórico no ha hecho otra cosa que negarlo?. Marx será enfático: las condiciones de explotación que definen las formas de apropiación del producto social en el modo de producción capitalista constituyen los mecanismos de control que impiden el reconocimiento del sujeto con su propia identidad. En otras palabras, tras el mundo de objetivaciones sociales todavía se esconde un reducto de realidad: el sujeto no alienado.

Esta respuesta, si bien operativa, cae en uno de los principales vicios modernos: el suponer la existencia de una realidad allende las relaciones sociales. No es que la realidad no exista, lo cual sería un tanto absurdo, sino que a esa realidad le es inmanente el desarrollo social. Así, el sujeto no descubrirá su contenido real hacia el final de la historia; será en la historia misma donde el sujeto apostará su contenido.

Decir historia tampoco es un asunto exento de problemas. Si el sujeto se jugará en ella, deberíamos pensar qué historia contendría esta lucha. El descubrimiento del poder como factor productivo de lo social portará uno de los mayores rendimientos que la historia del pensamiento social haya concebido. Si la historia es el conjunto de relaciones sociales dinámicas que transcurren en el tiempo, el poder será el contenido de estas relaciones. Toda relación social será, pues, una relación de poder. Esta relación se definirá por luchas de fuerza, estrategias de acción, acción sobre otras acciones, que se caracterizarán por situarse en ámbitos de constante desigualdad.

Si el hombre es multiplicidad, como habría apuntado Nietzsche, la igualdad es imposible. Ahora bien, ¿cómo pensar la desigualdad?. O, al contrario, ¿cómo concebir una política de la igualdad? Dicha política no puede ser otra que aquella que intenta reparar, de forma continua y creciente, los niveles de desigualdad que las relaciones de poder implican. Ahora bien, si las relaciones desiguales de poder son el sustrato de lo social, o lo real, su cristalización sustantiva la podemos ver ahí donde el sujeto emerge. El poder fijará identidades políticas y colectivas, reduciendo la multiplicidad constitutiva del sujeto. La política de la igualdad, por el contrario, buscará, en nombre de la diferencia, restituir esa multiplicidad, integrada a una igualdad imposible.

Las relaciones sociales son relaciones de poder. El poder producirá realidad y sujetos. Sin embargo, esto no implica que toda manifestación social sea política. Sólo será político aquello que intente restituir la diferencia original de los sujetos, unos con otros. Esto muestra la doble cara del sujeto contemporáneo: el sujeto es sujeción, producto del poder; el sujeto es también liberación, como movilización del poder. Rancière (2006) denominará a lo primero orden policial, y a lo segundo política propiamente tal. Ahora bien, ¿de qué se libera el sujeto? Se libera de una identidad impuesta: sexual, de clase, étnica, racial, etc. Empero, su puerto de llegada es indefinido. El sujeto se desidentifica no para identificarse de nuevo, para reconocerse consigo mismo. El sujeto es una eterna interrogación sobre los límites que posee el ordenamiento social, es una permanente negación del orden de las diferencias que un sistema de dominación, como organización general del poder, implica.

En tanto sujeto *en* la historia, parafraseando a Foucault, el sujeto será aquel que se pregunte constantemente por la realidad y las condiciones de posibilidad del presente. Éste es el rendimiento crítico de la noción de sujeto: todo mecanismo de reproducción de un orden social determinado es algo contingente y que, como tal, podría ser de otra manera. El sujeto es la forma de nombrar ese límite entre lo existente y lo posible. En el fondo, para utilizar cierta analogía deleuziana, el sujeto es la introducción del azar como acontecimiento dislocador y transformador de la realidad actual.

“A partir del descubrimiento de que el poder no es sólo un sistema instituido de dispositivos de represión y control sobre los individuos, sino ante todo un proceso de *producción de subjetividad* (subjetividad que comporta, como un factor constitutivo, un malestar radical- en la neurosis por ejemplo- que reclama ‘más subjetividad’), el pensamiento crítico se encarga la tarea de articular la trama pre- dada de las relaciones entre los seres humanos y las cosas, como racionalidad inteligible y transformable de lo ‘político inerte’ (Sartre). La realidad pues, como *política de lo real*. Pues la crítica de la hegemonía predominante no sólo ha de demostrar que tal hegemonía existe, sino que su misma exposición, como lógica de lo real, es ya un ejercicio crítico fundamental” (Rojas, 2000: 177).

Es desde esta perspectiva que quisiera introducir la importancia que una eventual sociología del sujeto, tal como la estamos planteando, puede tener para la sociología. En la medida que el sujeto muestra los límites de lo real, implica una cristalización del poder en tanto orden social, es que la pregunta por su estatus en las sociedades modernas deviene no sólo relevante, sino fundamental.

No es nueva la idea de una sociología del sujeto, el sociólogo francés Alain Touraine en numerosos escritos contemporáneos ha enfatizado la importancia de pensar al sujeto, por sobre la clásica noción de actor social, en tanto la primera incluiría componentes no sociales, mientras que la segunda estaría determinado por ellos. Para nosotros, estos aportes son de gran valor y, en parte, han constituido una fuente de inspiración, sin embargo, nuestro tratamiento se alejará un poco de lo planteado por Touraine, ya que, más allá de lo cultural, reivindicaremos la importancia de lo político en la conformación del sujeto, desde aportes que no vienen directamente de la sociología sino más bien de la filosofía política.

La tesis que presentamos intentará fundamentar las distintas concepciones desde la cual la subjetividad contemporánea puede ser presentada. Al respecto una paradoja: la lucha del sujeto, no puede ser otra que la lucha por una nueva subjetividad. La realización del sujeto moderno, así, es una tarea imposible, en tanto constante ejercicio de desclasificación, desidentificación, de los patrones y códigos interpretativos mediante los cuales la sociedad intenta fijarlo. La sociología, como ejercicio crítico de la realidad, no podrá entender al sujeto fuera de esa lucha, identificando los mecanismos de reproducción social que tornan al sujeto posible, pero que, en esa misma dinámica, niegan las posibilidades de su realización. La sociología del sujeto, de este modo, deberá comprender en un mismo movimiento los límites y posibilidades que la realización de la subjetividad moderna presenta en una sociedad como la nuestra.

El marco epistemológico desde el cual se pensará el lugar del sujeto en la sociedad será el de la estructura descentrada planteada por Jacques Derrida (1972). Para este filósofo francés, la estructura se define por el intercambio infinito entre significantes sociales, que tienden, por un movimiento de suplencia, a fijar un significante específico en el centro de la estructura social. El pensamiento metafísico se caracterizaría por fijar en ese centro un signo (significante/significado) que, en principio, no estaría sometido a ese juego de suplencia característico de la estructura. Dios, Modernidad, Razón, Hombre, serán distintos signos que el pensamiento social a lo largo de la historia identificará como *necesarios* para articular la significación de los distintas manifestaciones de lo real. En otras palabras, bajo la égida de la Razón, por ejemplo, se podrá evaluar de forma cierta en qué medida los comportamientos sociales son racionales y, por tanto, responden a la necesidad histórica de una sociedad racional. Desde un pensamiento postmetafísico, la Razón como centro debe ser comprendida como un lugar vacío, sin un significado exacto, lo que permitirá entender las diversas formas de racionalidad social que operan en los distintos niveles de la sociedad. La historia de la Razón, de este modo, no será la búsqueda incansable en torno a la bifurcación entre racionalidad formal y sustantiva, sino la identificación de múltiples racionalidades que se han apropiado del contenido de la Razón en un momento determinado, con las consecuencias e implicancias que ello ha tenido para la comprensión del sujeto. La teoría social de Foucault puede ser considerada perfectamente como un trabajo paradigmático en esta línea.

Desde esta visión derridiana, el sujeto moderno también ha constituido un centro que articula la proliferación de significantes propia de la estructura. La idea de sujeto trascendental como momento de síntesis entre transformación y continuidad sería la respuesta que los grandes sistemas filosóficos habrían dado a la pregunta por la Modernidad. Sin embargo, los descubrimientos del psicoanálisis, el estructuralismo, la filosofía de Wittgenstein, entre otros, han sido lo suficientemente poderosos para mostrar que hay lugares invisibles que operan a espaldas del sujeto y que, en gran parte, lo determinan. Estos lugares oscuros, inmanejables para el sujeto, derribaron la posibilidad de concebir un sujeto trascendental, quizás cuyo último intento teórico puede rastrearse en la Fenomenología husserliana. Asumiendo estos aportes, es que podemos pensar la posibilidad del sujeto, como estructurante de la realidad, en tanto centro vacío. O sea, la subjetividad constituiría un nuevo mecanismo de control de lo real, por cuanto es situado en el centro, pero la conciencia de este movimiento puede precavernos en torno a las consecuencias arbitrarias que de ello se derivaría, por lo que su centralidad supone una ausencia de contenido específico. En palabras de Derrida, el problema no se trata de pensar más allá de la metafísica, inscrita en nuestro lenguaje, sino en un asunto de economía y estrategia, es decir, de cómo podemos estructurar un pensamiento que sea consciente de sus implicancias. Obviamente esto es muy difícil para nosotros, pero vale la pena el esfuerzo.

Para lograr este objetivo, caracterizar la forma en que la sociología ha comprendido la subjetividad contemporánea¹, nuestra tesis presenta la siguiente estructura: en el primer capítulo, se revisarán los principales argumentos teóricos que permiten comprender el carácter y estatus que tiene la subjetividad contemporánea tal como la hemos intentado introducir. De este capítulo se desprende la importancia capital de comprender la conformación hegemónica de los diferentes órdenes sociales para identificar el lugar del sujeto contemporáneo. Las nociones de poder, hegemonía, política, serán claves a este respecto. En el segundo capítulo, trataremos dos fuentes importantes para la conformación de la subjetividad, a saber: el trabajo y el consumo. En ambas dimensiones se trabajará sobre la paradoja (constitución, negación) del sujeto, para avanzar en una idea de subjetividad desustancializada. Si bien la política podría ser una fuente

¹ Es preciso aclarar que, si bien éste es nuestro objetivo general, será alcanzado de forma parcial, pues ciertos autores, como Luhmann quien también emprende una arremetida teórica contra la concepción clásica del sujeto, no serán incluidos, dada la extensión y la pretensión, más interpretativa que exhaustiva, de nuestra investigación. Asimismo, sobre todo en la parte estrictamente teórica, se incluirán aportes de la filosofía social y política, que no son necesariamente cercanos a la tradición sociológica.

más, de igual relevancia, la distinción que elaboraremos en el primer capítulo entre lo político y la política, nos permitirá comprender cómo las relaciones de poder trascienden las distintas dimensiones, conforman un metacampo, para utilizar la feliz expresión de Bourdieu, por lo que su inclusión no nos pareció necesaria. Por su parte, en el tercer y último capítulo, se revisarán las distintas vertientes de la sociología chilena respecto al problema de la subjetividad. Si bien no se tratará de una indagación exhaustiva, nos permitirá establecer un panorama general sobre el cual pensar una posible sociología del sujeto en nuestro país. En esta sección, cabe destacarlo, la política como fuente de subjetividad sí será parte del argumento central. Explicaremos las razones de ello.

Primera parte

Consideraciones generales acerca de la subjetividad.

La historia de la Modernidad es inseparable de la historia del concepto de subjetividad; como tal, la sociología y su estrecha relación con el surgimiento de la primera, no ha dejado de preguntarse desde diversos ángulos y problemáticas por el lugar del sujeto en el orden social. Resulta evidente constatar que la ruptura con los lazos tradicionales y divinos como forma de legitimar la sociedad y su devenir es el momento mismo en el cual emerge la pregunta por el sujeto.

Esta pregunta asumirá en primer lugar la siguiente forma: ¿Si Dios y la tradición se han revelado como incapaces para sostener la reproducción social, cuál será entonces el lugar desde donde ésta tendrá que pensarse?. Primera respuesta: el sujeto. Sin embargo, esta fuerte respuesta que dará la modernidad a la pregunta por el orden social y su reproducción no estará exenta de problemas. Como veremos más adelante, gran parte del pensamiento sobre la subjetividad se ancla en los problemas que ésta tiene para constituirse y forjarse como ese ente unitario que alguna vez Descartes soñó.

Los dos principales problemas que tendrá la subjetividad moderna y que la constituyen como tal son el de la emancipación y la identidad. Si el sujeto parece ser el ente llamado a reconstituir los lazos absolutamente dañados del orden tradicional, su vocación constructiva es inseparable de una vocación emancipatoria, que ligue su destino cognitivo a una voluntad histórica de construcción y cambio social. Sin embargo, esa pretensión emancipatoria amenaza con disolver la unidad del sujeto en el devenir social; precisamente la *virtud* del orden tradicional era otorgar un fundamento sólido y constitutivo del sujeto, ligado a su origen divino, cuestión que explota con el advenimiento de la modernidad.

“Esta moderna voluntad de emancipación no puede dissociarse de una visión de la historia en la que las condiciones existentes estarían destinadas a ser rebasadas por el impulso liberador. Las identidades quedan desbordadas por esta vocación que clama mayor apertura y exige una buena dosis de agresividad en la ruptura; y la subjetividad, sometida al rigor de esta dialéctica, debe cambiar no sólo de piel, sino también de conciencia” (Hopenhayn, 1997: 15).

Si es el sujeto el llamado a construir un orden social que ha dejado de existir o que, por lo menos, está en ruinas, la pregunta que se desprende es obvia: ¿dónde puede alcanzar el sujeto moderno esa identidad absuelta junto al orden social y constantemente problematizada en el desarrollo social?. La segunda respuesta que dará la filosofía social será entonces: la Razón. “**la contradicción entre emancipación e identidad quedaría conjurada mediante el mayor de los mitos modernos: la Razón**. Sólo ella, tanto facultad del sujeto para conocer ‘a ciencia cierta’ como principio ordenador del mundo y de la historia humana, podía servir de garante para asegurar que las fuerzas emancipatorias condujeran la historia humana por el mejor de los caminos, refundando al sujeto sobre esta base”² (Hopenhayn, 1997:17).

Casos emblemáticos de esta reconciliación mediante la Razón son Hegel y Marx. En el primer caso, el sujeto sólo logra su completitud mediante su reconocimiento en la historia. La identidad incompleta desde la cual se erige el sujeto se vuelve plena a través del conocimiento y construcción que él hace de la historia, por medio del ejercicio de su razón. En el caso de Marx, este procedimiento de reconocimiento se lleva a cabo mediante una dialéctica de autonegación: el sujeto se reconoce, en primer lugar, como alienado, es decir, como partícipe de una falsa conciencia que le impide autoconocerse como tal. Luego ve el mundo como el lugar donde se encuentran los obstáculos materiales a su propia realización, o sea, donde encuentra las condiciones de su explotación. Por último, lograría eventualmente reconocerse como sujeto de sus propias acciones a través de la subversión de las relaciones de clase existentes, transformado no sólo las condiciones materiales de su reproducción sino, principalmente, encontrando las fuerzas *espirituales* de su reconocimiento.

De este modo, “el sujeto moderno debe fundar su identidad y consistencia no al margen sino *a través* del cambio cultural, el movimiento histórico y su propio proceso de transformación personal” (Hopenhayn, 1997:16).

Lo que acabamos de analizar es el proceso de secularización que enfrenta la modernidad ante el cual la filosofía busca con apremio una explicación. Sin embargo, lo que desarrollaremos en las siguientes páginas será una concepción de la subjetividad distinta, que ha sufrido un nuevo

² La negrita es mía.

impulso secularizador, fruto de los cambios sociales asociados a la guerra fría, el fin del comunismo como alternativa histórica, los excesos cometidos por los socialismos reales, la globalización, la despolitización de los conflictos sociales, los cambios productivos, el fin de la sociedad del trabajo, etc. que ha llevado a un nuevo tipo de reflexión sobre la subjetividad, situándose entre una filosofía política y una sociología contemporánea.

El postmodernismo constituiría este nuevo impulso secularizador, que intenta derrocar la imagen autocomplaciente de sujeto que se había formado a lo largo de la historia moderna. Cuando hablo de una imagen autocomplaciente, intento subrayar la fragilidad de la respuesta que la modernidad entregó frente al problema de la construcción del orden social sin para ello tener un metagarante de origen tradicional o divino. El sujeto, entendido como el ser capaz de conocer la realidad al mismo tiempo que de autoconstruirse, sólo podrá encontrar esa unidad anhelada en una historia que aparece como una secuencia asegurada de antemano por su contenido racional. Si la historia es la historia de un proceso de ilustración creciente, que permite al sujeto *liberarse de su culpable incapacidad de hacer uso de su razón*, su solo despliegue liberaría el potencial emancipatorio que viene incorporado en la misma idea de razón.

Esta ecuación entre sujeto racional e historia racional constituirá uno de los principales mitos modernos, donde el sujeto logrará obtener un carácter trascendental, es decir, a la vez que sumergido en la historia, la determinación de su contenido no se jugará en esta. El contenido tanto del sujeto como de la historia misma será algo que trasciende la contingencia y que permite establecer distinciones tanto a nivel cognitivo como ontológico, es decir, en cuanto a la forma de conocer como de ser de este sujeto. Un sujeto trascendente es la imagen misma de un ser ahistórico, deserotizado, incapaz de apostar su contenido en el juego de la historia.

Para esta figura del sujeto, como advertimos en la introducción, utilizaremos la conceptualización de Jacques Derrida (1972) respecto de la estructura. Para éste, la metafísica, como forma de pensar al ser de manera inmutable (extraíble del devenir), pensaba su estructura, como sistema de relaciones diferenciales entre signos, como una estructura fundada, es decir, una estructura que poseía un centro fundante como principio de su organización. El problema que plantea esta noción de realidad es que deja de lado la estructuralidad de la estructura, es decir, el juego de combinaciones y permutaciones entre signos que caracteriza el sistema de

relaciones presentes en una estructura. Así, la estructura tendría un carácter paradójico, en la medida que estaría caracterizado por un juego de relaciones entre signos, a la vez que neutralizaría este juego en la ubicación de un centro.

Tomando esta conceptualización, podemos decir que la historia misma podría concebirse como una estructura (despliegue de signos) donde el sujeto y la razón se constituyen como centros, es decir, como lugares desde donde pensar todos los movimientos posibles de los signos en la historia, sin embargo, sujeto y razón no son sometidos a este régimen de mutabilidad e intercambiabilidad de los signos, situándose, si bien en el centro de la estructura, allende su funcionamiento (estructuralidad). Es, de este modo, construyendo un centro ausente (sujeto), como la modernidad pudo otorgarle unidad y consistencia a la identidad del sujeto, es decir, poniéndolo en el centro de las significaciones pero dejando su contenido intacto de esas mismas relaciones.

La secularización postmoderna (Hopenhayn, 1997) restituiría el lugar *original* del sujeto en la historia, es decir, el lugar de un signo más que, como todos los signos, entra en juego y cambia de significado según la posición que ocupe. Por ello, pensar la subjetividad hoy en día resulta quizás aún más complejo que lo que fue para nuestros filósofos ilustrados, pues la secularización que ellos mismos llevaron a cabo, ha renovado un nuevo impulso donde no solo la tradición ha sido cuestionada sino la posibilidad de la subjetividad misma en un mundo revelado como interpretación y apariencia.

Así, se han sucedido múltiples ataques a la idea de un sujeto trascendente. Quizás el primer golpe lo da Nietzsche con su idea de la historia como voluntad de poder y la negación de la verdad como un juego de interpretaciones. Importantes golpes atestaron también Heidegger con su concepción del ser como *Dasein*, es decir, como un ser que en su relación con el mundo deviene; y Freud que descubre en lo profundo de la inconciencia humana un lugar oscuro para el sujeto racional³. Desde las Ciencias Sociales, los ataques más potentes se sitúan seguramente desde el estructuralismo, ya sea en su versión antropológica (Lévi- Strauss) o sociológico-

³ Michel Foucault enfatiza esta dimensión del psicoanálisis, arguyendo que el descubrimiento del inconsciente fue algo fundamental para derribar la concepción del sujeto forjada desde Descartes hasta la Fenomenología.

marxista (Althusser), donde el lugar del sujeto queda altamente cuestionado, asignándole, en el segundo caso, una función principalmente ideológica.

En la sociología contemporánea, los ataques más fuertes, no necesariamente a la idea de sujeto, pero sí a una concepción esencialista, sustancialista y normativista del orden social provienen de la sociología de Pierre Bourdieu, donde los sujetos son agentes que incorporan, a la vez que significan, posiciones sociales ocupadas en la estructura⁴.

De este modo, una forma de pensar al sujeto, quizás la forma *moderna* de pensar al sujeto, es absolutamente cuestionada y dejada de lado por el pensamiento social contemporáneo. Podríamos sintetizar a ese sujeto (para dejarlo nosotros también de lado) de la siguiente manera: “es aquel que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historias; y que se declara sujeto ‘trascendental’ por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas” (Hopenhayn, 1997: 11).

Parafraseando a Baumann, no queremos necesariamente realizar una reflexión postmoderna pero sí hacer una reflexión de la postmodernidad, es decir, ser capaces de pensar la subjetividad sin una trascendencia que asegure su coherencia, siendo capaces de, a riesgo de no encontrar ningún contenido cierto, explorar las diversas dimensiones donde la subjetividad emerge y juega su posibilidad de existencia.

⁴ Destacamos nuevamente la ausencia de Niklas Luhmann, pues si bien emprende un objetivo similar, su salida sistémica es bastante lejana a nuestros argumentos, por lo que preferimos no incluirlo.

La naturaleza sacrificial de la subjetividad

“La historia de la civilización es la historia del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia” (Adorno y Horkheimer, 2005:107)

Quisiera comenzar el recorrido del concepto de subjetividad, en su nueva vertiente, desde una reflexión que me parece fundante en la sociología, a saber: la crítica de la ilustración realizada por Adorno y Horkheimer y su relación con el concepto de subjetividad.

La pregunta por la Ilustración es la pregunta por la reflexión crítica del presente, dicha reflexión puede ser abordada como un problema político (Habermas) acerca de cómo la razón constituye una fuente válida de normatividad de donde extraer condiciones ideales de comportamiento libre o como un problema de historia y crítica de las ciencias, entendiendo cómo la razón, más que fuente de normatividad, se constituyó en sí como la fuente válida de fundamentación de los distintos discursos. La Escuela de Frankfurt opta por este segundo camino para comprender las distintas desviaciones que llevaron al desarrollo de una racionalidad funcionalista por sobre una racionalidad emancipadora.

La Ilustración, para estos autores, encierra en su seno una contradicción que le es inherente: por un lado, la idea misma de libertad que constituye el *leit motiv* del desarrollo de la teoría crítica no puede ser separado de la idea de Ilustración, en la medida que esta última constituye un pensamiento sobre la naturaleza en permanente progreso y que, dada las condiciones técnicas (avanzado desarrollo de las fuerzas productivas) de las sociedades capitalistas avanzadas, permite el paso de la potencialidad a la actualidad de las ideas burguesas que la misma sociedad capitalista niega en su desarrollo; por otro lado, esta misma idea de Ilustración es la que se ha ido convirtiendo en mito a lo largo de la historia y que, contraria a sus pretensiones emancipadoras, se está autodestruyendo y, con ello, fundamentando el dominio total sobre la sociedad.

Los totalitarismos (stalinismo, fascismo, democracias liberales) que la Escuela evidencia en los distintos lugares del orbe no deberían ser rastreados en el advenimiento de mitos premodernos que la Ilustración se empeñó en destruir o, por lo menos, quitarle su autoridad sobre los

hombres, sino en este despliegue contradictorio de la Ilustración que podríamos encontrar en todo el desarrollo de la historia y que respondería al mismo ímpetu que dio origen a los relatos míticos del mundo, a saber: el dominio sobre la naturaleza.

La crítica que sostienen Adorno y Horkheimer en relación a la Ilustración como fundamento del dominio se sostiene en la relación particular que el Iluminismo tiene entre concepto y naturaleza. Para éste, la naturaleza como tal desaparece en la objetividad pues, a la vez que se desubjetiva, se cosifica, o sea, se suspende el momento contradictorio en que naturaleza y sujeto se constituyen mutuamente para hacerse realidad o, en términos más generales, para llegar a *ser*. “El mito (proyección subjetiva sobre la naturaleza) perece en el Iluminismo y la naturaleza en la pura objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan” (Adorno y Horkheimer, 1987:22)⁵.

La prehistoria de la subjetividad, para Adorno y Horkheimer, será, de este modo, la relación ambivalente que sostiene el sujeto con el mito. El sujeto se constituye por su necesidad de escapar de lo mítico, en la medida en que esto último está conformado desde ya por una subjetivación de la naturaleza, proyectando facultades humanas que hacen de ésta algo cada vez más incontrolable. El mito, de esta forma, es una apariencia de dominio mágico sobre la naturaleza y, por lo mismo, constituye la base de la autoconservación, o sea, el sujeto para salvar su identidad escapa o destruye aquello que le es constitutivo, a saber: la naturaleza.

“El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente sólo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justo aquello que debe ser conservado” (Adorno y Horkheimer, 2005: 107). Así, el hombre, a la vez que subjetiva la naturaleza, la objetiva, privándola de toda posible significación, sacrificando aquello viviente que el sujeto debiera conservar para constituirse como tal. “Con la negación de la naturaleza en el hombre, se torna oscuro e impenetrable no sólo el telos del dominio exterior sobre la naturaleza sino el de la vida misma. Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia

⁵ El paréntesis es mío.

de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida (...) pierden todo valor” (Adorno y Horkheimer, 1987: 73).

De este modo, la institución del sacrificio se convierte en la clave para comprender el estatuto de la subjetividad moderna. El sujeto se sacrifica o sacrifica a otros hombres para restituir una alianza en creciente divorcio con la naturaleza. Así, el sacrificio presenta un doble carácter: por un lado, es una autodonación mágica del individuo al colectivo y, por el otro, es autoconservación. O sea, el sujeto se niega o desaparece para restituir la autoridad del colectivo sobre la naturaleza, al mismo tiempo que esa negación es la base de su conservación. En otras palabras y para ser esquemático, el sujeto llega a ser sujeto negando su condición de sujeto, es decir, niega tanto la particularidad que lo define (desapareciendo en el colectivo) como la naturaleza que hay en él (autoconservación).

“El engaño está dado objetivamente en el sacrificio (...) la constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer. Todo sacrificio es una restauración que se ve refutada por la realidad histórica en que se lleva a cabo. Pero la fe venerable en el sacrificio es ya probablemente un esquema inculcado según el cual los sometidos vuelven a hacerse a sí mismos el daño que se les ha inflingido a fin de soportarlo” (Adorno y Horkheimer, 2005: 104).

El sujeto, de esta manera, sacrifica su presente por un futuro asegurado por los dioses. Por ello, la historia de la civilización es la historia de la renuncia, la renuncia a la felicidad y reconciliación del sujeto con la naturaleza, por un pánico hacia esta última, fruto de la subjetivación que el mismo sujeto ha llevado a cabo.

Como vemos, el sacrificio es la institución paradigmática mediante la cual se constituye el sujeto en la *prehistoria* (sociedades tradicionales), sin embargo, su racionalidad inherente anuncia su perpetuación en la historia moderna. “Si el principio del sacrificio se revela, por su irracionalidad, como percedero, permanece al mismo tiempo gracias a su racionalidad (...) el sí mismo se escapa a la disolución en la ciega naturaleza, cuya pretensión anuncia siempre de nuevo el sacrificio (...) un viviente que quiere afirmarse contra lo viviente. El rescate del sacrificio mediante la racionalidad autoconservadora no es menos intercambio que lo era el

sacrificio, es también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra por sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural” (Adorno y Horkheimer, 2005: 106). Así, el hombre niega su propia naturaleza para dominar la naturaleza extrahumana y a los otros hombres; éste sería el sentido actual del sacrificio, sobreviviendo a su necesidad racional en las sociedades tradicionales.

De este modo, el sacrificio va perdiendo con la modernidad su carácter mítico, pero se va tornando, con cada vez más fuerza, en una ley racional universal, cuya esencia es el dominio. El sometimiento *mítico* del sujeto a la naturaleza, fruto de la subjetivación, alcanzará niveles *objetivos* en la sociedad capitalista avanzada, introyectándose la lógica del sacrificio en la constitución de la personalidad del sujeto moderno. “La transformación del sacrificio en subjetividad se produce bajo el signo de la astucia que ha formado parte siempre del sacrificio. En la falsedad de la astucia el engaño implícito en el sacrificio se convierte en un elemento del carácter” (Adorno y Horkheimer, 2005: 108).

En este sentido, el diagnóstico general de la Dialéctica de la Ilustración será que el sujeto nunca ha llegado a constituirse como tal por la negación que constantemente realiza sobre la naturaleza que porta en su interior. La institución del sacrificio es el modelo de subjetividad premoderno que no logra ser transformado en la modernidad, sino más bien introyectado bajo nuevos códigos. De esta manera, la primera conclusión que podemos obtener acerca de la subjetividad es su carácter trunco, incompleto, fruto de una negación que le es constitutiva.

En términos de argumentación, la revisión del carácter sacrificial de la subjetividad tiene la importancia de establecer un puente entre la concepción clásica de la subjetividad presente en Kant, Hegel o Marx (cuestión que solo brevemente fue objeto de nuestro análisis) hacia una concepción contemporánea de ésta, donde, como veremos, el poder y la política serán ejes constitutivos.

Subjetividad y subjetivación. Problemas para pensar al sujeto hoy en día.

“Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos” (Foucault, El sujeto y el poder)

Tanto la literatura filosófica como sociológica utilizan de forma frecuente los términos de subjetividad y subjetivación para referirse a un mismo ámbito, es decir, la producción de sujetos. Sin embargo, esta dicotomía conceptual, más que referirse a una ambigüedad o confusión terminológica, refiere a un progresivo abandono de la noción de subjetividad clásica, asociada a un sujeto trascendental que es *previo* a las relaciones sociales. “El sujeto ya no es la presencia en nosotros de lo universal (...) es el llamamiento a la transformación del sí mismo en actor” (Touraine, 1998: 208).

El concepto de subjetivación, por el contrario, intenta enfatizar el carácter indeterminado e histórico de la subjetividad, situando al sujeto al interior de relaciones sociales complejas, donde el poder juega un papel bastante relevante, incluso constitutivo en algunos casos. En esta sección, más que aclarar las distinciones conceptuales entre los términos de subjetividad y subjetivación, intentaré mostrar esa *vaciedad esencial* que subyace a la idea de sujeto, o su ausencia de contenido determinado, que es precisamente lo que quiere destacarse al hablar de subjetivación.

Alain Touraine en su conocido libro “Crítica de la Modernidad” (1998) define precisamente a la *nueva* modernidad como una tensión constante entre dos procesos, a saber: la racionalización y la subjetivación. La racionalización y su impulso objetivante impondrían al sujeto con cada vez mayor fuerza una serie de roles y tareas que lo definirían, fortaleciendo, con ello, la lógica de la integración social funcionalista. Frente a esta imposición es precisamente sobre la cual se levantaría el sujeto, intentando asignarse por sí mismo los roles sociales que pretende desempeñar. “La subjetivación destruye el yo que se define por la correspondencia de la conducta personal y de los roles sociales y se construye por interacciones sociales y la acción de instancias de socialización” (Touraine, 1998: 209).

De este modo, la crítica de Touraine, desde una perspectiva de la sociología de la acción, consiste en intentar romper la identificación que se hace con frecuencia entre actor y sistema, otorgando una libertad creativa al actor con respecto al sistema y su estricto control. En esta línea, Dubet y Martuccelli (1998) proponen reemplazar la noción de rol por la de experiencia social para comprender las acciones del sujeto, ya que éste no se movería únicamente por la lógica unidimensional del sistema, sino que actuaría por medio de múltiples racionalidades. Dentro de estas racionalidades, el comportamiento instrumental efectivamente constituye una dimensión, sin embargo, no es ni la única ni la definitiva, cobrando una particular relevancia la definición cultural del sujeto. “Pasamos del rol a la experiencia (...) la experiencia social es la actividad por medio de la cual cada uno de nosotros construye el sentido y la coherencia de una acción que no nos es dada ni por un sistema homogéneo ni por valores únicos”⁶ (Dubet y Martuccelli, 1998: 43- 44).

Asumiendo, de este modo, que la subjetivación refiere a una autodefinición cultural del sujeto, como el reverso de la imposición de roles por parte del sistema, es que podemos comprender por qué Touraine asocia de forma directa los procesos de subjetivación con la idea de los movimientos sociales. Para este autor, la lucha por el sujeto no puede sino identificarse con la lucha contra las orientaciones culturales dominantes en el seno de las sociedades, que definen el sistema de roles y, por tanto, fijan una identidad no pretendida del sujeto. Los movimientos sociales en su lucha son eventualmente los únicos capaces de identificar esas orientaciones culturales hegemónicas con un adversario social que las promueve y defiende; es, por ello, que los sujetos sólo existirían como movimientos sociales que luchan por apropiarse de dichas orientaciones. “La unión de las dos caras del sujeto se realiza en la lucha y mediante la lucha contra el adversario social que se identifica con el progreso y con la racionalización” (Touraine, 1998: 235).

Ahora bien, dichas orientaciones culturales conforman imaginarios sociales donde los sujetos se reconocen, de ahí la dificultad para comprender su carácter producido. El imaginario social será aquella representación social mediante la cual los sujetos interpretan su experiencia en el tiempo, articulando la historia pasada con un deseo futuro. “La sociedad se produce, se reproduce y se transforma en la medida que está abierta a la temporalidad tratando de construir en el presente, el

⁶ Traducción propia.

pasado y el futuro y articulando ambos dialécticamente en la medida que pasado y futuro son desbordamientos del presente” (Vázquez, 2001: 159). Los imaginarios sociales serán, de esta forma, representaciones que las sociedades harán a lo largo de su historia para configurar sus propias identidades, imágenes, y legitimar la forma en que se ejerce del poder (Baczko, 1991).

Para el caso chileno, tal como veremos en el último capítulo, la reflexión sobre el sujeto, asumiendo su carácter político, siempre se hizo en relación a movimientos sociales capaces de promover y luchar por la imposición de un proyecto histórico determinado. Los imaginarios sociales donde los sujetos se representan y dentro de los cuales enmarcan su acción serán clave para comprender la acción colectiva de los movimientos sociales⁷.

Volviendo con lo anterior, para Touraine, esta nueva modernidad se inscribiría dentro del ejercicio de la sociedad programada, la cual enfatiza el carácter político y de control social que la sociedad ejerce mediante la industria cultural sobre la producción de sentido. En esta sociedad programada (sociedad de consumo), el sujeto se identifica o asume el rol de mero consumidor, tanto en lo económico como en lo político y cultural. El sujeto, frente a esta presión, asume la tarea de rebelarse, ya no tan solo contra la asignación de roles sino también contra la objetivación de sus necesidades materiales.

Encontramos, en este sentido, un nuevo núcleo problemático del sujeto, que dice relación con la creación, por parte del sistema, de sus propias necesidades. Dicho problema, como podemos recordar, no es nuevo en el pensamiento social que busca comprender las formas de sujeción y normalización del sujeto en el capitalismo contemporáneo. La reflexión más nítida al respecto podemos encontrarla en Herbert Marcuse (1969), para quien uno puede distinguir entre necesidades *verdaderas* y necesidades *falsas*. Las necesidades verdaderas serían aquellas indispensables para la reproducción del individuo, es decir, las necesidades vitales, ya sea el alimento, la vestimenta, la vivienda o un cierto nivel cultural posible de alcanzar. Frente a estas necesidades verdaderas, el sistema capitalista produciría una alta cantidad de falsas necesidades con el objetivo principal de reprimir al sujeto, tornando cada vez más difícil la posibilidad de su

⁷ Esta preocupación por los movimientos, sin embargo, como veremos, desembocó en la ignorancia sobre los componentes más individuales del sujeto, que no se reducen a su participación en el colectivo.

autonomía. “Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tienen ningún control” (Marcuse, 1969: 35).

Similar planteamiento podemos encontrar en Michel Foucault para quien, si bien la distinción entre necesidades verdaderas y falsas sería una tarea estéril, las necesidades sociales claramente serían efectos de poder. En *Vigilar y Castigar* (2007), Foucault sitúa a las necesidades como uno de los objetos de saber privilegiados por el *examen*. Dicho procedimiento, más que llamado a develar la *verdad* de las necesidades, intenta hacerlas visibles como la experiencia más alta de saber que uno tiene sobre sí mismo. El examen tiene como función principal la de vigilar y normalizar, articulando de forma altamente eficiente una preocupación por el individuo (individualización) con un control masivo (población); al interior de esta articulación es que las necesidades jugarían un rol clave. “La propia definición de los individuos sobre sus propias necesidades es el producto de las técnicas de poder” (Ferrarese, 2007: 174).

Siguiendo con la importancia de la configuración de las necesidades para el sujeto contemporáneo, Habermas tiene una visión particular al respecto. Para él, resulta clave la lucha por la interpretación de las necesidades, desnaturalizando su interpretación institucional. Esta desnaturalización de las necesidades permite establecer un nexo clave entre la esfera privada y la pública, ya que su reinterpretación permite transformar algo evidente en un dato social, otorgándole un carácter predominantemente político⁸.

La reinterpretación de las necesidades por parte de los sujetos es entendida, de este modo, como un cuestionamiento hacia las identidades impuestas por aquellas que monopolizan la interpretación de lo real. Así, la relación entre lo privado y lo público, cuyo escenario de debate lo constituiría un espacio público deliberativo, asumiría la forma de una lucha por el poder comunicativo de interpretar las necesidades, resignificando la relación entre los sujetos y las instituciones. “Si la necesidad es siempre elaborada, construida, y si apropiarse de su elaboración significa apoderarse de un poder, entonces toda necesidad, o más bien toda definición de una necesidad, es fuente de poder, incluso cuando la misma no consiste en un hecho de los participantes del espacio público” (Ferrarese, 2007: 176).

⁸ La reinterpretación de las relaciones laborales por parte de los grupos feministas, con nociones como acoso sexual o violación conyugal, serían un claro ejemplo de ello.

Como vemos, la imposición de necesidades por partes del sistema institucional hacia los sujetos constituye un núcleo altamente problemático, pues, desde una perspectiva foucaultiana, dicha imposición es la base misma de los procedimientos de control ejercidos por el poder, resultando, por tanto, como un efecto de poder. Asimismo, desde una orientación habermasiana, podemos decir que las necesidades no son exclusivamente un efecto de poder sino, al mismo tiempo, son fuente de poder en tanto permiten la apropiación del poder discursivo mediante el cual se significa a las instituciones desde la esfera pública. De este modo, la lucha por la interpretación de las necesidades es predominantemente un fenómeno político donde lo que se lucha, en el fondo, es la posibilidad de configurar la identidad de los sujetos.

A partir de este punto, podemos acercarnos a un nuevo punto conflictivo y constituyente del sujeto y los procesos de subjetivación, a saber: su relación con la identidad. Para Jacques Rancière (2006), el proceso de subjetivación es “la formación de un uno que no es un sí, sino la relación de un sí con otro” (Rancière, 2006: 21), lo que nos permite comprender, desde un principio, que la configuración de la identidad del sujeto no debe comprenderse como la inquietud de sí descontextualizada de la relación intersubjetiva que sostiene con los demás. Esto es particularmente relevante pues acentúa el carácter *vacío* del sujeto, o sea, el sujeto no se identifica consigo mismo reconociendo una esencia o naturaleza interna que estaría siendo negada por la sociedad y su devenir, sino que se identifica con la construcción histórica que sostiene en su relación con el otro.

Por ello, continúa Rancière, la subjetivación es inicialmente un proceso de desidentificación y desclasificación, es decir, el rechazo a una identidad previamente impuesta, ya sea por un grupo de control hegemónico, alguna institución pública o el sistema en general. “Una lógica de la subjetivación política es una heterología, una lógica del otro, según tres determinaciones de la alteridad. Primeramente, nunca es la simple afirmación de una identidad, es siempre al mismo tiempo, negación de una identidad impuesta por otro, fijada por la lógica policial (...). Segundo, es una demostración, y una demostración supone a un otro a quien ella se dirige (...) hay un lugar polémico para el tratamiento del daño y la demostración de la igualdad. Tercero, la lógica de la subjetivación siempre admite una identificación posible” (Rancière, 2006: 23).

A partir de esto, podemos comprender que la relación que sostiene el sujeto con su identidad es primeramente una relación política, en la cual el sujeto se desprende de una identidad impuesta para intentar acceder a la construcción de una nueva identidad, para lo cual necesita el reconocimiento de un otro. Esta nueva identidad, sin embargo, no es la cristalización o fijación de ciertas características que se autoimpondría el sujeto en su relación con el otro, sino es la constante movilización de la identidad hacia el logro de una igualdad que, realmente, es imposible. Por ello, la relación del sí con el otro constituiría el tratamiento del daño que significa no ser iguales, la imposibilidad de constituir una identidad con el otro basado en la igualdad. Sin embargo, esta igualdad constituiría el único universal político desde donde pensar la posibilidad de subjetivación con un otro que, en principio, es diferente. Por ello, “el lugar del sujeto político es un intervalo o una falla; un estar- junto o estar- entre: entre los nombres, las identidades o las culturas” (Rancière, 2006: 24).

Así, la subjetivación, como un proceso político de desidentificación, propone la búsqueda de la identidad a partir de la relación con un otro diferente de sí mismo, pero que, como tal busca suspender esa diferencia en una identificación imposible. Para comprender mejor esta relación, podemos citar el documental realizado por la cineasta francesa Agnès Varda “Respuesta de mujeres” donde, frente a la pregunta ¿Qué es la mujer? una mujer cualquiera responde: “Yo soy única, pero soy todas las mujeres”. La respuesta que da esta mujer es precisamente lo que Rancière dice con respecto a la subjetivación. En un primer momento, la mujer responde que es única, es decir, se considera inclasificable dentro de los parámetros que la cultura considera como mujer, sin embargo, al mismo tiempo se define como una igual con todas las mujeres que existen, asumiendo que esa diferencia constitutiva es la condición de posibilidad de una igualdad imposible. O sea, *somos todas iguales porque cada una de nosotras es diferente.*

Desde la sociología contemporánea, anclada en la tradición filosófica, esta *causa del otro*, como ha llamado Rancière a esta subjetivación política, puede ser comprendida como una dialéctica por el reconocimiento. A partir de la lectura de los primeros escritos de Hegel, Habermas comprende la idea de sujeto como un momento de reflexión del yo, que consiste en la abstracción de todos los contenidos posibles que el sujeto cognoscente puede aprehender de su entorno, para poder objetivar su propia condición. Lo interesante de esto, es que ese momento de reflexión, que permite pensar la idea de subjetividad, sólo es posible mediante un

reconocimiento mutuo con los demás sujetos, lo que les permite identificarse como tales recíprocamente. Así, la subjetividad se logra por medio de una dialéctica entre universalidad y particularidad, en la medida que el momento reflexivo se constituye como abstracción del entorno, a la vez que identificación como unidad en el reconocimiento mutuo.

Otro punto importante es que el reconocimiento alcanzado en el proceso de reflexión permite al sujeto lograrse como lo no idéntico, es decir, como lo particular que no se reduce en la universalidad que la subjetivación en principio comporta, sino que se individualiza como un participante activo en la comunicación; así, la socialización no debe entenderse “como la inserción en la sociedad de un individuo ya dado, sino que es más bien esa socialización la que da como resultado el ser individuado”(Habermas, 2001: 18). Este punto es relevante, en la medida que lo no idéntico podría encontrarse en la misma reproducción cultural de las sociedades donde la socialización sería el espacio privilegiado de la formación de sujetos.

Esta relación que Hegel identifica en la formación de la subjetividad comporta, a la vez que una relación lógica de síntesis entre universalidad y particularidad, una relación práctica, principalmente ética, que consiste en identificar la relación de los sujetos como una *lucha por el reconocimiento* mutuo. “Esa dialéctica reconstruye la opresión y el reestablecimiento de la situación de diálogo como una relación ética. En este movimiento, que es el único que merece el nombre de dialéctico, las relaciones **lógicas** de una comunicación distorsionada por la violencia, ejercen también ellas una violencia **práctica**. Sólo el resultado de este movimiento cancela la violencia y restablece la espontaneidad del conocerse a sí mismo en el otro que el diálogo comporta”(Habermas, 2001: 19)⁹. Así, Habermas, apropiándose de la dialéctica hegeliana, funda la idea de subjetividad sobre la base de un consenso comunicativo que está siempre amenazado por la violencia; si bien la acción comunicativa constituye la relación paradigmática de relación no violenta y el mundo de la vida el espacio histórico de su desarrollo, ambos están constantemente amenazados por la lógica instrumentalista que la expansión de los sistemas orientados por la acción con arreglo a fines conllevan.

Frente a esta dialéctica del reconocimiento, donde el sujeto encuentra su espacio de constitución en la socialización, es importante destacar las críticas que a una concepción como esta pudieran

⁹ La negrita es mía.

hacerse desde Michel Foucault quien, en un primer momento, equipara socialización a subordinación y, por ello, producción de sujetos a efectos de poder.

Para Foucault, debe hacerse “la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales”(Foucault, 1992: 28). Dicho discurso no debe construirse a partir de una constante indagación en las distintas formas de exclusión que se han formado históricamente, buscando en ellas los diversos efectos de poder, en la medida que “el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se pueden obtener corresponden a esta producción” (Foucault, 1998: 198). En ese sentido, el poder no sólo produce mediante sus relaciones de dominio y subordinación los ámbitos dentro de los cuales se practica el encierro, sino que es a partir de esas mismas prácticas desde donde las cuales podemos pensar la configuración total de la sociedad. De hecho, una de las características de los mecanismos de poder en las sociedades contemporáneas es “conducir los efectos de poder hasta los elementos más sutiles y lejanos” (Foucault, 1998: 219).

Preguntarnos de esta manera por el sujeto es cuestionarnos, a la vez, por el estatus que las sociedades contemporáneas mediante sus procedimientos de vigilancia llevan a constituir al individuo mismo como un objeto de conocimiento. Ese proceso lo podemos rastrear en lo que, ya vimos, Foucault llama el examen, como uno de los mecanismos que la tecnología disciplinaria desarrolla para clarificar y clasificar a los individuos. El examen constituye un mecanismo mediante el cual el poder se invisibiliza, al mismo tiempo que hace aparecer a la luz a los distintos individuos, logrando una vigilancia constante sobre ellos; “es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona” (Foucault, 1998: 189).

Esta idea del examen como mecanismo de apropiación del saber de los individuos marca una ruptura con la concepción tradicional del poder, representado en el poder del monarca, cuyo mecanismo de control dependía de la omnipotencia que su figura podía representar frente a la nimiedad del cuerpo del castigado: “Tradicionalmente el poder es lo que se ve, lo que se muestra, lo que se manifiesta”(Foucault, 1998: 192) . Así, los castigos representaban torturas

hasta que el cuerpo era completamente mutilado, límite físico y temporal del poder, en la medida que el ejercicio del poder se acababa cuando el cuerpo no podía seguir siendo mutilado, lo que marcaba el carácter inacabado y discontinuo de éste.

El examen constituye una “superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber” (Foucault, 1998: 189), lo que significa que los procesos de vigilancia no sólo constituyen formas específicas de control social sino que también permiten generar mecanismos cada vez más exhaustivos de obtener el conocimiento de las particularidades de los diversos individuos. De este modo, el examen permite a Foucault conocer las prácticas objetivadoras que desarrollan las sociedades contemporáneas sobre los individuos constituyéndolos como fuentes de conocimiento; es, en este sentido, que Foucault ubica la aparición de las ciencias humanas: “Ésta es la base del poder, la forma del saber- poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de la observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas: Psiquiatría, Psicología, Sociología, etc.” (Foucault, 1992: 100).

La figura del panóptico representa esta utopía de una sociedad completamente administrada y vigilada por el poder. El panoptismo constituye una forma de saber, en la cual el poder aparece como un rostro invisible que es capaz de vigilar todos los comportamientos de los individuos, totalmente visibles; comportamientos que no se reducen sólo a las conductas desviadas de la ley sino a todas las formas posibles que asume el comportamiento individual. Como el mismo Foucault destaca, esta utopía del control social total encuentra su lugar histórico en las sociedades contemporáneas constituidas como sociedades disciplinarias.

El examen, al que hacía alusión, para constituir una clasificación total de los comportamientos individuales configura un *dossier*, en el cual aparecen escritos con total detalle las diferencias y semejanzas que presentan los individuos vigilados. Es, de este modo, que el individuo pasa a constituirse como un caso que debe ser examinado, clasificado y normalizado. En este sentido, el conocimiento de los individuos que inaugura la sociedad disciplinaria es un conocimiento marcadamente técnico, técnica que se hace evidente en los mecanismos mediante los cuales se ejerce la disciplina, que, más que intentar comprender el sentido de la acción de los sujetos, intenta dilucidar las regularidades que permitirán ubicarlos como funciones e instrumentos de las relaciones de poder. Es importante destacar que este conocimiento no sólo es la instauración de

la regularidad sino también el control de la diferencia, que es, de este modo, administrada por el poder.

Así, el poder desarrolla tanto un control técnico del espacio como del tiempo. El espacio es dividido en unidades regulares mediante los cuales se distribuye a los individuos; los objetivos que busca esta distribución es configurar un espacio heterogéneo para cada individuo y cerrado sobre sí mismo (clausura); generar zonas, dentro de las cuales los individuos sean fácilmente localizables; construir emplazamientos funcionales, donde se abra un espacio útil al interior del encierro; cuestiones que permiten que los individuos se configuren como rangos intercambiables para lograr una mayor obediencia y productividad; en síntesis “la disciplina organiza un espacio analítico” (Foucault, 1998: 147).

La organización del tiempo, por su parte, permite que el poder se ejerza de forma continua y permanente sobre los individuos, cuestión que no se lograba en el poder real, ya que los castigos siempre constituían eventos esporádicos durante los cuales se afirmaba la autoridad del rey. Sobre esta nueva base de organización técnica del tiempo, éste “penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder” (Foucault, 1998: 156). Así, la relación saber- poder que constituye el examen se basa en esta “vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder (...) y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila” (Foucault, 1992: 100).

El examen constituye un mecanismo que combina otros dos mecanismos, a saber: la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora. La vigilancia jerárquica constituye un mecanismo que permite la supervisión de la producción económica y el control social. Instala un fuerte régimen de la mirada que vigila y sanciona, constituyendo una óptica específica del poder. Así, se desarrolla una arquitectura que logra “un control interior, articulado y detallado” posibilitando “obrar sobre aquellos a quienes abriga, permitir la presa sobre su conducta, conducir hasta ellos los efectos del poder, ofrecerlos a un conocimiento, modificarlos” (Foucault, 1998: 177). Acá apreciamos otra característica del poder disciplinar, la cual consiste en actuar sobre la potencialidad de las conductas de los individuos y no simplemente castigar sus desviaciones; “la disciplina ‘fabrica’ individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a

la vez como objetos e instrumentos de su ejercicio” (Foucault, 1998: 175), objetos en tanto sobre ellos recaen los efectos del poder e instrumentos, ya que es a través de ellos y sus relaciones que el poder sigue funcionando.

Es importante destacar que, si bien los individuos constituyen objetos donde se imprimen los efectos del poder, este último no puede ser apropiado por los primeros, en la medida que su funcionamiento corresponde a una maquinaria que articula las diversas relaciones de los individuos; asimismo, las instituciones desde las cuales se ejerce el poder también constituyen parte integrante de esa maquinaria y, por tanto, les trasciende. “El poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se transfiere como una propiedad; funciona como una maquinaria”(Foucault, 1998: 182).

La sanción normalizadora, por su parte, consiste en una técnica que permite que el poder funcione eficazmente mediante la generación de criterios que unifican sus operaciones y consolidan sus castigos. La gran particularidad de esta técnica es que incluye procedimientos mediante los cuales se vigila y sanciona los distintos ámbitos de la vida cotidiana, ámbitos que generalmente aparecerían como irrelevantes para la gran máquina del poder. Así, se genera lo que Foucault denomina una “infrapenalidad”, castigando todas las posibles formas de conducta desviadas; de este modo, “en el taller, en la escuela, en el ejército, reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes ‘incorrectas’, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia)” (Foucault, 1998: 183).

En síntesis, la sociedad disciplinaria que se constituye a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, a partir de la distribución social y espacial de la riqueza industrial y agrícola y los controles populares y semipopulares que se generaron para protegerla, constituye una formación social históricamente específica, caracterizada por un tipo específico de poder que se ejecuta mediante mecanismos determinados de funcionamiento, los cuales son el examen, la sanción normalizadora y la vigilancia jerárquica y que, en conjunto, constituyen la disciplina como “una anatomía política del detalle” (Foucault, 1998: 143), detalle constituido por el individuo clasificado, organizado y castigado.

La particularidad de cómo se ejerce el poder mediante estos mecanismos es que trabaja directamente sobre los cuerpos, de ahí que Foucault hable de una “‘física’ del poder” (Foucault, 1998: 182). Este trabajo sobre los cuerpos permite lograr que el individuo se convierta en un “cuerpo dócil”, es decir, un cuerpo que pueda ser sometido, a la vez que transformado por el poder. La técnica disciplinaria divide el cuerpo en distintas partes, lo que le permite generar toda una analítica de sus funciones, erradicando progresivamente la dimensión significativa que el cuerpo tenía en la época clásica¹⁰, para configurar al individuo como objeto.

Este análisis de las formas que asumen las relaciones de poder en la sociedad disciplinar, nos permite comprender cómo el sujeto fue construido, a partir de la aprehensión, cada vez más específica y técnica, del saber que porta el individuo. “El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber” (Foucault, 1998: 159).

A partir de la directa relación que Foucault encuentra entre relaciones de poder y sujeto, desarrolla dos críticas fundamentales a las concepciones más ortodoxas de éste.

Una de esas concepciones es la desarrollada por el marxismo académico que ubica la génesis del sujeto en condiciones económicas y políticas determinadas; dichas condiciones resultan específicas para cada formación histórica, caracterizadas actualmente por el desarrollo del capitalismo. Así, el marxismo emprende una crítica material hacia las condiciones de existencia para dar cuenta que el sujeto libre está siendo constantemente negado por las relaciones sociales de producción clasistas. De este modo, el sujeto de conocimiento estaría velado u obstaculizado por la ideología dominante, lo cual podría ser contrarrestado mediante una visión materialista de la historia.

El problema de esta concepción es que tras ese mundo de objetivaciones que la ideología dominante hace aparecer como naturales, subyace un sujeto que, en principio, es original y trascendental y que puede ser descubierto mediante la teoría y realizado por la práctica política. Para Foucault, el defecto de esta concepción es que “el sujeto humano, el sujeto de

¹⁰ Sobre esto, véase la descripción que Foucault hace del soldado en Foucault (1998: 139), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI editores.

conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva” (Foucault, 1992: 14). Contrario a esto y, en relación a lo anterior, son las prácticas sociales definidas por el disciplinamiento las que construyen diversos sujetos, y no a la inversa.

La otra concepción del sujeto proviene de la filosofía occidental de hace dos o tres siglos que “postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad” (Foucault, 1992: 16). El análisis de las relaciones de poder que lleva a cabo Foucault se podría comprender como un intento de derribar esta concepción esencialista del sujeto, que intenta descubrir tras el mundo empírico un fundamento capaz de articularlo todo en términos de verdad y significado. La analítica del poder pone en tela de juicio tanto la existencia de este sujeto- fundamento como el intento filosófico de rastrear la verdad en él; las condiciones de verdad, por el contrario, deben ser indagadas en ámbitos fuera del conocimiento, específicamente en las relaciones de poder.

De esta manera es como Foucault concibe la producción del sujeto en las sociedades disciplinarias, sin embargo, sería erróneo afirmar que para este autor la producción de sujetos es un asunto acabado por el poder. Muy por el contrario, Foucault sitúa en las formas de lucha contemporáneas el embrión de posibles nuevas formas de subjetividad. A este respecto, coincide con Rancière (o al revés) en que más que el intento de descubrir lo que somos, debemos primero rechazar lo que actualmente somos, es decir, la forma impuesta de subjetividad que nos caracteriza. En este punto, llegamos a comprender la clave de la distinción contemporánea entre subjetividad y subjetivación; mientras la subjetividad refiere a una manera específica en que el mundo moderno ha pensado al sujeto, es decir, su forma trascendental y ahistórica; la subjetivación, por su parte, refiere a un proceso mediante el cual los sujetos intentan desligarse de formas impuestas de identificación e individualización para acceder a posibles y diferentes formas de subjetividad. Foucault subraya, al negar una concepción humanista y esencialista del sujeto, que esas nuevas formas de subjetividad no auguran un futuro esplendor para la especie humana sino que constituyen destellos de autonomía que deben renovarse incesantemente. Así

como la mecánica del poder es incompleta e incesante, la subjetivación (su reverso) también es un proceso incansable de lucha por una subjetividad no determinada por el poder.¹¹

Siguiendo con lo anterior, Estelle Ferrarese (2007) propone una interesante lectura tanto de los planteamientos de Jürgen Habermas como de los de Foucault, intentando buscar algún puente entre ambas concepciones de la subjetividad. Para Ferrarese, Foucault comete una omisión imperdonable cuando piensa la constitución del sí mismo y es que el sujeto obra mediante el poder que lo constituye; dicho obrar es un actuar estratégico, en la medida que el poder consiste en un “conjunto de acciones sobre otras acciones” (Foucault, 2002: 12), para lo cual el sujeto debe generar estrategias de lucha al interior de las relaciones de poder. Al constituirse como paradigmático el modelo de la acción estratégica para situar las *posiciones de sujeto*, Foucault olvida la necesidad del reconocimiento del otro en la conformación de sí mismo, en la medida que la acción estratégica implica la utilización de objetos o sujetos sólo en términos instrumentales, a partir de decisiones puramente individuales. De este modo, la intersubjetividad aparecería como innecesaria para pensar una posible autonomía del sujeto, dejando fuera de un golpe a la sociedad en la subjetivación.

El aporte que haría Habermas a esta *falta* de Foucault sería la ya detallada dialéctica del reconocimiento donde la socialización no es sólo subordinación sino también espacio de constitución de sujetos libres. Por otro lado, según Ferrarese, el problema que solucionaría la dialéctica del reconocimiento de Habermas pecaría de una falta distinta, a saber: el lugar periférico que ocuparían las relaciones de poder en el interior mismo de la dialéctica del reconocimiento. Este sería el aporte desde Foucault hacia Habermas para comprender de mejor forma la intersubjetividad y los procesos de socialización. “La apuesta del ejercicio consiste en poner en evidencia la relación de poder subyacente en la relación de reconocimiento, y no intentar hacer equivaler reconocimiento y subordinación, constitución de sí mismo y atribución de sí mismo” (Ferrarese, 2007: 178).

¹¹ Pese a ello, preferimos seguir utilizando el concepto de subjetividad por sobre el de subjetivación pues escapa a los objetivos de esta tesis el estudiar un proceso histórico de lucha por la subjetividad. Nos es más práctico intentar percibir cómo se concibe a la subjetividad tal cual como está hoy en día.

Como vemos, hay un tema que se torna cada vez más ineludible cuando queremos seguir hablando del sujeto. Ese tema, a estas alturas evidentes, no es otro sino el de la política, el poder y las relaciones de poder, conceptos todos que nos permitirán comprender nuevamente el carácter fragmentario y constitutivamente incompleto del sujeto, cuestión anunciada inicialmente con el análisis dialéctico de la institución del sacrificio realizado por Adorno y Horkheimer. “La definición del actor por su identidad queda sustituida por su definición atendiendo a relaciones sociales y por consiguiente a relaciones de poder, pues no existe relación social que no entrañe una dimensión de poder, una asimetría entre dominadores y dominados” (Touraine, 1998: 350).

La política y lo político. Lugares para pensar al sujeto.

“El obrar siempre es un obrar político”

(Gramsci, 1970: 16)

Una distinción que ha rondado gran parte de la filosofía política y el pensamiento social en general es la pregunta por la política, principalmente el lugar que ocupa el hombre en su producción. El pensamiento contemporáneo ha retomado esta pregunta desde diversas aristas, tornando cada vez más relevante el rol del poder en la constitución de los sujetos y la sociedad. Es por ello que para los objetivos de esta tesis no nos basta con definir una relación entre el sujeto y la política a secas, sino que nos es preciso intentar analizar y caracterizar lo que podríamos entender como político en la actualidad y, desde ahí, pensar la posibilidad de una subjetividad eminentemente política. La estrategia que utilizaremos para lograr dicho análisis es ver las implicancias de una distinción crecientemente importante, a saber: la distinción entre *lo político* y *la política*.

Uno de los textos más importantes en esta línea es el de Nikos Poulantzas “Poder político y clases sociales en el Estado capitalista” (1988) donde se aventura, desde el aparato teórico marxista, a realizar dicha distinción. Para él, lo político estaría constituido por la “superestructura jurídico- política del Estado” (Poulantzas, 1988: 33), mientras que la política encontraría su lugar en las prácticas políticas de clase.

Ambos conceptos, evidentemente, están íntimamente implicados, siendo el objeto específico de la práctica política lo que Lenin llamaría el *momento actual*, es decir, el tiempo en el cual las contradicciones de una formación social determinada se condensan debido a sus relaciones sobredeterminadas y su desarrollo desigual. Este *momento actual* encontraría su factor determinante y estructura en el Estado, o sea, en lo político, por lo cual el objetivo general de la política sería transformar la unidad de la formación social caracterizada por las contradicciones que se estructuran en torno al Estado.

“Esa relación designa la estructura de lo político a la vez como *nivel específico* de una formación y como *lugar de sus transformaciones*, y la lucha política como el ‘motor de la historia’ que tiene por objetivo el Estado, lugar de condensación de las contradicciones de instancias separadas con temporalidades propias” (Poulantzas, 1988: 45).

Este lugar de la lucha de clases como motor de la historia social nos recuerda el papel que Louis Althusser otorga a la política. Para este autor, lo determinante en última instancia no es la política sino la economía, sin embargo, la primera de ellas cumple un rol fundamental en la transformación social, esto dadas las características que atribuye a la sociedad y sus contradicciones. Para Althusser, la complejidad de la dialéctica marxista radica en que, contrario a Hegel, las contradicciones sociales no forman una unidad simple (Idea) que se va desplegando a lo largo de la historia, sino una unidad compleja de contradicciones donde una domina a las otras y al interior de cada una existe un aspecto dominante sobre los demás.

Esta dominación inherente a la relación entre las contradicciones que fundan lo social es lo que le otorga su estructura. O sea, si bien existen en el seno de la sociedad distintas contradicciones, éstas están en una permanente relación de subordinación unas con otras, lo que permite comprender por qué no puede pensarse la existencia de una contradicción principal sin contradicciones secundarias o, a la inversa. “Las contradicciones ‘secundarias’ no son simplemente un fenómeno de la contradicción ‘principal’, que la principal no es la esencia y las secundarias uno de sus tantos fenómenos, (...) las contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal, que constituyen realmente su condición de existencia, tanto como la contradicción principal constituye a su vez la condición de existencia de las primeras” (Althusser, 1969: 170).

Esta relación entre una contradicción principal y otras secundarias es lo que Althusser llama sobredeterminación y que caracteriza al *todo complejo estructurado*. Teniendo en cuenta esto, podemos decir ahora que, si bien la economía es la estructura determinante en última instancia para la transformación social, la política (lucha política) es “la *condensación* real, el punto nodal estratégico, en el cual el *todo complejo* (economía, política e ideología) se refleja” (Althusser, 1969: 179).

Podemos entender, siguiendo lo anterior, dos aspectos claves que identifica el marxismo estructuralista como base para distinguir la política de lo político, a saber: la importancia de la economía y la lucha de clases en la historia. Traduciéndolo al lenguaje que estamos utilizando en la tesis, el marxismo estructuralista identifica a los sujetos sociales como clases, es decir, como categorías estructurales que encuentran el lugar de su producción en el terreno de la economía. La forma en que estos sujetos transforman la unidad de la estructura social sería, de este modo, la política, que se relacionaría directamente con la toma del poder del Estado, lugar de lo político.

Si bien esta relación entre la política y lo político resulta suficientemente clara e instructiva no nos permite avanzar en cuanto a pensar la subjetividad contemporánea. De hecho, el mismo Althusser considera al *sujeto* como una categoría ideológica. “El principal mecanismo que emplea la ideología para constituir estas relaciones imaginarias es lo que Althusser llama la interpelación de los individuos en su condición de sujetos, un proceso que, a pesar de la apelación verbal que también implica, es esencialmente especular. El sujeto individual no es sino una imagen reflejada y reducida del metasujeto, que es una abstracción generada por las contradicciones del sistema para obstruir sus operaciones” (Jay, 2003: 237).

Un concepto que sí nos permitirá avanzar en nuestra problematización es el de hegemonía, tal como es planteado por Antonio Gramsci y retomado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Para Laclau, la importancia y novedad del pensamiento gramsciano se sostiene en la ampliación que él hace del terreno de la política, principalmente superando la concepción leninista de la alianza de clases.

La alianza de clases suponía la existencia de sujetos determinados esencialmente fuera la lucha política. Las clases, de este modo, al realizar alianzas estratégicas eran capaces de orientar intereses compartidos sin alterar en lo más mínimo su identidad, manteniéndose incorruptibles. Sin embargo, para Gramsci, la hegemonía no constituiría un momento político posterior a la constitución de los sujetos en el terreno de la infraestructura, sino que, al considerar el plano intelectual y moral, supone la existencia, no sólo de intereses, sino de valores compartidos por distintos sectores sociales, pese a sus diferencias de clase. “Un liderazgo intelectual y moral constituye para Gramsci una síntesis más alta, una ‘voluntad colectiva’ que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento orgánico unificador de un ‘bloque histórico’” (Laclau y Mouffe, 1987: 77). La importancia de esto radica en que la identidad de los sujetos no es previa a la relación política sino que se constituye en ella.

En este sentido, los sujetos políticos no serían propiamente clases sino voluntades colectivas, en la medida que el momento determinante en la constitución de los sujetos sería la articulación político- ideológica de fuerzas sociales dispersas donde el aspecto cultural cobraría particular relevancia, por sobre la conformación económica. “Todo acto histórico tiene que ser realizado forzosamente por el ‘hombre colectivo’, es decir, presupone la existencia de una unidad ‘cultural-social’ que junta para un mismo fin una multiplicidad de voliciones disgregadas, con heterogeneidad de fines, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (general y particular, de acción transitoria- por vía emocional- o permanente, por la cual la fase intelectual se arraiga, asimila y vive de tal modo que puede convertirse en pasión” (Gramsci, 1970: 46).

Resulta clave destacar, en este sentido, la importancia que tiene el paso del momento económico de constitución infraestructural de los sujetos hacia el momento ético político donde los sujetos se constituirían como tales. En palabras de Gramsci: “el paso del momento meramente económico (o egoísta- pasional) al momento ético político, es decir, al momento de la superior elaboración de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso ‘de lo objetivo a lo subjetivo’ y ‘de la necesidad a la libertad’” (Gramsci, 1970: 68).

Ahora bien, este paso del momento objetivo al subjetivo se basa en la concepción teórica que domina el pensamiento gramsciano, a saber: bloque histórico. Este concepto de vital importancia

refiere a la articulación entre la infraestructura y la superestructura donde la primera no es causalidad necesaria de la segunda. Así, los sujetos no se forman en la infraestructura y se niegan en la superestructura, sino que se articulan entre ambas, cobrando una relevancia fundamental la superestructura como el terreno ideológico donde los valores y orientaciones culturales compartidas pesaría sobre los intereses *egoístas o pasionales* del momento económico; de este modo, “sólo un sistema de ideologías totalizador refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la inversión de la praxis” (Gramsci, 1970: 67).

De esta forma, la misma relación entre lo político (el Estado) y la política (lucha de clases) diagnosticada por el estructuralismo marxista podría ser pensada de forma diferente, en cuanto la identidad fija de las clases que luchan políticamente por la obtención del poder estatal sería reemplazada por sectores sociales que, en su articulación política- moral, cambiarían su identidad al constituirse como bloque histórico que aspira al poder estatal. Es en este sentido, que, para Laclau y Mouffe (1987), la toma del poder del Estado debe ser comprendida en Gramsci, más que como un acceso al poder, como un devenir- Estado, es decir, como la transformación histórica de la *voluntad colectiva* en el Estado. “Se puede decir incluso que la naturaleza del hombre es la ‘historia’ (...) si se da a la historia el significado de ‘devenir’ en una *concordia discors* que no parte de la unidad sino que tiene en sí mismas las razones de una posible unidad” (Gramsci, 1970: 54). Estas razones de una *posible unidad* son los factores que se articularían políticamente para formar un bloque histórico, razones que no *necesariamente* desembocarían en una unidad, de ahí la distancia con la idea del proletariado como portador de un contenido objetivo que *necesariamente* conduciría al socialismo.

Gramsci establece, de este modo, una relación muy estrecha entre la conformación de la personalidad del individuo y su participación en las relaciones sociales, donde los momentos político y cultural son claves. “Si la propia individualidad es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significa tomar conciencia de estas relaciones y modificar la propia personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones” (Gramsci, 1970: 50). Si bien esta concepción pudiera parecerse a la dialéctica de la autonegación que describimos en Marx donde el sujeto alienado sólo se reconoce como tal transformando las relaciones sociales de explotación, esto no sería tan así en la medida que el *sujeto gramsciano* no estaría definido fuera

de estas relaciones para reencontrarse al final de ellas, sino que su propia identidad y personalidad también entrarían en juego con su devenir histórico. En palabras de Laclau y Mouffe, “la tarea hegemonizada altera la identidad del sujeto hegemónico” (Laclau y Mouffe, 1987: 104).

Así, la personalidad del sujeto se crea mediante la orientación racional de la voluntad de intervención sobre el mundo, identificando los factores que intervienen en la realización de esta voluntad, y contribuyendo a la transformación de los medios que hacen posible dicha realización dentro de los límites que el poder impone. Como vemos, el sujeto sólo se conoce como tal subvirtiendo constantemente sus propias condiciones de posibilidad; “por consiguiente, la conquista de las fuerzas materiales es un modo- el más importante- de conquistar la personalidad” (Gramsci, 1970: 60).

De este modo, la realización de un aparato hegemónico no sólo transforma las relaciones de explotación del sistema capitalista sino, al crear un nuevo terreno ideológico, modifica, al mismo tiempo, tanto las conciencias como los modos de conocimiento. “Cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se termina por introducir también esta concepción, es decir, se determina una reforma filosófica total” (Gramsci, 1970: 67). Esta reforma filosófica total debe ser entendida, en Gramsci, como la transformación del sentido común y las imágenes de mundo que se han tornado hegemónicas con un bloque histórico determinado. La transformación del sentido común pasa por la generación de una conciencia crítica sobre la sociedad, es decir, por el conocimiento de los medios de realización de la personalidad del sujeto; esta conciencia crítica permite ver las imágenes del mundo como configuraciones hegemónicas que pueden ser subvertidas por un nuevo bloque histórico que articule las distintas voluntades individuales en una voluntad general.

El límite de esta concepción gramsciana de la hegemonía y el bloque histórico, donde los sujetos sólo logran una identidad en términos relacionales con otros sujetos, articulando un terreno ideológico compartido que intenta disputar las orientaciones culturales dominantes en una época determinada, estaría en el principio clasista de una unidad fundamental al interior del bloque hegemónico. Este principio clasista sería común al marxismo clásico, ya que la unidad del bloque histórico la aseguraría la presencia de una clase fundamental que articularía las

voluntades colectivas, a saber: el proletariado. La pregunta relevante a este respecto es dónde el proletariado encuentra su particularidad y supremacía ontológica; la respuesta, común al marxismo, es que esta supremacía se debe buscar en el terreno de la economía. Finalmente, Gramsci situaría la constitución de un sujeto fundamental fuera de las articulaciones políticas, éticas e ideológicas, en un terreno como la economía caracterizado por el desarrollo de leyes naturales e invariantes. Si toda construcción hegemónica era una articulación político-ideológica, la posición privilegiada de sujeto que asume el proletariado al interior del bloque histórico no lo es, sino que se sitúa *ex ante* las relaciones de poder. “ El pensamiento de Gramsci aparece, pues, suspendido en torno a una ambigüedad básica en torno al status de la clase obrera (...) por un lado la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, del transformar su propia identidad articulando a la misma una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas- tiene, por tanto, un carácter histórico- contingente; pero, por otro lado, pareciera que ese papel articulador le estuviera asignado por la infraestructura- con lo que pasaría a tener un carácter necesario” (Laclau y Mouffe, 1987: 82). Éste, a juicio de Laclau y Mouffe, es el último residuo esencialista en el pensamiento gramsciano y que le impide dar el paso decisivo hacia una concepción de la hegemonía que ponga realmente en juego la identidad de los sujetos comprometidos.

Así, Laclau y Mouffe propondrán una concepción renovada de la hegemonía como la forma paradigmática de *lo político* en las sociedades contemporáneas. Este nuevo concepto de hegemonía pretende derribar el sustrato sustancialista base de la mayor parte de la tradición política marxista que sitúa el espacio de constitución de los sujetos en la infraestructura y que entiende la composición hegemónica como la alianza de clases previamente definidas, que no juegan su identidad en la relación política. Para ello, el concepto clave asociado a esta concepción de hegemonía es el de articulación, que supone que existe una identidad diferencial de los elementos que entran en relación, sin embargo, esta identidad no permanece inalterable, muy por el contrario, constituye una identidad precaria e incompleta que se transforma por el proceso mismo de la articulación. “Llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (Laclau y Mouffe, 1987: 119).

Otro concepto de vital importancia para comprender la hegemonía es el de sobredeterminación. Sin embargo, si bien este concepto es retomado de la utilización que de él hace Althusser, su concepción es bastante distinta. Lo que subrayaba el concepto de sobredeterminación no sólo era la relación compleja que se establecía entre estructuras con un desarrollo desigual sino también el carácter simbólico de toda estructura. Este carácter simbólico permite superar la distinción que realiza el mismo Althusser entre la estructura económica, la política y la ideológica (siendo determinante la primera en última instancia), en la medida que la estructura ideológica pasa a ser constitutiva tanto de la economía como de la política. De este modo, la sobredeterminación, bajo esta nueva lógica hegemónica, pasa a ser entendida como la presencia de unos elementos sobre otros elementos, cuestión que impide fijar su identidad, más bien la rebasa. En otras palabras, todo elemento que pretende articularse con otro elemento, al entrar en relación interfiere con su presencia la fijación de la identidad del otro elemento. “*Este campo de identidades que nunca logran ser plenamente fijadas es el campo de la sobredeterminación*” (Laclau y Mouffe, 1987: 127- 128).

Ahora bien, esta relación entre elementos que se sobredeterminan unos a otros fruto de la *articulación hegemónica*, debe ser comprendida como una relación de *antagonismo*, en la medida que la presencia del Otro impide completar la identidad del sujeto. Esta relación de antagonismo es absolutamente relevante, en la medida que la hegemonía necesita de una apertura social constante, es decir, de una imposibilidad de fijar las diferencias como *momentos* de una totalidad cerrada. El antagonismo, en este sentido, es la experiencia del Otro como la imposibilidad de fijar mi identidad en una totalidad cerrada que *suture* las diferencias. “Los antagonismos no son *interiores* sino *exteriores* a la sociedad; o, mejor dicho, ellos establecen los *límites* de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente” (Laclau y Mouffe, 1987: 146).

Como vemos, para que la práctica hegemónica se realice debe existir una apertura de lo social, es decir, una *sociedad* que no pueda articularse en torno a un centro. Acá volvemos a lo que hablamos en un principio con respecto a la concepción de estructura en Derrida. Para éste, como dijimos, la estructura pensada en forma esencialista suponía la existencia de un centro que se situaba fuera del juego de la estructura (centro ausente). En el mundo contemporáneo, post Freud, Heidegger o Nietzsche, lo que puede pensarse es la estructuralidad de la estructura, es

decir, su juego, con lo que un centro propiamente tal desaparece. En la medida que este centro desaparece, todo deviene lenguaje y, particularmente, discurso, es decir, lenguaje desplegado socialmente. El centro de esta nueva concepción de estructura estaría caracterizado como un no-lugar, en el cual los signos se trocan hasta el infinito. Así, el movimiento de la estructura sería un movimiento de suplementación, en el cual los signos actuarían como centros “supliendo” la ausencia de un centro trascendental. A su vez, la estructura tendría un movimiento de significación, el cual supliría la carencia de significado que el centro dejó al desaparecer. Estaríamos en presencia de una superabundancia de significantes sin alcanzar un significado, que mostraría la finitud de la estructura, es decir, su incompletitud.

En este sentido, Laclau y Mouffe (1987) van a concebir toda práctica social como una práctica discursiva donde todo objeto se constituye como objeto de discurso. Esto no significa que toda diferencia se aloje al nivel del lenguaje sino más bien que ese discurso está cargado de materialidad y, por ello, se cristaliza en prácticas institucionales, rituales o cualquier práctica en general, pero que encuentra, al mismo tiempo, un espacio en una superficie discursiva. Teniendo en claro esto, podemos establecer la conexión con la idea de estructura descentrada en Derrida y con la noción de apertura social.

Si la concepción de hegemonía supone una articulación entre elementos diferentes unos de otros, donde su identidad está puesta en juego en la relación, toda articulación hegemónica intenta construir un contenido discursivo que pueda ocupar el lugar del centro ausente. Si ese centro fuera algo trascendental, la práctica hegemónica no podría realizarse, en la medida que no habría ningún significado en juego. A partir de esto es que podemos comprender la diferencia entre lo social y la sociedad. La sociedad constituiría el símil de una totalidad completa (sutura) y, por tanto, es el objeto imposible de deseo de toda práctica social. Lo que se busca mediante la práctica hegemónica es restituir el ordenamiento, por principio imposible, de la sociedad; de ahí que nociones como *fin de la historia* son absurdas.

Sintetizando, “los requerimientos de la ‘hegemonía’ como categoría central del análisis político son esencialmente tres. Primero, que algo constitutivamente heterogéneo al sistema o estructura social tiene que estar presente en esta última desde el mismo comienzo, impidiéndole constituirse como totalidad cerrada o representable (...) En segundo lugar, sin embargo, la sutura

hegemónica tiene que producir un efecto re- totalizante, sin el cual ninguna articulación hegemónica sería tampoco posible. Pero, en tercer lugar, esta retotalización no puede tener el carácter de una reintegración dialéctica. Por el contrario, tiene que mantener viva y visible la heterogeneidad constitutiva y originaria de la cual la relación hegemónica partiera” (Laclau, 2006: 60- 61).

En este contexto, debemos preguntarnos acerca de cuál es el lugar del sujeto dentro de esta concepción de la política. En primer lugar, entender que toda práctica social es, al mismo tiempo, una práctica discursiva y que la sociedad como totalidad suturada es un objeto de deseo imposible nos permite derribar la concepción de un sujeto trascendente que *funde* el orden social, que constituye el centro de lo social y que, como tal, sea la fuente desde donde pensar el conjunto de la sociedad. Esto ya constituye un avance en la medida que nos permite comprender en términos ontológicos y epistemológicos a esta nueva forma de subjetividad moderna que se revela contra toda fijación identitaria. En segundo lugar, y en relación a lo anterior, entender la hegemonía como una articulación contingente entre identidades conformadas discursivamente y en relación a un Otro, nos permite comprender por qué la constitución del sujeto no puede desligarse de relaciones de poder en que la identidad no puede desprenderse de la lucha por las orientaciones culturales hegemónicas de una sociedad. Por último, esta concepción de hegemonía, más que permitirnos pensar *un* sujeto político nos lleva hacia la dirección de concebir distintas *posiciones de sujeto* al interior de una formación discursiva, definida, en términos de Foucault, como una regularidad de las diferencias. Así, la identidad del sujeto va a estar constantemente cuestionada en cuanto a las posiciones que estos sujetos ocupen fruto de su articulación hegemónica. “Si el sujeto es construido a través de las diferencias, como incorporación metafórica a un orden simbólico, toda puesta en cuestión de dicho orden debe constituir necesariamente una crisis de identidad” (Laclau y Mouffe, 1987: 147).

Zizek (2000) criticará esta idea de posición de sujeto en el argumento que sostiene la concepción de la hegemonía como base del orden social. Para Zizek, lo central del aporte de Laclau y Mouffe se basa en la constatación del antagonismo como relación central que define lo social. Desde la noción de antagonismo, el “campo socio- simbólico es concebido como estructurado en torno de una cierta traumática imposibilidad, en torno de una fisura que *no puede* ser simbolizada” (Zizek, 2000: 257). A partir de los aportes del psicoanálisis lacaniano, Zizek

concede que este núcleo traumático de lo real, expresado en las relaciones antagónicas que sostienen lo social, es el modo apropiado para comprender el carácter de la realidad, definida por su negatividad constitutiva. El sujeto, integrando en su dimensión simbólica esta negatividad de lo real no hace otra cosa expresar una negación que le es inherente. Para Žižek, la concepción del sujeto como posición se cimienta en la idea que derribando la hegemonía del adversario social, la realización del sujeto deviene posible. En palabras simples, a la muerte del amo, el esclavo se libera.

Los aportes de la psicología lacaniana permiten a Žižek comprender que la relación entre esclavo y amo (relación antagónica) como definitiva del sujeto, no es más que la expresión, la simbolización de la negatividad propia del sujeto. Aún sin amo, el esclavo no podrá llegar a ser sujeto. “Este sujeto es una entidad paradójica que es, por así decirlo, su propio negativo, es decir, que sólo persiste en la medida en que su plena realización es bloqueada- la plena realización del sujeto no podría ser ya sujeto sino sustancia (...) la subjetivización designa el momento a través del cual el sujeto integra lo que le es dado en el universo del sentido, pero esta integración siempre fracasa en la última instancia, hay siempre un residuo que no puede ser integrado al universo simbólico, un objeto que resiste la subjetivización, y el sujeto es precisamente el correlato de este objeto. (...) el sujeto es el correlato de su propio límite, el elemento que no puede ser subjetivizado; él es el nombre del vacío que no puede ser llenado por la subjetivización: el sujeto es el punto de fracaso de la subjetivización” (Žižek, 2000: 262).

Esta crítica nos permite realizar dos reflexiones: primero, la negatividad constitutiva del sujeto es el fundamento ontológico para comprender la paradoja que hemos intentado defender como característica fundante del sujeto, es decir, su imposible realización; segundo, esta negatividad permite comprender con claridad la idea de que es el sujeto el límite de lo social, cuestión planteada en la introducción, en tanto éste siempre es el residuo que se resiste a ser simbolizado, por tanto cualquier formación social es hegemónica, ya que es incapaz de articular de forma definitiva el campo de las diferencias sociales.

Ahora bien, volviendo a la cuestión del principio, o sea, la diferenciación entre lo político y la política, la relación entre estos términos cambia absolutamente de significado con respecto a lo planteado por Poulantzas. Lo político, por una parte, ya no puede ser el Estado, en la medida que

la hegemonía cuestiona la separación entre infraestructura y superestructura; y la política no puede ser *necesariamente* las prácticas políticas de clase, ya que precisamente la nueva concepción de hegemonía se funda sobre la negación del carácter estrictamente clasista de los conflictos sociales y el privilegio ontológico asignado por el marxismo a la clase obrera.

Así, Chantal Mouffe (2007) reconceptualiza las concepciones de la política y lo político de la siguiente manera: “concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (Mouffe, 2007: 16). Como vemos, en cierta forma, la relación se invierte, mientras lo político era el Estado ahora son las relaciones sociales y la política, en vez de ser las relaciones de clase, ahora son materializaciones institucionales. Más que esta inversión en los conceptos quisiera destacar algo que resulta muy relevante; para Mouffe (2007), lo político, tal como ha sido señalado, es una condición ontológica que constituye el campo de estudio de la teoría política, en particular de la filosofía política; mientras que la política, como dimensión institucional, es el objeto de estudio de la Ciencia Política. En este sentido, ¿Cuál sería, de este modo, la pregunta sociológica por la/lo político?.

A mi juicio, la sociología, si bien parte en su aspecto de filosofía social hacia la comprensión ontológica de lo político (sociología del conflicto) no puede dejar de lado la dimensión institucional (sociología del orden), por lo que la constitución sociológica de la subjetividad debe encontrarse entre la dimensión conflictiva y la dimensión del orden. La pregunta sociológica sobre la subjetividad, en este sentido, es la siguiente: si la subjetividad constituye una causa del Otro, que se articula al interior de relaciones hegemónicas de poder, ¿cómo lograr un orden social estable que articule el respeto a la diferencia bajo bases institucionales de igualdad?. El concepto sociológico que me parece apropiado para responder esta pregunta es el de solidaridad social, mientras que la respuesta política que ha dado la ciencia social contemporánea es la democracia. De este modo, como último subcapítulo de esta primera parte, intentaré clarificar la relación entre subjetividad, política y democracia.

Solidaridad e integración social. La pregunta sociológica por la subjetividad.

“La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”

(Arendt, 1997: 45)

Habermas (Monod, 2007), a partir de su lectura de Hegel, entiende la subjetividad moderna en dos términos: 1) individualismo: el sujeto individual puede hacer valer sus propios intereses y pretensiones sin dejarse subsumir en los mandatos de la autoridad colectiva; y 2) derecho a la crítica: el individuo moderno sólo está en condiciones de aceptar aquello que le resulta justificado. De esta doble connotación surge también una doble interpretación de la modernidad y su advenimiento; con ella, la subjetividad como nunca se funda en la libertad, lo que denota la clara superioridad de nuestro período histórico, pero, al mismo tiempo, esta libertad crítica del sujeto torna a la modernidad como un momento sumamente inestable y con una fuerte tendencia a la crisis.

Mediante esta sintética exposición del argumento habermasiano respecto a la relación entre subjetividad y modernidad, arribamos al problema que nos ocupa en esta sección, a saber: el problema de la solidaridad e integración social. La clave para comprender este problema es la idea de racionalización: para Weber, el desencantamiento del mundo, es decir, la disolución de las imágenes míticas de éste, que otorgaban un sentido a la existencia de los individuos, es la plataforma histórica desde la cual podemos comprender los procesos de racionalización; estos procesos se caracterizarían, por una parte, por el desarrollo hegemónico de los sistemas de acción con arreglo a fines, expresado en el aumento de eficacia económica y administrativa y, por otra parte, por la imposición de un orden coherente y sistemático a la sociedad, expresado en la formalización y universalización de la ley. Ambos procesos, desde Habermas, representan aumentos en la complejidad del sistema y el mundo de la vida, diferenciando estos subsistemas de acción con arreglo a fines, al mismo tiempo que separando las estructuras comunicativas del mundo de la vida. El distanciamiento mismo entre la política y lo político puede comprenderse desde esta perspectiva a partir de la diferenciación del subsistema político de la comunidad pública- deliberativa presente en el mundo de la vida, todo ello, en términos de un desacople.

Estos procesos de racionalización creciente que van afectando a las sociedades debido a su evolución técnica y su aprendizaje normativo minan las formas tradicionales de solidaridad presente en las comunidades premodernas. Durkheim categorizará este proceso como el paso de una solidaridad social mecánica, basada en el alto impacto de la conciencia colectiva en los individuos, hacia una solidaridad orgánica. El problema de esta concepción es el de dónde se obtienen los fundamentos normativos, esenciales para la solidaridad orgánica, si el medio más potente de integración moderna lo constituyen el mercado y la división social del trabajo. En otras palabras, si el mercado como tal, a partir de la regulación contractual de los intereses individuales, es incapaz de generar una normatividad (fundamento no contractual del contrato) que posibilite un tipo de solidaridad que contenga los procesos anómicos característicos de los procesos de racionalización, de dónde proviene esta normatividad. Para Habermas (2003), este problema planteado por la sociología durkheimiana es clave, sin embargo, a partir de su propia conceptualización éste queda sin resolver.

Sólo distinguiendo formas de integración sistémica de formas de integración social es que podemos responder con propiedad al problema de la solidaridad planteado por Durkheim. Para ello, Habermas pretende clarificar mecanismos que orientan la acción de los individuos hacia una coordinación consensual de aquéllos que, funcionalmente, coordinan los intereses individuales de una forma no pretendida por los sujetos. En el primer caso, la coordinación emana de un consenso comunicativo entre los participantes de una interacción, mientras que, en el segundo, de una regulación no- normativa que actúa allende la conciencia de los actores. A partir de esta diferenciación, podemos responder la pregunta por las distintas formas de integración que actúan en nuestra modernidad: la integración sistémica refiere a ese tipo de integración no- normativa, mientras que la integración social constituye el consenso alcanzado comunicativamente por los actores, teniendo el mundo de la vida como horizonte de sentido compartido.

Ahora bien, cómo se inserta el problema de la subjetividad en los términos de integración sistémica e integración normativa. Si la subjetividad plantea el problema de cómo otorgarle estabilidad a una modernidad que es, en principio, susceptible de ser cuestionada o criticada, debe existir una institucionalidad eficaz que asegure la posibilidad de desarrollar consensos normativos alejados de toda posible coacción o violencia comunicativa. Es preciso aclarar que,

evidentemente, el espacio de constitución de los sujetos, desde la teoría habermasiana, es el mundo de la vida, en tanto sólo en él la fuerza comunicativa de los argumentos racionales puede hacerse efectiva y constitutiva de la práctica política (pública). En este sentido, el problema de la subjetividad moderna es, de forma categórica, el problema de la integración social, por sobre el de la integración sistémica.

Para problematizar esta aparente resolución del problema durkheimiano de la integración social y la solidaridad, podemos decir que los procesos de Globalización no sólo han dinamizado las formas de intercambio económico mundial, complejizando la integración sistémica, sino que también han minado las formas de integración social propias del Estado nacional. Para Habermas, “el Estado territorial (...) podía cumplir mejor los imperativos funcionales de la modernización social, cultural y, sobre todo, económica, que las formaciones políticas de antiguo cuño” (Habermas, 2004: 84), configurándose como el lugar central por donde pasaba el capitalismo y la conformación de identidades. Esto permitía resolver, a juicio de Habermas, dos problemas, a saber: la integración social y la legitimación. La decadencia de las monarquías cuya base de legitimación era divina se fue combinando cada vez más con procesos de diferenciación social y cultural que impedían reestablecer la cohesión social. El Estado moderno, mediante la movilización política de los ciudadanos fue capaz de crear un nuevo modo de legitimación (democrático) que permitía generar los anclajes normativos (integración social) para el efectivo desarrollo del capitalismo.

El Estado nacional era, de este modo, el lugar donde se desarrollaba la sociedad moderna. Asociado a la idea de nación, el Estado combinaba la pertenencia cultural a una comunidad de origen (comunidad prepolítica) con una decisión libre de los ciudadanos (comunidad política). Así, “el Estado es a la vez una soberanía histórica, territorial, y un contrato político” (Dubet y Martuccelli, 1998: 31)¹².

Otra característica del Estado nación es que se constituía como el lugar privilegiado de resolución de los conflictos. Tanto el Estado social europeo como el Estado de compromiso latinoamericano buscaban una regulación del conflicto social que emanaba de la división de la sociedad en clases sociales, combinando medidas orientadas a la estimulación del crecimiento

¹² Traducción propia.

económico (dinámica económica) con políticas sociales (integración social). La hegemonía que ha alcanzado la política económica orientada hacia la expansión de la oferta y la desregulación de los mercados ha minado la importancia económica de los Estados nacionales, así como la capacidad que tenía de regular los conflictos, que han sido trasladados de la esfera de la producción a la gestión financiera global. “Los grandes conflictos se forman en adelante en torno a la orientación del cambio histórico, de la modernidad (...) los movimientos sociales formados en un tipo de sociedad son reemplazados por movimientos históricos que responden a un cambio de gestión del cambio histórico” (Touraine, 2006: 39).

Para Habermas, este cambio de gestión del cambio histórico que acentúa fuertemente la dimensión económica sobre la política pone a los Estados nacionales en una aguda competencia con las empresas transnacionales, quienes son capaces de imponer el medio dinero por sobre el poder político en la regulación de los conflictos, cuestión importantísima si comprendemos que mientras el poder puede ser democratizado, el dinero no; así “las posibilidades de un autocontrol democrático desaparecen per se cuando el mecanismo regulador de un determinado ámbito social se traslada de un medio de control a otro”(Habermas, 2000: 105).

De este modo, las tendencias a las crisis que, a juicio de Habermas, habían sido controladas por el Estado social reaparecen en un contexto de impotencia de los Estados nacionales, que pierden cada vez mayor poder frente a la hegemonía del dinero. Así, con la crisis del Estado nación se combinan procesos de intercambio cultural muy dinámicos con una deficiente integración social, lo que lleva a identificar la fragmentación cultural con la cesantía, el trabajo precario, la pobreza y la crisis urbana (Wieviorka, 1997).

La fragmentación cultural podría, de esta manera, desembocar en la recomposición de la Sociedad Civil fragmentada, a partir de la reconstitución de un modelo conflictual de sociedad basado en la existencia de actores que estén dispuestos a articular una identidad abierta (no sectaria), capaz de permear el sistema institucional y obtener un tratamiento político de sus demandas.

A partir de esto, podemos concluir que el problema político de la subjetividad que trasciende, sociológicamente, la distinción filosófica entre la política y lo político es la relación entre la

subjetividad como diferencia y la necesaria igualdad como base de la solidaridad y la cohesión social. En otras palabras, el problema al que aludimos es cómo articular la diferencia constitutiva del sujeto, causante del antagonismo ontológico inherente a lo político, con un aparato institucional, propio de la política, que permita *incorporar* esa diferencia sin *integrarla* subordinadamente a una cultura dominante¹³. Al ser cuestionado el Estado nacional como momento unificador de las diferencias en la idea de una comunidad prepolítica homogénea que da lugar a la nación, el problema de las diferencias identitarias y culturales retorna, sobre todo en Europa, con una potencia inusitada.

La característica principal de la subjetividad política es, en este sentido, la multiplicidad: “la condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos *alguien y no algo*” (Birulés. 1997: 21- 22). Para Arendt (1997), es preciso distinguir entre tres formas del hacer humano: el obrar, el trabajo y la acción. Mientras que el obrar responde a la necesidad y la repetición de una actividad natural, el trabajo otorga permanencia al mundo de objetos, inscribiendo la naturaleza efímera del ser humano en los productos que fabrica. Sólo la acción es el momento de libertad donde el individuo es capaz de producir algo nuevo, de introducir lo improbable en la repetición de lo natural. Si bien todo hacer político es una acción, no toda acción es política, en tanto, para ello, es indispensable que el sujeto haga uso de su palabra, haga entrar en el orden del discurso aquello que lo singulariza y define. Ahora bien, no es esencial al sujeto el ser político, pues su carácter político sólo se obtiene cuando entra en relación con otros hombres; lo político, más que estar *en* el hombre, está *fuera* de él, en el mundo *entre* los hombres. Es en este mundo, definido como la esfera pública, donde los hombre múltiples, es decir, diferentes en su unidad son capaces de interesarse el uno en el otro, son capaces de darse a conocer como ese *alguien* que los caracteriza. En el mismo sentido, Rancière afirma: “el lugar del sujeto político es un intervalo o una falla; un estar- junto como estar- entre: entre los nombres, las identidades o las culturas” (Rancière, 2006: 24).

Si la base del sujeto político, al que estamos intentado comprender, es la multiplicidad y la

¹³ Para Kant y Rousseau el problema es el siguiente: “Inclusión significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados *sin integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogeneizada. Para ello, el principio de voluntariedad es significativo: la nacionalidad del ciudadano descansa en la aceptación por su parte, al menos implícita” (Habermas, 2004: 118)

diferencia, la misma conformación de su identidad es la alteridad. Sin embargo, las identidades, tal como hemos visto, no son sino respuestas colectivas a la clasificación que el poder ha emprendido. En ese sentido, la identidad del sujeto político es la afirmación de un nosotros distinto de un ellos (Schmitt), cuyo núcleo no es necesariamente individualista y racionalista, tal como lo piensa Habermas. Para Mouffe (2007), las identidades colectivas se definen a partir de relaciones afectivas y comportamientos pasionales que el liberalismo deliberativo no es capaz de captar, en tanto estas formas de expresión constituirían residuos premodernos destinados a desaparecer. La importancia de esto radica en que la diferencia y multiplicidad inherente al mundo de los hombres se expresa socialmente en la afirmación de identidades colectivas que disputan lo público a partir de articulaciones hegemónicas entre distintos sectores; así, la multiplicidad de los hombres se traduce en un antagonismo característico de todo ordenamiento político.

Las visiones de la sociología de la Globalización, principalmente Giddens y Beck, reducirían este potencial antagonístico de las sociedades identificando la política con el Estado nación. De esta manera, la decadencia descrita del Estado nación en la Globalización produciría un cambio de términos en la política, desplazando los ejes antagonísticos por expresiones políticas individualizadas ante los riesgos emanados de una modernidad industrializada aparentemente sin autor: “con la sociedad de riesgo, los conflictos emanados de los ‘goods’ sociales (ingreso, lugares de trabajo, seguridad social), que llevaron al conflicto básico de la sociedad industrial de clases y a las instituciones correspondientes para su solución son superados por los conflictos de distribución de los ‘bads’ generados en el proceso” (Beck, 1999: 34).

En palabras de Parsons (Chernilo, 2004), esta asociación entre política y Estado nación constituiría la “falacia de la concreción equivocada” que consiste en derivar postulados ontológicos acerca de la realidad empírica a partir de constataciones histórico concretas. O sea, que el Estado nación y el conflicto de clases producto de la sociedad industrial nacional haya sido desplazado por formas aún difusas de gobierno mundial no quiere decir que el antagonismo ontológico de la realidad haya desaparecido sino que se expresa de formas diferentes.

Ahora bien, este antagonismo social, signo de lo real, ha derivado constantemente en exclusiones políticas, guerras internacionales, nacionalismos raciales y étnicos, etc. Por ello, la tarea de la

sociología no puede agotarse en la identificación del carácter múltiple y antagónico de la subjetividad contemporánea sino que debe integrarlo en un análisis que busque responder a la pregunta, siempre presente, por el orden social. Para Mouffe, este carácter antagónico de la realidad social ha sido interpretado por la filosofía política (Maquiavelo, Schmitt) como una cuestión insoslayable y como una clave interpretativa de la formación de identidades colectivas. Así, Schmitt no ve otra posibilidad en la conformación identitaria que su clásica distinción entre amigos y enemigos, cuestión que culturalmente ha asumido un carácter nacional. En Mouffe, por el contrario, esta distinción es sólo una forma más del antagonismo y no su característica esencial, en la medida que la adopción de la figura amigo/ enemigo por la pareja nosotros/ ellos es el resultado de la amenaza de la identidad del nosotros por parte del ellos, cosa para nada necesaria. Por ello, la autora propone la conformación de un espacio agonístico en el cual los conflictos inherentes a la multiplicidad de los hombres sean confrontados, sin reducirlos, asumiendo que toda visión del mundo es un proyecto hegemónico que busca imponerse. El desafío del pluralismo democrático, en este sentido, es ser capaz de articular el conflicto entre proyectos hegemónicos sin hacerlo desaparecer y evitando que se transforme en una violencia identitaria. El agonismo “establece una relación nosotros/ ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen, sin embargo, la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto” (Mouffe, 2007: 26).

Un segundo problema derivado de esta concepción múltiple de la humanidad es el problema ya planteado de la igualdad. Para Arendt (1997), la política como tal posee un carácter artificial, en la medida que, dada la diferencia constitutiva de los sujetos, la igualdad sólo procede de un acto político, no existe en sí. Del mismo modo, como vimos, Rancière entiende que el único universal político es la igualdad, en la medida que su ausencia constituye el motor mediante el cual lo real (desigual) es cuestionado. En este sentido, el acto político es constante e indefinido en tanto el reclamo de la igualdad como universal político es la valoración de un imposible. Sin embargo, la validez de esta exigencia se verifica cuando permite rebasar los límites del ordenamiento político que, integrando las diferencias, clasifica las identidades múltiples como algo fijo y distribuible.

Para Rancière, lo político “es el encuentro de dos procesos heterogéneos” (Rancière, 2006: 17):

el del gobierno, que busca organizar la comunidad de los hombres según lugares y funciones; y el de la igualdad, momento emancipador, donde los sujetos presuponen la igualdad entre todos y orientan sus prácticas para verificarla. La policía constituiría el momento del gobierno, mientras que la política el momento de la igualdad. La policía daña esa igualdad de todos con todos; por ello, la política que busca verificar la igualdad no puede expresarse sino como el tratamiento de un daño. La democracia, como política del demos, es el régimen en el cual los sujetos desafían constantemente el mundo de imposiciones, roles y lugares que la policía les ha adscrito; en este sentido, la desidentificación, propia de la subjetivación, consiste en la apelación a una igualdad imposible pero definitoria de la democracia; si la revuelta parte de las categorías oprimidas no es desde la reivindicación de su propia identidad o diferencia sino en nombre de un anónimo (demos) que cuestiona el orden de la policía.

Asimismo, Arendt plantea que esta igualdad ficticia de la política descansa en la creación de instituciones y normas (leyes) que posibiliten la expresión discursiva de la individualidad del sujeto. En este sentido, no se trata reducir la multiplicidad a lo idéntico en la ley, sino asegurar la posibilidad de acción y palabra mediante la institucionalización de la igualdad.

Otro concepto ligado a esta subjetividad política es el de libertad. Arendt rescata fuertemente el sentido griego que tenía el concepto de igualdad, ligado estrechamente al concepto de libertad. Para los griegos, sólo eran libres aquellos que no dominaban ni eran dominados; por ello, la comunidad política era el fruto del tratamiento entre iguales. La Polis como lugar característico de la vida política griega era el espacio paradigmático de la igualdad, de ahí que el destierro voluntario o forzado era la pérdida de la libertad, en tanto desaparición del mundo de iguales. Así, por ejemplo, las personas esclavistas, si bien eran poderosos y podían dominar a sus esclavos, no eran propiamente libres; sólo lo eran entablando relaciones entre iguales en la Polis. De este modo, el espacio de la libertad no era necesariamente abierto a todos: podía ser una aristocracia, una oligarquía, etc. Lo importante era el mundo de iguales; como vemos, esto se relaciona directamente con la idea de libertad pero siendo completamente injusto. “Esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito, sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política- aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. **En este sentido política y**

libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político¹⁴ (Arendt, 1997: 79).

Desde esta perspectiva, Arendt afirma que la relación entre libertad y política, desde el cristianismo hasta nuestros días, ha desaparecido, reduciéndose la política al resguardo de la libertad individual como base de las fuerzas productivas. Si bien el Estado moderno habría logrado contener, aún a fuerza de guerras, la violencia del ejercicio del poder, habría condenado al hombre al reino de la necesidad, característico del laborante y no del actor libre. **“La actividad que corresponde a la obligación con que la vida nos fuerza a procurarnos lo necesario para conservarla es la labor. (...) En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. POR LO TANTO, LA NECESIDAD OCUPA EL LUGAR DE LA VIOLENCIA y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad”**¹⁵ (Arendt, 1997: 95).

Volviendo a Habermas, el planteamiento es bastante parecido: cómo conciliar la alteridad propia del sujeto moderno en un contexto internacional desligado de una comunidad prepolítica que le otorgue unidad y legitimidad. El problema aquí es directamente institucional en relación a los procedimientos democráticos y legislativos que garanticen un consenso comunicativo sin coerción. En sus términos, Habermas plantea la necesaria relación entre un mundo de la vida articulado comunicativamente y los subsistemas políticos que organizan sistémicamente los plexos de acción. En este sentido, la igualdad de todos con todos es interpretado como el resultado de la obligación del individuo de aceptar al otro en su alteridad, sin integrarlo a una comunidad definida sustancialmente. “El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus propios límites” (Habermas, 2004: 23).

¹⁴ La negrita es mía. Es probable que exista un problema de traducción respecto a la idea de labor. Desde nuestra perspectiva, cuando en este texto se utiliza el concepto labor se hace referencia al trabajo. El laborante, en este sentido, es el trabajador.

¹⁵ Expresiones destacadas por mí.

La moral que permite fundamentar la obligación de reconocer al otro en su alteridad, en un universo postmetafísico, debe argumentarse intramundaneamente, es decir, al interior del mundo de la vida visto como un horizonte de sentido común a todos. Para ello, no puede producirse un distanciamiento del mundo en su totalidad, al mismo tiempo que se debe tener una visión universalista, he ahí la complejidad. En un mundo despojado de la fe religiosa que permitía establecer una conexión eficaz entre justicia y solidaridad, en la medida en que la relación con Dios es, al mismo tiempo, ser parte de una comunidad de creyentes y ser un individuo creado a imagen y semejanza, el contenido cognitivo de la moral sólo puede ser el resultado de la voluntad y razón de los participantes en una interacción comunicativa.

En este punto, tanto en Arendt como en Habermas, la posibilidad de emitir juicios racionales por parte del sujeto deviene fundamental para la política. En el primer caso, la necesidad de juicios proviene de la existencia de cosmovisiones que atentan contra la igualdad artificial de lo real, que, mediante prejuicios, sustentan prácticas de exclusión; por ello, frente a esos prejuicios, los hombres deben ser capaces de descubrir los juicios que les subyacen y remitirlos a las experiencias que los originaron. En el segundo caso, los juicios son necesarios cuando la reflexión práctica se sitúa allende el mundo subjetivo, para integrarse en un mundo intersubjetivo. “Los ‘conocimientos’ son contraintuitivos, mientras que los ‘juicios’ obtenidos reflexivamente hacen explícito un saber preteórico, sitúan en contextos, examinan la coherencia, y por estas vías también sondan críticamente. Los juicios éticos se deben a la explicación de aquel saber adquirido por individuos socializados comunicativamente mientras se han ido acomodando en su cultura” (Habermas, 2004: 55).

En este sentido, los juicios éticos conforman saberes prácticos que han sido acreditados en el mundo intersubjetivo, han probado su eficacia práctica en tanto han sido reconocidos como objetivos por su difusión y aceptación sociales. La potencia crítica de la fundamentación racional de los juicios éticos descansa aquí en la perspectiva social que adopta el juicio. Así, un juicio ético sobre la realidad debe superar la orientación subjetiva para poder interrogarse acerca de lo que es conveniente para el conjunto de la sociedad. Si bien esto pudiera parecer imposible, el fundamento de su validez descansa en que la interpretación subjetiva del mundo, dependiente de la trayectoria individual, está inscrita, desde un primer momento, en un aprendizaje social intersubjetivo.

En términos institucionales, esta interpretación y emisión de juicios práctico- morales sobre la realidad se justifica a partir del doble carácter que adopta el ciudadano: por un lado, constituye el depositario de las leyes, pero, por el otro, asume el carácter de productor de éstas. “Al sustituir Kant la figura del contrato sacada del derecho privado por la figura de la legislación republicana proveniente del derecho público, puede *reunir* para la moral en una y la misma persona los dos papeles que el derecho mantiene separados- el papel del ciudadano que participa en la legislación y el del individuo privado sujeto a las leyes-. La persona moralmente libre tiene que poder comprenderse al mismo tiempo como autora de los mandamientos morales bajo cuyo mandato se encuentra como destinatario” (Habermas, 2004: 61). De esta manera es que la relación entre política y libertad se actualiza: sólo es libre aquel sujeto que, mediante su voluntad y razón, actúa en relación a lo que toda la multiplicidad de hombres puede querer.

Un momento importante en este argumento es el concepto de validez en Habermas. Si las cuestiones ético- morales deben ser justificadas intramundamente, sin recurrir a fundamentos metafísicos, la validez de los juicios depende de la aceptabilidad que los argumentos prácticos tengan en relación a los intereses de todos. Así, insisto, se revela el doble carácter del sujeto: como sujeto deliberante que es capaz de reconocer la validez de ciertos argumentos, al mismo tiempo que como sujeto- autor de las normas morales que está dispuesto a reconocer. “Una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados” (Habermas, 2004: 74).

De este modo, la universalidad del proceso democrático en Habermas no se refiere a la aplicación de una norma de validez universal, cuestión ante la que se presenta escéptico, sino más bien a los procedimientos racionales de argumentación que posibilitan, de forma universal, el que los individuos puedan expresar sus argumentos en un contexto libre de coerción.

La democracia postnacional, siguiendo esta línea de argumentación, debe comprenderse como la formación de un nosotros a partir del respeto irrestricto de las libertades subjetivas, principalmente la capacidad de hablar y argumentar racionalmente. Para ello, debe desligarse la

legitimidad estatal de una comunidad prepolítica, rompiendo con la relación entre cultura hegemónica y cultura política general. La Constitución, en este sentido, sería la piedra angular para pensar la posibilidad de articular intereses ciudadanos en sumo diferentes, desligados de la cultura mayoritaria. Como vemos, contrario a lo de Mouffe, efectivamente la condición de posibilidad del pluralismo descansa en el respeto a los derechos subjetivos de los ciudadanos, más allá de su reconocimiento como identidad colectiva. Sin embargo, Habermas tiene claro que la lucha por la defensa de los derechos subjetivos al interior de una cultura política general pasa por la formación de actores y una esfera pública deliberativa, mediada por los medios de comunicación de masas, independientemente de que lo que se reivindique no sea un proyecto hegemónico sino un derecho subjetivo.

En síntesis, podemos decir que el problema sociológico de la subjetividad es cómo integrar o incorporar la diferencia constitutiva del sujeto en una comunidad de iguales. Como vimos, este problema es bastante complejo, en la medida que la igualdad es un artificio político que busca, desde un punto de vista conflictivo, transformar la relación antagónica en una democracia agónica, sensible a los conflictos y las identidades colectivas que promueve la creación de un espacio simbólico para el enfrentamiento de las articulaciones hegemónicas o, en el caso de Rancière, promueve un espacio de tratamiento del daño que el ejercicio policiaco implica. Ahora bien, desde una política liberal, este artificio político es visto como la necesidad de integrar, en la democracia, la relación entre política y libertad, respetando, por un lado, los derechos subjetivos y, por otro, generando una comunidad de iguales.

Lo que hemos realizado a lo largo de todo este capítulo es un panorama general para pensar la subjetividad contemporánea, identificando los principales núcleos conflictivos. La tesis que recorre esta primera parte y que seguirá operando durante esta investigación es que la subjetividad constituye un espacio de disputa, un vacío que pretende ser llenado desde distintos lugares pero que, como tal, se revela constantemente contra esta imposición categorial por parte del poder. En este sentido, se ha avanzado en demostrar por qué la subjetividad es un problema principalmente político, en tanto su constitución y negación dependen de la forma en que se integren los sujetos en las dinámicas del poder. Quisimos, en este último apartado, mostrar cómo esa participación del sujeto en el poder no es simplemente *social* sino también que se inscribe en los marcos procedimentales de la política democrática contemporánea.

En el siguiente capítulo, rastrearemos dos fuentes de subjetividad importantísimas, a saber: el trabajo y el consumo. Como todo tratamiento arbitrario, más que buscar en qué medida podemos respaldar nociones como “fin de la sociedad del trabajo”, “fin del pleno empleo como objetivo político”, “sociedad de consumo”, “estética del consumo”, etc. queremos seguir indagando acerca de las formas en que se produce la subjetividad, ahondando en la paradoja de su eterna negatividad, incompletitud y vacío esencial.

Segunda parte

El trabajo y el consumo como fuentes de subjetivación.

Reflexiones para comprender el lugar del trabajo en la producción de subjetividad.

En este capítulo, mi intención es problematizar acerca de las fuentes que se han constituido históricamente como las depositarias de la subjetividad. En este sentido, la discusión no puede sino remitirnos de manera especial y fundamental hacia la esfera del trabajo, dado que es en esta actividad donde gran parte del pensamiento social ha situado sus esperanzas, principalmente el marxismo. Esto porque fue el trabajo productivo la actividad que predominó, por lo menos dos siglos, tanto en el desarrollo económico del capitalismo como en la conformación de la acción colectiva, expresada fundamentalmente en términos de lucha de clases.

Así, el trabajo se constituyó, para el pensamiento social y la acción colectiva, como el principal referente en la constitución de los sujetos, quienes asociaban su participación en la producción social como el espacio desde donde pensar su acción en la sociedad. El proletariado, de esta manera, fue capaz de identificar su categoría social con un proyecto de sociedad alternativo, basado en la realización de sus intereses clasistas, a los cuales se atribuía una dimensión universal, es decir, un contenido objetivo llamado a realizarse, si no en las instituciones existentes, en una institucionalidad futura, luego de la eclosión de las actuales.

Sin embargo, los cambios en la esfera productiva y el fracaso de los movimientos clasistas en Europa y el Tercer Mundo cuestionarán la dimensión constitutiva del trabajo en la producción de subjetividad. El sujeto deja de percibirse como una categoría estructural situable en la producción, cuestionando, con ello, la posibilidad de adherirle un contenido objetivo trascendente a sus intereses. La subjetividad abandonaría, al parecer, el espacio de la producción para alojarse de manera un tanto incierta en la dimensión del consumo y la cultura; con ello, se ganó bastante en cuanto a romper el dogmatismo y sustancialismo, pero se perdió bastante en relación a la identificación de un espacio preciso donde lo político y la política fueran articulados. Si el trabajo ya no condiciona la producción de sujetos ni su participación colectiva en la conformación de la sociedad, ¿serán capaces los sujetos- individuos de articularse en formas de acción colectiva duraderas y con posibilidades de transformación social?.

Esta pregunta mantiene en alerta al pensamiento social crítico en la actualidad, desde posiciones optimistas que creen ver en casi toda nueva forma de organización social un embrión revolucionario, hasta planteamientos apocalípticos que, desde hace ya bastantes años, se aventuran a declarar el fin de la historia. Con los primeros, podemos acordar el tener una mirada aguda y perspicaz para poder comprender los procesos de subjetivación que se están llevando a cabo y su potencialidad transformadora; y, con los segundos, el ver realmente en toda su significación lo que significaría para la sociedad y las ciencias sociales algo así como un fin de la historia. Evidentemente la historia no se acaba, pero es muy probable que una forma de pensarla sí. En el anterior capítulo, intentamos mostrar que lo que se acaba es la manera de pensar al sujeto como trascendencia y la historia como el lugar de su realización, en este sentido, podríamos hablar de fin de la historia; sin embargo, las posibilidades que abre el pensar la subjetivación como un proceso inscrito en relaciones de poder cambiantes nos impiden pensar un fin como lo acabado, lo resuelto, sino más bien como lo contingente que, como tal, podría ser de forma distinta.

A continuación, intentaré desarrollar de forma analítica las principales características que asume la dimensión del trabajo en el pensamiento marxista, lugar paradigmático desde donde se pensó su hegemonía.

El Trabajo y la alienación. Consecuencias teóricas de una relación.

“La devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento del valor del mundo de las cosas” (Marx, 1970: 104- 105)

Antes de desarrollar los planteamientos de Marx y la economía política moderna, creo que es preciso recalcar algunos aspectos distintivos de la concepción que tuvo la filosofía escolástica medieval en relación al concepto de trabajo, en la medida que esto nos permitirá establecer comparaciones en torno a la forma en que el pensamiento social y filosófico dio respuesta tanto a la pregunta por el trabajo en sí y por su funcionalidad para el conjunto de la sociedad.

Para la escolástica medieval, el trabajo no constituía un fin en sí, sino que era un medio para realizar algo que lo trascendía. Esta trascendencia estaba conformada por dos aspectos: el primero, histórico, refiere a que el trabajo sólo cobraba sentido en la medida que el trabajador-artesano sentía que su participación en la comunidad de trabajadores era trascendente, por medio de la expresión de su subjetividad y originalidad en su obra; dicha participación del artesano en la comunidad encontraba su forma histórica en los gremios corporativos, que tenían la función de controlar la oferta de trabajo, así como de proteger las condiciones laborales del artesano. Sin embargo, estos gremios respetaban las relaciones estamentales y jerárquicas que se daban entre los distintos trabajadores, sólo tornándolas legítimas mediante la justificación natural del orden social. Esto último es de una alta importancia, en la medida que nos permitirá comprender el segundo aspecto de la trascendencia asociada al concepto de trabajo, a saber: su relación con el mundo divino.

Tanto en San Agustín como en Santo Tomás encontramos esta característica del trabajo como medio para la realización de un fin superior; en ambos casos, como es de esperar, este fin superior estaba constituido por la participación o la referencia directa al mundo divino. Para el primero, el trabajo incorpora una dualidad que ha estado presente en gran parte del pensamiento filosófico clásico, principalmente en Platón, y que remite a la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual, adquiriendo una predominancia total el primero sobre el segundo; si bien San Agustín incorpora esta dicotomía, no desprecia al trabajo manual sino que lo incorpora en la visión cristiana de la purificación, la caridad y la expiación: “una vida moral no exige prescindir del trabajo, sino desarrollar la capacidad para insertar, en el trabajo, un desdoblamiento entre la acción física y la reflexión espiritual” (Hopenhayn, 2001: 63).

En el caso de Santo Tomás, el trabajo responde a la ejecución de un imperativo divino, referido al mantenimiento de la propia vida. Si el trabajo, como actividad productiva, permite al hombre saciar sus necesidades básicas (producir bienes relativos), éste responde al mandato de Dios de conservar su propia vida, es decir, someter la producción de bienes relativos en un bien absoluto. De este modo, y desde una concepción aristotélica, Santo Tomás concibe dos sentidos atribuibles al trabajo: “cabría aquí distinguir el sentido inmediato del trabajo (proporcionar al hombre lo que es necesario para el mantenimiento de su vida) de un sentido mediato: en tanto *causa segunda*, el hombre se actualiza como imagen de Dios, imprimiendo su creatividad a lo

que produce” (Hopenhayn, 2001: 67). De este modo, el sujeto, hecho a imagen y semejanza de Dios, actualiza sus potencialidades mediante el trabajo, se realiza como hombre y sujeto de Dios, con lo cual la escolástica sitúa al trabajo en el centro de la actividad humana, tornándose esencial para pensar al hombre, en tanto ser creador y creado. Con ello, la escolástica medieval se adelantará algunos siglos tanto al pensamiento propiamente humanista como al propio hegelianismo y marxismo, pensamientos todos que otorgan al trabajo un rol definitorio de la humanidad.

El avance del mercantilismo y el desprecio, asociado a ello, del trabajo como actividad creativa tendrá como respuesta, durante el Renacimiento, la revaloración del rol creativo del trabajo; de ahí, que los principales artistas y humanistas renacentistas se ocuparan, de igual forma, de la producción de obras de arte como de artefactos técnicos, el caso de Leonardo da Vinci es paradigmático en ese sentido. Sin embargo, el mayor cuestionamiento que sufrirá la concepción medieval del trabajo no será el deplorar su carácter creativo, sino principalmente derribar el fundamento religioso que le otorgaba su carácter trascendente y su potencia explicativa para comprender las bases del orden social.

En ese sentido, para Smith, uno de los principales referentes de la economía política clásica, el trabajo no constituirá una respuesta a la pregunta por el hombre y su creatividad, sino principalmente a la pregunta por el intercambio y el orden social. El intercambio entre objetos ya no podrá ser asociado a cierta solidaridad o caridad cristiana sino que será fundamentado en la idea de que cada objeto producido por el hombre es portador de trabajo, en la medida que éste constituye la fuerza mecánica por la cual imprimimos valor a las cosas. Así, ya en Smith, el trabajo se verá dividido en dos dimensiones: por un lado, el trabajo concreto, expresado en el desgaste físico, el cansancio, el esfuerzo, etc. y, por otro, el trabajo abstracto, fundamento de todo valor, para lo cual se debe entender a éste como una sustancia homogénea, invariable en el curso de los tiempos; de ahí la potencia que adquiere como unidad de medida.

Junto a esto, el trabajo aparecerá para la economía política clásica como el símbolo de la autonomía individual, en la medida en que el hombre, como portador de necesidades, puede satisfacer las condiciones de su reproducción a partir de la realización de sus propias capacidades. “El trabajo es, por tanto, el nombre de la actividad humana cuyo ejercicio

autónomo permite a todo individuo conservar la vida” (Méda, 1998: 57). Sin embargo, esta concepción del trabajo como esfera de realización de lo individual encerrará en su seno una paradoja: como fundamento del individuo, el trabajo es el medio de su subsistencia; pero como fundamento del intercambio, el trabajo humano puede desprenderse de su productor, por lo menos una parte no le es consustancial al sujeto y puede venderse por medio de sus productos.

Un paso más allá da aún la economía política, para la cual el trabajo no es sólo el fundamento del intercambio y la individualidad sino también el fundamento del orden social. Esto porque, para Smith, lo que está detrás de los intereses individuales no es la sociedad propiamente tal, sino la abundancia, la riqueza. Es así que los hombres regulan su participación en la sociedad por medio de un contrato universal que norma sus condiciones de convivencia política y por múltiples contratos que reglan los distintos intercambios. De este modo, la sociedad no nace como producto de un sentimiento solidario de comunión con el prójimo sino como la reglamentación de los intereses individuales que buscan, cada cual por su parte, la forma óptima de enriquecerse.

“La economía se presenta en el siglo XVIII, y muy claramente en el caso de Smith, como una respuesta filosófica al problema del nacimiento y mantenimiento de la sociedad, pero es una filosofía sombría y desasosegada que no cree posible que los hombres determinen las condiciones de su convivencia y que, por tanto, prefiere para ésta la formulación de leyes ‘naturales’ (económicas). El deseo de abundancia es el principio unificador y externo de la sociedad” (Méda, 1998: 71).

Marx producirá una transformación radical de la economía política clásica precisamente en el estatuto que le otorga al trabajo. Este estatuto no se basa simplemente en situar el proceso de trabajo al interior de un contexto social de explotación (cuestión sumamente relevante en los escritos del Marx maduro), es decir, de transferencia de trabajo desde la clase obrera hacia el capital, sino principalmente en asociar el trabajo con una dimensión esencial definitoria de la humanidad. El hombre *es trabajo* pues sólo a partir de él es que puede expresar su subjetividad, conocerse en relación a una naturaleza que le es externa y que, sólo por vía de su transformación, llegará a pertenecerle.

Marx, de esta manera, se enfrentará duramente a la economía política clásica, primero en términos antropológicos y luego en términos propiamente económicos. La paradoja que vimos en Smith acerca del carácter individual del trabajo frente a su posibilidad de ser vendido o alquilado, en Marx cobrará el matiz de la alienación. Si antes distinguiéramos la existencia de un trabajo concreto, caracterizado por el desgaste de la fuerza física, en contraposición al trabajo abstracto, es decir, sustancial y fuente de todo valor; ahora podemos distinguir entre un trabajo real, es decir, subordinado a condiciones de explotación; y un trabajo *verdadero*, es decir, libre y fuente de toda expresión y realización humanas.

Con ello, Marx descubrirá una esencia del hombre que estaría siendo constantemente negada por las condiciones que asume en su práctica *real* el trabajo, la cual desvirtuaría su esencia y, junto a esto, impediría que el hombre- individuo se reconociera como ser genérico: “es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico” (Marx, 1970: 112). De esta manera, la práctica real del trabajo debe buscarse, en un primer momento, en la relación que sostiene el sujeto- hombre con la naturaleza- objeto, donde el primero se convierte en esclavo del segundo, confundiendo el origen de su producción. En otras palabras, si el objeto es producto humano, en la medida en que la naturaleza como exterioridad sólo se incorpora al sujeto mediante el trabajo, el trabajo real oculta esta dimensión humana de la producción al entender que la expropiación del producto del trabajador es una condición para la conformación de la sociedad como intercambio (regulado en el contrato) y no la negación de la esencia humana que está a la base de la producción de objetos de consumo. La economía política, de este modo, ocultaría la enajenación que sufre el hombre de su trabajo al desconocer la relación entre el trabajador y la producción, que no sólo tiene consecuencias sociales, sino principalmente ontológicas, en la medida en que su desconocimiento impide comprender las bases de constitución del ser humano, es decir, su relación con el mundo.

La expresión social de esta enajenación de la esencia del ser humano serán evidentemente las relaciones de clase, que fundamentan las condiciones de explotación en que se encuentra la relación entre el trabajador y el capitalista o, para ser más precisos, entre el proletariado y la burguesía. La materialización de esta enajenación, es decir, su *objetividad* la encuentra en la propiedad privada: “la propiedad privada es el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (Marx,

1970: 115). De este modo, las relaciones de trabajo y propiedad, que definirán a la postre las relaciones de clase, fundarán sujetos.

Si bien Marx parte su reflexión desde su herencia hegeliana, nos parece que su concepción del trabajo no se deriva directamente de esta relación, sino más bien de los planteamientos de la economía política. A continuación, quisiera destacar esta diferencia con la idea del trabajo en Hegel.

Para Hegel, la particularidad (necesidad subjetiva) inserta en el ámbito de la Sociedad Civil, alcanza su objetividad a través de tres dimensiones: por medio del modo de la necesidad y la satisfacción, que consiste en la multiplicación de necesidades y medios para su satisfacción: “la libertad radica sólo en la reflexión de lo espiritual en sí mismo, su diferenciación de lo natural y su reflejo sobre él” (Hegel, 2000: 194); mediante el modo del trabajo, que se caracteriza por constituir un puente mediador entre las necesidades y su satisfacción, donde lo universal y objetivo radica en la división social del trabajo, tornándose una actividad cada vez menos humana y más mecánica; y, por último, en el patrimonio, caracterizado por un egoísmo constitutivo, que contribuye a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. La participación de la particularidad en el patrimonio se define por la cultura, las habilidades y el capital de los individuos, generando una desigualdad inherente entre los distintos patrimonios; de ahí que, a partir de ello, se definan grupos estamentales como sistemas particulares de necesidades. El trabajo, en este contexto, no genera sujetos sino que simplemente permite comprender la desigualdad característica de la sociedad civil, expresada en la diferencia patrimonial.

Ya en sus primeros escritos, tal como destaca Habermas, Hegel distingue entre una dialéctica de la representación y del trabajo. La primera consiste en la relación entre sujeto y objeto, mediada por la construcción de símbolos lingüísticos, que permiten fijar el nombre de las cosas, es decir, generalizarlas. La segunda trata de la misma relación, pero, en este caso, el medio es el instrumento de trabajo y no el símbolo; mediante esta dialéctica, se fijan las reglas técnicas para el dominio sobre la naturaleza, en pos de la satisfacción de las necesidades; “lo que aquí está al principio no es el sometimiento de la naturaleza a símbolos autogenerados, sino, al revés, el sometimiento del sujeto al poder de la naturaleza externa” (Habermas, 2001: 29). Así, el trabajo

no constituiría al sujeto, sino, muy por el contrario, transformaría al hombre en una cosa que se adecua a las reglas técnicas que genera, postergando la realización de sus goces instintivos.

En síntesis, para Marx, el trabajo constituirá la fuente distintiva del hombre, lo que, en sus términos, significará que el hombre sólo llega a serlo mediante la identificación entre el individuo y el ser genérico del hombre. Identificación que sólo se torna posible cuando el hombre despliega la totalidad de su subjetividad en el trabajo, que media su relación ontológica con el mundo y, por ello, con sus semejantes. “Aunque Marx se interesó directamente en el individuo, para él la alienación era un proceso y un fenómeno que se producía dentro del hombre como ser genérico, o sea, dentro de la sociedad tomada como un todo” (Schatz y Florian Winter, 1962- 1963: 346).

La relación ontológica que sostiene el hombre con el mundo, para Marx, en el *verdadero* trabajo encuentra su apoyo conceptual en la noción de *expresión*. El trabajo es el medio paradigmático con el cual cualquier persona es capaz de expresar su subjetividad; por ello, el hombre trabajando obtiene, al mismo tiempo, el fundamento de su individualidad y de su ser genérico. Es a partir de esta concepción expresiva del trabajo que Marx puede fundar su utopía comunista: la sociedad puede desprenderse de la superestructura del Estado y las leyes sólo cuando los sujetos, mediante un trabajo verdadero, son capaces de establecer relaciones sociales entre iguales y desean el trabajo del otro, pues es la expresión misma de su subjetividad. De ahí que el contrato o la mano invisible como formas de regulación de los intereses egoístas producidos en la Sociedad Civil no sean necesarios, en la medida que el interés por el intercambio se funda en un interés fundamental por el otro. “El trabajo viene a tener una triple cualidad: descubrirse a uno mismo, descubrir mi sociabilidad y transformar el mundo” (Méda, 1998: 84- 85).

Sobre esta base es que Marx comprenderá al trabajo no alienado como la relación social original y verdadera, a partir de la cual podrá fundarse una nueva sociedad y un nuevo hombre, constantemente negados por el devenir capitalista. El trabajo libre, de este modo, no obedecerá a la ciega naturaleza de la necesidad, ya que constituirá una pura relación expresiva donde los hombres se comprenderán unos a otros mediante las obras de su creación (trabajo).

Ahora bien, es el mismo Marx quien reconoce que esta virtud creativa y expresiva del trabajo siempre ha sido negada durante el transcurso de la historia. Por ello, la teoría del mismo se desplazará desde la interrogación filosófica por el hombre hacia la pregunta económico- política por el capital. En otras palabras, el núcleo de su reflexión en torno al trabajo ya no será la alienación, sino más bien la explotación. Con respecto a este último punto, dedicaremos algunas líneas.

La crítica que Marx desarrolla contra los principales postulados de la economía política, como vimos, hacen referencia a que esta ciencia no ha sido capaz de captar con profundidad las bases del intercambio entre hombre y naturaleza, desatendiendo el factor principal que explica este proceso, a saber: la producción. Es en la esfera productiva donde el trabajador imprime valor a los productos que realiza y donde se sostiene la relación de explotación bajo la cual está inmerso.

El proceso de trabajo tal cual como lo describe Marx en el Capital (1990) refiere a la relación que establece el hombre con la naturaleza por medio de su transformación. Esta relación posee la especificidad de incorporar en su desarrollo no sólo materias primas (lo que sería estrictamente lo natural) sino medios de producción, creados por el hombre para la consecución del producto. Son tan importantes estos medios que el mismo autor los caracterizará como esenciales para comprender el desarrollo evolutivo de las sociedades. De hecho, su teoría evolutiva de los modos de producción se basa en la idea de que las fuerzas productivas (condiciones materiales en que se desarrolla la producción) marcan de manera definitiva los ajustes sociales que de ellos se derivan. En otras palabras, las relaciones sociales de producción (relaciones de clase) son transformadas cada vez que las fuerzas sociales de producción se han desarrollado de tal manera que las primeras no son capaces de contenerlas.

La primera consecuencia que se desprende del análisis del proceso de trabajo es, de este modo, que el trabajo debe considerarse fundamentalmente como un proceso productivo, es decir, orientado a la producción de valores de uso. De este modo, tanto los medios de producción que actúan como materias primas primarias o como auxiliares al interior del proceso de trabajo constituyen, asimismo, valores de uso para la producción de otros valores de uso que posteriormente serán puestos en circulación en el mercado.

Tal como vimos en el caso de Smith, para Marx, el trabajo será la actividad esencial para comprender el valor de los productos. Ahora bien, este valor de los productos añadido por su manipulación mediante el trabajo no será rastreado en la esfera del mercado sino, como señalamos, en la esfera de la producción. De esta forma, la segunda consecuencia de la crítica de la economía política marxiana es que el valor de uso es la forma primera y original que asume la mercancía al interior del proceso de trabajo. Su puesta en circulación como valor de cambio será, en este sentido, la “segunda naturaleza” que asumirá la mercancía, es decir, la forma fetichizada que alcanza en el modo de producción capitalista. Cabe recalcar que es el valor de cambio de la mercancía el motor principal de la actividad productiva en el capitalismo, ya que es ahí donde el capitalista realiza la plusvalía contenida en los productos fabricados por el obrero.

Siguiendo el análisis de Marx, podemos decir que el trabajo asalariado empleado por el capitalista en el proceso de trabajo posee, del mismo modo, ambas propiedades de la mercancía, es decir, su forma como valor de uso (trabajo) y como valor de cambio (fuerza de trabajo). Es este doble carácter de la mercancía- trabajo el que permitirá, de ahora en adelante, comprender el proceso de valorización de las mercancías y las condiciones de explotación asociados a ello.

Para Marx, existen tres procesos asociados entre sí pero que difieren en cuanto a la producción de valor. El primero de ellos es el ya mencionado proceso de trabajo como “la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso” (Marx, 1990: 136); en este proceso, lo característico es que el obrero, como fuerza de trabajo, trabaja bajo el estricto control del capitalista a quien su trabajo pertenece, así como también los productos fabricados. El segundo proceso es el de creación de valor, donde el obrero, mediante la capacidad de la mercancía- fuerza de trabajo de transferir y añadir valor al producto, produce en exacta equivalencia al salario que le ha sido asignado por el capitalista. El tercer proceso, y el más importante desde el punto de vista de la explotación, es el proceso de valorización del capital donde el obrero imprime más valor a los productos de lo que el capitalista le entrega como salario. Es en este último proceso donde el intercambio entre fuerza de trabajo y salario deja de ser un intercambio entre equivalentes para producir un excedente o ganancia para el capitalista.

De este modo, la posibilidad que la mercancía- trabajo ofrece de transferir el valor desde la maquinaria hacia los productos y producir un nuevo valor asociado a la utilización de su propio valor de uso nos permite comprender la producción de plusvalía asociado a la explotación capitalista.

El capitalista, al interior del proceso productivo, invierte una parte de su capital acumulado en materias primas, auxiliares, medios de producción, maquinarias, etc. lo que constituye el capital constante. Asimismo, invierte otra parte de su capital en fuerza de trabajo, lo que, para Marx, caracteriza al capital variable. “Ambas partes integrantes del capital que desde el punto de vista del proceso de trabajo distinguíamos como factores objetivos y subjetivos, medios de producción y fuerza de trabajo, son los que desde el punto de vista del proceso de valorización se distinguen capital constante y capital variable” (Marx, 1990: 158).

Ahora bien, el capital constante interviene en el proceso de valorización transfiriendo su valor hacia los productos, sin embargo, es el capital variable el que permite añadir un nuevo valor a ellos. El tiempo socialmente necesario para la producción de mercancías es aquel que reproduce el valor del capital invertido en fuerza de trabajo. Si esto sucediera así, el intercambio entre trabajo y capital seguiría siendo equivalente, sin embargo, el capitalista sigue utilizando la fuerza de trabajo por más tiempo que el socialmente necesario, por ello, produce más valor de lo invertido. Ya que la forma de medir el trabajo invertido en la producción de mercancías es el tiempo, la plusvalía se define como la “simple materialización de tiempo de trabajo excedente” (Marx, 1990: 164). La cuota de plusvalía entendida como el cociente entre el tiempo de trabajo excedente y el tiempo de trabajo necesario se convierte, de esta forma, en la medida exacta de la explotación que el capitalista ejerce sobre los obreros.

Así, la teoría de la explotación capitalista de Marx se basa en la idea de que, al interior de la producción, el obrero transfiere parte de su trabajo al capitalista, mediante la materialización del tiempo de trabajo excedente que define la plusvalía. La esfera de la circulación de mercancías (mercado) orientada principalmente por el valor de cambio invisibiliza el carácter de la producción, haciendo aparecer lo que aquí es desigual como equivalente. De este modo, Marx reinterpreta gran parte de su primer pensamiento sobre la alienación del hombre en el trabajo *real* en términos de explotación, lo que significa que el trabajo sigue siendo la principal forma de

interacción entre hombre y naturaleza, sin embargo, el control ejercido por el capitalista sobre el obrero ya no es pensado como la alienación de su naturaleza sino más bien como la transferencia de trabajo desde el capitalista al obrero, donde lo que se produce no son sólo productos humanos sino valores materializados en mercancías que permiten obtener una ganancia al capitalista.

Este proceso de valorización capitalista, para los objetivos de nuestro estudio, nos resulta muy interesante, en la medida que el sujeto producido en el trabajo no es ya el hombre como ser genérico que estaría siendo negado por la sociedad capitalista (dialéctica de la autonegación) sino más bien serían las clases sociales que se erigirían en torno a la propiedad de los medios de producción. Como es bien sabido, la clase propietaria se define como la burguesía y la clase desposeída, que vende su fuerza de trabajo a cambio de salario, constituye al proletariado. La contradicción fundante del capitalismo, desde esta perspectiva, es entre trabajo asalariado y capital, en la medida que un intercambio aparente entre equivalentes, en la producción, muestra su real cara desigual; esta contradicción refleja una aún más estructural contradicción entre producción social y apropiación privada del excedente por parte de la burguesía. Así, la fundamental contradicción entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas queda explicada, en la medida que es el sistema clasista quien impide el libre desarrollo de las fuerzas productivas que el alto estado de la tecnología permite. De ahí la emblemática frase contenida en el Manifiesto comunista: “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx, 1972a: 32).

Ambas concepciones del trabajo en Marx, ya sea como alienación o explotación, nos permitirán comprender concepciones contemporáneas bastante disímiles que se originaron en torno a los debates del marxismo. A continuación, quisiéramos destacar dos: el estructuralismo marxista y algunas concepciones compartidas entre el marxismo humanista, la sociología de la acción y los debates del último Lukács. Si bien la misma teoría de la explotación nos podría llevar al estudio del marxismo analítico o el marxismo historicista, consideramos que, para nuestros objetivos, es de una mayor pertinencia el estudiar el rol que las clases sociales han constituido como fuentes paradigmáticas para pensar al sujeto, cuestión que, a nuestro juicio, el marxismo analítico no nos abre mayores perspectivas. Con respecto al marxismo historicista, ya destacamos en el primer capítulo la importancia capital que tiene el pensamiento gramsciano para comprender el rol de la política y las articulaciones hegemónicas en la conformación del sujeto contemporáneo; creemos

que no es de mayor trascendencia reintegrarlo en este capítulo acerca de la reflexión en torno al trabajo.

La teoría de la alienación y la constitución del ser histórico: hacia una ontología del trabajo.

*“El problema de la alienación es el problema capital del socialismo”
(Vranicki, 1968: 332)*

Tomamos esta cita de un marxista croata para mostrar que el problema del humanismo marxista fue un asunto fundamental en las discusiones socialistas posteriores a los horrores del stalinismo. La pregunta por el hombre, su naturaleza y capacidades, se tornará central para retomar, desde un nuevo aire, el problema de la construcción del socialismo, intentando enmendar el curso del totalitarismo que había alcanzado la Unión Soviética. Si bien está fuera de nuestra competencia analizar el impacto político e histórico que estas discusiones tuvieron al interior del marxismo y el socialismo, sí nos parece importante ver cómo el marxismo humanista, al interior de su pregunta por el hombre, sitúa en el centro el problema de la alienación. El mismo autor replica: “mientras la obra propia del hombre continúe existiendo como algo exterior a él (la esfera política, la religión, el mercado, el dinero, etc.) y opuesto a él en términos de una autoridad superior, nos encontraremos con el fenómeno de la alienación” (Vranicki, 1968: 328).

En este sentido, uno de los principales tópicos que queremos rescatar es la importancia asignada al trabajo como definitoria de la existencia humana. Esta posición se basa en la idea de que el hombre se relaciona, en primera y última instancia, con el mundo que lo rodea mediante el trabajo; de esta manera, se conserva la idea originaria de Marx acerca de que el trabajo, en un sentido ontológico, constituye la relación paradigmática entre hombre y naturaleza: “si concebimos al trabajo, en su modo de ser originario (...) como una forma ‘eterna’ del metabolismo entre el hombre (sociedad) y naturaleza, es decir, como una forma que siempre se mantiene por encima de la variación de las formaciones sociales, es claro que la intención que determina el carácter de la alternativa se orienta hacia la transformación de objetos naturales, aun cuando es desencadenada por necesidades sociales” (Lukács, 2004: 96). Ahora bien, el sujeto de esta relación, el hombre, mantiene inalterable su condición de ser genérico, tal como en el caso marxiano, en la medida en que éste actúa al interior de la totalidad que constituye el ser

social; frente a este último, el sujeto actúa de forma dependiente, de ahí que la elección de los fines (las alternativas de transformación de los objetos naturales) sólo sea un caso al interior de las determinaciones generales que establece el ser social con la naturaleza en su totalidad; con esto cobra sentido la sentencia marxiana de que frente al trabajo, la naturaleza sólo retrocede (no desaparece), en tanto que el trabajo siempre constituirá una acción transformadora sobre algo *ya existente* y no sobre una pura construcción artificial del hombre.

Ahora bien, el carácter ontológico del trabajo se erigirá como crítico de la concepción económica de éste. El principal elemento para comprender esta crítica es el concepto de necesidad. La economía entiende al trabajo como la sola forma de reproducción de las condiciones materiales de la existencia del hombre; éste se caracterizaría por una carencia originaria, es decir, por una incapacidad continua de saciar las distintas necesidades que le surgen a lo largo de su existencia, para lo cual debe obligatoriamente trabajar. Esta concepción económica comprendería al ser del trabajo como un ser biológico, poseedor de necesidades. Al contrario, la ontología del trabajo entenderá al sujeto del trabajo como un ser histórico, que se relaciona con su pasado, presente y futuro a través del trabajo; en este sentido, la fundamental *necesidad* a la que responde dicho hacer es garantizar la existencia en duración y permanencia y no las necesidades contingentes que se le presentan. La producción y reproducción de la existencia del hombre en el trabajo lo diferenciaría, de esta forma, del puro dejar- acontecer animal. “Producción y reproducción no significan solamente el acontecer de la ‘existencia material’ en el hacer económico, sino que son también el modo de hacer- acontecer de la existencia humana como un todo: son apropiación, transformación, continuación de la realidad entera del hombre en todas sus esferas vitales, tanto de la situación del ‘mundo’ que el hombre se encuentra de modo inmediato, como de la existencia misma del hombre en él” (Marcuse, 1970: 24).

Esta relación entre trabajo y necesidad que la economía política ve como natural, Marx y su concepción del trabajo alienado la ven como histórica. Son las relaciones sociales que se levantan por sobre la producción de mercancías en el capitalismo quienes permiten que el trabajo sea coerción, desgaste físico, necesidad imperiosa de reproducción. La utopía del comunismo, entendida como el paso del Reino de la Necesidad al Reino de la Libertad, se basa en la idea que el trabajo, en el inicio de una nueva historia, constituirá la realización de la existencia humana,

sin estar subordinada a nada, en un acontecer libre y no impuesto; o sea, el trabajo conformará una praxis cuyo medio y fin serán su realización, libre de la coacción de la reproducción material. “Transformar la producción y reproducción material (...) en una praxis gobernada (...) es condición para que pueda devolverse a la existencia su verdadero trabajo, y para que el trabajo- liberado de la enajenación y cosificación- vuelva a ser lo que por su propia índole es: la realización completa y libre del hombre entero en su mundo histórico” (Marcuse, 1970: 53).

Para Hegel (Marcuse, 1970), el trabajo constituye el *hacer* mediante el cual el sujeto se sale de su conciencia hacia el elemento de la *permanencia*, es decir, se objetiva en su otro de sí para reconocerse como sujeto. Esto permitirá comprender el *hacer* del hombre en el trabajo como la mediación en el devenir histórico de la naturaleza que, si bien existe de forma independiente, ya que posee una causalidad natural, condiciona completamente la existencia del hombre. Este elemento de permanencia que el hacer del trabajo posibilita permite objetivar la subjetividad del sujeto, darle trascendencia, combatir la futilidad de su existencia. Este componente existencial de la idea de permanencia es el que rescata Hannah Arendt (2005) como distintivo del trabajo: “las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su estabilidad radica en el hecho de que (...) los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa (...) contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre” (Arendt, 2005: 166).

Con esto, el estatuto de los objetos naturales será modificado, adquiriendo una particular centralidad en la constitución del sujeto. El *ser objeto*, en este sentido, constituirá lo opuesto al *ser sí mismo* del sujeto, conformándose como su otro de sí; es así como se entiende la relación ontológica entre el *ser* y el *mundo*, ya que este mundo estará compuesto principalmente de objetos naturales, cargados de una existencia propia (lo que como veremos, caracterizará la causalidad de la naturaleza). En otras palabras, el hombre (ser social) se enfrentará, en primera instancia, con un mundo cuya existencia le es autónoma, portadora de una subjetividad propia. El hombre, en consecuencia, sólo se reconocerá en el mundo de objetos dado que éstos son, a su vez, depositarios de su propia subjetividad; así se explica el *deseo* del hombre de trabajar, en la medida que su subjetividad ya está contenida en el mundo natural (objeto como objeto de deseo). “En el trabajo acontece algo con el hombre y los objetos y ello de tal manera que su ‘resultado’

es una unidad esencial de hombre y objeto: el hombre se objetiviza y el objeto se hace ‘del hombre’, se humaniza” (Marcuse, 1970: 17). Así, el ser social se subordina a la normatividad que el mismo objeto le impone, aún cuando en términos técnicos éste pueda dominarla. De esta forma es que debe entenderse la relevancia del concepto de alienación para la constitución del sujeto. El ser social sólo puede llegar a ser consciente de sí mismo enfrentándose a este mundo de objetos que posee, en principio, una existencia autónoma, una subjetividad que le es exterior: “el hombre, sólo pasando por ‘lo otro-que-sí-mismo’, puede llegar a su propio ser, que solamente pasando por la ‘enajenación’ y la ‘alienación’ se puede lograr a sí mismo” (Marcuse, 1970: 36).

Ahora bien, si el mundo de objetos es algo ajeno al ser social con el cual se relaciona, cómo se produce esta relación. Lukács caracterizará ésta por medio de la idea del reflejo: los sujetos reflejan la naturaleza con cierta fidelidad para convertirla en objeto de su intelección; éste es el fundamento de la separación que la filosofía de la conciencia hace entre sujeto y objeto y es precisamente el momento donde la idea misma de conciencia adquiere su centralidad, pues es en ésta donde se produce el reflejo que los sujetos realizarán de los objetos. En consecuencia, si el trabajo es una relación de *eterno metabolismo* entre hombre y naturaleza, caracterizada por la escisión entre sujeto y objeto que la enajenación comporta, es sólo mediante la conciencia del ser social que el hombre puede alcanzar la realización de su subjetividad en el trabajo, incorporando en su resultado esta síntesis originariamente deseada.

Teniendo en consideración lo anterior, es preciso señalar cómo se relacionan la elección de los medios y el fin en el proceso de trabajo. El fin del trabajo, es decir, la producción de valores de uso, prima sobre la elección de los medios en la concepción marxista del trabajo, específicamente en el *trabajo verdadero*, ya que, como vimos, en el modo de producción capitalista es el valor de cambio y no el valor de uso el motor de la producción. Sin embargo, el mismo Marx en *El Capital* señala la importancia decisiva de los medios técnicos para la definición del estado evolutivo de las sociedades, de lo que se deduce que, considerado el trabajo en su dimensión factual, es el fin quien dirige el proceso de trabajo, mientras que, considerado en su dimensión histórica y evolutiva, es la investigación de los medios un asunto de mayor relevancia.

Esta relación, aparentemente simple, se torna compleja cuando hacemos intervenir la idea de conciencia. Si el mundo de los objetos posee una causalidad *natural* que debe ser transformada en una causalidad *puesta* por un acto de conciencia del sujeto, la investigación de los medios cobra una aún mayor importancia, en la medida que el fin *puesto* por el sujeto¹⁶ sólo cobrará realidad y éxito si el conocimiento de los medios es lo suficientemente exacto como para determinar la posibilidad de convertir la causalidad natural en una causalidad puesta. De este modo, la importancia de la conciencia en la relación entre hombre y naturaleza asumirá las siguientes características: si el hombre se diferencia de un animal cualquiera por su capacidad de elaborar en su conciencia el fin que quiere darle a su intervención transformadora (trabajo) sobre la naturaleza, es necesario que construya reflejos de la realidad sobre los cuales depositará las posibles alternativas de intervención que le permitirán de forma exitosa elegir los medios para elaborar el fin. “La descripción de un ámbito de juego (hallazgo del fin y elección de los medios)¹⁷, aún cuando se encuentre claramente perfilada, no puede eliminar el hecho de que, en el acto de la alternativa, se halla contenido un momento de decisión, de elección, y que el ‘lugar’ y el órgano de esa decisión lo constituye la conciencia humana” (Lukács, 2004: 96).

De esta forma Lukács situará, en un plano coherente con la teoría marxista, al trabajo como modelo de toda praxis humana. El concepto que nos permitirá entender este desplazamiento universalista de la concepción del trabajo es el de teleología. El concepto de teleología corresponde a la capacidad del ser social, por medio de su conciencia, de poner un fin determinado al curso de sus acciones. Este fin se caracterizará por crear una nueva objetividad a partir de la transformación de los objetos naturales; es así que toda praxis humana, en principio, comporta la posición de fines teleológicos de orden material (de ahí la noción de materialismo histórico).

Marx, según Lukács, negará la existencia de toda teleología fuera del trabajo, ya que es en éste que se puede verificar ontológicamente todo contenido material de la praxis humana. “El trabajo no es una de las múltiples formas de aparición de la teleología en general, sino el único punto en que puede demostrarse ontológicamente una posición teleológica en cuanto factor real de la

¹⁶ El ejemplo de Marx que muestra la diferencia entre una araña que teje su tela y un obrero que trabaja es bastante claro a este respecto.

¹⁷ El paréntesis es mío.

realidad material” (Lukács, 2004: 67). Ahora bien, será la relación entre los conceptos heterogéneos de teleología y causalidad la clave para comprender la ontología del ser social en el trabajo. Como habíamos dicho, la causalidad es una condición inherente al desarrollo del mundo natural; el mundo de objetos naturales estará regido, en este sentido, por una causalidad natural; sin embargo, para que el trabajo logre con éxito su fin, debe transformar esta causalidad natural en una causalidad puesta por el sujeto, interviniendo el metabolismo autónomo de la naturaleza. Sólo la teleología *puesta* por el sujeto en la configuración de los fines de la producción permitirá ejecutar dicha transformación. Es así que la praxis humana, cuyo modelo es el trabajo, se basará en la ejecución de posiciones teleológicas sobre la causalidad natural del mundo de objetos.

Con esto arribamos a un problema político que ha rondado todo el pensamiento marxista, a saber: la relación entre teoría y praxis. Como es bien sabido, la filosofía idealista adjudicó a la teoría (contemplación, reflexión) un lugar fundamental al interior de la acción política del ser humano, dejando en un lugar subordinado al trabajo como la actividad destinada a la satisfacción de necesidades. Marx será el primero en otorgarle un espacio prioritario para definir al ser social, tanto en la satisfacción de necesidades pero por sobre todo en la tarea política de organizar sus acciones. Lukács comprende esta inversión del pensamiento marxista a partir de la idea de que el trabajo en su actividad pura permite ver de forma inmediata el carácter verdadero o falso de la intelección que se ha hecho de la naturaleza, en la medida que la equivocación en la investigación de los medios (reflejo de los objetos naturales) implica el fracaso objetivo del fin teleológico puesto por el sujeto. “Los actos de posición propios de la causalidad se encuentran orientados, en el trabajo, bajo la forma más pura a la antítesis valorativa entre lo verdadero y lo falso, pues (...) el hecho de no reconocer la causalidad en sí existente en el proceso de su posición, tiene que conducir inevitablemente al fracaso de todo el proceso de trabajo” (Lukács, 2004: 112).

Ahora bien, esta relación pura entre teoría y praxis al interior del concepto de trabajo se torna una relación histórica en la medida que el mundo natural siempre le aparece a la conciencia del hombre como algo *ya pasado*. El modo de acontecer del hombre en el mundo, su carácter ontológico, estará determinado, de esta manera, por su inserción en la historia, cuya evolución dependerá de la capacidad transformadora del sujeto. “Al trabajar, el hombre entra a formar parte ‘actu’ de una concreta situación histórica, se enfrenta con su presente, asume su pasado,

trabaja en su futuro. Este ‘devenir historia’ en la praxis del hombre se hace extensivo a todo el proceso de trabajo” (Marcuse, 1970: 38).

La sociología de la acción expresada en los primeros escritos de Alain Touraine rescata y enfatiza la importancia del trabajo para comprender la condición histórica del ser social. Para él, lo fundamental del trabajo, como base de cualquier teoría sobre los sistemas sociales, es no sólo la apropiación y transformación de la naturaleza que éste permite sino principalmente la toma de conciencia que el sujeto histórico alcanza de su condición social, es decir, de actores históricos que producen constantemente cambios en la sociedad.

Así, el sujeto histórico se constituye como un trabajador colectivo, en la medida que es capaz de reconocer su entorno, no sólo como objetividad de su permanencia, sino también como artificio de su creación, es decir, como obra propia. Esta capacidad de reconocer el entorno como creación autónoma depende tanto de los medios técnicos disponibles como de las formas de apropiación de los instrumentos y los resultados del proceso de trabajo; por ello, el sujeto histórico como actor social, desde la base del trabajo, luchará por transformar las condiciones de explotación que definen las formas de apropiación del excedente en las sociedades capitalistas avanzadas.

Esto último es fundamental cuando pensamos que, para Touraine (1965), la importancia sociológica del trabajo sólo es tal cuando las condiciones de explotación y opresión en el seno del capitalismo se han tornado insoportables. Así, la misma sociología tendría, teniendo como base al trabajo, desde sus inicios, un rol político: “ella no puede existir más que destruyendo todas las formas de reificación social” (Touraine, 1965: 43)¹⁸. Como vemos, la sociología de la acción, al igual que el marxismo, sitúa el origen de la praxis política en la toma de conciencia sobre sí que el trabajo como actividad transformadora del entorno natural permite.

También una característica que se repite en esta concepción histórica del ser social con respecto al Marx de los primeros escritos y sus seguidores es el carácter genérico del hombre, la superación de las condiciones particulares que lo definirían. “El sujeto histórico, lejos de ser una reflexión del individuo sobre sí mismo y una toma de conciencia de su situación personal, es una

¹⁸ Traducción propia.

interpretación del conjunto de la situación histórica, la significación de una experiencia colectiva y, más todavía, un modo de definición y de organización de un campo definido por el trabajo” (Touraine, 1965: 39).¹⁹

En síntesis, durante este apartado, hemos intentado precisar cómo los escritos del joven Marx influyeron parte de las teorizaciones contemporáneas sobre el trabajo. La forma que asumieron dichas influencias fue más bien de carácter filosófico, sin embargo, fueron expresivas, tal como mostramos en un principio, de grandes debates políticos acerca del lugar que debe asignarse al trabajo en la transformación del conjunto de la sociedad. Como vimos, el trabajo, como relación entre sujeto y objeto, o entre hombre y naturaleza, permite comprender la especificidad del *hacer* del ser en el mundo; dicho hacer se caracteriza tanto por su dimensión política (unión teoría y praxis) como por su dimensión histórica (transformación del pasado natural en un futuro condicionado por el hombre); ambas dimensiones nos permitieron caracterizar al sujeto del trabajo como un ser histórico que se reconoce en las obras que produce, toma conciencia de su lugar en la historia y lucha por transformar las condiciones de explotación que había asumido el trabajo en las sociedades industriales. El trabajo alienado, de esta manera, será un momento objetivo no sólo para pensar la centralidad del trabajo en la existencia humana sino también la crisis que el capitalismo contiene con sus contradicciones de clase. La sociología misma constituirá un momento más de esa crisis, haciéndose cargo de la importancia material y existencial que el trabajo ha devenido para el conjunto de la sociedad industrial capitalista.

En el próximo subcapítulo, problematizaremos el carácter que asume el trabajo para el marxismo estructuralista y las consecuencias que eso tiene para la reflexión sobre el sujeto que estamos intentando desarrollar.

¹⁹ Traducción propia.

La teoría de la explotación capitalista y el marxismo estructuralista: hacia una concepción clasista del sujeto.

“La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”
(Marx, 1972b: 25)

A partir de esta conocida sentencia, contenida en la sexta tesis sobre Feuerbach, es que el marxismo estructuralista, especialmente Louis Althusser, iniciará una nueva interpretación sobre los textos de Karl Marx, cuya base será la crítica hacia los primeros escritos de su juventud, tan altamente valorados por el marxismo humanista. El concepto de hombre que actuaba como fundamento de la concepción ontológica del trabajo desarrollada anteriormente será criticado, desde esta postura, como un concepto ideológico, ajeno a los principales aportes de Marx. Esto dado que, como la sentencia anuncia, la esencia humana no es un atributo del hombre propiamente tal, no es un concepto existencial, sino que constituye el conjunto de relaciones sociales predominantes en una sociedad, a saber: las relaciones de clase.

Quisiéramos, de este modo, iniciar nuestra exposición del marxismo estructuralista con la crítica hacia la idea del hombre, para luego abordar la problemática del sujeto que nos compete. Para Althusser (1969), el marxismo, más que considerarse como un humanismo, muy por el contrario, constituiría un anti-humanismo teórico, es decir, una teoría que, para comprender el lugar del hombre en las sociedades, no comienza su análisis a partir de la existencia humana sino de las relaciones sociales complejas al interior de las cuales éste se desenvuelve.

Así, Althusser condena la interpretación de los escritos del joven Marx por considerar a aquellos como pertenecientes a un núcleo teórico o problemática filosófica que aún está al interior del pensamiento feuerbachiano y hegeliano, es decir, todavía constituye una problemática antropológica e idealista. Althusser reconoce, de esta forma, que efectivamente existe una preocupación por el hombre en los escritos del joven Marx, sin embargo, estos textos no serían suficientemente revolucionarios para romper con la problemática idealista que rondó el pensamiento de los hegelianos de izquierda.

Una problemática se definiría por una *estructura sistemática típica* que otorga coherencia y unidad a los diferentes elementos de un pensamiento, situándolos en relación a una ideología históricamente determinada. Para comprender la problemática marxiana, esta ideología debe ser relacionada con los problemas que se le plantean al autor por el tiempo histórico que vive. Así, la pregunta acerca de si los primeros escritos de Marx responden a una problemática efectivamente marxista obtiene una respuesta negativa. Una problemática filosófica no se define por el objeto de su análisis sino por el modo de reflexión mediante el cual integra los elementos del análisis en el núcleo de una problemática. De este modo, la filosofía de Feuerbach constituiría una problemática antropológica que se extendería mucho más allá de su crítica a la religión, para situarse en una crítica de la política o la economía, propios del pensamiento proto-marxista.

Para Althusser, sólo posterior a la reflexión contenida en “La ideología Alemana” podríamos estar en condiciones de hablar de una problemática propiamente marxista. Es en este texto cuando Marx se interroga acerca de la disfunción entre la conciencia filosófica alemana (su gran desarrollo) y su bajo desarrollo económico. Lo que los filósofos idealistas alemanes habían realizado en su pensamiento estaba lejano de plasmarse en su desarrollo histórico. A partir de esta constatación es que Marx comprende que el núcleo del atraso económico debe buscarse en la realidad histórica alemana y no en la ideología que la representa. Con esto, Marx daría un paso hacia atrás en su reflexión, situándose aquende de la ideología que representa las sociedades. “La ‘superación’ de Hegel (...) *no es una superación del error hacia la verdad, es, por el contrario, un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad, es una disipación de la ilusión y una vuelta atrás, desde la ilusión disipada, a la realidad*” (Althusser, 1969: 63).

La revolución teórica de Marx, como caracteriza Althusser al cambio de problemática operado por el Marx maduro, rompería con los principales postulados que basan su análisis de la política y la historia desde la concepción de esencia del hombre. Así, los conceptos de fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, clases sociales, modo de producción, etc. serían nuevos elementos para comprender la evolución de las sociedades, fundando el nuevo carácter del materialismo histórico. En este contexto, el humanismo y la antropología filosófica pasarían a constituirse, fuera de toda pretensión teórica, como ideología, es decir, como una comprensión inconsciente de la sociedad que desconoce sus fundamentos teórico- científicos. “Marx sustituye

el concepto 'ideológico' y universal de la 'práctica' feuerbachiana por una concepción concreta de las diferencias específicas que permite situar cada práctica particular en las diferencias específicas de la estructura social" (Althusser, 1969: 189- 190).

De este modo, para comprender el rol que ha asumido en esta nueva interpretación del marxismo, la idea del hombre y el humanismo, debemos aprehender los principales elementos que caracterizan el concepto de ideología en Althusser, en la medida que, si bien el concepto mismo de ideología está presente en Marx, su sistematización y caracterización son más obra del marxismo posterior que de sus propios aportes. En otras palabras, si queremos comprender cómo Marx concibió como ideológico al humanismo, debemos comprender exactamente lo que para Althusser significa ideología, independientemente de las ideas marxianas.

Para Althusser (1966), la ideología constituye una doble relación: por un lado, con el conocimiento; por el otro, con la realidad. En la idea de Althusser, tomada principalmente de Engels, de que la sociedad constituye un todo complejo estructurado por medio de los niveles político, económico e ideológico, se comprende que el sujeto establece sus relaciones con la sociedad en esos tres niveles: por medio de una práctica política (lucha de clases), por medio de una práctica económica (relaciones de explotación) y una práctica ideológica, o sea, una participación consciente e inconsciente en las formas en que la sociedad se representa, ya sea un religión, el arte, la ciencia, etc. Si bien, desde este punto de vista, la ideología constituye una representación del mundo, no constituye un conocimiento verdadero, de lo cual se deduce que la relación que sostiene la ideología con el conocimiento es de una deformación. La ideología, en esta dimensión cognitiva, es una deformación de la realidad, ya que permite que las personas se relacionen con su entorno mediado por representaciones sin acceder al núcleo de la realidad, es decir, las relaciones sociales de producción y su estructura clasista; solamente la ciencia marxista habría sabido dar cuenta de este núcleo esencial de la realidad, despojándose de los valores ideológicos que la deforman, entre ellos, el humanismo marxista.

En segundo lugar, la ideología permite cierta cohesión social, es decir, constituye la estructura simbólica mediante la cual se opera la construcción de la realidad. Esta ideología trascendería la estructura de clases, pues actuaría tanto sobre el proletariado, haciendo contenible su explotación, como sobre la burguesía, que necesitaría de una estructura ideológica para seguir

perpetuando su dominación de clase. En este segundo nivel, se comprende que la relación entre ideología y sociedad debe ser entendida a partir del concepto, arriba mencionado, de cohesión social. Sin embargo, esta función que asume la ideología en la sociedad, si bien no desaparece en una sociedad sin clases, cambia de carácter. Si en la sociedad capitalista la ideología sirve para mantener la estructura de clases, en la sociedad comunista la ideología constituirá una *representación necesariamente deformada* de la realidad, en la medida que constituye un efecto estructural de la articulación del todo social.

A partir de esta concepción de ideología, se puede criticar otro concepto clave del marxismo humanista, a saber: la conciencia. Como vimos, el trabajo lograba su centralidad en la experiencia humana a partir de las operaciones teleológicas que el sujeto *pone* sobre la causalidad natural del mundo de objetos; estas operaciones sólo eran posibles por la existencia de la conciencia del sujeto. Es en ella donde el mundo se reflejaba, es decir, se representaba como objeto natural susceptible de ser transformado. Pues bien, la concepción de ideología como representación social que permite a los sujetos participar en la fantasía de la realidad es independiente de la idea de conciencia, pese a que esa realidad se presentara de forma reflexiva. Las imágenes del mundo que constituyen la ideología se imponen a los sujetos como estructuras inconscientes, a espaldas de su supuesta conciencia. La relación ontológica entre ser social y mundo se da, pues, de esta forma, sin mediar por la conciencia, el mundo se presenta como un mundo que es *desde ya* vivido sin necesidad de otras mediaciones. “En este sentido decía Marx que, en la ideología (como lugar de luchas políticas) los hombres *toman conciencia* de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconsciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones ‘vivas’ con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama ‘conciencia’” (Althusser, 1969: 193).

Ahora bien, teniendo en claro el concepto de ideología de Althusser podemos comprender en qué medida el marxismo constituiría un anti-humanismo teórico. En su doble relación (con el conocimiento y con la sociedad), el humanismo como ideología constituiría al mismo tiempo un conocimiento *falso* sobre la realidad y un elemento de cohesión social en la sociedad capitalista. En cuanto conocimiento, Althusser propone que las principales categorías con que el humanismo define al materialismo histórico: “la historia es la producción del hombre por el hombre, que la esencia del hombre es el trabajo, que el concepto de trabajo es el concepto de base del

materialismo histórico, que la historia es la historia de la alienación del trabajo humano, que la revolución es la lucha por la desalienación del trabajo humano y del mundo humano, que el comunismo es el ‘Reino de la Libertad’, de la comunidad, de la fraternidad, etc.” (Althusser, 1966: 173) son categorías que en la práctica marxista han dejado de operar y que oscurecen el núcleo materialista de la sociedad determinados por la articulación de las estructuras en el modo de producción capitalista. Por otro lado, en cuanto cohesión social, Althusser afirma que el humanismo sigue operando en nuestras sociedades pues no se ha derribado aún el carácter burgués y pequeño burgués de nuestro tiempo histórico.

Como vemos, todas las nociones que consideramos como claves para comprender el rol del trabajo en la praxis humana, han sido absolutamente cuestionadas por el estructuralismo marxista de Althusser. La idea misma del trabajo como centro de la producción y reproducción del sujeto y las sociedades ha sido calificada de ideológica. En este contexto, “los ‘sujetos’ de la historia son las sociedades humanas dadas. Ellas se presentan como totalidades, cuya unidad está constituida por un cierto tipo específico de *complejidad*, que pone en juego instancias que pueden reducirse muy esquemáticamente (...) a tres: la economía, la política y la ideología” (Althusser, 1969: 192). Ahora en más, intentaremos caracterizar esta nueva concepción del sujeto como clases sociales, contenida en la interpretación del capital que realizan Althusser y Balibar.

Para ambos autores, lo definitivo de “El capital”, obra cumbre de la producción teórica de Marx, radica en la identificación del doble carácter del trabajo (como valor de uso y valor de cambio) y, a partir de ello, en la explicación que hace del concepto de la plusvalía. Tal como recalcan estos autores, estas ideas en torno a la producción capitalista ya estaban en el centro de la reflexión de la economía política clásica, sin embargo, la importancia de Marx consiste en ver un problema ahí donde los clásicos veían una solución. En el mismo sentido que hablábamos anteriormente, la crítica de la economía política, de esta forma, no consiste en el descubrimiento de un nuevo objeto sino del modo de reflexión novedoso que adquiere el tratamiento del objeto al interior de una nueva problemática teórica.

La economía política descansaba en dos supuestos: 1) la existencia de hechos económicos que conviven al interior de un campo homogéneo y 2) este espacio homogéneo implica una relación

determinada con el mundo humano. Así, “la estructura teórica propia de la economía política se basa entonces en la puesta en relación inmediata y directa de un espacio homogéneo de fenómenos dados y de una antropología ideológica que funda en el hombre, sujeto de las necesidades (el dato del homo oeconomicus), el carácter económico de los fenómenos de su espacio” (Althusser y Balibar, 1970:175).

Marx rechazaría ambos postulados (homogeneidad y antropocentrismo) a partir de la elaboración de dos críticas, a saber: la crítica al consumo y la crítica a la producción. En la primera, Marx entendería que no se pueden definir las necesidades económicas en relación a las necesidades humanas, en tanto el consumo no es principalmente un asunto individual sino fundamentalmente un fenómeno colectivo. El consumo individual basado en la idea de que el sujeto se caracteriza por su racionalidad (homo oeconomicus) es reemplazado por la premisa fundamental que los *verdaderos* sujetos de la sociedad son las clases sociales, constituidos en la producción económico- social cuyo consumo está lejano de ser un asunto individual para conformarse como el consumo de objetos e instrumentos necesarios para la producción. Las necesidades sociales, de este modo, son necesidades de la producción material y no de la circulación mercantil; a partir de esta constatación es que se comprende la distinción teórica, ya desarrollada, entre capital constante y capital variable.

La segunda crítica, orientada hacia la circulación de mercancías, se basa en la idea de que es la producción la que regula la circulación y no a la inversa. Como vimos, lo fundamental en la producción es la comprensión que Marx hace del proceso de trabajo. En él, se combinan la actividad personal del hombre con el objeto material sobre el que trabaja y el medio por el cual se actúa. La importancia de esto radica en la subordinación (así lo ven Althusser y Balibar) que Marx realizaría de la actividad creativa del hombre (su expresión subjetiva) a los instrumentos técnicos disponibles que definen el grado de desarrollo de las fuerzas productivas de una época determinada. Esto sería así en la medida que, como vimos, el trabajo asume la forma del trabajo productivo por lo que su importancia se definiría por el grado de su productividad y no por la forma de su expresión, característica más bien propia de las sociedades precapitalistas.

La importancia del trabajo, en esta versión del marxismo, no debiéramos buscarla en la expresión subjetiva sino en la particularidad que implica el uso de la mercancía fuerza de

trabajo. En palabras de Marx, “el trabajo no es, de hecho, una mercancía, es el *uso* de la mercancía ‘fuerza de trabajo’” (Balibar, 1976: 53). Este uso de la fuerza de trabajo es el que permite comprender el carácter social de la plusvalía: para Marx, el trabajo excedente no constituye la solución para comprender la acumulación capitalista sino el problema de la centralidad de la lucha de clases en las sociedades capitalistas. Cabe destacar el carácter histórico que le otorga la lucha de clases a la concepción de las clases como sujetos: las clases sociales no constituirían sustancias o unidades en sí sino que lo que las definiría como tales sería la lucha que sostienen en el ámbito de la producción; es esta lucha la que permite y cuestiona la reproducción social: “es la lucha de clase cotidiana llevada a cabo en la producción *por el capital* la que hace del proceso de trabajo un proceso de producción de plusvalía (...), base material de la existencia de una clase capitalista; es la lucha de clase cotidiana, llevada a cabo en la producción *por los trabajadores* la que asegura, contra la tendencia del capital a la ganancia máxima, las condiciones de trabajo y las condiciones materiales (...) necesarias para la *reproducción de la fuerza de trabajo*, para la existencia de la clase obrera” (Balibar, 1976: 50).

Como vemos, la centralidad del trabajo y la producción en el marxismo no fue privativo del marxismo humanista en su versión ontológica sino que también trascendió al marxismo estructuralista. Sin embargo, nos parece sustancial recalcar el carácter clasista que adquirió el sujeto en esta segunda versión, ya que esto nos permite avanzar hacia una concepción de la subjetividad que afirme la lucha, en este caso económica (en última instancia) y política, como constitutiva del sujeto, más allá de otorgarle relevancia a una fuente determinada.

A continuación, desarrollaremos los planteamientos del sociólogo francés Jean Baudrillard en torno a su crítica a la producción como matriz de análisis del marxismo, para ir delineando los fundamentos de una crítica al trabajo como fuente única de la subjetividad. Si bien revisaremos sólo el trabajo y el consumo como fuentes de producción de sujetos, nuestra intención es arribar a una concepción de la subjetividad que combine distintas formas de subjetivación, sin depositar sus esperanzas de realización en un solo ámbito.

Jean Baudrillard y la crítica al espejo de la producción. Fundamentos para una crítica al concepto de trabajo.

“El sistema capitalista, ligado al beneficio y la explotación, no es sino la modalidad inaugural, la fase infantil del sistema de la economía política. El esquema del valor (de cambio y de uso) y de la equivalencia general no se limita más a la ‘producción’- él ha investido las esferas del lenguaje, de la sexualidad, etc.”
(Baudrillard, 1994: 93)²⁰

Hasta aquí hemos intentado desarrollar con cierta fidelidad los principales planteamientos de Marx y el marxismo respecto a la concepción del trabajo como base para comprender la subjetividad, ya sea en términos del ser humano como ser genérico, o como categoría estructural asociado al concepto de clase social. Si bien las diferencias entre ambos planteamientos son bastante grandes, los dos comparten una premisa básica fundamental, a saber: la constitución de la subjetividad se juega en el espacio de la producción material de las sociedades. Esta premisa, dado su carácter crítico, nos permite reinterpretar la idea de la incompletitud o el carácter sacrificial del concepto de subjetividad, tal como lo venimos planteando desde un comienzo.

Si la subjetividad se define por su ausencia fáctica en las sociedades, dado su carácter predominantemente negativo, es en la dimensión del trabajo donde podemos ver esto nítidamente, en la medida que, ya sea en una concepción ontológica o estructural de éste, el sujeto del trabajo estaría sometido a constantes presiones e interrupciones por parte del sistema social. En el primer caso, el concepto de alienación nos posibilita comprender de forma clara cómo el sujeto no llega a reconciliarse consigo mismo por la apropiación privada que ejerce el capitalista sobre su producto; en el segundo, la idea de explotación asociada al carácter clasista del modo de producción capitalista nos muestra cómo los sujetos de la producción (clases sociales) sólo llegan a serlo cuando entran en relaciones de conflicto, fruto de la lucha inherente situada en el espacio de la producción económica. En ambos casos, la subjetividad se comprende como un lugar de conflicto, como el fruto de una relación política (tal como planteamos en el caso de Poulantzas y Althusser en el primer capítulo) entre las clases que deriva de la contradicción material entre trabajo y capital. “El punto de partida: la lucha del proletariado

²⁰ Traducción propia.

comienza con su lucha económica, y continúa permanentemente fundamentándose sobre ella. El punto de llegada: la lucha política del proletariado sólo alcanza su objetivo a condición de proseguir hasta *la abolición del régimen salarial*, de la relación capital/ trabajo asalariado que es la ‘relación social de producción fundamental’” (Balibar, 1976: 50). Quisiera subrayar esto último pues un punto que entra en contradicción con la concepción actual que hemos intentado desarrollar acerca del carácter fundamentalmente político de la subjetividad, es que no está necesariamente ligado a las relaciones de producción clasistas, sino más bien que se articula con ellas según las constelaciones hegemónicas predominantes en el seno de las sociedades.

Así, la concepción que el marxismo humanista produjo sobre la relevancia de comprender al trabajo como esencia del género humano nos es demasiado lejana en la medida que hemos intentado explicar, durante el primer capítulo, la concepción contemporánea de la subjetividad, que plantea la inexistencia de un sustrato esencial para comprender al sujeto, quien se definiría, más bien, por un vacío constitutivo, caracterizado en parte por la imposibilidad de *cerrar* lo social mediante un único significado. El marxismo estructuralista nos permitió avanzar en cuanto a la comprensión de la subjetividad como un fenómeno político en dos sentidos: el primero refiere a la crítica hacia una concepción antropológica y esencialista del sujeto basado en la idea del trabajo, situándolo más bien como una categoría que se perspectiva en la lucha económica y política sostenida en el modo de producción capitalista; el segundo punto, ya revisado en el primer capítulo, consiste en la identificación del carácter sobredeterminado de la estructura social, acentuando el carácter simbólico del orden, situando en un plano central a la estructura ideológica al interior del *todo complejo estructurado*. Pese a estos avances, en suma importantes, también hay dos puntos en los cuales esta concepción se trunca: el primero de ellos, también desarrollada en la primera parte, es la determinación esencialista de la economía sobre la totalidad social, reduciendo, en última instancia, toda articulación política a la contradicción material entre trabajo asalariado y capital, menospreciando el carácter simbólico de lo social que la misma noción de sobredeterminación permitía comprender. El segundo dice relación con la idea de producción como base para entender tanto la producción de las clases (sujetos de la producción) como el conflicto en el cual se insertan. Esta reducción de lo *político* a la relación clasista (*la política* para Poulantzas) nos impide aprehender el carácter contingente y desarticulado que asume la subjetividad hoy en día, trasladándose desde dimensiones clásicas como el trabajo hacia nuevas dimensiones como la cultura y el consumo. Intentaremos aclarar en

la parte final de esta tesis que este traslado no es mecánico sino que se articula de forma combinada, primando diversas dimensiones según sean los casos, pero siempre insertos en luchas políticas por la distribución del poder al interior de la sociedad.

Jean Baudrillard constituirá un autor clave para dar un paso más allá de la concepción economicista del sujeto, cuestión que consideramos fundamental para entender la emergencia de la subjetividad contemporánea. La primera parte de su obra²¹ se orienta precisamente a realizar una aguda crítica hacia los conceptos que han dominado gran parte del espectro teórico marxista, principalmente a la idea de la producción como ámbito fundante de lo social, ya sea del individuo o del orden social. Su crítica se resume como el intento de desligar la constitución del orden social del ámbito de su producción material, poniendo especial énfasis en los intercambios simbólicos (o sígnicos) que dominan la cotidianeidad contemporánea. No se trata, pues, simplemente de un traslado de la producción hacia el intercambio, lo que constituiría una vuelta hacia la economía política clásica, sino más bien el intento de ruptura radical con los planteamientos económicos que la misma economía política y el marxismo nos habituaron como claves fundamentales para la comprensión del orden social. Desde ya, su primera crítica, es que el marxismo fue incapaz de romper los principales postulados de la economía política, ya que no fue lo suficientemente radical para hacer saltar la estructura de valores de la burguesía que se expresaba en ésta. Es más, al concebir la producción material como la única posible riqueza social, el marxismo fue incapaz, en palabras de Baudrillard, de proponer una alternativa real, no al modo de producción capitalista, sino a la *forma- producción* que se había tornado hegemónica durante el transcurso de la modernidad.

Pues bien, para Baudrillard el concepto de producción, central en el marxismo, ha cumplido la función de un espejo, lo que, en términos lacanianos, consiste en la “toma de conciencia de la especie humana *en lo imaginario*”²² (Baudrillard, 1994: 7). En otras palabras, todas las actividades que el ser humano realiza son comprendidas por él como distintas formas de producción de lo social, enraizadas esencialmente en el carácter económico que asume este concepto. Ahora bien, este carácter especular de la producción se produce en el marxismo por

²¹ El sistema de los Objetos (1969), La Sociedad de Consumo (1970), Crítica de la economía política del signo (1974), El espejo de la producción (1975).

²² Traducción propia.

medio de diferentes estrategias teóricas, detrás de las cuales se esconde una antropología de las necesidades y del valor de uso.

Para Baudrillard, el valor de uso será el concepto clave para comprender la problemática marxista, dado el efecto de *código* que éste posibilitará. En estricto rigor, el valor de un objeto nunca puede ser un asunto privado, sino que se adquiere inmediatamente en su puesta en público (Arendt, 2005); por ello, la idea de que existe un valor de uso parece ser más una estrategia lógica que una realidad, en la medida en que el uso de un objeto se construye culturalmente a partir de aprendizajes normativos, por lo que el valor que contiene no puede asociarse sólo a trabajo humano sino a la destinación que la sociedad en su conjunto ha hecho de él. De este modo, no parece impropio preguntarse cuál es el estatus que Marx le otorga al valor de uso como modelo para comprender el intercambio de mercancías.

El valor de uso como tal respondería a esta antropología de las necesidades que menciona Baudrillard, situando tras el intercambio formal de mercancías la necesidad subjetiva de producirlas. Detrás del intercambio abstracto entre valores de cambio, residiría el hombre como productor de valor, creador de una riqueza social concreta, que servirá a la satisfacción de necesidades humanas. Si el valor de cambio constituye la magnitud social (cuantitativa) por la cual se intercambia una mercancía, es el valor de uso quien constituye la expresión cualitativa de la utilización de la fuerza de trabajo humana, lo que, en términos de Bauman (2000), conforma el carácter premoderno que prevalecía aún en la idea de trabajo, o sea, el carácter expresivo y distintivo del hombre en la producción. “El valor de uso de la fuerza de trabajo, es el momento de su actualización, de la relación del hombre con el gasto útil²³ que tiene- es en el fondo un acto de *consumo* productivo²⁴- y ese momento guarda, en el proceso general, toda su singularidad. A ese nivel, la fuerza de trabajo es inconmensurable” (Baudrillard, 1994: 12)²⁵.

Sin embargo, este carácter expresivo y singular del valor de uso de la fuerza de trabajo constituye su reverso universalista, ya que la inconmensurabilidad de todo trabajo concreto,

²³ Veremos que para Baudrillard esta utilidad del gasto es lo que no permite comprender el intercambio simbólico.

²⁴ Ya vimos que ésta es precisamente la crítica que Althusser y Balibar desarrollan a la idea de consumo individual propio de la economía política clásica y su idea del *homo oeconomicus*.

²⁵ Traducción propia.

salvo por su carácter abstracto como productor de valor, constituye la base para pensar que el trabajo constituye la praxis de toda actividad humana. En otras palabras, el hombre, mediante el valor de uso de su fuerza de trabajo (trabajo concreto), produce objetos que, en principio, son fruto de su subjetividad expresiva y que, como tales, no pueden compararse unos con otros; empero, la universalidad que contiene este hecho radica en que toda forma expresiva y distintiva de una particularidad asume necesariamente la forma del trabajo productivo. De esta forma, si ningún trabajo puede ser superior a otro, en tanto fuente de expresividad, es el trabajo como tal quien substituye todas las otras posibles formas de intercambio. Es de esta manera como podemos comprender el *cierre* subjetivo, en el trabajo, de la producción objetiva y material de mercancías.

Volviendo a Derrida, al interior de la estructura de significantes sociales, el trabajo y la producción constituirán el centro, es decir, el significado necesario que adoptarán, en último término, todas las manifestaciones del espíritu (para usar un término de Hegel). “Es la lógica de los significantes que produce ‘la evidencia’ de la ‘realidad’ del significado y del referente. Por todos lados, el valor de cambio procura de no aparecer más que como la abstracción, la distorsión abstracta de un concreto de producción, de un concreto de consumo, de un concreto de significación (...) Es en ese sentido que la necesidad, el valor de uso, el referente ‘no existen’: no son más que conceptos producidos y proyectados en una dimensión genérica por el desarrollo mismo del sistema del valor de cambio”²⁶ (Baudrillard, 1994: 16). Así, Baudrillard entiende que la idea misma de producción material de la sociedad constituye un significado que la economía política construyó como fin genérico del movimiento humano y no algo necesario a la existencia. Ahora bien, que la economía política haya construido las nociones de producción y necesidad para comprender el desarrollo histórico del capitalismo no es algo en sí equivocado o aberrante, ya que como tales tienen la función objetivante que todo concepto comporta. Sin embargo, lo que no puede dejarnos indiferentes son las consecuencias en el plano teórico y práctico que la generalización de estos conceptos han producido en la concepción del trabajo y la historia humana en la modernidad.

Una de ellas, y quizás la más importante, es la asociación ‘real’ o el análisis indiferenciado que el marxismo realiza entre principios analíticos y movimiento histórico. Así, el marxismo

²⁶ Traducción propia.

generaliza a toda la historia humana los conceptos de producción, contradicción, dialéctica, lucha de clases, como si éstos hubieran operado en la realidad de las concepciones que los hombres manejaban, alcanzando no sólo un momento objetivo sino subjetivo, como toma de conciencia, durante el capitalismo. A partir de esta constatación es que el comunismo, como superación del Reino de la Necesidad, deviene posible. Para Baudrillard, esta tendencia se explica por la pretensión universalista que ha dominado todo el pensamiento científico moderno, quien, a partir de su movimiento, ha reducido otras manifestaciones de lo real en un único y posible significado, aquel de la producción. De este modo, podemos comprender lo que ya habíamos mencionado, a saber : la función de código que tienen los conceptos de la economía política, en especial el de la producción. Esta función es la que permitiría que las diferentes expresiones objetivas fueran codificadas como nuevas manifestaciones de la verdad material que domina todas las sociedades desde el inicio de los tiempos y que sólo desaparecerá con el fin de la *prehistoria*.

Es más, incluso en esa nueva historia que romperá con el Reino de la Necesidad será el valor como forma pura quien regirá el orden social. Despojado de su carácter alienante, abolida su sumisión al valor de cambio, la fuerza de trabajo logrará ser expresión libre del valor de uso que constituye su forma originaria. Asimismo, el valor de uso de la fuerza de trabajo no se expresará más que en su forma útil, es decir, en su carácter productivo ; de ahí que la riqueza significativa del intercambio simbólico (no útil) sea, aún en el Reino de la Libertad, despojada de todo contenido posible.

Otra consecuencia de esta universalización de la particularidad del trabajo es la sumisión de la naturaleza y el individuo a la producción. La Naturaleza, tal como vimos, adquiere una alta relevancia al interior del marxismo, dotándola de una fuerza significativa importante : sólo mediante el conocimiento de la naturaleza externa del sujeto es como aquél puede llegar a ser. Sin embargo, el único conocimiento posible de ésta es por medio del trabajo, cuyo carácter teleológico ha devenido usualmente en dominación. El trabajo constituiría el código mediante el cual la naturaleza es dominada, interpretada y transcrita por la economía política. El individuo, por su parte, que se enfrenta a esta naturaleza indeterminada a través del trabajo sólo puede y debe hacerlo como fuerza productiva. De esta manera, Naturaleza e individuo sólo son comprendidos por una lógica industrial que produce una ruptura significativa con aquella que

comprendía su referente, en la medida que la sola parte dócil de ambos es la que, como tal, vale la pena rescatar. “En la práctica, la cruzada por la ética del trabajo era la batalla por imponer el control y la subordinación” (Bauman, 2000: 21).

Una tercera consecuencia es el rol que jugó la misma idea de producción en la conformación del mito igualitario. Si bien es evidente que las condiciones de explotación capitalistas, aún presentes en nuestros días, conforman amplias desigualdades, el paradigma de la producción se constituyó de tal manera hegemónico que el único ámbito donde los sujetos podrían eventualmente ser iguales sería ahí, donde la particularidad del sujeto podría inscribirse en la universalidad social. “La economía misma se afirma, en su autonomía de cara a lo religioso, lo cultural, etc., como esfera de la *racionalidad* social, como instancia *universal* de la productividad (...) y entonces como mito igualitario: cada uno es igual en derecho ante la razón objetiva de la producción”²⁷ (Baudrillard, 1994: 108).

En síntesis, Baudrillard critica los principales supuestos sobre los cuales descansa la economía política y, con ella, el marxismo. Entiende que la producción constituye un espejo donde encuentran significado todas las manifestaciones humanas; los pilares donde se erige ese espejo son la antropología de las necesidades y la idea del valor de uso como código que asegura el carácter *concreto* de los intercambios *abstractos* entre valores de cambio. La relación teórica entre estos conceptos ha logrado alcanzar tal validez y universalidad que confunde la objetivación de la realidad con su movimiento mismo, subsumiendo las distintas expresiones a la ética del trabajo, reduciendo todo intercambio posible al valor que este último le añade a las mercancías. Así, la economía y el intercambio se definen por el gasto útil del valor de uso de la fuerza de trabajo, dejando de lado formas simbólicas de intercambio (gasto, *potlacht*) inútiles pero que cumplen una función significativa al interior de las sociedades y sus sujetos.

A partir de estas críticas es que Baudrillard fundamentará su conocida crítica de la economía política del signo. Para éste, despojada de validez la tesis del valor de uso como base concreta del valor de cambio, lo que operará en las sociedades, y que luego retomará Bourdieu, serán significantes sociales. Estos significantes formarán un sistema de objetos independiente de los sujetos; como una estructura, actuará a sus espaldas de forma inconsciente. Contrario a lo que

²⁷ Traducción propia.

podiera suponerse, la crítica de la economía política del signo no augura un futuro allende la explotación, sino más bien que la extiende a otras dimensiones pero operando bajo nuevos mecanismos. “Esta mutación concierne el pasaje de la forma/ mercancía a la forma/ signo, de la abstracción del intercambio de productos materiales bajo la ley de la equivalencia general a la operacionalización de todos los intercambios bajo la ley del código”²⁸ (Baudrillard, 1994: 87).

La misma antropología de las necesidades, base para Baudrillard de la economía política, cae en desuso en la medida que aquéllas no existen, sino más bien son simulaciones que el sistema de objetos crea para perpetuarse. Esto último es bastante relevante, pues la dominación social ya no sería el monopolio de una clase sobre otra, ya que, más allá de su conciencia, articula la producción social a todo nivel; por ello, el intercambio de significantes propio del sistema de los objetos no remite, como en el caso de la economía política, a ningún significado; cada objeto se define por su relación con otro, donde el único referente posible es esa sola relación. La forma-signo describe toda una otra organización: el significado y el referente son abolidos en beneficio del solo juego de significantes, de una formalización generalizada donde el código no reenvía más hacia ninguna ‘realidad’ subjetiva u objetiva, sino a su propia lógica: deviene su propio referente, y el valor de uso del signo desaparece en beneficio de su solo valor de conmutación e intercambio” (Baudrillard, 1994: 92).

Ahora bien, esto nos podría llevar a pensar que no existirían más contradicciones en esta nueva *revolución* capitalista, sin embargo, más que esto, lo que sucede es que las distintas contradicciones son asimiladas por el sistema en este juego de signos. Por ello, la lucha social se definiría, más que por una lucha de clases, por una lucha de los sujetos por desprenderse del código ; ahí donde los campos sociales son limitados por el código, es donde el sujeto intenta producir desdiferenciación; donde todo se torna economía y productividad es donde los sujetos quieren ver algo más. Para ello, los sujetos que no han sido suficientemente integrados al sistema, aquellos que habitan sus márgenes, son los únicos capaces de dar cuenta de la irresponsabilidad de un sistema que no es capaz de integrar a los sujetos más que como fuerzas de trabajo.

²⁸ Traducción propia.

Es de esta forma como Baudrillard plantea las condiciones de posibilidad de una nueva crítica social o sociológica allende el *espejo de la producción*. Sólo rompiendo con él, es que la sociología podría eventualmente identificar los mecanismos mediante los cuales el sistema se reproduce, podría hacer explotar aquella utopía según el cual el sistema se reproducirá sin fin. Por ello, el análisis del consumo que éste y otros autores plantean será clave para comprender el nuevo espectro socio- político donde se mueve el sujeto contemporáneo. Nuestro siguiente objetivo, en este sentido, es desarrollar algunas líneas de reflexión sobre el consumo en nuestras sociedades, que intenten captar, en cierta medida, la paradoja del consumo como cierta expresión de la subjetividad, despojada del paradigma de la producción, pero también, y fundamentalmente, como una nueva forma de control social.

El consumo como expresión de realización y control de la subjetividad.

“La libertad de elección es la vara que mide la estratificación en la sociedad de consumo”
(Bauman, 2000: 54)

Tal como dijimos al principio de este capítulo, nuestra intención es rastrear las principales fuentes que se han constituido históricamente como depositarias de la subjetividad. Sería un error, sin embargo, si suponieramos que estas fuentes conforman lugares definitivos donde la subjetividad se realiza. Es más, siendo consecuentes con nuestra tesis inicial acerca del carácter incompleto, negativo o residual de la subjetividad, nunca una dimensión será la sola destinataria sino que entrará en articulación con otras. Pese a ello, analíticamente es posible distinguir fuentes, siendo, para nuestro estudio, las principales el trabajo y el consumo, dado que es en ellas donde podemos ver con mayor claridad este aspecto positivo y negativo de la subjetividad.

Hemos intentando, así con el trabajo, tratar el problema de la fuente precisamente como un problema, es decir, cuya existencia y eficacia sea cuestionada e introducida en problemas mayores, no sólo teóricos sino también prácticos. La hipótesis que está detrás de esta tesis acerca del carácter eminentemente político de aquella imposibilidad de realización plena de la subjetividad es la que nos empuja a tratar las fuentes de subjetivación también formas de control; a la vez que posibilitadoras, negadoras de subjetividad.

En el caso del consumo, la paradoja arrojada cobra una mayor vigencia. Mientras muchos se aventuraron a plantear el consumo y el espacio de los estilos de vida como depositarios de una nueva subjetivación individual que superaría aquella dependencia política o ideológica respecto a la idea del trabajo como esencia de lo social; otros, a los que tiendo adherir, ven en el consumo una fuente de distinción individual, enraizada en prácticas de clase o normalizaciones sistémicas, con un alto poder de control social.

Entre los primeros, sin duda el más emblemático es Zigmunt Bauman, cuya tesis del paso de la ética del trabajo a la estética del consumo como característica fundamental de nuestra sociedad contemporánea ha tenido un alto impacto mundial, cuyas repercusiones aún tienen ecos en nuestro país²⁹. Para este autor, nuestra sociedad impone a sus individuos la obligación de ser y comportarse como consumidores, tal como había sido la obligación de ser productores en la sociedad moderna industrial de Estado nacional. Este mandato, ligado profundamente al goce individual del objeto de consumo, rompe con la necesidad moral del individuo de tener un comportamiento benéfico con la sociedad, de dignificarse frente a los demás en el ejercicio de su actividad, cuestión que caracterizaba a la ética del trabajo. La estética del consumo, por el contrario, significa la importancia de las experiencias individuales en el comportamiento en el mercado, independientemente de la gratificación social que éstas tengan.

La primera consecuencia de esta transformación de la ética hacia la estética como horizonte de valor en nuestras sociedades es precisamente el carácter individual que adopta la acción. Tanto en la concepción de ser genérico como de sujeto de la producción, la importancia radicaba en el vínculo o carácter colectivo que sostenía la identidad individual con las orientaciones de valor compartidas. El sujeto se definía por la necesidad de relacionarse material y comunicativamente con los demás para acceder a condiciones de trabajo o puestos de poder relevantes al interior de la totalidad social; por el contrario, la práctica del consumo, el sujeto- consumidor, es un agente solitario, individual, definido por sus experiencias de goce al margen de los dictámenes morales. El concepto clave para comprender esta relación individual es el de deseo; el deseo, satisfacción poliforme, nunca se sacia en su realización, siempre requiere de nuevos objetos de deseo donde ramificarse. El sujeto- consumidor busca constantemente nuevas experiencias de deseo, no se

²⁹ Véase la importancia asignada al consumo como factor de individuación en los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

satisface allí donde la sociedad impondría los límites (por ej. en términos de necesidad); por ello, es la misma sociedad y el sistema económico quienes ya no necesitan poner límites, fijar fronteras normativas, sino abrir la sociedad al deseo individual del consumidor. “El consumo es una actividad esencialmente individual, de una sola persona; a la larga, siempre solitaria. Es una actividad que se cumple saciando y despertando el deseo, aliviándolo y provocándolo: el deseo es siempre una sensación privada, difícil de comunicar” (Bauman, 2000: 53).

Al alcanzar este carácter individual, el consumo como acción social produce un efecto sumamente importante, a saber: el vínculo social adopta una naturaleza individual. Esto significa que, contrario al trabajo que, desde Adam Smith, permitía pensar al mismo tiempo al individuo, el intercambio y el orden social como un ordenamiento colectivo, integrado en sus tres niveles; el consumo permite comprender el estallido de esta tríada y ver cómo los déficits de integración social no son acompañados de un reordenamiento normativo, sino, más bien, son asumidos por el individuo. Para Bauman, éste sería el punto donde confluyen tanto los intereses del sistema como los del individuo, en la medida que toda organización de pautas normativas que interfieran la satisfacción de deseos en el mercado se hace algo indeseable, ya sea para los gobiernos y economía neoliberales como para los consumidores que constituyen sus sujetos.

Conservando las diferencias e implicancias teóricas de esta idea, el diagnóstico es bastante similar al planteado por la sociología de la acción, cuyo núcleo reside en la disociación creciente entre individuo y sistema. “El sujeto no es el actor privado de todo principio externo ‘objetivo’ de orientación de sus conductas; es, al contrario, él quien se ha transformado en principio de orientación de sus conductas” (Touraine, 2006: 137). Esto significa que los roles que la sociedad como sistema impone a sus individuos han dejado de operar; por ello, el sujeto ya no se definiría por su posición social y el rol que como tal debiera asumir, sino por la experiencia que ha elegido vivir, de ahí la importancia asignada a la libertad de elección como signo de estratificación; o sea, yo ocupo un lugar en la sociedad pero soy libre de experimentar ese lugar. En el caso de Bauman eso pareciera ser realmente así, sin embargo, para la sociología de la acción, la experiencia social, dominante en la actualidad, se inscribiría en relaciones de poder definitorias de las orientaciones culturales hegemónicas y no constituiría una actividad puramente estética. Por ello, la identidad del individuo constituye un punto de lucha, tal como vimos, contra una identidad impuesta. “La identidad (...) es la tensión creciente entre la identidad

para otro y la identidad para sí, es esta distancia que construye la subjetividad”³⁰ (Dubet y Martuccelli, 1998: 49).

Lo que está claro, y es compartido, es que las formas de integración social tradicionales, la imposición de roles por parte de las instituciones, son cuestionadas en esta modernidad tardía, individualizando la tarea de construir el orden social. Eso no tiene como consecuencia, sin embargo, una politización del sujeto, como en un modelo ciudadano, sino su estetización, lo que implica la precariedad y fugacidad de los vínculos establecidos, la gran dificultad de generar compromisos, de cualquier índole, que sean duraderos y estables en el tiempo. Para Beck, la individualización a la que asistimos “significa, primero, la desintegración y, segundo, la sustitución de las formas de vida socioindustriales por otras, en las que los individuos deben producir, escenificar y remendar ellos mismos, sus propias biografías” (Beck, 1999: 130).

La identidad del sujeto, por tanto, se juega en la oferta del mercado, constituye una libre elección entre múltiples alternativas que el mercado proporciona, siempre muy limitadas en el tiempo y el espacio. La identidad por oficio desaparece y es reemplazada por una identidad flexible que está dispuesta a reorientar su curso a cada movimiento de la economía y el mercado. La misma moda juega un rol fundamental para orientar las prácticas, dado su carácter distintivo y la potencia de su fugacidad. El correlato político de esta fugacidad e incertidumbre en la construcción y mantenimiento de las identidades individuales y colectivas es lo que Beck llama la subpolítica, ligada a un desarrollo de lo político fuera del ámbito de las instituciones de la sociedad industrial, donde los individuos juegan un rol relevante y protagonista junto a los actores sociales colectivos.

En este contexto, la pregunta por los estilos de vida se torna central, en el sentido que la relación entre identidad, autoidentidad y sistemas funcionales se torna sumamente difusa y precaria. Para Giddens (1996), la Modernidad debe ser entendida no sólo institucionalmente, sino también en relación a la vida privada, esto porque las decisiones tomadas en el campo de la acción individual tienen repercusiones sistémicas que con los procesos globalizatorios se han tornado universales. En la Modernidad tardía, tanto los sistemas funcionales como el sí mismo estarían constituidos reflexivamente, lo que se volvería cada vez más problemático en tanto la cultura del

³⁰ Traducción propia.

período actual se caracterizaría por la conciencia del riesgo.

Entre los sistemas funcionales y la vida privada se situaría la confianza. Ésta “es un fenómeno crucial para el desarrollo de la personalidad (...). La confianza está referida a la consecución de un cierto sentido primario de seguridad ontológica (...) es un medio de interacción con los sistemas abstractos que vacían a la vida cotidiana de su contenido tradicional y establecen influencias globales” (Giddens, 1996: 36). Esta seguridad ontológica es la que estaría puesta en juicio con la cultura del riesgo asociada a la modernidad, con lo que la autoidentidad pasaría a ser un esfuerzo reflexivo, donde la noción de estilo de vida asumiría un particular protagonismo.

La idea de estilo de vida pone en la palestra la importancia de la elección de la identidad al interior de la vida cotidiana. Para Giddens (1997), la tradición constituyó social e históricamente el medio por el cual el sujeto obtenía de manera duradera su identidad, sin embargo, la reflexividad inherente a las instituciones modernas vació de significado los contenidos tradicionales de los contextos locales de acción, cuestionando la seguridad ontológica de la comunidad. Sin embargo, para que la identidad se realice como tal sería necesario que existiera, contrario a la idea de Bauman, una relación con una identidad colectiva, cuya existencia la memoria colectiva elaborada por la tradición aseguraba, para lo cual es necesario que, en el espacio de los estilos de vida, los individuos no sólo incorporen la incertidumbre y el riesgo sino también una base de confianza sobre los sistemas funcionales propios de las sociedades postradicionales.

Es a esto a lo que se refiere Giddens cuando habla de la transformación de la intimidad, en la medida que los sistemas funcionales minan las bases tradicionales de integración, cuestionando la seguridad ontológica necesaria para la identidad del sujeto. Los estilos de vida, de esta forma, se constituyen como la respuesta individual a esta crisis postradicional, intentando reconstruir la autoidentidad sin apelar a factores extra sociales, sino incorporando la misma incertidumbre; de ahí, la fugacidad y precariedad de los vínculos reconstruidos.

Ahora bien, hasta ahora hemos intentado desarrollar los principales argumentos en torno a la virtud subjetiva del consumo y los estilos de vida, en tanto constituirían reacciones individuales a la decadencia de las instituciones integradoras de la sociedad industrial, el fracaso de la ética

del trabajo como movilizador social, el derrumbe de la tradición, la intromisión de los sistemas funcionales en la vida privada, el desacople entre sistema y actor, etc. Lo que haremos ahora es proponer una visión crítica a estas concepciones, para avanzar al interior de la paradoja constitutiva de la subjetividad en tanto realización y negación del sujeto según sea su participación en las distintas dimensiones de lo social.

La perspectiva crítica sobre la idea del consumo y el espacio de los estilos de vida como fuente de subjetividad nace de una constatación bastante simple: la sociedad de consumo, más que producir un nuevo sujeto individual capaz de participar de manera consciente y reflexiva mediante la construcción de su estilo de vida autónomo, es una sociedad que sostiene con una mayor eficacia los procesos de control social sobre el individuo. Más que negar la existencia y relevancia de la sociedad basada en la producción, el concepto de sociedad de consumo enfatiza la eficacia práctica de este ámbito como forma de control y dominación social.

En el fondo, la sociedad capitalista industrial, cuyo modelo de control se basa en la explotación del trabajo asalariado por el capital, ha dado paso a un tipo de sociedad que se caracteriza por programar y controlar los hábitos de los individuos. De una sociedad de la explotación arribaríamos a una sociedad de la dominación social, donde el consumo, como actividad propia de la vida íntima de las personas, sería la clave por donde la dominación, a un nivel sistémico, se introyectaría en las prácticas cotidianas de las personas. Si leemos esto en clave habermasiana, podemos decir que el consumo es el mecanismo que posibilita que los imperativos sistémicos (producción) operen de forma decisiva en el mundo de la vida de las personas, cosificando las estructuras comunicativas que permiten la socialización *no violenta* de los sujetos. Esto último sólo deviene posible en la medida que la sociedad de consumo inaugura una nueva forma de socialización basada en la importancia social asignada a la distribución del status en la sociedad.

Como bien sabemos, la desigual distribución del prestigio (honor social) es lo que, para Weber, caracterizará a una sociedad estamental; sin embargo, como veremos más adelante, la demanda social por distinción (diferenciación social) será de tal modo dinámica que, más que contribuir a la formación de estamentos, permitirá comprender movimientos enclasantes, es decir, procesos de constitución de clases sociales. Ahora bien, si la sociedad de la explotación, sobre la cual se erigía la estructura de clases propia del capitalismo, ha dejado de operar *de forma inmediata*, no

quiere decir que no existan clases o relaciones entre clases sino que ésta se da *de forma mediada*, en la medida que la distribución desigual de significantes sociales de prestigio ha devenido en una *segunda naturaleza* bajo la cual la estructura de clases, si bien se torna más dinámica, se refuerza. Incluso, más que una segunda naturaleza, podemos decir que *el sistema de los objetos* se ha convertido en la *cultura* hegemónica en la sociedad de consumo, que media la relación de clases sostenida en el ámbito de la producción.

De este modo, la modernización social, es decir, los procesos de acumulación capitalista ya no se basan simplemente en la existencia de sujetos libres (sin capital) que están forzados a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario, sino principalmente en la existencia de individuos *normalizados* mediante la asignación de su demanda de prestigio social a la distribución de un código de comportamiento social dependiente del sistema de los objetos. Así, “el sujeto del consumo, es el orden de signos”³¹ (Baudrillard, 2000: 310), lo que significa que, tras la operación de los significantes sociales, definatorios de la sociedad capitalista actual, no existe ningún sujeto trascendente que los controle (de ahí que el sistema de los objetos trascienda la estructura de clases) sino que es inmanente a ese mismo juego estructural de signos que el sistema comporta.

Así, como vimos, el consumo no se define por la relación utilitaria, es decir, por el consumo del valor de uso del objeto sino por la relación del objeto con un sistema de significación total. El status del objeto que definía la ontología del trabajo en cuanto a la subjetividad que éste encerraba y que posibilitaba la constitución del sujeto- ser humano genérico- deja de ser tal, ya que el objeto en sí no es nada, sino un cúmulo de significaciones sociales que se encadenan como un sistema y que actúan de manera inconsciente en los individuos. Por eso, el mismo Baudrillard, parafraseando la clásica distinción de Saussure, afirma que la estructura de signos constituye nuestra lengua, mientras que las operaciones de diferenciación social son los actos de habla en nuestra cultura. “No se consume jamás el objeto en sí (en su valor de uso)- se manipulan siempre los objetos (en el amplio sentido del término) como signos que lo distinguen (al individuo) ya sea afiliándolo a su propio grupo tomado como referencia ideal, ya sea demarcándolo de su grupo por referencia a un grupo de estatus”³² (Baudrillard, 2000: 79). Con

³¹ Traducción propia.

³² Traducción propia.

ello, se muestra el doble carácter del acto de consumo, como actividad consciente e inconsciente, en tanto el sujeto consume con el motivo de distinguirse, sin embargo, el sistema de significación total, en el cual su práctica se inscribe, le es absolutamente inconsciente.

Es de esta manera como una de las características fundamentales del consumo es la negación de la realidad, mediante la producción de significantes que funcionan como simulacros de ésta. Para Baudrillard, el mito de la igualdad que ha dominado gran parte de la historia moderna y sobre el cual se erige la democracia se simula en la sociedad de consumo a partir de la distribución de signos de felicidad. La opulencia, más que la riqueza social, constituiría la acumulación de estos signos de felicidad; por ello, el consumo, contrario a lo que decía Bauman, no es una actividad individual, fundamentalmente por dos razones: la primera es la que hemos venido desarrollando y que refiere a que la práctica individual y consciente del consumo está subordinada a un *lenguaje* de signos que operan a espaldas del individuo de forma inconsciente, mediante la articulación sistémica de significantes sociales; la otra razón, más específica, es que el consumo nunca consiste sólo en un gasto individual sino que está involucrada de forma decisiva la administración estatal. Esto último es el fundamento, desde esta perspectiva, del Estado de Bienestar, quien intenta regular la desigual distribución de los signos de felicidad, que las diferencias de capital posibilitan: la ideología del bienestar transfiere las potencias del mito igualitario, desde un ámbito económico- político, hacia la dimensión simbólica de la producción y acumulación de signos.

En este sentido, el consumo constituye una práctica simulada de participación social. El sistema de los objetos define la estructura de la demanda social por diferenciación (en esencia ilimitada) a partir de la producción de signos de felicidad, inscritos en el consumo de bienes y servicios, identificando los intereses del sistema (su *modus operandis*) con la demanda social. Esta identificación permite la operación simbólica- ideológica- de transformar la práctica desigual del consumo en un acceso igualitario a la estructura de oportunidades que el sistema ofrece, por tanto a una participación equitativa en la distribución de signos de felicidad que actúan como vehículos de una igualdad económico- política ausente. “El principio democrático es transferido desde una igualdad real, de capacidades, de responsabilidades, de oportunidades sociales, de felicidad (en el sentido pleno del término) hacia una igualdad frente al Objeto y otros signos

evidentes del éxito social y de la felicidad. Es la *democracia del standing*, la democracia de la T.V., etc.”³³ (Baudrillard, 2000: 60).

Desde Derrida, podemos decir que la estructura de signos funciona como una abundancia ilimitada de significantes sociales, cuya estructuralidad se define por los procesos de diferenciación que operan en las prácticas cotidianas de los individuos, donde el signo de la felicidad ha sido situado en el centro, por lo menos en el Estado de Bienestar.³⁴ Ahora bien, con esto queda definido el lugar del consumo, a saber: la vida cotidiana, definida no como la suma de hechos cotidianos, sino principalmente como un espacio de interpretación, disociado entre una esfera trascendente (política, economía, religión, etc.) y una dimensión privada. La dominación social se sitúa precisamente allí donde se juega la interpretación de la realidad; por ello, la individualización, su distinción y diferenciación, más que una respuesta ante la incertidumbre social constituiría el mayor síntoma del control y la coerción estructural del sistema de los objetos sobre el sujeto.

Debemos aclarar que, precisamente por el carácter estructural del sistema de los objetos, no actúa de forma parcelada en la dimensión del consumo. Este último constituye simplemente la forma privilegiada mediante la cual la realidad social se actualiza de manera anodina para los individuos. En este proceso, los medios de información y comunicación de masas, tan en boga en la actualidad, constituyen mecanismos a través de los cuales la inseguridad social se torna asimilable para el sujeto, en la medida que los riesgos asociados a los procesos de modernización son actualizados de forma espectacular y, como tales, reducidos a signos de la realidad. Frente a esta inseguridad espectacularizada, el consumo, como base de la práctica cotidiana, constituye la única actividad donde el individuo como tal puede intervenir. Es por ello que una investigación del consumo y la configuración de los espacios de vida sólo se torna sociológicamente relevante (en términos críticos) cuando es situada al interior de la conformación de espacios de saber y poder que articulan la interpretación de la realidad, tomando la producción de significantes

³³ Traducción propia.

³⁴ Sería importante investigar, al interior de la dimensión del consumo, cuál es el signo que opera como centro en el actual sistema de los objetos, donde la ideología del bienestar ha sido sucedida, en la mayoría del mundo, por una ideología neoliberal de la competencia y el mercado como regímenes de gobernabilidad. Sobre el concepto de régimen de gobernabilidad, véase: Foucault, M. (2007), *El nacimiento de la Biopolítica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

sociales como un encadenamiento de ambas dimensiones, lugar donde la realidad que experimentamos deviene posible.

En este sentido, una primera aproximación analítica a esta articulación entre consumo, saber y poder, es el concepto de *habitus* en Bourdieu. Para este sociólogo, el habitus es “un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores” (Bourdieu, 2003: 93). La acción social, en este caso el consumo, debe ser comprendida, de este modo, como la estructuración entre una posición social, una toma de posición referente a la posición inicial mediada por la disposición que el habitus comporta. En palabras más simples, los individuos tienen una posición en el espacio social (espacio de relaciones sociales), sin embargo, para actuar esa sola posición no les basta sino que deben generar estrategias para movilizar sus recursos (tipos de capital), empero, esas estrategias no son puras sino que están determinadas por la disposición práctica (*habitus*) que ellos tienen, es decir, el conocimiento práctico del juego inherente a la sociedad. Por ello, “el *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elecciones de personas, de bienes y de prácticas”³⁵ (Bourdieu, 1994: 23). Bourdieu intenta fundar con esto una economía de las prácticas sociales, o sea, la identificación de las estrategias prácticas que los sujetos adoptan para conseguir realizar sus intereses. Estos intereses, es preciso aclarar, no son simples intereses económicos sino principalmente, como en el caso de Baudrillard, intereses de distinción y diferenciación social; asimismo, la racionalidad que opera en la elección no es la *rational choice* del *homo oeconomicus* sino un comportamiento *razonable* de acuerdo a la posición social ocupada en espacio de relaciones que define la sociedad. “El conocimiento práctico del mundo social que supone la conducta *razonable* en ese mundo elabora unos esquemas clasificadores (...), esquemas históricos de percepción y apreciación que son producto de la división objetiva en clases (clases de edad, clases sexuales, clases sociales) y que funcionan al margen de la conciencia y el discurso” (Bourdieu, 2006: 479).

En este sentido, el estilo de vida, producto de la elección razonable de individuos, bienes y prácticas, más que conformar un espacio autónomo del sujeto individual postmoderno frente a las presiones de los sistemas impersonales, caracteriza a la constitución de las clases sociales. De

³⁵ Traducción propia.

este modo, es que podemos hablar de la articulación entre consumo, saber y poder en el espacio de los estilos de vida, en la medida que el habitus constituye un saber práctico mediante el cual los sujetos elaboran estrategias para disputar el capital específico que se disputa al interior de los distintos campos; dicho capital específico “es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo” (Bourdieu, 2003: 90), lo que implica que todo campo social es, al mismo tiempo, un campo de poder que define relaciones entre dominantes y dominados.

Para Bourdieu, los estilos de vida constituyen el “*mundo social representado*” (Bourdieu, 2006: 170), mediante los cuales los sujetos inscriben su práctica al interior de un sistema de enclasmiento. Esto quiere decir que las condiciones objetivas que definen las clases son representadas por medio de esquemas simbólicos incorporados que otorgan unidad a las distintas expresiones prácticas del sujeto, desde su elección de individuos, bienes y cosas hasta sus disposiciones gestuales y corporales. El habitus es la estructura estructurante que permite que estas prácticas devengan sistemáticas, en la medida que comporta la introyección de las estructuras objetivas que limitan la acción del sujeto a partir de su aprendizaje social en su trayectoria individual.

El habitus define la identidad social como *diferencia*, ya que, en tanto sistematicidad y unicidad de las prácticas, posibilita la distinción entre los distintos estilos de vida. La relación entre homogeneidad y diferencia, constitutiva de la identidad del sujeto, sólo se torna comprensible cuando vemos en el habitus la aprehensión de la estructura relacional del espacio social; esto último es bastante relevante en la medida que combate la pretensión esencialista según la cual las clases o las posiciones de clase pudieran definirse de forma estadística sólo como una posición objetiva (condición) en la estructura social, independiente de las relaciones con otras posiciones. Al definirse una posición social sólo en relación a otra, puede entenderse por qué los procesos de enclasmiento implican la homogeneización de los estilos de vida en torno a una posición, pero también, fundamentalmente, por qué implican distinciones necesarias con otras posiciones. Sólo así se comprende la sentencia de Bourdieu de que “una clase se define por su *ser percibido* tanto como por su *ser*” (Bourdieu, 2006: 494), en la medida que la sistematicidad

de las prácticas está orientada a satisfacer los requerimientos de la propia posición, el mundo social representado en el estilo de vida, como la diferencia con las demás posiciones³⁶.

Ahora bien, esta sistematicidad de las prácticas, resultado de la incorporación de las estructuras objetivas mediante el habitus, no sólo debe ser rastreada en la lucha por un solo capital específico al interior de un campo determinado sino en las distintas participaciones que el agente entabla en distintos campos. Este hecho es de una importancia decisiva pues plantea la centralidad del habitus de clase como definitorio de la participación diferenciada en los distintos campos. Así, la aparente contradicción entre las prácticas referentes a un ámbito determinado, por ej. la economía, en relación a otro, por ej. la política, encontraría su unidad en el habitus de clase que trasciende estos distintos campos. O sea, por ej., sé es hombre, joven y clase media, en términos práctico- expresivos, independiente del campo en que se esté y define, no de forma condenatoria pero sí decisiva, la posición ocupada referente al capital específico en juego.³⁷

Tras esta concepción del estilo de vida, como conjunto unitario de prácticas distintas y distintivas de una clase en relación a otra, subyace la idea del gusto. Éste constituye el operador práctico mediante el cual el orden físico de las posiciones se transforma en un orden simbólico de signos sociales, “transforma unas prácticas objetivamente enclasadadas, en las que una condición se significa a sí misma (por su propia mediación), en prácticas enclasantes, es decir, en expresión simbólica de la posición de clase, por el hecho de percibir las en sus relaciones mutuas y con arreglo a unos esquemas de enclasmamiento sociales” (Bourdieu, 2006: 174).

En este sentido, el gusto conforma una anticipación práctica, un orientador práctico, en tanto guía a los individuos hacia las posiciones sociales que les corresponden, cautelando el sentido y valor social que los otros agentes, según sus posiciones, le otorgarán a dichas prácticas. El orden social es de tal manera introyectado mediante el habitus que el mismo gusto, definitivo de las

³⁶ El caso de la clase media es paradigmático en este sentido, ya que, dada su posición intermedia, busca desprenderse de los sectores populares al mismo tiempo que aspira a pertenecer a los sectores altos, en una suerte de travestismo social. Sobre este carácter de la clase media, véase: Baudrillard, J. (1987), *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI editores.

³⁷ Esta unicidad en las prácticas que permite el habitus es lo que nos permite comprender la idea de reproducción social en Bourdieu.

preferencias individuales, constituye la adecuación casi perfecta con que lo que se espera del sujeto, aún antes de su participación social.

En relación a lo que hemos venido desarrollando, estas concepciones en torno al consumo y los estilos de vida, tanto en Baudrillard como Bourdieu, nos permiten avanzar en nuestra tesis sobre una concepción contemporánea de la subjetividad en dos sentidos. El primero, el más importante, refiere al carácter político que conforman y revelan las prácticas cotidianas de los sujetos, no sólo como reproducción de un orden social dominante sino también como movilización de recursos, es decir, como prácticas enclasantes. El segundo refiere a la importancia asignada al orden simbólico en la producción y reproducción social, sin por ello desprestigiar la relevancia de las condiciones objetivas determinante del sujeto. Como vimos, todo orden material debe ser comprendido como formación discursiva en tanto la representación de la realidad depende de cómo se estructure la relación entre significantes sociales y el lugar que ocupen los sujetos en ello.

Otro concepto clave para comprender los procesos de enclasamiento es el de *doxa*, “adhesión a las relaciones de orden que, porque fundan de manera inseparable el mundo real y el mundo pensado, son aceptadas como evidentes” (Bourdieu, 2006: 482), que funda una relación ambivalente con el mundo: por un lado, implica un conocimiento del orden social y sus límites (correspondientes a la distribución de posiciones en el espacio social), pero, por otro, constituye un desconocimiento de los mecanismos que reproducen esos límites, es decir, un olvido de los límites. Así, los límites que la posición social envuelve conforman, al mismo tiempo, un sentido de esos límites que, al ser olvidado por los agentes, posibilita el reconocimiento mediado del orden social. Es por ello que los agentes pueden actuar *como si* supieran los mecanismos de reproducción del orden social, en la medida que, a través del gusto, orientan sus prácticas hacia las posiciones sociales que les corresponden.

El sentido de estos límites, por otra parte, no implica solamente un acto de conocimiento, sino, fundamentalmente, un instrumento de poder. Los límites no constituyen fronteras fijas e inexpugnables, por el contrario, son objeto de luchas de poder entre los grupos de agentes que se han conformado como dominantes y dominados. El tener claro el sentido de los límites significa, de esta manera, la defensa política de los intereses alcanzados en torno a la distribución del

capital específico al interior del campo. De esta forma, los límites casi imperceptibles entre las posiciones se institucionalizan como sistemas de enclasmiento cuando deja de funcionar ese sentido de los límites, que anticipaba el comportamiento práctico de los agentes, y se torna necesario que el grupo dominante, a fin de mantener las fronteras, explicita los mecanismos de producción de ese orden, privativo de su posición. Este proceso de institucionalización es lo que Bourdieu denomina *ortodoxia*, es decir, cuando los dominantes clarifican su posición para evitar el cuestionamiento de los límites de parte de los dominados.

La lucha por la fijación de estos límites constituye en el fondo la lucha por la representación del orden social. “Las luchas de los enclasmientos, individuales o colectivos, que apuntan a transformar las categorías de percepción y apreciación del mundo social, y, con ello, el mundo social, constituyen una dimensión olvidada de la lucha de clases” (Bourdieu, 2006: 494).

En síntesis, Bourdieu intenta ver cómo en la constitución y sistematicidad de los estilos de vida, no sólo se expresa, sino que se construyen las diferencias de clase, en tanto las condiciones objetivas (género, edad, etnia, clase social, etc.) solamente son la base desde la cual podemos comenzar el análisis de los procesos de enclasmiento, para arribar a la creación de los signos distintivos que los agentes se apropian de acuerdo a su posición social. En este sentido, podemos hablar de una dialéctica entre las condiciones objetivas y los modos de apropiación subjetivos de los signos distintivos, cuya tensión es resultado del habitus (introyección de estructuras) que los agentes poseen. El espacio social, definido como un espacio de relaciones entre posiciones, es el lugar donde los procesos de enclasmiento se llevan a cabo, desde una posición determinada hacia una toma de posición mediante el habitus adquirido a lo largo de la trayectoria individual. Pese a ello, es la idea de campo, como espacio de relaciones entre fuerzas, la que actúa como lente para percibir en el espacio social un espacio, no sólo de relaciones, sino de relaciones de poder, donde las estrategias individuales apuntan a modificar o reproducir la situación de dominación. Es por ello que Bourdieu ve en los procesos de enclasmiento un aspecto olvidado de la lucha de clases, en tanto el orden social no depende solamente de la distribución de posiciones sino principalmente de cómo se movilizan los sujetos al interior de esa distribución.

Lo que hemos intentado desarrollar en este capítulo acerca de las fuentes depositarias de la subjetividad, más que ver en qué medida el trabajo o el consumo fueron esperanzas de una

subjetividad resuelta y realizada, es fundar una paradoja como constitutiva del sujeto, en tanto realización y negación. Si bien hemos dejado de lado otras posibles fuentes de subjetividad como la cultura o la política, creemos que es en la discusión sobre el trabajo, desde el espectro marxista, y el consumo donde podemos percibir con claridad las concepciones políticas y epistemológicas que están en juego cuando hablamos de subjetividad. En este sentido, creo que hemos avanzado bastante en nuestro objetivo, ya que hemos podido reflexionar acerca de los contenidos de una nueva concepción sobre la subjetividad, desprovista de un sustento esencialista, integrando la paradoja de su realización imposible (dada su negatividad originaria) y, por sobre todo, situando el problema de lo político y las relaciones de poder en el centro del debate. Es precisamente porque la lucha por una nueva subjetividad es una lucha política constante por subvertir el orden establecido, tanto en su ordenamiento material como en su representación social, es que no podemos hablar de un sujeto autónomo, libre y con una identidad fija, sino de un sujeto múltiple que cuestiona los límites de sentido y la identidad impuesta por el ordenamiento policial (Rancière, 2006) de la sociedad.

En el tercer capítulo, desarrollaremos las principales reflexiones que en Chile se han desarrollado respecto al tema de la subjetividad. Quisiéramos asimismo evaluar, desde la perspectiva que hemos desarrollado, en qué sentido se ha avanzado o retrocedido en relación a una concepción contemporánea de la subjetividad, integrando el problema del sujeto como una tensión irresoluble en el campo del poder.

Tercera Parte

Análisis interpretativo de la sociología en Chile a la luz de la subjetividad. Sobre su rendimiento sociológico.

En este último capítulo, no pretendemos realizar una exhaustiva indagación acerca de los tratamientos que en Chile se han hecho respecto al problema de la subjetividad, principalmente porque ello constituiría el objeto de una tesis completa y no un apartado final. En este sentido, lo que haremos será ubicar los principales tópicos en que las Ciencias Sociales, específicamente la sociología, han introducido el problema de la subjetividad, evaluando en qué medida esta incorporación se realiza en los términos en que la hemos definido, fundamentalmente en cuanto a su cariz político. Este trabajo no ha sido menor, en tanto puede ser usual forzar la interpretación de los textos hacia ciertas temáticas; hemos intentado, por el contrario, analizarlos desde su propio contexto de emergencia, ampliando nuestros criterios y abordando temáticas, principalmente históricas, que, en principio no han sido objeto de nuestra reflexión.

Manuel Antonio Garretón (2000) plantea que la sociología en Chile se ha caracterizado por integrar dos reflexiones: desde su dimensión científica se ha planteado la pregunta acerca de “qué es lo social” mientras que, desde su dimensión intelectual, se ha arrojado al problema del desarrollo de las sociedades histórico- concretas. En este ámbito, sin embargo, el tratamiento ha sido sumamente desigual, notándose de forma clara una debilidad teórica de la pregunta por lo social. Es así que si queremos preguntarle a la sociología sobre su tratamiento de la subjetividad, la pregunta tiene que integrar necesariamente una dimensión histórica, en la cual dicha inquietud logre relevancia al interior de un contexto determinado. Sólo siendo capaces de comprender dicha relevancia histórica es que podremos desprender las implicaciones teóricas que la cuestión del sujeto asume en la sociología chilena.

Del mismo modo, fuimos lo suficientemente enfáticos para mostrar que el problema de la subjetividad y su negatividad constitutiva, núcleo ontológico de nuestra reflexión, obtiene su rendimiento sociológico de su inscripción al interior del problema del orden social y la integración, centro de la reflexión histórica en América Latina, cuestión que se tornará fundamental en esta sección.

Los tópicos que desarrollaremos, teniendo en claro nuestras posibilidades y limitaciones, son los siguientes: en primer lugar, desarrollaremos una panorámica de la sociología en Chile hasta las concepciones sobre los movimientos populares. Luego intentaremos develar la importancia de las reflexiones sobre democratización. El tercer tema, ligado fundamentalmente a los aportes en investigación y reflexión que ha realizado el Programa para las Naciones Unidas y el Desarrollo (PNUD), es el de la relación entre los procesos de individuación y la conformación de un “Nosotros” colectivo, donde el problema de la subjetividad aparece en el primer plano. El cuarto tema es el de la memoria histórica: los debates respecto a la memoria en Ciencias Sociales son bastante recientes, sin embargo, se anclan en un contexto de discusión mundial, proveniente de la posguerra, en que la interpretación del pasado y sus implicancias para la conformación de sujetos es un asunto político de actual relevancia. Cabe recalcar que el tratamiento de estos temas será en cierto modo desigual, ya que gran parte de nuestra investigación se centrará en la sociología ligada a la comprensión de los movimientos sociales, dado que consideramos que es el aporte más extenso e importante acerca de la reflexión en torno al sujeto. La democratización, la articulación entre el Yo y el Nosotros y la memoria serán temas que nos permitirán rastrear la emergencia del sujeto en el debate actual, pero, dada su actualidad y desarrollo, su tratamiento será mucho más breve, entendiendo que todavía estos temas están en construcción.

Finalmente, menciono aparte el tema de la cohesión social, último tópico de nuestra reflexión. Esto dado que consideramos su inclusión necesaria en el marco de los distintos proyectos teóricos que intentan recomponer la relación entre modernización y subjetividad post dictadura. Sin embargo, el único elemento que tenemos para rastrear este concepto en el país es el Informe de Cohesión Social publicado por la CEPAL el año 2007, con lo que nuestro análisis adoptará la forma de un comentario, nivel distinto al de los otros tratamientos.

La articulación de los distintos temas presentes en la sociología pre- nueva democracia obedecerá, en primer término, a la generación de una hipótesis de carácter interpretativo sobre cómo la sociología chilena ha analizado el problema de la subjetividad, a partir de la identificación entre sujetos sociales, orden social y Estado. Los temas que seguirán a continuación (post- dictadura) se orientarán en torno a un propósito central: la posibilidad de reestructurar la sociedad post- dictadura generando los consensos sociales, políticos y

normativos clave para profundizar nuestra actual democracia, en un marco que articule nuevamente de forma eficaz la relación entre subjetividad y política.

Respecto a lo primero, nuestra hipótesis intenta enfatizar la dimensión simbólica del Estado, es decir, su vocación productora de identidad y de comunidad nacional. El Estado latinoamericano, durante gran parte de su historia moderna, ha conformado el principal referente de unidad y orden social para los sujetos, en tanto en su condición de clase era la bisagra para articular sus intereses al interior del pacto social entre fracciones sociales que el Estado de Compromiso adoptaba. Un ejemplo emblemático de esta identificación entre Estado y sujeto fue el de la clase media que, ligada a la burocracia estatal, conformó su identidad, sus posibilidades de movilidad, sus esperanzas sociales en el actuar dinámico de un Estado protector. El Estado mesocrático era, en este sentido, el imaginario social de un orden social fundado en los intereses de la clase media, así como bien pudo haberlo sido en tanto Estado popular para los sectores obreros. Cabe recalcar que esta síntesis entre Estado y orden social no era un asunto mecánico y homogéneo para todos los sectores, sino más bien una tensión dinámica entre los distintos órdenes sociales a los que apuntaban construir los sujetos; en este sentido, el compromiso al interior del Estado no sólo equilibraba intereses sino también imaginarios colectivos en disputa.

Como vemos, esta asociación en el imaginario nacional entre Estado, orden social y sujetos no era un asunto exento de problemas, principalmente porque esto dependía de las capacidades que éste mismo generara para ampliar las bases de integración social que disponía. En este sentido, la articulación que mostramos como estructurante de la sociedad chilena sólo fue válida para aquellos que pudieron, de una u otra forma, integrarse a la organización estatal, ya sean obreros urbanos, clases medias dependientes o amplios sectores de la élite, siendo los campesinos o la marginalidad sectores casi completamente olvidados. Pese a ello, aun cuando esta articulación fuera eficaz sólo para algunos sectores, la promesa del Estado integrador y garante de la unidad nacional trascendía el espectro social y político, de ahí a que se esperara que los procesos de modernización capitalista impulsados por el Estado, mediante su propia dinámica, generaran los recursos necesarios para incorporar las demandas de los sectores excluidos sin implicar por ello una explosión del sistema institucional ante la lucha política que suponían, desde ya, la existencia de intereses materiales y simbólicos asociados a las distintas fracciones de clase.

Este ideario estatal, o matriz sociopolítica estado- céntrica (Garretón), va a ser profusamente cuestionada por la dictadura. Más que romperse la política consensual que había predominado durante el Estado de compromiso, lo que queremos proponer, como hipótesis explicativa en el marco de la pregunta por la subjetividad, es que se rompe la imagen del Estado como garante de la unidad nacional y como fuente privilegiada de realización de la subjetividad. Esto, en primer lugar, porque la lucha política, incapaz de ser neutralizada durante la década de los sesenta y específicamente durante el gobierno de la Unidad Popular, mostró la ineficacia del Estado para mantener en su seno un orden social exento de conflictos. En segundo lugar, con la dictadura, un Estado que ofrecía una imagen de sociedad para un amplio conjunto de actores y sujetos sociales organizados colectivamente, pasó a ser, lisa y llanamente, un Estado que funcionó, no sólo en términos represivos sino también sociales y normativos, como un instrumento de la clase dominante, excluyendo *a priori* la participación de amplios sectores sociales dominados.

En este sentido, pensamos que la sociología ligada a nuestra nueva y recompuesta democracia sigue preguntándose acerca de las implicancias que tiene la dictadura sobre la imagen que los sujetos tienen del Estado, viendo en qué medida podría nuevamente articularse una sociedad basada en un acuerdo entre Estado, orden social y producción de subjetividad.

A partir de esto, el propósito segundo habla del carácter normativo que adopta la sociología respecto a las posibilidades de futuro de la sociedad democrática chilena. Las nociones de pacto social o democratización refieren principalmente a cómo la política es capaz de otorgar sentido a las prácticas sociales, intentando refundar las bases sociales para el ejercicio democrático. A mi juicio, esta opción de reconstruir los lazos y vínculos sociales destruidos por la dictadura sigue añorando la posibilidad de rearmar, desde la política institucional, las condiciones de emergencia de la subjetividad. Si bien, las fuentes de subjetividad que son identificadas han cambiado, recalcando la importancia del mercado y el consumo, la producción de sujetos, el sentido de su acción, pareciera ser una demanda más bien dirigida al Estado que a ellos mismos.

El movimiento estudiantil del año 2006 pareciera ser un buen ejemplo para graficar esto: por un lado, sus demandas políticas se dirigían directamente hacia reivindicaciones estatales, cuestionando la movilidad social que supone la educación, traduciendo incluso sus intereses en demandas sistémicas como equidad o calidad de ésta; sin embargo, por otro lado, cuestiona la

asignación de roles que el sistema propone, mostrando la contradicción entre responsabilidad penal e irresponsabilidad civil para tomar sus propias decisiones. La misma forma en que se expresa el movimiento muestra esta contradicción: por una parte, se sienta a dialogar en eternas comisiones de educación, tal como la institucionalidad lo exige, mostrando la legitimidad de estos canales; al mismo tiempo que protagoniza jornadas violentas donde se transgrede el orden público, cuestionando las distintas autoridades de turno.

Estas paradojas muestran que los horizontes normativos que los sociólogos elaboran en cuanto a la responsabilidad estatal respecto a los temas de interés público no es un asunto intelectual sino que responde a la misma lógica con que los movimientos se desarrollan, el caso del movimiento estudiantil secundario, universitario o los deudores habitacionales son prueba de ello. Ahora bien, que ese horizonte normativo choque con la institucionalidad existente, tanto en la crítica sociológica como en la protesta social, no cuestiona para nada la validez de la premisa que hemos intentado expresar respecto a la construcción política que supone la subjetividad, en la medida que, ante la inexistencia de un referente único como podría serlo el Estado, los sujetos disputan de manera inorgánica o informe por la disputa de orientaciones culturales, identificándose de forma contradictoria con distintos referentes. Es lo que, desde Laclau y Mouffe, llamamos posiciones de sujeto, es decir, posiciones al interior de formaciones hegemónicas que son capaces de articular, de forma eficaz o no, distinto tipo de reivindicaciones, con el fin de disputar el espacio simbólico y material de resolución de conflictos.

Suponer, de este modo, que la subjetividad sólo se expresa de forma articulada en forma de movimientos sociales que son portadores de un proyecto político de futuro definido sería desconocer precisamente su carácter político, en cuando la despolitización, la violencia, la apatía son todas expresiones subjetivas de la construcción política de los imaginarios colectivos.

Dado que la sociología chilena no es una isla al interior del pensamiento latinoamericano, no pudimos sino desarrollar sus principales planteamientos, hasta la década de los setenta, como una parte integrante del debate producido en la región acerca del problema del desarrollo. Es desde la década de los ochenta en adelante que revisaremos de forma exclusiva temáticas nacionales.

La sociología chilena de cara a los movimientos sociales.

Pedro Morandé (1987) identifica un problema fundamental que recorre gran parte del pensamiento sociológico latinoamericano, a saber: la modernización capitalista. Frente a este problema, la sociología ensayó múltiples respuestas. La primera, correspondiente más bien a un período ensayístico (alrededor de las décadas veinte y treinta), instala la preocupación por la identidad latinoamericana. Su tesis principal versa sobre el impacto negativo que tienen los procesos de modernización capitalista sobre la configuración identitaria de la región. En este sentido, los distintos autores veían a la modernización no sólo como un desarrollo técnico de las fuerzas productivas sino, ante todo, como un proceso de reconciliación con la herencia cultural de nuestras naciones, donde la cuestión social no sólo era un problema social sino también cultural y ético. Las oligarquías que estaban en el poder, desde esta perspectiva, habían logrado imponer cierto ordenamiento político pero no habían logrado establecer una nueva síntesis cultural con la herencia indiana de nuestras sociedades. De este modo, el único desarrollo social posible, para esta serie de pensadores, “era aquél que rescatara la identidad cultural negada” (Morandé, 1987: 18), adecuando la institucionalidad política con esta herencia cultural, sin bien no reconocida, existente.

A continuación de estas incipientes teorizaciones sociológicas, luego de la segunda guerra y el desplazamiento de Europa por Estados Unidos en la hegemonía mundial, el problema de la identidad latinoamericana es desplazado por el tema del desarrollo. Sin embargo, pese a la claridad del fenómeno, fueron dos respuestas distintas las que la sociología elaboró. Una de ellas, influenciada fuertemente por el funcionalismo norteamericano, entendía que el gran problema era el desarrollo funcional de ciertas estructuras, cuyo correcto funcionamiento aseguraría posibilidades eficientes del desarrollo social.

Las preocupaciones intelectuales anteriores fueron tachadas de “ensayismo”, contrario al cientificismo impulsado por el funcionalismo y, por ello, fueron abandonadas. “De manera que la nueva etapa intelectual no nace como la irrupción de un modo de pensar que, asumiendo el de las décadas anteriores, intenta llevarlo a su límite y superarlo, sino más bien como negación de todo planteamiento acerca de la vida social que no pudiera sustentarse en el paradigma positivista de las ciencias sociales” (Morandé, 1987: 20).

Así, la modernización deja de ser vista como un “ajuste de cuentas” con el pasado para ser una alternativa de futuro, basada en el control tecno- científico sobre el comportamiento social y sus estructuras. El modelo a seguir evidentemente es el de los países desarrollados donde las pautas de orientación de la acción son comunes a todos los pueblos y, como tales, pueden ser introducidas a América Latina sin mayores complicaciones.

Por ello, Latinoamérica es vista como una sociedad en transición hacia el mundo moderno, caracterizado por un tipo específico de desarrollo de las estructuras funcionales y ciertas pautas de acción que lo acompañarían. En el fondo, una sociedad moderna capitalista y secularizada era el objetivo de futuro de nuestras naciones.

La segunda respuesta, conocida como sociología crítica o desarrollismo, puso un gran énfasis en los problemas que América Latina debía enfrentar para superar su condición subdesarrollada respecto a los centros capitalistas. La versión más refinada de esta sociología, y que cobra particular actualidad en nuestros días, es la teoría de la dependencia elaborada por Enzo Faletto y F.H. Cardoso (1970) en su célebre libro “Dependencia y desarrollo en América Latina”, en donde se critica de forma aguda el planteamiento básico de la sociología funcionalista, que busca interpretar el proceso histórico latinoamericano como una transición desde la “sociedad tradicional” a la “sociedad moderna”. Para Faletto y Cardoso, esta tipología no permite comprender, dada su amplitud, todas las situaciones sociales posibles, en la medida que no es capaz de distinguir la especificidad de las estructuras sociales estudiadas, desconociendo su carácter *social*, ligado a la disputa política e histórica en que están enmarcadas. Así, aunque lograra percibir los elementos básicos de la estructura económica, no puede comprender cómo ésta se produce y reproduce.

En este sentido, ambos autores proponen la necesidad de establecer un análisis conjunto de la estructura productiva y los procesos histórico- sociales que le confieren su especificidad según sean los distintos casos. “De esa manera se considera al desarrollo como resultado de la interacción de grupos y clases sociales que tienen un modo de relación que les es propio y por tanto intereses y valores distintos, cuya oposición, conciliación o superación da vida al sistema socioeconómico. La estructura social y política se va modificando en la medida en que distintas

clases y grupos sociales logran imponer sus intereses, su fuerza y su dominación al conjunto de la sociedad” (Faletto y Cardoso, 1970: 18). Lo que la perspectiva de la dependencia, en esta versión, quiere destacar es el carácter fundamentalmente político del desarrollo; es a esto a lo que se refieren cuando hablan de los factores sociales de éste que la sociología funcionalista habría olvidado. Más adelante enfatizan: “el problema teórico fundamental lo constituye la determinación de los modos que adoptan las estructuras de dominación, porque por su intermedio se comprende la dinámica de las relaciones de clase. Además, la configuración en un momento determinado de los aspectos político- institucionales no puede comprenderse sino en función de las estructuras de dominio” (Faletto et al., 1970: 19).

Este enfoque, marcadamente weberiano, es de fundamental relevancia para nuestro objetivo pues plantea de forma original, en un sentido latinoamericano, el problema de la política y lo político en la conformación del desarrollo dependiente de nuestras sociedades. Se desprende de lo anterior el que la política como dimensión institucional está subordinada a los conflictos que en el plano de lo político se desarrollan, en tanto son las distintas clases sociales quienes orientan, en un marco de acción posible, los cauces del desarrollo, significando las estructuras económicas derivadas de un contexto dependiente. “Es el poder que hace efectiva la hegemonía, pero la obtención de este poder implica opciones y, en tal sentido, historia es política” (Faletto, 2003: 10). Así, la noción de dependencia intentará articular una visión externa con una interna en la historia del desarrollo latinoamericano. La primera, ligada más bien a los planteamientos de André Gunder Frank, sostiene que la dependencia es un fenómeno derivado de la relación subordinada que los países “satélites” latinoamericanos mantienen con los “centros” capitalistas, siendo la dicotomía centro- periferia la clave para comprender nuestra realidad. La visión interna, por su parte, situará el centro del problema en la articulación de los sistemas de dominación nacionales, siendo clave el citado asunto de la hegemonía. La síntesis de ambas visiones es lo que Faletto y Cardoso entenderán como dialéctica entre estructura (capitalista dependiente) y procesos (de dominación) sociales.

Asumiendo este carácter político que el problema del desarrollo dependiente latinoamericano conlleva es que el rol del Estado, tal como planteamos en el principio de este capítulo, es fundamental. De hecho, frente a la presión imperialista norteamericana, para el desarrollismo “progresista” (Faletto, 2003) existía la necesidad de la reorganización de la economía y política

nacionales, lo que implicaba un alto empoderamiento de la acción estatal, no sólo en términos políticos sino también económicos en torno a la creación de grandes empresas nacionales. Esto tendría como resultado, no sólo un mejoramiento de los términos de intercambio como solución al problema económico de la dependencia, sino también el aumento creciente de la participación social. Por ello, volviendo nuevamente sobre lo anterior, el problema de la política estatal continúa siendo visto más como un problema político de alianzas sociales que algo puramente institucional en términos funcionalistas.

Sin embargo, esta mención al problema del Estado no es algo nuevo en el pensamiento latinoamericano. En relación al movimiento obrero, Faletto (1977) destaca que la idea del populismo constituyó uno de los planteamientos más serios en torno al carácter político de su comportamiento. “En América Latina el populismo ha venido a constituirse en la más visible expresión de la participación de las ‘masas populares urbanas’ en la política” (Faletto, 1977: 30). Los estudios que se avocaron a interpretar esta relación entre movimiento obrero, comportamiento político y populismo centraron su preocupación en la noción de Estado de compromiso. Para éstos, el Estado asumía este carácter fundamental de negociación de intereses en tanto necesitaba de las masas como fuente de legitimación y consumo; esta necesidad sería la que explicaría el alto grado de intervencionismo estatal que caracterizó a los regímenes populistas, principalmente en los casos brasileño (Vargas) y argentino (Perón), donde ese rol activo del Estado devino con cada vez mayor fuerza en un régimen autoritario y nacionalista.

El sistema político necesitaba en última instancia de la legitimación popular. En este sentido, los sectores obreros presentaban una orientación hacia la participación, ligado a la distribución de los beneficios sociales que el sistema podía otorgar. También poseían una orientación nacionalista. “La acción política de la clase obrera se diluía en las orientaciones más difusas de la masa urbana” (Faletto, 1977: 46). Lo que destaca esta reflexión es cómo el Estado, en el caso paradigmático del populismo, se constituyó no sólo como un organismo central y autoritario sino como el referente principal de la acción colectiva. De ahí que los estudios que asociaran el comportamiento político al populismo no fueran una intelección abstracta sino que intentaban comprender el sentido que a su acción le imprimían los sujetos. Si bien el carácter de la participación social, en este caso, afirmaba más bien una condición subordinada de la acción colectiva a la acción estatal, no puede olvidarse que, sobre todo en el caso argentino, el

populismo implicó una amplia movilización social, con la existencia de sindicatos fuertemente organizados, pese a que dicha movilización, de cualquier forma, obedeciera a un carácter descendente desde el Estado.

Touraine (1987), en el mismo sentido, recalca el amplio poder de intervención estatal por medio de sus formas de integración sociales y culturales, que repercutían de forma directa sobre la formación de actores sociales. Desde nuestra perspectiva, esta relación entre movilización y subordinación de los movimientos sociales debe comprenderse como una manifestación del carácter paradójico de la subjetividad, en tanto objeto y sujeto de producción. El populismo, en tanto mito de integración nacional (Touraine, 1987), responde, de esta forma, no sólo a una forma vertical de construcción del orden social y sus sujetos por parte del Estado, sino a una debilidad misma de los movimientos sociales.

Lo que podríamos ver, desde el populismo, son las claves de interpretación de la desarticulación de la acción colectiva, entendida ésta como la “ausencia de correspondencia entre los diversos niveles de intervención de los actores sociales: económico, político, ideológico” (Touraine, 1987: 117). Esto dado el alto grado de autonomía de los actores políticos respecto a los económicos y a la indiferenciación entre sistema político y Estado; a la autonomía de los actores culturales en relación a los intereses económicos y fuerzas políticas, lo que denotaba la ausencia de una ideología dominante, expresión de una clase hegemónica; y a la relación existente entre violencia e integración al Estado.

Estos diversos factores de desarticulación de la acción colectiva permiten comprender por qué Touraine concluye que las tres dimensiones de la acción (nación, clase e integración social) no han sido capaces de ser combinadas de forma eficiente por los movimientos sociales, primando, en algunos casos, las luchas nacionalistas (bases del mito populista) o las luchas clasistas, expresadas de forma segmentada. En resumidas cuentas, lo que está a la base de estas reflexiones es que la sociología da cuenta de la importancia del Estado en la producción de sujetos, no sólo por una ceguera interpretativa, sino por la existencia fáctica de la intervención estatal y la debilidad de los movimientos sociales para generar formas de acción colectiva autónoma.

Debemos destacar, a partir de esta breve revisión del papel del Estado y los movimientos sociales en Touraine, que la teoría de la dependencia no consideraba únicamente al Estado como centro del análisis de los sistemas de dominación sino también y fundamentalmente a los movimientos sociales (Faletto et al., 1970). La mayor parte de los casos, en los estudios provenientes de los años sesenta y setenta, el estudio de los movimientos sociales estuvo asociado a la situación de clase que los definía. Si bien el *momento político* era fundamental para comprender la acción de clase, de ahí la importancia del papel del Estado como principal referente de la acción colectiva, el *momento estructural* era clave para aprehender las bases de un eventual comportamiento político. Tal como señalan Faletto y Baño en un documento elaborado por la CEPAL(1992), el gran aporte de la sociología latinoamericana respecto al problema del desarrollo lo constituyen precisamente los estudios de estratificación, en tanto componente esencial para descifrar las dinámicas de transformación social.

En este sentido, es que la preocupación por los sujetos, desde esta perspectiva, asumió la forma de una relación entre sus condiciones objetivas de existencia y el comportamiento político que sostenían en torno a ellas. Como aclaración, cabe destacar que la importancia, a nuestro juicio, que tiene esta formulación radica precisamente en no derivar mecánicamente el comportamiento de los actores de su estructura objetiva (*momento estructural*) sino más bien integrarlo en un contexto de luchas hegemónicas (*momento político*).

En este contexto, Faletto (1993) reseña las principales formas en que se abordó el problema de la estratificación en América Latina. La primera, correspondiente a las temáticas del funcionalismo, es la desarrollada por Gino Germani. Para éste, en un contexto de transición, la sociedad tradicional se caracterizaba por la existencia de estratos claramente definidos, donde la movilidad social prácticamente no existe, definiéndose el estatus social de los sujetos por su nacimiento. En una sociedad moderna, por el contrario, su característica fundante es la alta movilidad, fruto de los procesos migratorios, por lo que la adscripción estatutaria es reemplazada por el logro individual. Lo importante de esta concepción sobre la estratificación es su integración en un análisis de los procesos de modernización, donde sus impactos repercuten en la existencia de grupos funcionales, que establecen lucha de poder entre ellos.

Un segundo hito relevante es el pensamiento de José Medina Echavarría, quien asocia los cambios en la estratificación como consecuencia directa de los cambios en la estructura económica. Así, intenta indagar acerca de los impactos de la formación de la sociedad industrial sobre los distintos grupos, destacando la transformación de la aristocracia tradicional en burguesía industrial, la aparición de la clase media y la consolidación del sector obrero urbano. Estos cambios sociales, Medina Echavarría los incorpora, tal como en el caso de Germani, en una reflexión sobre la modernización capitalista, siendo clave comprender el tipo de racionalidad social que se torna hegemónica. Entendiendo que el arribo de la sociedad industrial corresponde a la modernidad, la racionalidad que impera es de corte instrumental, permeando las distintas esferas de lo social. Sin embargo, esta introducción de la racionalidad instrumental en las pautas de comportamiento de los actores no es absoluta, en tanto el sistema de dominación tradicional ha tenido la capacidad histórica de flexibilizarse, sin desaparecer, aceptando los nuevos cambios.

La tesis central de este autor es, en este sentido, que América Latina presenta un *dualismo estructural* caracterizado por la imbricación de formas tradicionales de dominación con pautas de acción modernas, expresado también en su estructura productiva. Esto produciría una asincronía en la transformación de los comportamientos sociales de los distintos grupos, siendo emblemática, en este sentido, la actitud tradicional- moderna de las élites. “Las asincronías podían darse tanto en el comportamiento de las personas como en las instituciones y también en las relaciones entre ambas” (Faletto, 1993: 204”.

Para nuestro estudio, la importancia capital del pensamiento de Medina Echavarría se centra en la reflexión sobre la especificidad de la estructura económica y política latinoamericana (dualismo estructural) y cómo ésta afecta el comportamiento, los valores y las actitudes de los distintos grupos sociales. La modernización capitalista, en este sentido, no es sólo el desarrollo de ciertas estructuras sino también el proceso de transformación de los comportamientos sociales y políticos de los actores.

Otro enfoque, ligado directamente al pensamiento marxista, intenta comprender la estratificación social en relación a la implantación del modo de producción capitalista en la región. Dada la vigencia del modelo europeo como marco interpretativo, lo que se buscaba era ver las distorsiones que el capitalismo latinoamericano presentaba. En este sentido, la existencia de

clases sociales, asociada a la apropiación de los medios de producción, era una clave interpretativa o constitutiva de sólo un sector de la población, siendo la mayor parte de las veces la noción de categoría social la que era aplicable. Esta situación se producía por efecto del modo de apropiación del trabajo excedente, que no obedecía, en muchas ocasiones, a una apropiación estrictamente capitalista, ya que más que en la esfera de la producción se producía en el mercado del trabajo, siendo la posesión o no posesión de bienes una categoría clave para comprender la relación entre los distintos grupos sociales.

Desde un punto de vista marxista más ortodoxo, De Ipola y Torrado se preguntaban por cuál era la relación de producción imperante en América Latina, expresada en la división social del trabajo. Para estos autores, esta relación estaba marcada por la apropiación de la plusvalía, lo que permitía distinguir entre una clase explotada y otra explotadora. Junto a esta relación de explotación, también convivían relaciones de propiedad, posesión, control técnico y detentación, dentro de las cuales la relación de explotación era determinante para identificar a las clases sociales, mientras que las demás eran correspondientes a las capas sociales.

Este breve recorrido de la historia de la estratificación nos ha permitido ver cómo esta preocupación se asociaba fundamentalmente a la identificación de sectores sociales, para los cuales se preveía algún tipo de comportamiento político. Por ello, ubicar a las clases sociales no era sólo un problema heurístico sino principalmente político, en tanto la construcción del orden social no conformaba un asunto mecánico, a partir de las transformaciones económicas que el capitalismo internacional producía al interior de las distintas sociedades latinoamericanas. La clave para entender esta relación es cómo los actores, a partir de sus condiciones objetivas de existencia, identificadas mediante los análisis de estratificación, son capaces de generar proyectos políticos desde sus necesidades subjetivas. En los análisis de dependencia, cuyo núcleo político nos interesa particularmente, la idea era ver cómo, ligado (aunque no mecánicamente) a su posición social, los sujetos son capaces de elaborar estrategias políticas que le permitan realizar un proyecto de sociedad alternativo. Destaco el carácter alternativo del proyecto, en la medida que los análisis de estratificación, en general desde un pensamiento de izquierda, estaban preocupados por identificar los comportamientos políticos de los sectores populares, más que ver las condiciones de reproducción de la clase dominante.

En relación a esto, Faletto (1982) destaca el análisis de Aníbal Pinto respecto de la noción de estilos alternativos de desarrollo. Esta noción permite relacionar de forma directa las condiciones objetivas de formación de distintos sectores sociales y sus comportamientos políticos subjetivos, cuestión vital para nuestro análisis. Para Pinto, un estilo alternativo de desarrollo surge por la insatisfacción que caracteriza al vigente, es decir, por el malestar social que provoca. En sus términos, “**existe una contradicción entre las condiciones objetivas de la existencia y las necesidades subjetivas de la vida**”³⁸, lo que obliga a detectar cómo se dan éstas entre los distintos grupos y cuáles son las alternativas que a partir de esa contradicción desarrollan” (Faletto, 1982: 25).

En el mismo sentido, respecto a la dictadura, se destaca: “el sentido de la crisis se encuentra en el ámbito de lo político y, por consiguiente, el ‘sentido’ que orienta la comprensión del comportamiento de los sectores populares, debe encontrarse en la capacidad que éstos manifiestan para proponer un orden político alternativo” (Baño, Benavides, Faletto, Flisfisch, Kirkwood y Morales, 1974: 4). La relevancia de lo político, destacan estos autores, no debiera encontrarse solamente en el plano de las relaciones de poder que caracterizan a un sistema de dominación, sino también en los proyectos sociales que se enfrentan en ello. Esto es particularmente relevante pues, tal como planteamos en la hipótesis que guía esta sección, la acción colectiva propia de los sujetos es, no sólo la expresión de un malestar, sino también la lucha, orientada hacia el Estado, por la realización de un orden social alternativo que ellos mismos desarrollan en el marco de su historia.

Para Faletto, la clave al interior de esta contradicción entre condiciones objetivas y necesidades subjetivas es el concepto de necesidad, entendida ésta no sólo, psicológicamente, como el sentimiento de una carencia, sino fundamentalmente como un producto social, fruto de las relaciones de poder que se juegan al interior de un sistema de dominación determinado. El malestar subjetivo que producirían las condiciones objetivas de existencia no se produciría, de esta manera, como un efecto inmediato de la pauperización creciente de las clases populares, sino más bien en relación a la identificación política que se produciría entre dicha pauperización y la construcción social de las necesidades producto de una formación hegemónica.

³⁸ La negrita es mía.

En los anteriores capítulos, hemos enfrentado el problema de las necesidades desde tres puntos de vista: el primero, respecto a Habermas, como la importancia de detectar el carácter social de éstas para poder posicionar una demanda privada, ligada al sujeto, en el plano público, es decir, en la dimensión de política de las relaciones de poder; el segundo, desde Althusser y Balibar, como la crítica hacia la economía política clásica en torno a la concepción de necesidad individual como base de la racionalidad del *homo oeconomicus*; para estos autores, las necesidades eran de la producción, pues a la base de la sociedad no está el sujeto individual sino los sujetos de la producción, a saber: las clases sociales. Un tercer punto de vista, a partir de la crítica al marxismo realizada por Baudrillard, plantea que los sujetos no se definen por sus necesidades, ya que éstas remiten a un concepto esencialista del ser humano (portador de necesidades), sino por cómo se distinguen en la dimensión signica del consumo.

La idea de Faletto, a nuestro juicio, combina dos formas de entender las necesidades. En un primer momento, entiende las necesidades a partir de su carácter social, ligado a la distribución del poder en la sociedad, lo que, en términos analíticos, nos parece interesante para identificar las formas de control que operan en el sujeto. Sin embargo, avanzando en su conceptualización, identifica, desde una concepción marxista, la importancia de las necesidades para comprender el fenómeno de la alienación. El argumento es el siguiente: si las necesidades de los sujetos son construcciones sociales al interior de un orden político, podemos ver cómo éstas son manifestaciones de la enajenación, es decir, de la determinación de los comportamientos subjetivos por parte de los sectores dominantes. En este sentido, la enajenación, expresada en esta subordinación, es, al mismo tiempo, la pérdida de identidad de los sectores subalternos.

A partir de esto concluye: “el papel de los movimientos sociales, movimiento obrero, movimiento campesino, juvenil, etc., es el de la recuperación de la identidad; en este sentido, la política y la acción de los movimientos sociales aparecen como una lucha contra la enajenación” (Faletto, 1982: 35). Aún más, propone la importancia de ahondar en el concepto de *actividad humana significativa* como base para comprender los procesos de enajenación que, como vimos, no sólo se estructuran en torno a las condiciones de explotación sino que también permean otras dimensiones de lo social.

En este punto, las concepciones de Faletto en torno a las necesidades subjetivas como expresión del malestar social, que los sujetos desarrollan respecto a un modelo de desarrollo vigente, se alejan bastante de nuestra idea de subjetividad. Hemos intentado, durante el segundo capítulo, argumentar la poca capacidad analítica que los conceptos de enajenación y ser humano aportan a la reflexión sobre el sujeto, ya que la identificación de su carácter político, es decir, integrado a relaciones dinámicas de dominación, nos impide pensar la posibilidad de un contenido esencial que estaría siendo negado. Las formas en que el poder opera como control social sobre el sujeto es precisamente adhiriéndole ciertas categorías identitarias consideradas como definitivas y, en este sentido, la lucha de los movimientos sociales, más que asociarse con una lucha por la identidad y contra la enajenación del hombre, busca desidentificarse de los roles e imágenes que la sociedad le ha impuesto, buscando siempre una nueva subjetividad.

Pese a ello, hay otro elemento importante en la noción de movimiento social que Faletto caracteriza, en relación a su carácter histórico. Ya vimos que, para este sociólogo, la historia es poder, en tanto construcción política del orden social; por ello, un movimiento social, definido por su principio de identidad (contra la alienación), responde más a componentes históricos que estructurales, donde lo que dicen ser tendría una relevancia mucho mayor de aquello de lo que son, objetivamente hablando. El juego político, en este sentido, se definiría como la articulación entre distintos sectores y clases sociales que, sin eliminar el conflicto (cuestión fundamental), son capaces de elaborar un proyecto político alternativo de conjunto.

La relevancia histórica y sociológica de los movimientos sociales radicaría precisamente en este punto, ya que su comportamiento político determinaría las claves para comprender el desarrollo de nuestras sociedades. “Es a través de su acción y comportamiento colectivo que los sectores populares han planteado permanentemente el problema del sentido de la historia de nuestros países y esto supone su existencia como ser histórico y no como simple masa” (Baño et al., 1974: 6).

Desde esta perspectiva, la historia del movimiento popular no obedece simplemente a su incorporación al Estado y la estructuración del poder en la sociedad sino principalmente a cómo han planteado una alternativa al desarrollo vigente. Ya desde el período antioligárquico podríamos rastrear dicho proyecto, que se caracterizaría por combinar la preocupación por un

estilo de desarrollo con la instalación del socialismo en la región. Prueba de ello, serían las distintas alianzas políticas que los sectores populares buscaron a lo largo de su historia, cuestión que fue completamente ahogada por la reacción autoritaria.

Sin embargo, la otra cara de la movilización social no nos muestra la primacía de un proyecto hegemónico alternativo en la historia de los sectores populares sino más bien la exigencia de satisfacción de demandas particulares mediante la integración al sistema político. El tema que aquí nos interesa es, en este sentido, el de la participación social por sobre la participación política, cuestión que estallará con la dictadura.

Las demandas de los distintos sectores sociales asociados al Estado de Compromiso eran efectivamente demandas por incorporación al Estado y, con ello, a la participación en la distribución del producto nacional. Así, entre 1945 y 1960 (Faletto y Kirkwood, 1976) se producen procesos de “democratización fundamental” ligados a la movilización social o “promoción popular” y facilitados por la representación social que los partidos ofrecían a los sectores populares, intentando conjugar desarrollo con justicia social³⁹. El Estado intentaba, de este modo, articular una política de desarrollo, con una política social y una política de ampliación de la ciudadanía (Faletto). En el fondo, el problema era el de la articulación entre distintas formas de democratización social y política. De hecho, la integración social de los distintos sectores se veía como ampliación de la democracia, sin embargo, desconocía los mecanismos políticos mediante los cuales ésta se llevaba a cabo (Baño, et al., 1978). Por ello, se suele afirmar que la experiencia de la democracia en Chile nunca fue cabal.

La crisis del Estado de Compromiso se produce, de este modo, por la incapacidad de ampliar los mecanismos de reproducción del excedente y, con ello, incorporar las demandas económicas y sociales de los grupos emergentes como la clase obrera organizada, fruto de la expansión del modelo industrializador sustitutivo de importaciones, el campesinado, producto de la reforma agraria, y la marginalidad urbana, producto de la sobreurbanización (Germani) o subdesarrollo de las fuerzas productivas. En este sentido, el problema principal, más que la crisis de la

³⁹ Es interesante destacar que la preocupación política por el sujeto en América Latina buscaba integrar igualdad y justicia, mientras que, desde la perspectiva que adoptamos de Hannah Arendt (Véase el primer capítulo), la política institucional debiera permitir articular más bien igualdad y libertad, como producto de la existencia de la multiplicidad de los hombres.

democracia política, fue la fuerte intervención sobre el modo en que operaba la integración social en los distintos países. Esto no es menor, pues, tal como lo hemos planteado, las demandas por integración estuvieron siempre acompañadas de un deseo identitario, asociado a la existencia del Estado- nación.

El desarrollo de una burguesía industrial ligada al modelo de desarrollo “hacia adentro”, el crecimiento de una clase media burocrática ligada a la expansión del Estado y la emergencia de grupos populares urbanos y el campesinado, implicaban inevitablemente una decisión, a saber: o se favorece la participación creciente de las masas populares, o la acumulación de capitales o la permanencia de rentas de los sectores más altos de la clase media burocratizada. Para los sectores burgueses, la alternativa viable a esta crisis, pasaba por reforzar política y económicamente las relaciones entre centro y periferia, dejando de lado el proyecto industrializador y volviendo al desarrollo de la economía primario exportadora, mientras que para los sectores marginales la alternativa consistía en la supresión del despilfarro de las clases dominantes y la planificación estatal en la distribución del ingreso.

Las formas autoritarias aparecen cuando se agotan las formas de democratización posibles. La alternativa autoritaria consistía, de este modo, en el intento por suprimir la creciente autonomía de los sectores populares, a la vez que un reordenamiento de la mano de obra y la estabilidad política para la libre acumulación de capitales por los sectores más altos de la burguesía nacional. “El autoritarismo tecnocrático- militar es la respuesta a un ‘empate social’ del conflicto, expresión de la crisis de hegemonía que en su explosión deja al desnudo la violencia. La crisis del Estado, la contradicción entre dominación interna y hegemonía externa es resuelta por la rearticulación de la dominación nacional en función de la hegemonía externa. Se trata de un reordenamiento global de la sociedad en función del proceso de internacionalización del capital. Es la renuncia al Estado nacional en cuanto forma política del modo de producción capitalista” (Lechner, 1975: 30)⁴⁰.

⁴⁰ Para Lechner (1975), el Estado debe ser concebido, desde una visión marxista, como una relación social que expresa las contradicciones de clase presentes en la Sociedad Civil. A este carácter, en América Latina, se le suma la contradicción entre una hegemonía interna y la dependencia externa. La importancia que habría asumido el Estado en nuestra sociedad se explicaría, desde esta perspectiva, por la ausencia de mediaciones institucionales entre la Sociedad Civil, fragmentada en clases, y el Estado lo que impediría la formación de un núcleo hegemónico claro, haciendo caer todo el peso de la coordinación social

El Estado burocrático autoritario asume, de este modo, un carácter fuertemente exclusivo, en la medida que controla, en algunos casos, o suprime, en otros, los distintos mecanismos de representación popular como los sindicatos, los partidos y las elecciones.

Así, las principales formas de acción colectiva del movimiento popular, ligadas al sindicalismo, fueron, durante la dictadura, fuertemente reprimidas; esto no implicó un repliegue total del movimiento de trabajadores, por el contrario, el sindicalismo fue una de los principales agentes de contestación al régimen, defendiendo los derechos de los trabajadores y la democracia destruida por la dictadura. Pese a ello, no es posible desconocer los fuertes impactos que las reformas implantadas en el mundo laboral tuvieron sobre el movimiento sindical, fundamentalmente la flexibilización laboral que instaló la problemática de la precariedad en el trabajo y las regulaciones impuestas sobre la negociación colectiva, principalmente la negociación por empresa, que impedía la articulación entre trabajadores del mismo rubro, lo que, obviamente, impactó sobre el poder negociador que éstos tenían. Junto a ello, otras reformas destinadas a debilitar el poder sindical fueron la afiliación voluntaria, contraria a la afiliación obligatoria de los obreros industriales que funcionaba hasta 1973, y la restricción de la protección legal que respaldaba el trabajo de los dirigentes sindicales.

A este respecto, Campero y Cortázar (1988) proponen un esquema de análisis del mundo sindical, basado en la distinción analítica realizada por Pizorno, que distingue entre intercambio individual, negociación colectiva e intercambio político. La primera distinción refiere a una relación laboral donde el trabajo ejecutado es intercambiado directamente por salario, en el contexto de un mercado laboral atomístico en que la sola negociación posible es el cambio de empleo ante condiciones precarias; la segunda muestra una relación laboral donde el salario no es el único tipo de cambio del trabajo sino que es necesaria la existencia de una organización laboral (sindicatos u otros) que participe en una regulación conjunta de las condiciones que rigen el mundo laboral; ante el descontento, el instrumento paradigmático de presión es la huelga o cualquier otra forma de obstaculización del trabajo productivo; por último, el intercambio

(dominación) en este último. La imposibilidad del movimiento popular de romper el “empate social” se debería, de este modo, al carácter popular y no clasista de sus organizaciones sociales, lo que truncaría la mediación entre la praxis y la formación social hegemónica.

político hace referencia a un modo de relación donde los trabajadores, a cambio de su trabajo, exigen un lugar en la elaboración de los consensos sociales y normativos que rigen el mundo social, por lo cual su forma de presión está allende el mercado laboral, es decir, ahí donde se juega la legitimidad de aquellos consensos, por ejemplo, en un eventual apoyo electoral.

A partir de estas distinciones, ambos autores concluyen que la dictadura ha llevado con éxito la tarea de imponer la lógica del intercambio individual por sobre las otras posibles relaciones, principalmente sobre el intercambio político. “El cierre del sistema político y la desestructuración del sistema de partidos, junto a la presencia de un régimen militar duro que, al menos durante sus primeros diez años en el poder, no percibió la necesidad de obtener consenso, ni apoyo electoral y que logró imponer el orden social por medio de la fuerza, significó la eliminación del ‘intercambio político’ como forma de regulación del mercado laboral” (Campero y Cortázar, 1988: 123). Respecto a la negociación colectiva, si bien fue suprimida hasta 1979, después de estos años se retomó bajo las condiciones que reseñábamos anteriormente.

Estas transformaciones en las formas de relación entre los trabajadores y el Estado, bajo la primacía del intercambio individual, afectó de forma directa a los objetivos de la acción colectiva. Campero y Cortázar (1988) destacan que los objetivos socioeconómicos, es decir, la defensa de los intereses económicos específicos de los asociados al sindicato se fueron imponiendo, fruto de la desarticulación social, por sobre otro tipo de objetivos, como los objetivos organizacionales, dirigidos hacia la obtención de beneficios para la organización sindical y sus dirigentes; y los objetivos políticos, orientados hacia la determinación del orden socioeconómico y político.

La desarticulación social que producen las nuevas formas en que se desarrolla el capitalismo, como vemos, es acompañada por una fuerte desarticulación de actores sociales. La represión, es decir, el factor reactivo del régimen apunta no solo a frenar las demandas del sector popular sino, sobre todo, a desarticularlo ideológica y socialmente, evitando la aparición de proyectos alternativos al modelo hegemónico impuesto por el Estado.

Todos estos cambios en el carácter del Estado durante los regímenes autoritarios afectaron directamente a otro actor particularmente relevante durante toda la historia de los movimientos

sociales en Chile, a saber: los partidos políticos. En la medida que la desarticulación de los movimientos tradicionales, la diversificación productiva y su consiguiente diferenciación social no fue acompañada de un cambio en los esquemas de representación de demandas, los partidos fueron perdiendo la identidad social que los caracterizaba durante el Estado de compromiso.

Los partidos, en vez de modernizarse, se repliegan sobre sus propias lógicas de acción y se desprenden, cada vez más, de sus antiguas bases sociales; se transforman, en términos weberianos, en máquinas racionalizadas de cooptación de votos para las elecciones. Así, no sólo los nuevos grupos sociales emergentes carecen de representación en los antiguos partidos políticos sino, a su vez, los mismos grupos sociales tradicionales (clase obrera, por ejemplo) se quedan sin representación en el poder. El carácter que asumen los partidos en los ochenta, al no ser representativos de un sector social determinado, es nacional, lo que ha llevado a que su orientación sea más de carácter integrativo que conflictivo, es decir, el trazar se ha convertido en una nueva ideología por sobre los intereses de grupos sociales definidos: están más preocupados de legitimar el poder que de conflictuarlo.

La autonomía del sistema de partidos es fruto de la ausencia de control social sobre ellos (Baño y Faletto, 1999). Al estar desligado de sus bases sociales tradicionales, los partidos no se ven sujetos a un control por parte de esos grupos, lo que les da cierta libertad para actuar independientemente de las necesidades políticas de la población.

La planificación social que caracterizaba al antiguo Estado y que estaba orientada a satisfacer la demanda por asistencia social, entendida ésta como un bien común que el Estado debe proveer, pasa a depender de las condiciones políticas. En otras palabras, la resistencia a la planificación por parte del Estado burocrático autoritario pasa por la negativa de integrar la constelación de poderes sociales y económicos.

Así, la dictadura militar encabezada por el general Augusto Pinochet se caracterizó no solo por su dimensión represiva sino también por su dimensión fundacional⁴¹ (Garretón, 1983). En tanto

⁴¹ Al respecto pueden consultarse la “Declaración de principios del Gobierno de Chile”, Santiago, Marzo 11 de 1974. En este tipo de documentos se puede ver que esta dimensión fundacional estaba inscrita en los objetivos iniciales de la dictadura, aún cuando no contara con la claridad que alcanzó posteriormente.

función reorganizadora de la sociedad, la dimensión fundacional se desenvuelve a partir de la materialización de un proyecto histórico, entendido éste como la configuración de un modelo económico, un modelo político y un modelo cultural, cuyo sentido general es la recomposición del orden capitalista en el país y su reinsertión en el sistema internacional.

Esta dimensión fundacional se expresa en procesos de institucionalización del régimen, los cuales consisten, esencialmente, en pasar de una dictadura sin reglas, que busca legitimarse, básicamente en términos de los requerimientos de una guerra interna -(guerra contra la división del país provocada por el comunismo, búsqueda de la unidad nacional) – a una dictadura que establece sus propias reglas y que busca nuevos principios de legitimidad – (cuya máxima expresión es la formulación de la Constitución en 1980). Esto tiene que ver con la creación de reglas del juego en diversos ámbitos de la vida social, que muestran su proyecto o propuesta de sociedad.

Estos procesos de institucionalización tienen dos niveles: uno, referido a la elaboración de reglas del juego en diversos ámbitos de la vida social, los cuales consagran normativamente las transformaciones estructurales que se han ido introduciendo y establecen los sistemas de relación entre individuos y grupos sociales en un determinado ámbito. Abarca, fundamentalmente las relaciones en el seno de la sociedad. El segundo nivel, contempla la esfera del Estado y su relación con la sociedad, y se refiere fundamentalmente a la institucionalización política, o sea, el proceso por el cual se establecen las reglas del juego para el liderazgo político.

De entre los muchos factores que intervienen, la capacidad de avanzar con la dimensión fundacional tiene que ver con la constitución de un núcleo hegemónico, entendido como el sector capaz de universalizar intereses al interior del bloque dominante e imprimir, desde el aparato del Estado, una dirección o un contenido específico al proyecto histórico de recomposición y reinsertión capitalista. La dictadura militar tiene un problema de hegemonía interna, que inicialmente es resuelto por la legitimidad jerárquica militar, pero que se requiere afrontar nuevamente cuando se enfrentan las tareas que van más allá del ejercicio represivo. Dado que la hegemonía de la dictadura no descansa en consensos sociales, lo que se busca es atomizar las bases sociales movilizadas que le pre- existían. “Más que integrar consensos y apoyos en un mundo global de sociedad, se intenta encontrar en la atomización la referencia a

intereses particulares que hagan aceptable la situación y riesgosa o amenazante la alternativa de cambio. Más que movilizar apoyos, se busca mantenerlos latentes” (Garretón, 1983: 127).

En consecuencia, en relación a los tres modelos enunciados, la institucionalización del régimen se expresó de la siguiente forma: en el modelo de organización de la sociedad, la dictadura revirtió el proceso de democratización de la sociedad y desestatizó las oportunidades sociales. La sociedad, de este modo, pasó a ser concebida como el mercado, desvalorando fuertemente la acción colectiva, al ser considerada peligrosa, en tanto agente politizador de la sociedad, con lo que el Estado deja de ser el horizonte de las demandas, abandonando el rol regulador e intervencionista que lo caracterizaba; respecto al modelo político, la futura democracia se concibe como ausente de participación y representación social, siendo la dictadura y la democracia, vista en términos restringidos, como etapas de un mismo proceso fundacional; por último, en relación al modelo cultural, la imagen del país se construye a partir del juicio negativo que se establece sobre las décadas precedentes, específicamente sobre los últimos años. “El sistema político y la creciente presencia estatal serían las causas centrales de la ‘decadencia nacional’, el estancamiento económico y el excesivo partidismo político que habría llevado a la pérdida de la unidad nacional (...) La base de la recuperación nacional es la libertad económica, entendida como la vigencia de la propiedad privada, único fundamento sólido de la libertad política. Ello queda garantizado por el predominio de las leyes del mercado en todas las esferas de la vida nacional” (Garretón, 1983: 140).

En el sentido en que hemos venido desarrollando esta tesis, esta dimensión cultural de la dictadura, en tanto orientaciones culturales en disputa, es un asunto profundamente político. Norbert Lechner expone muy bien este carácter: “la tarea del Estado no es sino asegurar el libre juego del mercado: un retorno a la concepción liberal del estado como garante de la ‘mano invisible’ (...) lo novedoso son los mecanismos por des- politizar a la sociedad y des- socializar a la política” (Lechner, 1980: 5). Lo importante es la **fuerza normativa de lo fáctico**, es decir, cómo el poder (Foucault) produce realidad y genera los consensos que legitiman su ejercicio, o sea, el poder produce su propio consentimiento. Ahora bien, la lógica del poder se combina con la lógica del capital a través de la tecnocracia. “Para que la realidad social ‘ordenada’ por el poder adquiera fuerza normativa, aparezca como ‘la naturaleza de las cosas’, es indispensable impedir interpretaciones alternativas de la realidad (...) El propósito autoritario de abolir el

ámbito político es el esfuerzo por opacar y camuflar las relaciones de poder (...) puesto que los conflictos revelan relaciones de poder, hay que suprimir los conflictos (...) Pero como lo político no se deja abolir, la atrofia de los cauces institucionales y de la esfera pública hace que todo se vuelva político” (Lechner, 1980: 6- 7).

De este modo, la ideología que la dictadura busca imponer, reduciendo todo comportamiento social posible a la lógica mercantil de maximización de intereses, fetichiza el campo de la economía, en la medida en que ésta aparece como un proceso casi- natural, que obedece a leyes naturales, donde la política aparece como algo exterior y, por ello, toda intervención asume un carácter instrumental. La política, de esta manera, se torna en algo meramente administrativo, burocratizando su ejercicio. Los sujetos, desde esta perspectiva, son previos a la relación política, en tanto son concebidos como individuos, portadores de necesidades ilimitadas, y que buscan maximizar sus intereses privados en el plano de lo público. El mercado sería la fuerza agregada de estos intereses individuales definitorios de los sujetos, lo que conllevaría una concepción contractualista del Estado, donde la libertad individual de los sujetos y su integración económica a través del mercado constituirían la razón objetiva, ante la cual no cabe una disposición política.

Lechner (1980) propone como visión alternativa a esta política instrumental una concepción articuladora entre la producción material de las sociedades y la producción de sentido: “podemos concebir la política como el descubrir, formular y articular los sentidos inmanentes a las prácticas sociales” (Lechner, 1980: 15). Si bien esta tarea de articulación de lo material y lo simbólico podría ser extensible a diferentes dominios (por ej. la religión), la especificidad de lo político radicaría precisamente en la conformación de los sujetos así como en la transformación del poder en orden social. Los sujetos, siguiendo a Althusser, se constituirían a partir de la interpelación que la significación inherente a las prácticas sociales (sentido común) haría sobre el propio sentido que ellos imprimirían a sus prácticas. En otras palabras, los sujetos se conformarían ahí donde la cultura general y las prácticas sociales se intersectan, donde el orden general se articula con la movilización de poder que implica la praxis cotidiana.

Sin embargo, no toda interpelación es la misma. Así, Lechner distingue entre sujetos sociales, que responden a una invocación particular y que no buscan constituirse como norma general y

sujetos propiamente políticos constituidos a partir de una orientación tendencialmente universal. En el primer grupo, estarían los movimientos culturales (homosexuales, feministas, ecologistas, etc.) mientras que los segundos serían fruto de una articulación hegemónica.

Ahora bien, si los sujetos particulares movilizan poder a partir de sus relaciones cotidianas, cuál es el nexo institucional que les permite conectar sus prácticas con un orden social válido para el conjunto de la sociedad. Para Lechner, éste no puede ser otro que el Estado. “La constitución de un sujeto requiere una mediación entre la vida cotidiana (conjunto de actividades mediante las cuales se reproduce el hombre particular) y el orden general. Este proceso es incomprendible sin un concepto de estado (...) los sujetos y el estado se constituyen en un mismo movimiento” (Lechner, 1980:18).

El Estado es este momento universal de la subjetividad particular pues es el equivalente general, es decir, el referente trascendental mediante el cual los sujetos se afirman y niegan a otros, constituyendo su propia diferencia. Si el reconocimiento de sí mismo depende en gran parte de la negación de la identidad de alter, esta negación, para Lechner, sólo se puede realizar cuando existe este Estado como referente universal para todos los sujetos. En este sentido, una articulación hegemónica en el Estado no es sólo la representación de diversos intereses sociales, sino principalmente el orden social general mediante el cual los sujetos particulares se reconocen. “el estado es una alienación en tanto que síntesis subjetivada, pero es una objetivación necesaria en tanto que síntesis de una sociedad dividida. Vale decir, la transformación del estado burgués puede referirse solamente a la opacidad de la mediación, no a la necesidad del estado como relación de mediación de una sociedad dividida consigo misma” (Lechner, 1980: 22).

Lechner, de este modo, se hace cargo de la importancia del Estado como referente social e identitario en América Latina, ligándolo directamente a la producción de sujetos. En relación a nuestra hipótesis, Lechner es el que plantea teóricamente con mayor claridad la articulación entre Estado, orden social y sujetos, en tanto la particularidad de estos últimos, su irreductible alteridad, sólo es capaz de tornar el poder en orden a partir de la instancia universal que corresponde al Estado. Similar planteamiento era el que encontrábamos en Habermas respecto a su lectura de Hegel sobre la dialéctica del reconocimiento, en tanto la producción de sujetos es

una instancia de socialización mediante la dialéctica entre particularidad y universalidad. Para nuestro objetivo, esta concepción es fundamental, ya que los sujetos no son previos a la relación social, sino producto de ésta, donde Lechner destaca la importancia del poder como constitutiva. El Estado como síntesis del orden social, en esta concepción, no responde sólo a una ilusión teórica sino que es el resultado histórico de la orientación de la acción de los movimientos sociales en América Latina. La dictadura, desde esta mirada, constituiría un retroceso hacia un concepto ampliado de Estado y orden social, en la medida en que negaría la política como fundamento de lo social, desplazándola por la economía y el mercado. De este modo, el orden neoliberal⁴² inaugurado por la dictadura sería la negación misma de las condiciones de posibilidad del sujeto. Si bien, desde nuestra perspectiva, la negación del sujeto nunca es una tarea finalizada, compartimos que la ausencia de mecanismos institucionales que permitan su realización en el orden público efectivamente es una forma de control y sujeción muy potente.

Ahora bien, este enfoque de la sociología respecto a la existencia y proyección de los distintos movimientos sociales, integrando la posibilidad del sujeto en una concepción colectiva de la acción social, nos ha permitido ver en su doble carácter, subordinado y movilizado, respecto al Estado, la paradoja constitutiva de la subjetividad. La expresión teórica de esta relación es lo que Baño (1985) ha denominado la relación entre lo social y lo político, es decir, la forma en que socialmente los sujetos se articulan para realizar una acción instrumental, combinando su organización y proyección social con una incidencia real en la organización del poder. Esta relación, también como veremos en el movimiento de pobladores, ha sido siempre trunca en nuestras sociedades, dada la estricta dependencia de los movimientos sociales tanto a sus expresiones políticas (partidos) como al mismo Estado.

La des- socialización de la política y la des- politización de la sociedad a la que aludíamos más arriba refiere a esta misma relación. Mientras la política se articula cada vez más como subsistema, la sociedad se ve fuertemente inundada de apoliticismo. En este sentido, lo social, como espacio de constitución de los sujetos, y lo político, como articulación instrumental del conflicto, tienden a separarse, amenazando con tornarse irreconciliables. Lo fundamental, desde

⁴² Quisiéramos destacar que el régimen neoliberal inaugurado por la dictadura y consolidado por la democracia no es la negación del orden sino que propone como tal una nueva concepción de éste y, por tanto, una nueva relación entre Estado, orden y sujetos.

nuestra perspectiva, es que esta des- politización de la sociedad no anula el carácter político de lo social, en tanto el apoliticismo mismo es una expresión de la construcción política del orden social, de una estabilización un tanto patológica⁴³ del sistema de dominación social. Evidentemente esto tiene efectos perversos sobre la producción de sujetos, ya que anula los canales institucionales donde los distintos conflictos pudieran eventualmente expresarse, sin embargo, si somos coherentes con nuestra tesis, la existencia misma del sujeto muestra los límites de este ordenamiento como incapacidad de integración y presencia de malestar social.

Como hemos visto, la dictadura militar constituyó un punto de quiebre fundamental para pensar a los sujetos sociales y la acción colectiva, en tanto sus dimensiones represiva y fundacional apuntaron directamente a la descomposición social de los distintos actores, a la reducción de la importancia estatal en la resolución de los conflictos, a la negación constante de la acción colectiva como forma de relación social, a la mercantilización de la vida social, entre otros. En este sentido, resulta evidente constatar el repliegue del movimiento popular, lo que no implicó necesariamente una desaparición completa de la acción colectiva; al contrario, ésta encontró un nuevo espacio público de desarrollo en plena dictadura, a saber: las poblaciones.

La sociología chilena y el movimiento de pobladores.

El movimiento poblacional de los años ochenta en Chile fue, históricamente, uno de los principales ejes del derrocamiento de la dictadura y, para la sociología, constituyó un nuevo desafío interpretativo, despegándose de concepciones más estructuralistas y enfocándose directamente hacia un análisis en términos de acción y sujetos colectivos. Para los objetivos de nuestro estudio, la sociología de estos movimientos será clave para identificar una posible reflexión acerca de la subjetividad en el período dictatorial.

Una primera afirmación acerca de la importancia del estudio de los pobladores para nuestra investigación dice relación con el carácter de su conflicto. Para los diferentes autores que trabajan el tema (Baño, 1985, Piña, 1987, Campero y Cortázar, 1988, Campero, 1987) lo crucial para comprender al movimiento poblacional no es la representación colectiva de una categoría

⁴³ Usamos la palabra patológica en un sentido habermasiano como negación del potencial comunicativo del mundo de la vida y sus instituciones.

social sino principalmente cómo ésta se articula al interior de una estructura de poder. Si una categoría social cobra relevancia en cuanto a la situación conflictual en que se encuentra, es decir, a su posición relativa en el sistema de dominación históricamente constituido, es preciso entender qué conflicto establece. La primera aproximación es negativa. Pareciera ser que la situación poblacional no se podría definir por su composición en términos estructurales (contraria a la acción de clase), es decir, por su carácter homogéneo como grupo social con respecto a una situación o tipo de explotación determinada, o sea, en términos estrictos no se podrían caracterizar por constituir una fuerza de trabajo libre, asalariada, convertida en mercancía, es decir, que se tranza libremente en el mercado del trabajo para que los capitalistas la adquieran y usen, y, en consecuencia, se les extraiga plusvalía directamente⁴⁴. Esto se explicaría por la diversidad estructural de su composición, dado que, como veremos, los pobladores no están conformados mayoritariamente por un sector obrero sino más bien por trabajadores informales y cesantes, que pueden ser ex obreros pero que, actualmente, no lo son. Si, en términos marxistas, no se pueden definir estrictamente como explotados, políticamente sí se pueden definir como dominados, en la medida que pertenecen a un territorio común, se sujetan a leyes determinadas, y participan en la producción de identidad nacional, en la dialéctica entre producción de cultura contra hegemónica y recepción, mediante socialización, de cultura dominante.

En consecuencia, los pobladores no podrían definirse como explotados, en términos marxistas, aunque ampliando el concepto podrían permanecer unificados dentro de las clases explotadas, participando indirectamente en la producción de plusvalía global. Sin embargo, lo que estrictamente compartirían estos sectores heterogéneos, estructuralmente hablando, sería su posición de dominados en el sistema de dominación nacional. De esta manera, su estudio, en términos políticos, es ver en qué medida sus formas de acción históricas apuntan a un cambio del tipo de dominación o en qué medida contribuyen a perpetuarlo. En este sentido, el movimiento

⁴⁴ Que no participen de un modelo explotación (modelo de extracción de plusvalía) resulta arriesgado de afirmar pues su posición periférica con respecto al sistema productivo no los excluye totalmente de la sociedad, pues se integran consumiendo, ya sea bienes de urbanización (luz, agua) como productos de consumo directo (comestibles y otros). Por otra parte, y, esto, en términos hipotéticos, su condición marginal no asistida por el Estado de forma directa parece ser funcionalmente necesaria, en la medida que logran consumir, obteniendo recursos mediante el desarrollo de una economía alternativa informal ilegal, que no cuesta salarialmente al sistema pero que participaría de la producción de plusvalía total de la sociedad. Así, no sería fruto de explotación directa pero sí de forma indirecta, a través de canales informales de inserción al mercado del trabajo.

poblacional ofrece una nueva vía interpretativa para los movimientos sociales, especialmente para el movimiento popular, en tanto sus condiciones de dependencia respecto a la estructura de poder nacional no se explicarían directamente por su situación económica (condición de clase), sino principalmente por el carácter político de su dominación. Esto no quiere decir que los pobladores no estén en condiciones desfavorables en términos económicos ni mucho menos que la estructura de explotación no influya, sino simplemente que las bases de su acción ya no pueden develarse de forma mecánica a partir del análisis de la estructura social. Este simple argumento, sin embargo, nos parece sumamente potente, en cuanto un primer paso para la sociología del sujeto que pretendemos rescatar es desplazar el esencialismo de clase de la acción colectiva por una articulación hegemónica que, sin contenidos sustanciales, pueda proponer una nueva forma de comprender el orden social, una nueva estructura de solidaridad social, para poder disputarla en el ámbito de lo público.

En esta misma dirección apuntan las reflexiones de Piña (1987) respecto a la identidad cultural del movimiento popular. Para éste, “no existe nada que refleje una esencia cultural del ‘pueblo’. Según la óptica que aquí se pretende defender, la identidad cultural de cada clase y grupo social estará compuesta por aquellas significaciones que sean socialmente válidas a su interior” (Piña, 1987: 281). Piña destaca la identidad cultural como un resultado histórico- social, a la vez que como generador de prácticas, apuntando al doble carácter del sujeto que estamos proponiendo, como sujeción y como lucha por una nueva subjetividad. En este sentido, aún asumiendo un contenido clasista del movimiento poblacional, su acción no puede ser evaluada en torno a un comportamiento añadido desde fuera, ya sea esencialmente revolucionario o reaccionario.

Más adelante apunta: “de lo anterior se deriva que la coexistencia de la pluralidad, a pesar de establecerse a base de una estructura de clases, no implica ello que sus relaciones sean necesariamente conflictivas. No es esencial a la coexistencia de las diversidad cultural la lucha por la hegemonía. Por otra parte, tampoco es fatalmente necesario que los antagonismos en el campo cultural atraviesen siempre el eje de la dominación de clase. Es muy posible que las relaciones sean de competencia, liderazgo, dependencia o intercambio” (Piña, 1987: 290). En esta afirmación, Piña combina múltiples reflexiones que, a nuestro juicio, provienen de niveles distintos. Estamos de acuerdo con él en que no es esencial a la identidad cultural un carácter revolucionario, aun cuando tenga un contenido clasista, sin embargo, no creemos que de la

multiplicidad y diversidad cultural se pueda concluir la posibilidad de negación del conflicto social. Tal como lo estamos planteando, y que Piña parece compartir, el sujeto, lugar de tensión entre una identidad cultural impuesta y otra por alcanzar, al configurarse en medio de relaciones de poder dinámicas, es inseparable de una concepción hegemónica del orden social, cuya base *real* sea el conflicto. Precisamente del carácter múltiple y diverso de los sujetos, de su participación en la estructura de poder (orden social), se deriva lógicamente la existencia de un conflicto o tensión inherente al sujeto como característica fundamental de lo social; que esto no se exprese directamente en luchas sociales por transformar el orden es un asunto que la sociología del sujeto debiera intentar responder, identificando los mecanismos de control y disciplinamiento social, pero no significa la ausencia del conflicto.

Por otra parte, en un plano histórico, podemos hacer una comparación entre el estilo de desarrollo propio del Estado de Compromiso y el que instala la dictadura chilena a partir de la relación entre desarrollo económico, institucionalidad política y procesos sociales. Lo que caracterizaba al modelo de desarrollo “hacia adentro” era un fuerte impulso industrializador (industrialización sustitutiva de importaciones) por parte del Estado, lo que llevaba aparejado un Estado de Compromiso o de alianza entre fracciones sociales incorporadas al modelo de desarrollo, que tenía una capacidad institucional de absorción de demandas limitadas y que era presionado por grupos sociales organizados, al alero del Estado, que dinamizaban el proceso de democratización substantiva, es decir, de ampliación de los grados de participación en el ingreso total del país. Los pobladores, en este contexto, eran el resultado de la “subindustrialización y el subdesarrollo de las actividades primarias” (Chateau y Pozo, 1987: 19), o sea, de la incapacidad del sector productivo de incorporar activamente a la masa inmigrante desde el campo hacia la ciudad fuertemente desarrollada en la década de los cincuenta. Esta incapacidad o deficiente grado de desarrollo del sector productivo, como hemos visto, no pasa sólo por el bajo grado de acumulación de capital por parte del Estado para iniciar procesos de industrialización de maquinaria pesada sino también por la incapacidad del sistema político para incorporar democráticamente las demandas de los sectores marginales integrados mediante la distribución del ingreso. Esto se evidencia durante las décadas sesenta y setenta, con la crisis política que significó la incorporación de los sectores populares, incluyendo los campesinos, al Estado de Compromiso. Así, la situación social poblacional se explicaría, por una parte, por el deficiente

grado de desarrollo de las fuerzas productivas y, por otra parte, por la fragilidad del sistema político de alianzas sociales al incorporar directa o indirectamente a los sectores populares.

La situación social de los pobladores durante la década de los ochenta pareciera, sería más bien producto de la relación entre modelo de desarrollo y formas de articulación de lo político. Así, el modelo de desarrollo de corte neoliberal implantado en Chile, con un fuerte impulso a la apertura de fronteras comerciales, eliminando las barreras políticas a la libre circulación de capitales está relacionada con el desarrollo de un “Estado mínimo”, es decir, que no interviene en la economía más que generando los marcos institucionales para el desarrollo del capitalismo, que interviene muy poco de forma directa en las relaciones sociales y de forma subsidiaria, replegándose cada vez más en contra de lo social y lo económico, realizando, cada vez más, labores administrativas frente a un tipo de desarrollo aparentemente consolidado y sin alternativas que lo pongan en jaque, en otras palabras, un Estado cada vez más despolitizado y despolitizante. La situación poblacional, en este sentido, no sería una consecuencia no esperada de un patrón de acumulación subdesarrollado, sino más bien producto de un patrón de acumulación que no se sustenta en la producción industrial sino más bien en el desarrollo del capital financiero (no productivo). Si durante el Estado de Compromiso, podíamos percibir una articulación atrofiada entre sistema económico y sistema político, en este nuevo Estado burocrático autoritario percibiríamos una autonomización creciente entre ambos ámbitos. En este sentido, la naturaleza de la situación social de los pobladores sería distinta en uno y otro caso, dependiendo de las formas que asuma el patrón de acumulación (sistema de explotación) y sus formas de articulación con el sistema político (sistema de dominación) para cada período histórico específico.

Ahora bien, ya que los pobladores no serían definidos por su posición determinada en la estructura de clases, sino más bien a partir del conflicto que se produce entre un modo de desarrollo excluyente y una subordinación en el plano político, la sociología no rastreó su orientación, como en el caso típico de los movimientos populares, en la estructura social. Sin olvidar las bases sociales de la acción colectiva, se enfocó a comprender su composición socio-demográfica para establecer las comparaciones con la marginalidad estructural que identificó la sociología del desarrollo en su vertiente dependentista.

En cuanto a su origen social, éste es metropolitano y no fruto de las migraciones campo- ciudad que se sucedieron durante las anteriores décadas, lo que impacta directamente sobre su composición étnica, fundamentalmente una población joven, lo que evidentemente repercutía en su acción colectiva, que no obedecía a patrones clásicos de comportamiento político.

Junto a esto, el factor social determinante que marca una ruptura con las poblaciones anteriores a la dictadura y con el pensamiento social que en torno a ellas se constituía es la desobrerización de las poblaciones. Fruto de la desindustrialización que impulsó la dictadura militar, muchos obreros (que habitaban las poblaciones durante los sesenta) quedaron sin trabajo debiendo incorporarse de manera informal o esporádicamente al sector productivo, mientras que los jóvenes nacidos en las poblaciones, estructuralmente, no pueden incorporarse al sistema productivo. Así, la relación laboral que define a las poblaciones es muy incierta, lo que afecta aún más a los sectores jóvenes (menores de treinta años) de las poblaciones. Las principales características que definían la situación laboral de los pobladores eran: un mínimo de personas, en términos relativos, que se incorporan a la industria y al sector formal; y, en su mayoría, personas que se integran esporádicamente al trabajo mediante relaciones informales y una gran cantidad de cesantes fruto de la desocupación industrial. Esto tiene como “ventaja” la capacidad de los pobladores de generar “estrategias de subsistencia” que en el campo o en pequeños centros urbanos se podrían realizar, como por ejemplo, el trabajo en sectores informales (lavados de auto, venta ambulante). Hay que tener en cuenta que, si bien el proceso de apertura económica hacia el exterior y desindustrialización producen desobrerización en las poblaciones, el grueso de la población adulta (que es menor a la joven) es obrero o ha sido obrero, lo que es importante caracterizar para entender sus orientaciones políticas.

Contrario a lo anterior, la demanda por vivienda, característica del movimiento poblacional, es un factor que nos permite establecer con mayor claridad una cierta continuidad entre la situación poblacional de los sesenta y la presente en los ochenta. Sin embargo, las formas en que se presenta esta problemática parece obedecer a distintos factores con respecto al modelo anterior.

La carencia de vivienda es el rasgo determinante de aparición de las poblaciones en Latinoamérica, expresada en las poblaciones callampas, las favelas, villas miserias, entre otras, que reflejaban, en conjunto, la incapacidad del modelo de desarrollo económico de incorporar el

excedente de mano de obra proveniente de las migraciones campo- ciudad. Esta marginalidad estructural que dio cuenta la teoría de la dependencia pareciera reproducirse en las nuevas condiciones sociopolíticas, dado la inarticulación entre sistema político, desarrollo económico y actores sociales. Sin embargo, van a aparecer ciertos factores nuevos que inciden en el desarrollo de la marginalidad urbana, principalmente las políticas de radicación y erradicación impulsadas por la dictadura⁴⁵. Estas fueron bastante relevantes para la configuración espacial del nuevo orden social, en tanto apuntaban a limpiar los sectores residenciales donde habitaban los sectores altos de la estratificación social; al mismo tiempo, en un plano específicamente político, estas formas de segregación tenían por objetivo contribuir a la atomización social que las medidas represivas durante los primeros años de dictadura ya habían comenzado.

Estas características de la situación poblacional durante los años ochenta nos permite comprender en términos históricos el desplazamiento de los análisis de clase por la comprensión política de los movimientos sociales, en tanto su existencia no era una consecuencia perversa del modelo de desarrollo sino que obedecía por completo a una construcción del orden social esencialmente excluyente. Las demandas clasistas por integración y participación social perdían significado ante un sistema que, institucionalmente represivo, organizaba espacialmente la nueva sociedad de acuerdo estrictamente a los intereses de clase que representaba. Esto, como veremos, explicará la forma que adoptará la acción colectiva, principalmente defensiva

Un movimiento social, tal como lo entendía la teoría de la dependencia, adquiere carácter de tal en la medida que a través de la orientación de sus acciones puede tener o llegar a tener cierto grado de incidencia, de poder si se quiere, en la toma de decisiones o en el espacio de toma de decisiones, es decir, en el Estado, principal horizonte de la acción colectiva. Así, el movimiento poblacional se definiría por el carácter de su alternativa política frente al poder hegemónico que la ejecuta, en este sentido, no representaría tanto una categoría social como una relación de poder. “En cuanto categoría social, podrá ser delimitada en función de ciertas variables como posición en la estructura productiva (más particularmente ocupacional) o nivel de participación en el producto. En cuanto relación de poder, la caracterización alcanza no sólo su genérica

⁴⁵ Las políticas de radicación consisten en la legalización de ocupaciones de terrenos, mientras que las políticas de erradicación consisten en el traslado de campamentos hacia viviendas básicas o sectores mínimamente urbanizados.

ubicación como dominado, sino que apunta también a configurar esa relación de poder en términos de participación, resistencia y alternativa” (Baño, 1985: 27).

Tres características generales nos permiten entender la relación dominada de los pobladores dentro de la relación de poder a nivel nacional, a saber: la inorganicidad, la desintegración social y la segregación socioeconómica. Rodrigo Baño (1985) propone a manera de hipótesis explicativa la idea de que la acción poblacional responde a un tipo de relación social que, en términos weberianos, se definiría por su carácter comunitario (identitario), frente a la acción sindical que estaría fuertemente marcada por un carácter societal (instrumental). Este carácter comunitario de la acción estaría asociada a las características de sus demandas, que han girado históricamente en torno a la vivienda, en general, y bienes de urbanización, en particular, lo que los lleva a establecer relaciones afectivas en torno a sentimientos y metas comunes. Estas relaciones afectivas de los miembros de la comunidad llevan a comprender la población como un todo del que ellos son parte integrante. El movimiento poblacional aparece así como una respuesta ante los procesos de desestructuración social, atonía, segregación y exclusión del que son parte en el sistema de dominación. Esta característica comunitaria de su acción tiene el impedimento, como bien lo señala Touraine (1987), de pasar de una acción de carácter memorial y protectora a una acción de índole instrumental, es decir, a una acción dirigida al Estado para influir en la toma de decisiones; esta dificultad de pasar a la acción instrumental se vería potenciada por el cierre del sistema político y sus mecanismos de representación durante el régimen autoritario.

Un factor social de homogeneización que permitiría la existencia de este fuerte vínculo comunitario entre los pobladores estaría constituido, por un lado, por experiencias históricas de lucha en el pasado, sobre todo en poblaciones fruto de tomas de terreno como por ej. La Victoria y, en general, en poblaciones de origen obrero ligados al mundo sindical y partidista y, por otro, por la similitud en las condiciones de exclusión social de la que han sido víctimas; en términos coloquiales, lo que une a un obrero activo o cesante a un joven no capacitado empleado en el sector informal o cesante, es la condición de segregación socioeconómica o de participación en el producto nacional de las cuales han sido víctimas fruto del cambio en el proceso de modernización o patrón de acumulación.

En síntesis, la acción poblacional de carácter comunitario se caracteriza por ser una acción de corte afectiva, es decir, de autoayuda entre los miembros antes de ser reivindicativa. Esto se explicaría por dos procesos: por un lado, el bloqueo de mediaciones políticas entre población y Estado, fruto del carácter autoritario y coercitivo del sistema de dominación, impide obtener respuesta a las demandas desde un Estado impermeable a ellas y, por otro lado, la fuerte segregación y desarticulación social encuentra una respuesta por parte de la población de carácter protectora y de reconstitución de los lazos comunitarios disueltos.

Como vemos, la principal preocupación sociológica respecto a los pobladores es intentar definir el carácter de su acción. Contraria a una acción de clase, la acción social fundamental es comunitaria, producto más bien de una sociedad tradicional y no de los procesos de modernización capitalista que la misma dictadura impulsa. Lo relevante desde nuestra perspectiva es que, pese a la ausencia de un proyecto hegemónico claro o una alternativa de clase, el movimiento poblacional fue fuerte objeto de análisis donde lo fundamental, más que su condición, es su acción, carácter definitorio del sujeto como movimiento social.

Esta acción comunitaria que hemos venido desarrollando tuvo como contraparte una tendencia que se ha ido imponiendo durante las últimas décadas, a saber: el individualismo de los pobladores. Campero (1987) muestra cómo estas tendencias individualizantes se tradujeron, entre las poblaciones, en una marcada estratificación social, quienes se diferencian unas a otras por el tipo y calidad de su vivienda, su origen histórico, es decir, si son fruto de tomas de terrenos o corresponden a campamentos radicados o son poblaciones erradicadas de los sectores de altos ingresos de la capital, etc. Por otro lado, las condiciones de exclusión social, pese a su carácter colectivo, son experimentadas por los pobladores como algo personal. Estos procesos de individualización se expresan en la reticencia a la participación que muestran los pobladores, sobre todo hombres adultos, quienes participan, por lo menos en un primer momento, por fines instrumentales, es decir, por las ventajas individuales que percibirían participando en las organizaciones de sobrevivencia como las “Ollas comunes” o “Comprando juntos”.

El análisis del individualismo en el movimiento de pobladores permite comprender un conflicto inherente a los procesos de subjetivación. Estos se caracterizan por intentar combinar la participación en el mundo instrumental con la afirmación de un nosotros colectivo, articulando la

preocupación por el sí mismo con la conformación de una identidad colectiva. Los procesos de individuación podrían constituir un avance hacia el sujeto, en tanto insubordinación a la identidad colectiva, sin embargo, constituyen un retroceso cuando esa misma identidad individual no entra en tensión con el movimiento y produce más repliegue que participación. Es éste el conflicto entre una participación instrumental de los pobladores en el movimiento y una participación puramente defensiva.

Dado que la acción poblacional, constituida en tensión entre la participación instrumental y comunitaria, reemplaza a la acción propiamente clasista, característica del período predictatorial, el análisis de los comportamientos políticos incorpora reflexiones en torno a actores por completo distintos a los definidos por los análisis típicos del movimiento popular. Uno de ellos, por ejemplo, son las mujeres⁴⁶.

Las mujeres serán un actor sumamente presente y relevante en las organizaciones de pobladores, lo que influye de distintas formas en el movimiento. La poca participación de los hombres, principalmente de origen obrero, en las organizaciones tiende a explicarse por este alto protagonismo que adoptan las mujeres, lo que impacta de forma negativa en sus mentes tradicionalistas. Para la mujer misma, su participación es conflictiva, ya que es cuestionada por sus maridos por el abandono que significa de sus roles tradicionales en la familia. Esto es fundamental para el análisis del sujeto- mujer, porque, como vimos, una de las características principales que definen al sujeto contemporáneo es la desclasificación de sus roles e identidades impuestas por la estructura tradicional de poder; las mujeres de las poblaciones, de este modo, intentaron conjugar las labores del hogar con su participación en la comunidad, lo que en parte les permitió liberarse psicológicamente de la dominación masculina y sentirse como un agente activo en la producción de la sociedad.

Las organizaciones de pobladores en los años ochenta intentaron frenar los procesos de individualización y atomización social crecientes que impulsaba la dictadura a partir de cómo

⁴⁶ Junto a las mujeres, otros actores relevantes al interior de las organizaciones, principalmente de sobrevivencia, son los cesantes y los pobladores adscritos a los planes de empleo mínimos (PEM y POJH), paliativos de la dictadura a la crisis económica de los ochenta y la explosión de cesantía que con ella arribó.

estructuraban su oferta al conjunto de la población, conjugando acceso a bienes de consumo más baratos, alimentos, etc. con procesos formativos, pedagogía popular, entre otros, que lleva a la formación de una comunidad con cultura propia, lazos afectivos recíprocos, experiencias sociales compartidas, etc., que desembocaron, en algunos casos, a la formación de grupos políticos y, en otros, a comunidades cristianas de autoayuda.

Esta dialéctica, constitutiva del sujeto poblacional, entre acción comunitaria (afirmación identitaria) e individualismo estuvo a la base de sus distintas organizaciones, por lo que no parece extraño afirmar que su accionar respondió más bien a la fuerza de los lazos afectivos que unen a sus miembros que a un plan racional de organización en la búsqueda de objetivos políticos claros, es decir, a la elaboración de una estrategia política que le permitiera dotarse, cada vez más, no sólo de una cultura sino también de un poder popular contrahegemónico, que hiciera posible su proyección política a nivel nacional como un sistema de acción histórico. Esto se expresó en el carácter de sobrevivencia de las organizaciones. Sin embargo, paralelamente a las organizaciones de subsistencia, se fueron creando organizaciones reivindicativas, influenciadas, en cierta medida, por la Iglesia y por organizaciones políticas, que surgen como respuesta al cierre político en que se encuentra sumido el Estado (Campero et al., 1987).

Baño (1985) distingue entre politización objetiva y despolitización subjetiva. La politización objetiva corresponde a la situación que ha planteado el gobierno militar, en la medida que cualquier demanda social aparece inmediatamente como una demanda antiautoritaria, esto debido a que el cierre político impide cualquier forma de negociación de las demandas, por tanto, la solución de una demanda específica pasa necesariamente por un cambio en el sistema de dominación o, por lo menos, una mínima apertura hacia la negociación entre actores, lo que igualmente implica un cambio en las condiciones en que se ejerce la dominación. La despolitización subjetiva, por su parte, dice relación con el bajo grado de conciencia política de un sector social determinado, lo que se expresa en la dificultad de pasar de la demanda concreta a una alternativa o proyecto político. Ambos factores se dieron muy fuerte en el movimiento poblacional de los ochenta, en la medida en que uno generaba al otro y viceversa, es decir, el nulo grado de negociación que existía en la esfera política llevaba a una nulidad en la efectividad de las reivindicaciones. En otras palabras, es claro que, en un contexto de dictadura, la demanda por distintas reivindicaciones implicaba necesariamente un cambio en el sistema; pero dado que esto se hacía imposible por las condiciones represivas en que se ejercía la dominación, o se

apelaba a la radicalización o, por el contrario, al repliegue para la reconstrucción del tejido social, volcándose a la comunidad.

Para nuestra investigación, el análisis del movimiento de pobladores durante la década de los ochenta nos ofreció las siguientes posibilidades. La primera fue intentar realizar un análisis acerca de la acción colectiva sin subordinarlo a una interpretación clasista, desplazando la esencialidad del campo económico por la posibilidad del campo político. La segunda posibilidad, ligada estrechamente a lo anterior, fue identificar actores, en este caso la mujer, atípicos en un análisis de movimientos sociales, sin intentar identificar una vanguardia necesaria. La tercera, en relación a la mujer, fue comprender cómo un movimiento social, desde la perspectiva del sujeto, debe ser entendido no sólo en su dimensión instrumental sino también en su perspectiva cultural, o sea, luchando por desprenderse de la identidad o los distintos roles asignados por la sociedad, lo que implica, desde nuestra mirada, entender la producción cultural como una relación de poder. En cuarto lugar, nos permitió ver cómo el Estado, lugar privilegiado como horizonte de la acción colectiva, se transformó en una plataforma excluyente, construyendo el orden social fuera del consenso, como representación directa de los intereses de clase de un sector determinado. Esto hizo que se desplazara, durante la dictadura, el espacio de lo público desde el Estado hacia las poblaciones, lo que nos permite comprender que la producción de sujetos es un asunto político, pero no necesariamente ligado al Estado. El Estado no produce sujetos, es lo político lo que los produce, es la relación de antagonismo como espacio de lo real en la sociedad su espacio; de ahí que la importancia asignada al Estado sea un asunto más histórico que ontológico.

Respecto a la reflexión en torno a lo social y lo político que instalamos en la sección anterior, la recomposición de la democracia, mediante la reestructuración de los partidos políticos en base a los movimientos populares, muestra esta misma disociación como característica de la producción de sujetos en nuestro país. Que el movimiento de pobladores haya sido protagonista de la caída del régimen militar, pero que en la democracia misma, los partidos se desliguen de sus bases populares, potenciando la des- socialización de la política, es una expresión clara tanto de la partido- dependencia como del horizonte estatal de la acción colectiva, que con la recuperación del Estado se desmoviliza. El Estado, en este sentido, no es sólo el espacio privilegiado de la producción de sujetos en Chile, sino que es también uno de sus principales limitantes. Lo social

que se articuló como respuesta a la negación de la acción colectiva encontró su límite político ahí donde mismo se había estructurado antaño, tanto en relación a los partidos como al Estado.

A continuación, intentaremos ligar las concepciones sobre democratización y democracia que se producen a fines de la dictadura con las preocupaciones actuales sobre la subjetividad, principalmente la necesidad de anclajes culturales para la modernización capitalista.

Democratización y democracia.

A partir de la década de los ochenta, la preocupación por la democratización del país fue tornándose cada vez más creciente, no sólo en la orientación de los distintos actores que fueron reconstruyéndose (sindicatos, pobladores, partidos políticos), sino también en la sociología, como un momento de reflexión al interior de la crisis dictatorial.

La reflexión por la democratización parte como una evaluación de los procesos sociales pasados (crisis de la democracia), para encaminarse a comprender lo de cambio y continuidad que la dictadura supuso, no sólo con respecto al anterior modelo, sino también para una posible democracia futura.

Garretón (1991) habla de una crisis de legitimidad de la democracia chilena postdictadura en base a la constatación de la existencia de conflictos que el anterior modelo no pudo resolver. Entre ellos, destacan la emergencia de una democracia de masas, que implicaba una integración social cada vez mayor; ante ella, la articulación entre modelo de desarrollo y democratización social devino problemática, en tanto el sistema como tal se mostró incapaz de seguir incorporando demandas y sectores sociales sin cuestionar la institucionalidad del régimen. En un plano externo, la redefinición del rol de las Fuerzas Armadas desde la política norteamericana fue clave, ya que le otorgó el carácter de defensor de la seguridad y unidad nacional que antes no tenía, barriendo con su necesaria imparcialidad.

La incorporación de demandas mediante democratización social como estrategia de estabilidad del régimen provocó, en términos de Garretón, una forma de constitución o estructuración de la política que subordinada a la sociedad civil. Es de esta manera que se conformaba la columna

vertebral del antiguo régimen: “la columna vertebral de la sociedad chilena era la articulación de la organización social con sistema político partidario presionando hacia el Estado” (Garretón, 1991: 9). Esto posibilitaba el traslado de la polarización estrictamente política (centro, izquierda, derecha) hacia el conjunto de la sociedad, en tanto ésta no poseía otros mecanismos de representación.

Al mismo tiempo, la institucionalidad política no permitía la creación de mayorías estables, generando una cultura política altamente excluyente, en base a que los actores se constituían de forma ideológica. En este mismo sentido, Lechner (1983) afirma que tanto durante el Estado de compromiso como en la dictadura militar primó una concepción de la política como guerra, identificando las condiciones de posibilidad de un sujeto a partir de la negación de los otros. “La política es concebida como la continuación de la guerra con otros medios” (Lechner, 1983: 4). Así, la especificidad de la política como transformación del poder en orden y, sobre todo, su tarea en la conformación de los sujetos sociales aparecería negada en su concepción bélica.

Durante la dictadura, también habría operado otra lógica paralela a la de política como guerra, a saber: la política como disciplinamiento organizacional. “El disciplinamiento organizativo intenta estructurar una sociedad diferenciada funcionalmente y, por ende, sin conflictos. Está pues determinada como un mecanismo de control dentro de un orden jerárquico” (Lechner, 1983: 7). Esta forma de hacer política negaría las bases de representación del anterior régimen, en tanto las distintas organizaciones sociales, más que constituir la expresión de un conflicto, serían la fiel representación del Estado, sin mediaciones sociales entre la Sociedad Civil y éste. La creatividad de la política sería negada, de este modo, a partir de la imposibilidad de la subjetivación política, reemplazada en su totalidad por una compleja máquina administrativa, eliminando la adhesión subjetiva y sustituyéndola por una actitud pasiva al régimen. La política, como esfera de creación de mediaciones entre Sociedad Civil y Estado también desaparecería, produciendo un régimen político altamente despolitizado.

Pese a estos obstáculos para pensar la democracia predictadura y postdictadura, Garretón (1991) reconoce ciertas virtudes del sistema político que predominó durante el Estado de Compromiso y que es preciso rescatar. Una de ellas, ya mencionada, es la estabilidad del régimen, que encontraba alta valoración en los distintos actores sociales, dado los procesos de

democratización social e integración que le sucedían. Sin embargo, esta integración, condición de legitimidad del régimen, se vio cuestionada por los distintos sectores que quedaban excluidos, lo que denota, a juicio de Garretón, una valoración más instrumental que sustantiva. Otro asunto bien cumplido por la democracia era la representatividad de los distintos sectores sociales, limitada, tal como en el caso anterior, por aquellos marginados del sistema así como por la estrecha dependencia de la sociedad civil respecto a los partidos que cumplían la labor de representarla. Un tercer punto es la efectividad del gobierno, medida por su capacidad de gobernar al conjunto de la población. Por último, se podía constatar un espacio claro, en el Estado, de resolución de los conflictos sociales, pese a que no existiera la posibilidad de crear mayorías políticas.

Un ámbito importante de destacar, desde nuestra perspectiva, es la valoración en la democracia predictadura de la existencia de conflictos sociales y la necesidad de encontrar espacios institucionales para poder resolverlos. Tanto con la política como guerra o como disciplinamiento organizacional, esta dimensión del conflicto es negada, despolitizando la sociedad civil. Como veremos, la implantación de una democracia consensual postdictadura también buscará eliminar los conflictos y, como tal, restringirá el marco de acción de los procesos políticos y la existencia de sujetos colectivos.

En un plano sociológico, no sólo se cuestionan las formas en que se dio la democracia en el Estado de Compromiso y su negación en la dictadura sino que también se cuestionan los modelos interpretativos que fueron utilizados, principalmente la teoría de la dependencia. Uno de los puntos principales de la crítica sociológica (Garretón, 1984, 1990, Lechner, 1975, 1980) radica en la incomprensión que las teorías desarrollistas mostraron respecto a la idea del Estado y la política. Lechner (1975) habla de la contradicción entre una teoría que se plantea como enfática respecto a lo político, comprendiendo el desarrollo social como una consecuencia de la lucha entre distintos actores de clase, al mismo tiempo que nunca se problematizó la estructura de clases característica de nuestra región. Esto llevó, a juicio de Lechner, a identificar lo político con el Estado- nación, situando al Estado como un actor por sobre las clases sociales o como un simple instrumento de éstas, ignorando las formas en que la estructura de clases se articulaba con él. De ahí que se notara una distancia entre el estudio de los movimientos sociales propiamente tal y un análisis del Estado en toda su complejidad. “Dos ausencias notorias en los estudios de la

dependencia: falta analizar la traducción del movimiento social en movimiento político y el sistema de partidos en general (sorprende el escaso interés suscitado por la lucha política stricto sensu) y -paradójicamente faltan análisis del aparato estatal” (Lechner, 1975: 10). La democracia, en este contexto de hegemonía estatal, sólo es vista como una actividad legitimante de éste, en tanto compensador de las consecuencias perversas del desarrollo capitalista; del mismo modo, la participación social se reduciría a la distribución de la riqueza, concibiendo la política misma como algo *ex post*: se produce la riqueza y aparecen los actores luchando en torno a su repartición.

Si bien distinta a la crítica de Lechner, Garretón (1990) también enfatiza la poca autonomía que las teorías de la modernización y la dependencia otorgaron a la dimensión política. Para él, un análisis adecuado para comprender la dictadura y los procesos de democratización es aquél que prioriza las formas de relación entre Estado, régimen político y sociedad civil, lo que llama “la matriz de constitución de los sujetos- actores sociales” (Garretón, 1990: 1). Los anteriores análisis, a su juicio, habrían considerado como únicos actores existentes a las clases sociales, predominando un análisis situacional del actor, que queda determinado por la estructura social o, al contrario, otros análisis dotarían al actor de una voluntad autónoma, siendo fundamental la comprensión del sentido que ellos mismos le otorgan a su acción. La virtud que mostraría esta matriz propuesta es precisamente el conectar ambas dimensiones del análisis (situacional y accional) en un único movimiento, dotando a la democracia de contenido a la vez formal y sustantivo.

Contrario a estos planteamientos, nosotros hemos intentado mostrar cómo en los análisis de la dependencia, principalmente en los trabajos de Faletto, existe una fuerte preocupación no sólo por la política institucional sino también por lo político en sentido estricto (articulaciones hegemónicas), desembocando en una amplia reflexión por los movimientos populares y su capacidad de proyectarse políticamente. Si bien estos análisis concebían principalmente la existencia de actores de origen clasista, de ahí la importancia de los estudios de estratificación, teóricamente no excluían la posibilidad de otros actores. El trabajo de Faletto (1986) sobre los jóvenes, si bien es muy posterior, recoge las principales preocupaciones clásicas de los estudios de la dependencia pero otorgando un gran espectro de posibilidades históricas al movimiento juvenil, desde sus inicios en los años 30 hasta la actualidad, destacando precisamente su

capacidad para situarse por encima de las clases y reivindicar su condición cultural por sobre las determinaciones sociales en las que se inmiscuía.

Lo que queremos acentuar es que la reflexión más potente sobre la política y lo político, tal como lo hemos trabajado, está en la teoría de la dependencia. Su propia conceptualización de la hegemonía y la importancia de comprender los sistemas de dominación nacionales e internacionales, si bien estuvo ligada estrechamente al análisis clasista, perfectamente podría orientarnos en la actualidad acerca de una concepción más actual del sujeto. La importancia adherida al Estado como momento de articulación de lo social, espacio de integración y solidaridad en nuestros términos, es la misma que ha condicionado la existencia de los movimientos sociales, políticos y culturales en Chile, y que ha definido en gran parte la existencia de los sujetos hasta hoy por lo que tampoco nos parece un error teórico. De hecho, tal como planteamos en un principio, en América Latina y Chile, en particular, el orden social, es decir, la forma en que los conflictos son organizados, se ha definido de manera directa con la forma que ha adoptado el Estado.

Ahora bien, también es cierto que con la dictadura, la existencia del movimiento de pobladores y la lucha por la democracia, la preocupación por los sujetos, en la sociología, fue cada vez mayor o, por lo menos, más explícita. El cambio en los términos de la discusión, desde el planteamiento socialista como base del movimiento popular, a la democracia como régimen político que articula sujetos completamente desmovilizados también es notoria.

Ahora bien, ¿Cuál es esa concepción del sujeto que primaría hoy en día?. Garretón (1984) nos otorga algunos lineamientos. Desde los planteamientos del sociólogo francés Alain Touraine, Garretón define al sujeto de la siguiente manera: “portadores de acción colectiva que apelan en su discurso o en su comportamiento a principios de estructuración, conservación o cambio de la sociedad, que tienen una cierta ‘densidad histórica’, que se involucran en los proyectos y contraproyectos históricos de una sociedad” (Garretón, 1984: 6). Lo que intenta enfatizar Garretón en esta definición es el componente actoral del sujeto, es decir, su capacidad de portar un proyecto y luchar por imponerlo en la sociedad; la elaboración de este proyecto sería lo característico del sujeto histórico, por lo que toda acción colectiva apela, en última instancia, a la

existencia de este sujeto histórico sin lograr nunca identificarse con él; por el contrario, es éste quien se materializa en distintos actores, ya sean organizaciones, grupos o individuos.

Las categorías sociales, definitivas del sujeto en un marco estructuralista, sólo devendrían actores- sujetos, en la medida que fueran capaces de movilizar un proyecto colectivo. Para ello, están inscritas en marcos de acción definidos, en lo que Touraine llama sistemas de acción históricos: “el sistema de acción histórica es el sistema de repercusión de la historicidad sobre la práctica social” (Touraine, 1995: 61), con lo que se pretende buscar una forma de articulación en el análisis entre la dimensión económica (relaciones de producción), la dimensión política (relaciones de poder) y la dimensión cultural (autoimagen de la sociedad). A partir de estas múltiples dimensiones, ya no sería posible pensar la existencia de un sujeto popular único, encabezado por el sujeto obrero, en la medida que la distinta articulación entre las diversas dimensiones daría lugar a distintos tipos de sujetos, sin una determinación universal a descubrir⁴⁷.

Esta concepción del sujeto- actor es bastante relevante para nuestras concepciones, en tanto articulación de distintas dimensiones sin una determinación única ni trascendental, sin embargo, dificulta el análisis ante la ausencia de actores sociales claros. Pese a ello, la existencia de una matriz social de constitución de actores nos puede orientar acerca de las limitaciones estructurales en la producción de sujetos políticos (Lechner) producto de la dictadura. A este respecto, Garretón señala: “lo que ocurrió con la matriz constituyente de actores sociales en Chile, con la ‘columna vertebral’, fue su relativa desarticulación con la persistencia de muchos de sus elementos y, a lo más, la aparición precaria de gérmenes de reemplazo, pero sin que se haya producido ni una eliminación definitiva de ella ni su sustitución por un nuevo orden social como eran los sueños del régimen militar” (Garretón 1984: 13).

Esta última aseveración es clara en cuanto a que, si bien la dictadura no fue sólo represión, la instauración de un nuevo orden social tampoco fue tan clara, en la medida que, tal como señala Lechner (1993), la cultura política, más que responder a los nuevos imperativos estatales, mantiene una orientación estado- céntrica. De ahí que, como señalábamos en un comienzo, el

⁴⁷ Es lo que desde nuestra perspectiva, siguiendo a Laclau y Mouffe, podría definirse como posiciones de sujeto, en referencia a la posición ocupado al interior de lo social como formación discursiva.

sentido de la acción colectiva siga apuntando a la existencia de un Estado- regulador de la vida social.

Sin embargo, pese a este desfase entre cultura política y acción estatal, las reformas del Estado y la política que potenció la dictadura son elementos claves para pensar las orientaciones del sujeto en la actualidad.

Una de las principales reformas del Estado que cabe destacar es su marcada orientación por la modernización económica. Los objetivos de crecimiento y estabilidad del modelo de desarrollo neoliberal han ido sustituyendo con cada vez mayor fuerza la orientación por la modernidad, es decir, el procesos de autodeterminación política y normativa de la sociedad. Lo que se trata, al contrario de esto, es situar con eficacia al Estado al interior de los procesos de intercambio económicos y culturales a nivel mundial, o sea, lo que se tiende a denominar como Globalización, descuidando los crecientes procesos de segmentación, diferenciación y atomización social. De esta forma, se torna problemática tanto la soberanía externa del Estado, cuestionando su legitimidad democrática, como su soberanía interna, en tanto los procesos de diferenciación social, los aumentos de complejidad de los sistemas sociales, devienen en la formación de subsistemas, autónomos frente al poder estatal. “El Estado conserva una capacidad de conducción, pero al precio de desjerarquizar la relación Estado y sociedad” (Lechner, 1993: 12). Así, la visión predominante es la del Estado- red, como articulación funcional entre distintas dimensiones y actores autónomos que actúan con lógicas cada vez más independientes.

La lucha entre las funciones propiamente políticas del Estado (producción de sujetos, transformación del poder en orden) y sus funciones económicas (plataforma de la Globalización y base del crecimiento económico) muestran la disputa por la racionalidad que ha de operar en la definición del orden social. “La lucha por el orden es siempre también una lucha por la racionalidad que determina la reproducción de la sociedad. En Chile, se trazó ese campo de lucha bajo el signo neoliberal: las leyes del mercado como el principio regulador de los procesos sociales” (Lechner, 1983: 15-16). Este primado del mercado como organizador de la sociedad será el elemento más importante en la concepción del orden social hegemónico que ha intentado fundar la dictadura y consolidar la democracia, en la medida que, como dijimos, la tarea democrática predictadura y que articulaba la relación entre Estado, orden social y producción de

sujetos, era la integración social. Las políticas sociales, elaboradas por el Estado, orientadas hacia la vivienda, la educación, la salud, entre otras, junto a la producción de ciudadanía pasan a ser tareas del mercado. En el fondo, lo que se trata es de resituarse al mercado como fuente de solidaridad social, cuestión que hemos cuestionado profundamente desde los planteamientos de Durkheim, Arendt y Habermas. Por ello, no nos parece extraño que las principales consecuencias sean la desestructuración de los grados de cohesión social de los sectores populares, así como la aniquilación de las formas tradicionales de éstos de integrarse al sistema (Faletto); la racionalidad formal instaurada por la hegemonía mercantil, de este modo, contribuye a construir un orden que excluye fuertemente la subjetividad.

Esta relevancia del orden mercantil se expresa también en la conformación de identidades sociales de los sectores subalternos, quienes han perdido, en el plano práctico, al principal referente de su acción colectiva, constituido tradicionalmente por el Estado “Ya no se trata del espacio político donde los hombres aparecen en público, reconociéndose a ‘sí mismos’ en una identidad colectiva. Después de 1973, la política deviene un asunto privado y los hombres aparecen en público tan sólo a la luz del mercado” (Lechner, 1983: 17). Como vemos, lo que prima es una visión de los sujetos como trabajadores, quienes son capaces de formar un espacio público, aún despolitizado. Los sujetos de acción, es decir, aquellos que son capaces de definir el orden social en un espacio público-político no son considerados, de ahí que la reducción de la política a la economía signifique al mismo tiempo la negación de los sujetos políticos.

Este cambio en la orientación del Estado produce una profunda transformación en la significación de la política misma, en la medida que deja de articular las identidades colectivas. En este sentido, ante la ausencia de un escenario público que represente los conflictos, se torna hegemónica la visión del sujeto como algo construido *ex ante* la relación social, en la medida que su participación como trabajador en el orden del mercado no tensiona su identidad sino que la anquilosa en una apacible lealtad al régimen. “Una concepción de la política como técnica supone un sujeto previamente constituido que actúa sobre las relaciones sociales en tanto regularidades conocidas” (Lechner, 1981: 21). El orden social, por el contrario, es el producto de una lucha constante entre sujetos, quienes disputan las orientaciones culturales hegemónicas, poniendo en constante conflicto sus identidades políticas; el orden no es un producto postpolítico sino lo político mismo puesto en movimiento. Lechner (1981) propone a este respecto la noción

de política como interacción, en que el sujeto se constituye siempre en relación a otro; la idea misma de solidaridad social no puede emanar sino de esos valores colectivos que los sujetos construyen en su interacción y distinción. En este contexto, el Estado aparece como base de la política democrática: “toda política se refiere al Estado en tanto 1) ella trabaja sobre las divisiones en la sociedad; 2) el ordenamiento de las divisiones sociales remite a una totalidad y 3) esa totalidad es representada por la forma Estado” (Lechner, 1981: 28).

Lo político, el agonismo como expresión simbólica de lo conflictivo, es constantemente negado bajo este reinado del mercado, donde el principio consociativo, en algunos casos corporativo, es el modelo político que se torna hegemónico, negando la conflictividad como carácter ontológico de lo social. La sociedad como tal se cierra en un significado único y coherente: el mercado; cuestionando el carácter abierto de lo social, es decir, la marca hegemónica de todo orden social. Frente a tal panorama, Garretón (1993) define la matriz sociopolítica⁴⁸ actual como la relación entre un Estado ejecutivo tecnocrático, sin capacidad de intervención social; un sistema de partidos legítimo pero que le cuesta conducir al Estado así como se muestra impermeable ante las distintas demandas sociales; y una sociedad sin integración ni cohesión, por tanto, sin sujetos- actores sociales.

De este modo, la reforma del papel directriz del Estado en la vida social y su reemplazo por el mercado como principal organizador de la sociedad han mermado con mucha fuerza las distintas formas de integración social con las cuales se articulaba el orden social, el Estado y la producción de sujetos. Esto ha desembocado en la desestructuración de las bases de constitución de éstos, en tanto la política misma ha perdido su significado. En la vereda de enfrente, las cifras de crecimiento económico y estabilidad política son expresivas de un orden social que camina sin mucho contrapeso. Una de las zonas oscuras evidentes y que, en el peor de los casos, amenaza con deslegitimar el proceso democrático chileno es la ausencia de anclajes culturales de los procesos de modernización y, con ello, la erosión de las identidades políticas colectivas. Es así como se ha planteado en la actualidad la necesidad de repensar la relación entre la conformación del yo y el Nosotros colectivo, en el fondo, se trata de posicionar en el centro de la política y el pensamiento social el problema de la subjetividad.

⁴⁸ Relación entre Estado, sistema de representación y base societal.

La tensión creciente entre el yo y el nosotros.

La articulación entre el yo y el Nosotros colectivo como fuente para pensar los procesos de cambio en Chile surge de la ecuación entre procesos de modernización social y subjetividad. Desde Touraine, diagnosticamos cómo la Modernidad transita entre ambos polos, corriendo el riesgo de anclarse en uno de ellos: ya sea modernización sin sujetos, o sujetos sin sociedad. La dimensión que se encontraría entre ambos sería la de la política. De forma esquemática intentaremos abordar la relevancia de estos tres momentos: modernización, subjetivación y política.

Respecto al primer punto, podemos afirmar que los procesos de modernización económica en Chile han intentado responder al problema de la complejización social, expresada en la autonomización creciente de subsistemas de acción con arreglo a fines, y la diferenciación social, que porta como correlato la aparición de múltiples subjetividades sin referencia única, a partir de la idea del mercado como principal mecanismo de regulación social⁴⁹; el dinero, en este contexto, sería el lenguaje apropiado para traducir la multiplicidad de demandas sociales en imperativos que el sistema social debe resolver. “La complementariedad entre la subjetividad y los sistemas sociales se postula como espontánea si se cumplen los supuestos de que la primera traduce sus necesidades sólo como demanda cuantificable en dinero y que la segunda organiza las oportunidades entendidas como ofertas económicamente rentables sólo desde la perspectiva de la reproducción de los sistemas” (PNUD, 1998: 66).

Para Lechner (2002), esto ha redundado en una naturalización del orden social, en la medida que lo social es reducido a una racionalidad medio- fin, negando la intencionalidad de los actores en la construcción del orden social. El orden basado en el mercado aparecería, desde esta perspectiva, como un orden espontáneo, no intencionado, olvidando la dimensión política de su construcción. En este sentido, la sociedad de mercado que se deriva de los procesos de

⁴⁹ Una alternativa a esta concepción del mercado como mecanismo de coordinación social fue la planteada desde la perspectiva del capital social. La idea es que el capital social es una experiencia mediadora entre la vida cotidiana y el desarrollo de las instituciones democráticas. Pese a esta relevancia, en esta tesis no desarrollaremos la multiplicidad de proposiciones respecto al capital social, ya que consideramos que no es un elemento clave para comprender la subjetividad. En este sentido preciso, adherimos a la posición de Lechner: “Ni el mercado, ni tampoco el capital social llevan a cabo la producción y reproducción de ese ‘mundo común’ de valores y normas, de símbolos e imaginarios, que permite ‘vivir juntos’” (Lechner, 2002: 103). Al contrario, el capital social necesita como base la experiencia previa del Nosotros.

modernización capitalista implica no sólo una reorganización de la economía y su patrón de acumulación, sino principalmente la implantación de un proyecto cultural, que sitúa la responsabilidad social en el individuo, flexibilizando los vínculos sociales necesarios para la conformación de un Nosotros colectivo.

Como correlato de esta sociedad de mercado, asistiríamos al tránsito de una sociedad del trabajo hacia una sociedad del consumo, cuyo efecto más notorio es el paso de la acción colectiva, como paradigma de la acción social, hacia una estrategia individual de participación social. Esto también ha afectado a la conformación de identidades colectivas, donde la estetización de la vida cotidiana impulsa una construcción individual de la identidad. Las modificaciones espacio-temporales que significan el paso del trabajo al consumo como fuente de la subjetividad, en el sentido que los espacios son dislocados y el tiempo se torna un eterno presente, también influyen en la conformación del sujeto, quien deja de orientar sus comportamientos desde el plano ético en pos de una dimensión estética.

La naturalización del orden social que la modernización implicaría encontraría en esta figura del consumo otro anclaje para modificar la noción del sujeto. Desde el sujeto- ciudadano que realiza sus expectativas en el ámbito público, el sujeto- consumidor se caracterizaría por privatizar sus relaciones, consumiendo, más que produciendo, las distintas ofertas sociales, sin importar el modelo social que se esconda detrás, ni mucho menos el objeto de su construcción.

Sin embargo, esta naturalización social que la modernización contribuiría a formar no se experimenta sin contrapesos; el informe del PNUD (1998) se encarga de demostrar empíricamente cómo el crecimiento económico y los índices exitosos de nuestra economía tienen como correlato, más que el bienestar, un profundo malestar social. La respuesta a este malestar no debiera buscarse estrictamente en el modelo económico sino fundamentalmente en la subjetividad, ya que su negatividad constitutiva impide cerrar la sociedad de mercado que se pretende formar. Como desarrollamos en el primer capítulo, la sociedad, en tanto síntesis articulada de las diferencias, constituye un objeto imposible, pero que, sin embargo, es el objeto de deseo hacia el cual apuntan las distintas prácticas hegemónicas. El fundamento de la imposibilidad de cierre de la sociedad es precisamente el sujeto como ámbito negativo que no puede ser integrado completamente a esa imagen autorregulada de sociedad. Del mismo modo,

Lechner afirma: “Ni los sujetos pueden disponer libremente de las lógicas funcionales, ni los sistemas logran apropiarse completamente de la subjetividad. También la instrumentalización de la subjetividad tiene un límite. La subjetividad siempre produce un excedente extra- sistémico, un ‘plus’ que desborda cualquier institucionalización” (Lechner, 2002: 53). En otras palabras, la subjetividad produciría un plus- valor que no puede ser apropiado: éste es el fundamento principal de por qué apostar a la subjetividad siempre implica confiar en la producción contingente de la sociedad, es decir, la articulación hegemónica de lo social.

Ahora bien, teniendo en cuenta que es la subjetividad el contrapeso de la naturalización del orden social que la modernización implica, debemos comprender cómo ésta se ha desarrollado en el Chile actual. Uno de los dilemas claves de entender son los procesos de individualización e individuación sociales. “La individualización consiste en el proceso mediante el cual el individuo conquista su autonomía. Se trata, antes que nada, de una ‘liberación’ de las tuteladas impuestas por las tradiciones y costumbres que inhiben a la persona llegar a ser ‘ella misma’. Y el descubrimiento del ‘sí mismo’ como individuo plantea la inquietud por el lazo con el otro. La construcción de la autoidentidad del yo sólo se logra en la relación con el ‘otro’” (PNUD, 2000: 28)⁵⁰. Son dos los elementos importantes de destacar en esta definición. Primero el carácter libre y autónomo que se asocia a la idea de individuo. Despojados de las autoridades tradicionales, el individuo es la respuesta que da la modernidad liberal al problema del orden social: Estado, nación, justicia y libertad serán distintos ámbitos donde lo fundamental es el respeto de las libertades individuales, cuyo correlato estará constituido por la legitimidad social de dicho proceso. Ante la emergencia en América Latina de procesos sociales de confrontación social, aparición de ideologías totalizantes y la consiguiente respuesta autoritaria, resulta evidente que la transición democrática funda gran parte de sus esperanzas en este nuevo posicionamiento del individuo en el centro de lo social. Lo segundo, en relación a la conformación del individuo respecto a un otro, el informe intenta recalcar la necesidad de un referente societal en la acción individual. Cuando se produce ausencia de sociedad tras la acción social, la individualización deviene privatización, es decir, individualización de la responsabilidad social, lo que debilita fuertemente la idea de un imaginario social compartido.

⁵⁰ De forma similar, Lechner define la individualización: “hace parte de un proceso de emancipación que permite al individuo ampliar su horizonte de experiencias, incrementar sus capacidades de participar en la vida social y desarrollar sus opciones de auto-realización” (Lechner, 2002: 105).

La individualización positiva, o sea, la capacidad del individuo de negociar y atribuir, en última instancia, el sentido a su acción tampoco está exenta de problemas. Uno de los principales es la crisis del Estado- nación. “Desde la Independencia, la soberanía del Estado Nacional se entrelaza con la producción y reproducción de una cultura nacional. Es a través de una acción estatal más o menos protagónica como se conforma una conciencia de ‘Nosotros los chilenos’” (PNUD, 2002: 31). El ‘alma estatal’ al que alude el informe sería la metáfora perfecta de la integración social en Chile. Sin embargo, en las últimas décadas, la construcción estatal del imaginario público se estaría rompiendo, desplazada por una privatización de los imaginarios sociales. El mercado, como reemplazante del Estado en la coordinación y producción social, se revelaría incapaz de reconstruir este imaginario público abandonado por el Estado. En este sentido, la identidad nacional, asociada a este fuerte idea de Estado, se vería vaciada de contenido, en tanto la existencia de un mundo común, a la que alude el concepto de imaginario colectivo, aparecería cuestionada, de ahí que, como dijimos, una de las principales tesis del informe sea la ausencia de referencia a una experiencia de sociedad en la acción individual.

En esta misma dirección, el PNUD (2002) plantea que Chile experimenta un déficit cultural, entendido éste como la ausencia de conexión entre las experiencias de sociedad y los distintos imaginarios colectivos que ésta crea de sí misma, lo que evidentemente debilita la producción de un Nosotros colectivo. Plantear que es un problema cultural la ausencia de conexiones entre el Yo (individuo) y el Nosotros colectivo no nos debe llevar a equívocos; tanto desde nuestra perspectiva, como desde la planteada por el informe, la producción cultural es un problema fundamentalmente político, en la medida en que constituye la expresión de sujetos sociales en pugna que luchan por apropiarse de los contenidos de las orientaciones culturales que definen lo que es la sociedad. “La dimensión política de la cultura consiste en las luchas (abiertas o tácticas) por definir, imponer y jerarquizar determinadas representaciones del orden social, y rechazar o perseguir otras” (PNUD, 2002: 49).

Otro problema en la conformación del individuo es la cristalización de su identidad. Como dijimos, el individuo aparece allí donde los mecanismos tradicionales de integración fracasan; en términos de Touraine, cuando los metagarantes del orden social devienen fútiles y el individuo debe hacerse cargo de la reconstrucción de sus lazos sociales. En nuestra sociedad democrática

de mercado, este intento de construcción individual del vínculo social se torna problemático cuando las viejas identidades colectivas son puestas en jaque. Ya mencionamos la crisis de la nación en referencia a su materialización en el Estado, sin embargo, debe agregarse a este motivo, la influencia de los procesos de Globalización en nuestras sociedades. Desde una perspectiva cultural, son cuatro los principales peligros que conlleva la Globalización: 1) en la medida que fija las pautas nacionales de consumo, socava las barreras nacionales de la producción de identidad mediante esta fuente; 2) al imponer una cultura hegemónica, los procesos de Globalización, generan una importante dominación cultural por sobre la identidad nacional; 3) al constituirse el mercado como forma privilegiada de intercambio internacional, la cultura tiende a devenir mercancía, restándole su potencia en la conformación de identidades; y 4) la mundialización de la cultura occidental produce una exclusión creciente de las identidades etno-nacionales.

Junto a esto, las identidades de clase, estructuradas en torno a la apropiación y distribución de la producción social, son fuertemente cuestionadas, en la medida en que la desorganización, la fragmentación y atomización social van permeando las distintas esferas de lo social. Paralelo a esto, identidades religiosas o asociadas a la familia también son cuestionadas en tanto su grado de incidencia sobre la reproducción social es cada vez menor.

Por estos motivos, aún desde la perspectiva de la individualización, la creación de un orden social compartido por todos y la elaboración de un imaginario social público son condiciones necesarias para la realización de la libertad individual.

Respecto a la individuación, ésta refiere, como dijimos, al reemplazo de la acción colectiva por la acción individual, producto de la hegemonía del mercado y la instalación de la sociedad de consumo como referentes obligados de la acción. Como correlato, la individuación requiere de integración social. Ambos componentes, individuación e integración, afirma el PNUD (1998) son los componentes esenciales de la subjetividad. Con lo que queremos destacar que, en principio, individuación y subjetivación no son lo mismo. Pasaremos a revisar ahora qué se entiende por subjetividad y subjetivación en los Informes del PNUD de 1998 y 2000.

El informe del PNUD (1998) define ambos conceptos de la siguiente manera: “La **subjetividad** moderna descansa en la consideración de la personalidad y la conciencia de los individuos como fuente primaria de las motivaciones, las intenciones y de la voluntad activa; en suma, como fuente del sentido. **Subjetivación** significa que los anhelos, valores y proyectos sociales se fundan cada vez más en la conciencia de los individuos y que ésta se constituye crecientemente de manera autorreferida y reflexiva” (PNUD, 1998: 62). En estas primeras consideraciones, nos llama particularmente la atención el carácter individual y despolitizado de ambos conceptos. Nosotros hemos argumentado bastante en el primer capítulo acerca de la necesidad de la subjetividad de situarse en un *entre* los individuos; esto implica que no es un individuo en relación a otro el sujeto (de hecho eso lo definimos desde el mismo PNUD como individualización), sino que es el resultado de una lucha por desprenderse de las identidades impuestas por un modo de socialización determinado. Tal como destacamos, estos procesos de socialización, así como el sujeto, presentan una doble cara: por un lado, son procesos de disciplinamiento y normalización social que conforman al sujeto como una entidad fija y completa, que ocupa un espacio determinado en la distribución general del poder; por otro, son procesos de subjetivización, donde los individuos, mediante una dialéctica del reconocimiento llegan a constituirse como sujetos. Así, el individuo no deviene sujeto sólo por su vida en sociedad, sino por la lucha por definir las pautas culturales que le permitirán configurarse a sí mismo⁵¹. En palabras de Foucault, dijimos que la subjetividad siempre es una lucha por una nueva subjetividad; por ello, la subjetivación es un proceso de transformación desde un sujeto instituido por el poder hacia uno que lo moviliza para autodeterminarse; en ningún caso es la concientización de su autonomía y libertad individuales, por el contrario, es la percepción de su negación y fijación una primera aproximación al sujeto.

El informe del 2000, por su parte, propone una visión un tanto distinta de la subjetividad. “Las personas devienen sujetos y beneficiarios efectivos del desarrollo en la medida en que moldean los procesos de cambio. Y no logran tal tarea sino actuando en conjunto. No hay un Desarrollo Humano Sustentable sin una sociedad fuerte” (PNUD, 2000: 49)⁵². En esta definición se

⁵¹ En este sentido es que el rol de los movimientos sociales es clave.

⁵² No analizaremos detenidamente la definición que da el Informe del 2002 pues en gran medida conserva las características ya mencionadas. Sujeto es “aquel que se tiene a sí mismo como origen y fuente de sentido de sus acciones sobre el mundo, y que dispone de las condiciones colectivas para imaginarlas y

enfatan dos cosas: por un lado, lo que da nombre el informe, es la necesidad de un referente societal para la acción individual; por otro, la estrecha conexión que existe entre desarrollo social y participación individual; en otras palabras, a medida que los individuos participan en la determinación de los cauces del desarrollo social y económico éstos devienen sujetos. Si bien esta concepción incorpora la necesidad de la acción colectiva en la participación social como definitiva del sujeto, ignora los procesos de control social, que el mismo mercado permite, y que también lo constituyen. Desde nuestra perspectiva, tal como analizamos las fuentes de subjetividad en el capítulo anterior, el sujeto nunca es sólo realización sino también negación. Tanto un análisis teórico como empírico debiera ocuparse, a nuestro juicio, de evaluar ambas dimensiones constitutivas del sujeto y no dedicarse simplemente a evaluar las bases subjetivas del modelo de desarrollo.

A partir de estas definiciones que ligan directamente al sujeto con el individuo, pero dotándolo de un componente activo respecto al modelo de desarrollo, es que surge la preocupación por el Nosotros. “Las personas requieren de un imaginario del Nosotros para llegar a experimentar los procesos de cambio como el resultado de su propia acción. A la inversa, ellas crean y recrean tal imaginario colectivo de un Nosotros a partir de sus experiencias concretas de convivencia” (Lechner, 2002: 110- 111). En otras palabras, el modelo de desarrollo no puede enfrentar el malestar social si ignora las bases subjetivas y culturales en las cuales deben anclarse los procesos de modernización, si no se quiere llegar a un sistema económico y político ilegítimo. Estas bases serían la existencia de un mundo de valores y orientaciones culturales compartidas por el conjunto de los sujetos, integrando el sentido individual de la acción con un orden social compartido.

Pese a lo esquemático de este argumento, la existencia de un Nosotros colectivo no es en ningún caso algo evidente. Precisamente lo que se destaca como paradoja de nuestra modernización es la enorme autonomía del individuo, pero con una débil imagen del Nosotros. Con ello, la subjetivación como proceso quedaría cuestionada, en tanto ésta “remite simultáneamente a lo común y lo distinto. El ‘nosotros’ surge de una identificación con un símbolo (o contexto simbólico) común a través del cual nos descubrimos distintos a los otros (...) el sujeto se

realizarlas”; y subjetividad es el “ámbito donde se van constituyendo los sujetos: emociones, percepciones, motivaciones, representaciones, reflexiones, voluntades” (PNUD, 2002: 37)

constituye por medio de su reconocimiento por el otro” (Lechner, 1984: 5). La formación del Nosotros respondería, de esta forma, a la dialéctica del reconocimiento habermasiana, donde los sujetos, mediante sus relaciones intersubjetivas, se reconocerían como iguales y diferentes en un mismo movimiento. En ausencia de un Nosotros compartido, por el contrario, los individuos atomizados nunca llegarían a conformarse como sujetos activos de la producción y reproducción social.

El Informe del PNUD de 1998 propone como hipótesis del malestar social y la ausencia de un Nosotros colectivo la presencia de la inseguridad e incertidumbre en la vida cotidiana de los individuos. Propone, como contraparte, la necesidad de la seguridad como fuente del desarrollo humano y de la estabilidad a largo plazo de un modelo de desarrollo determinado.

Contra esta seguridad, actúan los miedos que define Lechner (2002): primero: el miedo al otro, cuya figura central es la imagen del delincuente, que amenaza la estabilidad y el orden de la vida cotidiana, cuestionando la confianza y la validez de los vínculos sociales. En el fondo, lo que se teme es al conflicto. Lechner y el PNUD proponen, en este sentido, como fuente principal del imaginario colectivo chileno a la noción de orden. “La especificidad del imaginario chileno parece radicar en la sacralización del orden como una unidad determinada desde su origen, a la vez que constantemente amenazada por el desorden. Este imaginario saca su fuerza del imaginario antónimo: la omnipresencia de fuerzas oscuras al acecho. Es el miedo al ‘Otro’, al otro diferente y desconocido (...) es un miedo al desborde de una subjetividad que se imagina indomable” (PNUD, 2002: 59). Este miedo al Otro no sólo trunca la posibilidad del sujeto, en tanto relación con esa otredad, sino también el desarrollo democrático. La hegemonía de la idea de Gobernabilidad en la política de la Concertación sería la expresión de esta sacralización del orden, en tanto se privilegia la capacidad de las instituciones para responder a las distintas demandas sociales integrándolas aparentemente sin conflicto, por sobre la noción de gobernance que supone un “complejo conjunto de ‘mecanismos, procesos, relaciones e instituciones mediante los cuales los ciudadanos y los grupos articulan sus intereses, ejercen sus derechos y obligaciones y median sus diferencias” (PNUD, 2000: 50) en donde los conflictos son posibles.

Segundo, el miedo a la exclusión, que dice relación con el acceso desigual a los sistemas funcionales de integración. Esto tiene como correlato la excesiva monetarización de los

problemas sociales, desconociendo la relevancia social y simbólica que éstos tienen. Así, la privatización de los distintos servicios sociales no sólo sería un cambio en los modos de integración sistémica, sino que supone al mismo tiempo la desintegración material y simbólica de los principales mecanismos de integración social, defintorios de la participación social democrática durante el Estado de compromiso, sin reemplazarlos por otros.

Por último, el miedo al sinsentido, entendido éste como la ausencia de horizonte de futuro en las prácticas sociales cotidianas. Para Lechner, éste sólo se puede combatir mediante la elaboración de un futuro compartido, recreando los vínculos intersubjetivos, el tejido social desintegrado por la dictadura.

Estos diferentes miedos inscritos en la conciencia de los individuos en Chile, impedirían una articulación eficaz entre la trayectoria individual y la modernización social, en la medida que ante la ausencia de una imagen fuerte del Nosotros, los procesos de cambio no serían vistos ni compartidos como obra de los sujetos, sino como el desenvolvimiento de diversas lógicas funcionales sin anclajes normativos.

Ahora bien, si los procesos de modernización producen malestar y éste debe buscarse en la base subjetiva de lo social, entendida ésta como la dialéctica entre el Yo y el Nosotros, la respuesta que el PNUD y Lechner dan para recomponer esta unidad escindida es la política y, como expresión de ésta, la democracia. En este contexto, el informe del PNUD correspondiente al año 2004 se pregunta por la relevancia del poder en la constitución de nuestra sociedad, intentando, a partir de ello, pensar la organización del orden social.

El informe define al poder “como las capacidades de acción distribuidas asimétricamente en la sociedad” (PNUD, 2004: 64), destacando, como primer elemento, la virtud productiva y no solamente reproductiva del poder. Al entender el poder como un elemento que se puede distribuir, comprende que éste puede ser apropiado. Desde nuestra perspectiva, el poder, como un conjunto de acciones sobre otras acciones, no es una mercancía que pueda ser apropiada, sino que es una relación que se ejerce en cada práctica cotidiana. La distribución del poder tiene que ver más bien con la organización de las relaciones de fuerza en la sociedad, que con su desigual distribución. Así, como definimos en un principio, toda relación es desigual, en tanto relación de

dominantes y dominados, por lo que la igualdad es una ficción, que debe ser asegurada mediante la implantación de la norma. En este sentido, una distribución simétrica del poder es imposible, no así su organización racional, en tanto la lógica relacional del poder puede ser organizada en un orden social determinado.

Desde esta misma concepción mercantil del poder, el informe destaca que éste aumenta en cuanto los sujetos disponen de mayor capacidad de acción sobre la realidad. Así, a la caída del orden tradicional, los mecanismos de reproducción social devienen contingentes y, como tales, pueden ser transformados. El problema de esto es que, a partir de esta mayor capacidad de acción, unos sujetos más que otros dispondrían del mayor grado de poder sobre la comprensión y organización de lo social, rasgo que caracterizaría a la conformación de las distintas élites.

El informe destaca también la presencia de cuatro dimensiones del poder: 1) soberanía personal real (dotación de capacidades de las personas para realizar las oportunidades de su entorno), 2) estructuras asimétricas (asignación de roles y dominación), 3) imaginario social del ejercicio del poder (mundo común de significados), 4) autodeterminación social del poder. Quisiéramos subrayar las dos últimas dimensiones. La primera tiene que ver con la construcción de un Nosotros colectivo que asegure la existencia de valores sociales compartidos, que permitan encauzar el desarrollo en vías de la integración de la subjetividad. El segundo, refiere principalmente a cómo la sociedad construye las formas propias del ejercicio de su solidaridad social, es decir, cómo la sociedad organiza las otras dimensiones del poder en función de una sociedad deseada. Esta organización no sería otra que la democracia.

La democracia “como experiencia y representación social de la auto- determinación” (Lechner, 2002: 111) es la llamada a reconstruir el mundo de significaciones comunes que define la naturaleza del Nosotros colectivo. La experiencia democrática sería el camino mediante el cual los sujetos se integran material y simbólicamente a un orden social compartido y, en tanto autodeterminación, permite a éstos sentirse actores del desarrollo. Con esto, la imagen de un sistema social y político autorreferido, que actúa por medio de lógicas autónomas, sería reemplazada por otro imaginario social, donde los sujetos son productores y receptores de su propia sociedad. Esto permitiría rescatar la noción de lucha por el orden social, en cuanto un orden construido

desde la política por los distintos sujetos combate su naturalización, en tanto organización no intencional articulada por el mercado.

La política democrática, de este modo, sería la llamada a interpelar a los sujetos en tanto actores del orden social, a través de la creación de un marco de interpretaciones compartidas y la generación de un horizonte de futuro común, que permita combatir la persistencia del presente como único tiempo posible y disponible. Sólo por medio de esta virtuosa articulación los procesos de modernización podrían encontrar en la sociedad sus anclajes normativos, rompiendo con el déficit cultural que nos afectaría.

En síntesis, podríamos decir que la preocupación por la relación entre el Yo y el Nosotros colectivo nos ha permitido comprender el lugar relevante de la subjetividad en el pensamiento social actual. Si bien diferimos en su concepción del sujeto, ligado al carácter individual de la acción, así como de la política, como apropiación del poder en la democracia, consideramos de vital relevancia los aportes en torno a la necesidad de inscribir la subjetividad en un marco de significaciones sociales comunes que, como hemos intentado destacar desde un principio, no obedecen a leyes naturales sino a disputas sociales sobre las orientaciones culturales hegemónicas de la sociedad.

A continuación, desarrollaremos brevemente la importancia de la reflexión sobre la memoria social para comprender la subjetividad, sobre todo en un país como el nuestro marcado fuertemente por los acontecimientos del pasado.

Memoria social y subjetividad.⁵³

“pero la estrella más distinta sabe que el umbral la escribe sobre un tronco de memoria”
(Diego Sanhueza)

Los estudios de memoria a nivel mundial han surgido a raíz de los acontecimientos traumáticos que se han sucedido a lo largo de la historia del siglo veinte. La segunda guerra mundial, la guerra de Vietnam, la experiencia del holocausto, etc. han sido hechos que han marcado de manera trascendente nuestra forma de comprender el presente, lo que no significa que los estudios de memoria intenten anclar de forma definitiva a éste en el pasado, sino, por el contrario, acentúan la necesidad de enfrentar dichos traumas para poder pensar, desde bases sólidas, posibles horizontes de futuro. “Los usos de la memoria pueden justificar la repetición del pasado como legitimar la transformación del presente. Pero los diferentes usos se guían por una misma brújula: el futuro” (Lechner, 2002: 62).

La dictadura chilena, en este sentido, ha marcado el devenir histórico de nuestra sociedad, no sólo en términos de anclajes institucionales, lo que Garretón denomina como enclaves autoritarios, sino en cierta conformación patológica de la subjetividad, expresada tanto en los miedos definidos por Lechner como en el evidente apoliticismo reinante. La preocupación por la memoria, desde esta perspectiva, surge ante la incapacidad de nuestra sociedad para crear un mundo de significaciones comunes en torno a nuestro pasado reciente, lo que trabajamos en el apartado anterior como déficit cultural expresado en la débil concepción del Nosotros colectivo. Esta incapacidad mermaría tanto en la conformación de los sujetos como en la posibilidad de generar opciones de futuro a partir de la existencia de expectativas colectivas sobre lo que se quiere como país. En el fondo, el olvido y negación del pasado como bases desde donde construir la subjetividad es también un problema democrático irresuelto.

Si la memoria permite constatar un déficit en la producción de sujetos así como en las posibilidades democráticas de reconstruir un futuro compartido, lo que está enfatizando, al mismo tiempo, es la negación del carácter político de la política nacional. Hemos destacado

⁵³ Reconozco y agradezco los aportes de Isidora Íñigo en esta sección que han sido fundamentales en la elaboración de los distintos argumentos. Frente a esto, también reconozco mi propia responsabilidad en las distintas interpretaciones que se siguen a continuación.

numerosas veces que dentro de las principales funciones de la política, lo que Lechner denominaba su especificidad, están la constitución de sujetos y la superación del inmediatismo del presente en vías de la conformación de un orden social futuro arraigado en orientaciones subjetivas compartidas. Ante la impotencia del presente, la reflexión sobre el pasado es uno de los problemas principales que debe enfrentar el sujeto hoy en día.

Como mencionamos en un comienzo, una posible sociología del sujeto en Chile no puede desprenderse de una reflexión sobre el pasado dictatorial ni tampoco puede olvidarse de pensar la posibilidad de un futuro distinto. El presente, como articulación de pasado y futuro, debe comprenderse, desde nuestra perspectiva, no sólo como la constante construcción social del orden, es decir, la negación de su naturalización en pos de develar el carácter político de su producción, sino también a partir de la constatación de la construcción social del tiempo. El presente no sería simplemente la prolongación temporal del pasado, sino una lucha entre distintos actores sociales por apropiarse de sus contenidos. Esta apropiación sería en parte una consecuencia de cómo esos distintos actores interpretan el pasado, disputando por la hegemonía de dicha interpretación. Lo que conocemos como historia oficial sería, en este sentido, una interpretación hegemónica de los contenidos que definen nuestra historia nacional.

Si el orden social es una construcción y el tiempo social, la historia, sería la lucha por la interpretación de sus contenidos, es evidente la relación que podemos sostener entre memoria y reproducción social. El orden social construido posterior a la dictadura jugaría su legitimidad y reproducción ahí donde los sujetos interpretan su pasado. El malestar subjetivo que el informe del PNUD de 1998 describe no podría interpretarse simplemente a partir de la lógica autorreferida de los sistemas funcionales, sino también como el objeto de una política de la memoria determinada. Si a la caída del régimen dictatorial las bases subjetivas del orden social no fueran objeto de preocupación, la necesidad de construcción de una historia oficial por parte del régimen político simplemente no se explicaría⁵⁴.

Siguiendo lo anterior, quisiera destacar dos elementos en la interpretación del pasado que actúan como mecanismos de reproducción social: 1) la figura de Pinochet y su herencia institucional y

⁵⁴ Resultaría interesante analizar mediante una investigación cómo las políticas publicitarias del Bicentenario contribuyen a formar, producir y reproducir una historia colectiva.

2) la figura de Salvador Allende y el rescate de su persona. La figura del general Pinochet no sólo ha sido objeto de apropiación por determinados grupos de ultra- derecha, quienes lo han elevado a una condición casi sagrada, sino también por la derecha política y la concertación. Gran parte de la legitimidad de la concertación pasa por su definición anti- pinochetista, contraria a la posición de la derecha, lo que ha permitido que gran parte de la población que estuvo o está en desacuerdo con la dictadura delegue las posibilidades de superación del pasado en ella. Estar contra Pinochet representaría, de este modo, una necesidad definitiva de lo democrático. Sin embargo, la identificación de democracia y anti- pinochetismo ha permitido como estrategia mantener inalterable las principales herencias del régimen militar, a saber: la institucionalidad política (régimen presidencialista y estructura de votación binominal) y el modelo económico neoliberal.

Así, por un lado, la democracia aparece como una discontinuidad radical con la dictadura, en tanto rechazo de la figura perversa del general Pinochet, pero, por otro lado, representa una continuidad con el modelo de democracia y orden social que se derivaban de la Constitución de 1980.

Algo similar ocurre con la figura de Allende. Muchos de los partidarios de la Concertación se sienten en gran parte herederos del ímpetu democrático que rodea su figura. Se enaltecen su capacidad de oratoria, su insoslayable compromiso con el pueblo, su reconocimiento internacional, la consecuencia con sus ideales, etc. En el fondo, su figura se identifica directamente con su personalidad más que con su proyecto político- social. Así, somos todos herederos del compromiso de Allende, sin embargo, la forma política con que ese compromiso pretendía instalarse ha devenido completamente obsoleta. La consecuencia de esto, no sólo es la ruptura con el proyecto socialista tal como fue pensado durante la Unidad Popular, sino fundamentalmente la identificación de nuestro presente con dicho proyecto, vaciado de contenido político, pero dotado de un alto espíritu democrático. Resulta ilustrativo de esto, las palabras del último discurso de Allende que aparecen inscritas en el monumento que la concertación construyó en su memoria: “Tengo fe en Chile y su destino”. Con esto se intenta fundar una continuidad, no con el proyecto político de Allende, sino con los principios éticos que estarían a la base de su ideal democrático. El destino de Chile, añorado por Allende en sus últimas horas, vendría a cumplirse en diferido, en formas institucionales y subjetividades

políticas totalmente trastocadas. La omisión del depositario de esa frase (Trabajadores de mi patria) también nos permite pensar una política de la memoria que dirige sus miradas, ya no hacia quienes luchan por superar sus condiciones de existencia en un nuevo orden, sino para aquellos ciudadanos despolitizados que, aún a costa de ellos mismos, no hacen sino reproducir una y otra vez el estado de cosas existente.

Lo que quisiera destacar a partir de esta idea es que nuestra “mala memoria”, es decir, la ausencia de reflexiones críticas sobre el pasado, no se debe estrictamente a un predominio de la figura del olvido, sino a una construcción social del orden y el tiempo que neutralizan la conflictividad que está a la base de nuestra sociedad actual. “El presente está ‘amarrado’ por la continuidad jurídica y económica con el pasado. Simultáneamente, el presente busca liberarse de un pasado de conflictos que dividen a la sociedad. Sin embargo, no logra olvidarlo, precisamente por la presencia recurrente de los conflictos heredados. Dadas estas dificultades de manejar al pasado, la acción política se vuelca al futuro” (Lechner, 2002: 67). Lo que intentan enfatizar los estudios de memoria es que estos conflictos, al ser esenciales a nuestra realidad social, pese a su neutralización, vuelven de forma recurrente. La mejor forma de enfrentarlos es, en este sentido, no ocultarlos sino integrarlos en una política democrática que no niegue el conflicto, base constitutiva de la subjetividad moderna.

La democracia en tanto tal como régimen político no es la respuesta necesaria para el problema de la memoria, de hecho, la consolidación democrática fue uno de los principales argumentos del olvido. Lo que importa es el tipo de democracia que permite enfrentar nuestro pasado conflictivo. El tipo de democracia consociativa y los límites institucionales heredados de la dictadura impiden la construcción de la memoria. Es necesario “privilegiar la democracia, que incluye necesariamente el tratamiento simbólico de la división social, del conflicto y la diferencia, por sobre el ideal de la reconciliación. (...) tenemos que procurar ensanchar el modelo democrático (...) hacia una idea y una práctica de la democracia mayoritaria, que trascienda el chantaje del acuerdo y del veto de las minorías sociales” (Ruiz, 2000: 20). Como bien recalca Carlos Ruiz Schneider, la democracia de los consensos no es la mejor respuesta para el problema de la memoria, en tanto enfatiza la dimensión policial del poder (Rancière, 2006), su opción administrativa, por sobre su dimensión igualitaria, la cual favorece la subjetivación

política, en tanto enfrentamiento de la diferencia, y, con ello, la formación de identidades políticas colectivas.

En este mismo sentido, para Garretón (2003), nuestra identidad se juega en la conformación de una memoria colectiva, que dote de significados compartidos nuestras distintas experiencias sociales. Una memoria histórica de estas características debiera poder enfrentar las escisiones y fragmentaciones en el ámbito ético, socioeconómico y político.

El primero de ellos dice relación con la reconciliación de la comunidad nacional, para lo cual se requiere, por un lado, interpretar la naturaleza de los conflictos que desembocaron en la dictadura, reconociendo las responsabilidades sociales de la clase política y los partidos y, por otro, la necesidad de castigar y hacer justicia por las violaciones a los Derechos Humanos, instalándolos como tema central en nuestra democracia actual

El segundo ámbito, socioeconómico, tiene que ver con la necesidad de combinar en un modelo de desarrollo crecimiento económico con equidad y justicia social. La memoria debiera ser capaz de devolverle a los actores sus valoraciones y aspiraciones en el sistema económico para que su deliberación pública encuentre los canales institucionales donde expresarse. En el fondo, se trata de que el modelo de desarrollo encuentra bases culturales sólidas, en la cual los sujetos se sientan activos y protagonistas de la sociedad y no meros receptores.

Por último, en la dimensión política, Garretón arguye que no existe una institucionalidad política deliberada por el conjunto de la población. Si bien estamos en una sociedad democrática, la mayor parte de sus instituciones y su carta fundamental, la Constitución, fueron creadas durante la dictadura como la expresión directa de los intereses de la clase dominante, cuestión que no ha podido ser revertida hasta hoy. La memoria tiene como tarea, en este sentido, recuperar la tradición democrática y pluralista que ha caracterizado a nuestra sociedad, cuestionando la convivencia de un régimen político democrático con una institucionalidad que niega la memoria histórica.

El trabajo de la memoria en estas distintas dimensiones permitiría lograr reconstruir la fragmentada unidad cultural de nuestro país, para conjugar desarrollo democrático con bases subjetivas sólidas que doten de significado los cambios sociales que estamos experimentando.

Lo que intenta Garretón es mostrar la importancia de la memoria para el desarrollo democrático de nuestro país. Si bien rescata la relevancia de ésta para recomponer las identidades del sujeto, es más bien la democracia en tanto tal lo que le preocupa. Lo que está detrás tanto de los planteamientos de Garretón como de Lechner es la utopía de un horizonte de significaciones compartidas donde las distintas interpretaciones del pasado puedan ser negociadas sin conflicto. La democracia, desde esta perspectiva, será el espacio institucional y simbólico donde la construcción de la memoria social podría ser emprendida en conjunto.

Para nosotros, asumiendo el carácter hegemónico de la construcción del orden social, una memoria colectiva efectivamente es una producción social, sin embargo, la utopía de un espacio institucional que posibilite una negociación sin conflicto es una limitante para pensar la subjetividad, ya que el conflicto es condición de posibilidad y no simple manifestación. Una memoria colectiva es la expresión de aquellos grupos que han devenido dominantes y, en este sentido, la disputa entre una historia oficial y otra alternativa es un asunto irresoluble.

Sergio Rojas, por otro lado, planteará de forma más nítida la relación entre subjetividad y memoria. Al respecto destaca: la memoria “se trata de un *alteridad* alojada en la subjetividad, una peculiar relación con lo otro, una forma de alojar lo otro en uno ‘mismo’. En suma: una relación *sostenida* con lo inasimilable (extrañante, infamiliar)” (Rojas, 2000: 179). La idea es que la subjetividad no es la simple expresión de la negación conflictiva de la realidad, sino que la conformación misma del sujeto depende de esa negatividad que le es inherente. Esta negatividad vendría dada por la existencia de un otro que, en principio, nos es diferente. Recordemos que el sujeto no es la relación de una identidad fija con otra sino un “estar entre” las identidades, lo que Rancière llama igualdad imposible. Así, Rojas entiende el estatuto de la memoria como la posibilidad de relacionarnos con una experiencia traumática, en nuestro caso, la dictadura. Sin embargo, esta relación deviene imposible por cuanto la experiencia misma, la de la desaparición, la tortura, los fusilamientos, la reclusión, son inexperienciables.

Ahora bien, si la memoria es un asunto de relación con una experiencia imposible, lo que nos habla de una *falta* de memoria, en qué sentido ésta podría ser la mejor forma de nombrarla. “La memoria no es algo que se encuentre disponible, a no ser como problema, tampoco se hallan simplemente dados los lenguajes y las políticas que habrían de servir a una tal articulación de la relación con el pasado” (Rojas, 2002: 181). En este sentido, la memoria más que un lenguaje que sirve para nombrar una falta, más que la restitución de lo pasado en el presente, es la inscripción de la experiencia de la dictadura en el seno de nuestra subjetividad actual. “La cuestión ya no consiste sólo en saber qué ocurrió, sino *¿quién* recuerda? ¿O es que el sistema de saberes y dispositivos de recepción y asimilación del ‘pasado’ da lugar hoy a una subjetividad inédita, una subjetividad ‘sin pasado’? Recuperarse como subjetividad ante el horror y el dolor, pero también ante lo ‘sin asunto’ del presente” (Rojas, 2002: 180).

Un lenguaje de la memoria, es decir, el lugar donde se pueda representar la experiencia de la dictadura tendría un rendimiento crítico. En primer lugar, permitiría destruir los cánones desde donde es posible pensar la continuidad de nuestro presente, instalando el problema de la política y la hegemonía a la base de *lo real*; en segundo lugar, al mostrar los mecanismos propios de la política de la memoria, permitiría dotar de contingencia aquello que aparece congelado, mostrando cómo la memoria, en tanto un mecanismo de poder, no sólo reproduce la realidad sino que también la produce y, en este sentido, es un espacio de construcción de futuro; por último, en tercer lugar, permite pensar la negatividad constitutiva de la subjetividad, en tanto lo simbólico se estructuraría en torno a un núcleo traumático que el sujeto debe enfrentar para poder producirse; con ello, los horizontes normativos que apuestan a una consolidación democrática como base del Nosotros colectivo se inscriben también en las formas de enfrentamiento y reconocimiento del conflicto como base de la subjetividad contemporánea.

Hablando en torno a las imágenes de los detenidos desaparecidos, Nelly Richard destaca la construcción ficticia que se ha hecho del orden social. Ficticia en tanto negación del conflicto constitutivo de lo real. “Exhibir en la calle estas fotos arrancadas del álbum que muestra a sujetos arrancados de sus familias, tal como lo hacen los familiares de desaparecidos; desviar estas fotos de su ritualidad privada para convertirlos en activo instrumento de protesta pública, permite también comprobar que lo ‘nacional’- extensión simulada de lo ‘familiar’- no es sino

una parodia de unidad hecha de cuerpos lesionados y de identidades truncadas”. (Nelly Richard, 2000: 168).

Lo que queremos destacar acerca de la importancia del estudio de memoria en Chile es precisamente, siguiendo a Nelly Richard, la relevancia que tiene la comprensión del pasado (dimensión temporal) para la conformación de los sujetos e identidades sociales. Entender cómo se ha construido lo nacional, en base a esa negación del conflicto, cómo ha predominado un tipo de democracia consensual, administrativa de la sociedad, por sobre una democracia igualitaria, cómo se ha ejercido una política de la memoria que marca las continuidades y discontinuidades con el presente, naturalizando la producción del orden social, son todos elementos claves para comprender las patologías y malestares subjetivos que están a la base de nuestro desarrollo actual.

Como dijimos, un lenguaje de la memoria será la base de expresión de una nueva subjetividad que, sin negar su pasado, pueda enfrentar su futuro, construyendo colectivamente su presente. Asimismo, las condiciones de posibilidad de la democracia en nuestras sociedades se jugarán en su capacidad para articular las distintas dimensiones de la memoria (Garretón, 2003), permitiendo profundizar las transformaciones sociales y combatiendo el malestar social que ha caracterizado las últimas décadas de nuestro desarrollo.

Como apartado final de esta revisión sobre el problema de la subjetividad en la sociología chilena, quisiéramos comentar el reciente informe sobre cohesión social elaborado por la CEPAL el año 2007. Dicho comentario se explica por la necesidad de comprender la introducción de ciertas variables subjetivas al interior del concepto y por su creciente preocupación por el futuro de nuestras sociedades, lo que se ha llamado “pacto de cohesión social”.

Subjetividad, cohesión social y democracia. Comentario crítico al Informe de cohesión social (CEPAL, 2007).

Ya en la primera parte de nuestro estudio, planteamos la importancia de integrar el problema de la subjetividad en la pregunta por la solidaridad y la integración sociales. Esto dado que la negatividad constitutiva del sujeto, para poder articularse socialmente, debe ser inserta en un orden social que estructure la organización difusa del poder. Lo político, como esencia de la realidad social y el sujeto, encuentra en la política institucional los canales de su integración. Si bien revisamos esta articulación en algunas teorías y filosofías sociales, es en la preocupación por la subjetividad chilena donde esta dimensión ha sido lo suficientemente interrogada. Eso porque la reflexión sobre la subjetividad se ha hecho a partir de la identificación de un horizonte normativo que permitiría su realización histórica. Con todos los matices que es necesario hacer, ese horizonte normativo no es otro que la democracia.

También hemos destacado cómo la preocupación por el pasado no es sólo un problema de interpretación histórica, sino principalmente de cómo el sujeto se estructura en torno a la hermenéutica de la dictadura. Esta última, como acontecimiento traumático, marca la conflictividad de la realidad histórica chilena, cuya negación constituye el núcleo de la política de la memoria inaugurada por la Concertación. Frente a esto, la negatividad del sujeto, su constitución traumática, se revela, ya sea mediante malestar social, apatía política o violencia inorgánica.

Ante esta realidad indesmentible, la sociología y sus expresiones institucionales han intentado plantear distintos horizontes normativos que permitan abarcar esa subjetividad escindida, *completando* el desarrollo democrático. La visión más potente y trabajada que quisimos rescatar fue la síntesis entre el Yo y el Nosotros como condición de posibilidad del ejercicio democrático; asimismo, la idea de una memoria colectiva que integre las distintas interpretaciones del pasado, en un contexto inclusivo, presente tanto en los planteamientos de Lechner como Garretón, constituye otro horizonte que acentúa la relevancia de la profundización democrática como necesaria para el respeto de las libertades subjetivas.

Ahora bien, la idea de la cohesión social y un pacto social en torno a ella es otro horizonte que intenta resolver de forma efectiva el mismo problema, a saber: la relación entre modernización

económica y comportamiento subjetivo. Dado que la inclusión de este tema es de una relativa actualidad, la forma de nuestra reflexión asumirá el carácter de un comentario sobre el informe de cohesión social elaborado por la Comisión económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) el año 2007.

El argumento central del Informe versa sobre la necesidad de recomponer las bases subjetivas de la democracia, mediante la recomposición de los acuerdos sociales entre los distintos actores, que encontraría su cristalización en un pacto de cohesión social. Este pacto permitiría legitimar el orden democrático, en tanto articulación de los mecanismos institucionales de reproducción social y las valoraciones subjetivas positivas que se erigirían en su derredor. Dado su carácter de horizonte normativo (el Informe habla de metáfora) se propone avanzar de forma contrafáctica, es decir, contrarrestando ciertas tendencias negativas que subyacen a nuestro desarrollo. Algunas de estas tendencias serían: 1) la pérdida de relevancia del trabajo como mecanismo de producción de sujetos y de realización de identidades colectivas, cuestionando su centralidad para definir la cohesión social; 2) la negación del otro como marca de nuestra racionalidad cultural, que imposibilita la creación de los sujetos; 3) la diferenciación de los actores y sus aspiraciones colectivas, en tanto los actores de clase, ligados al mundo del trabajo, y sus principales organismos mediadores son cuestionados, y sus aspiraciones colectivas son aún más mermadas por las transformaciones de la estructura laboral, que deviene flexible y precaria, a lo que se agrega la aparición de numerosos actores que no pueden reducirse a demandas propiamente instrumentales como las mujeres, los jóvenes, los grupos étnicos, los ecologistas, etc.; y 4) la poca claridad del orden simbólico y, junto con ello, la ausencia de mínimos normativos y sociales indispensables para vivir en sociedad.

Un eventual pacto de cohesión social permitiría enfrentar estas tendencias, contrarrestando su carácter negativo y acentuando ciertas libertades que de ellas se desprenden. El Informe plantea que la cohesión social “se refiere tanto a la eficacia de los mecanismos instituidos de inclusión social como a los comportamientos y valoraciones de los sujetos que forman parte de la sociedad. Los mecanismos incluyen, entre otros, el empleo, los sistemas educacionales, la titularidad de derechos y las políticas de fomento de la equidad, el bienestar y la protección social. Los comportamientos y valoraciones de los sujetos abarcan ámbitos tan diversos como la confianza en las instituciones, el capital social, el sentido de pertenencia y solidaridad, la

aceptación de normas de convivencia y la disposición a participar en espacios de deliberación y en proyectos colectivos” (CEPAL, 2007: 17). Una primera apreciación sobre esta definición dice relación sobre el estatus pasivo que asume la subjetividad. Hemos intentado recalcar que la subjetividad en tanto realización y negación, lucha por cuestionar los mecanismos de reproducción social, negando la identidad restrictiva impuesta por la lógica policial de la estructura de poder.

A partir de ello, la subjetividad intenta fundar una igualdad imposible, situándose en los márgenes de los códigos y clasificaciones. Sin estar afuera, por lo menos vive sus límites. En este sentido, si la noción de cohesión pretende ser una herramienta conceptual que permita abordar de forma comprensiva y coherente a la subjetividad contemporánea, es un error pensar que los comportamientos y valoraciones que los sujetos tienen de las distintas instituciones es un indicador adecuado. Si estas valoraciones indican la existencia de un malestar subjetivo, cuestión que ya el Informe del PNUD de 1998 diagnosticaba, la forma de avanzar hacia una comprensión de la subjetividad tiene que ver con identificar los mecanismos de reproducción social que provocan ese malestar y entender en qué forma los sujetos canalizan su subjetividad negada. Desde esta perspectiva, no es un problema de eficacia o ineficacia de los mecanismos de reproducción sino que tiene que ver con cómo inscribimos esos mecanismos en una organización general del poder, es decir, en un sistema de dominación determinado.

Ya hablamos lo suficiente sobre la reforma del Estado de compromiso que implicó no sólo un repliegue del campo económico sino también de lo político mismo, en tanto producción de sujetos. El mercado, elevado a principal mecanismo de coordinación social, no puede producir sujetos, sin embargo, influye en la atomización, desintegración y responsabilización individual de las experiencias sociales. Ambos procesos permitieron reificar un sistema de dominación determinado, naturalizando la producción del orden social y, en ese sentido, los mecanismos institucionales que se han seguido son de una eficiencia abismal. Entonces plantear que el malestar subjetivo es producto de cierta ineficacia institucional para procesar la subjetividad es trasladar el problema desde un sistema general de dominación hacia una lógica incompleta de la democracia que, ahondándose o reformándose en alguno de sus elementos, podría devenir inclusiva.

En el mismo tono, el Informe prosigue: “la cohesión social se define como la dialéctica entre mecanismos instituidos de inclusión y exclusión sociales y las respuestas, percepciones y disposiciones de la ciudadanía frente al modo en que ellos operan” (CEPAL, 2007: 19). De lo que ellos mismos concluyen como ventaja, ya que esto permite conectar los cambios socioeconómicos con las transformaciones de la subjetividad colectiva. A partir de esta constatación es que planteamos que la noción de cohesión social tiene un objetivo similar a la reflexión sobre el Yo y el Nosotros como síntesis entre los procesos de modernización y la subjetividad social. De hecho, plantea la importancia de seguir con los índices de crecimiento económico como condición de posibilidad de la cohesión social. Esto muestra claramente cómo la propuesta de preocupación por la cohesión es tan cuidadosa respecto al modelo económico neoliberal que es incapaz de situar la mirada allende la eficiencia del mercado. No se trata de menospreciar el crecimiento económico sino de comprender en qué medida la relevancia del mercado como centro de lo social, como régimen de veridicción⁵⁵, permite o niega comprender la subjetividad. El neoliberalismo como forma de gobernar la sociedad es una manera de administración de la diferencia y la subjetividad, no estrictamente su negación, por lo que insertarla en un contexto de necesidad del crecimiento económico es mostrar una honda ceguera con respecto a cómo se controla la sociedad, desconocer el carácter político del orden neoliberal.

“Las sociedades que ostentan mayores niveles de cohesión social brindan un mejor marco institucional para el crecimiento económico y operan como factor de atracción de inversiones al ofrecer un ámbito de confianza y reglas claras (Ocampo, 2004). Por otra parte, las políticas de largo plazo que aspiran a igualar oportunidades requieren un contrato social que les otorgue fuerza y continuidad, y un contrato de tal naturaleza supone el apoyo de una amplia gama de actores, dispuestos a negociar y consensuar amplios acuerdos. Con tal fin, los actores deben sentirse parte del todo y estar dispuestos a ceder en sus intereses personales en aras del beneficio del conjunto” (CEPAL, 2007: 20). En esta aseveración podemos ver con claridad cómo la preocupación por la subjetividad no obedece a la necesidad o un horizonte normativo inclusivo, sino a la importancia asignada a las bases sociales que legitimen el ejercicio económico y democrático actual. Sólo reconociendo la relevancia de la subjetividad en los procesos de modernización, podríamos avanzar, desde la lógica neoliberal que define nuestro país, hacia una sociedad desarrollada. Los actores del contrato, en este sentido, deben negar su subjetividad, su

⁵⁵ Ahondaremos en esta aseveración en nuestras conclusiones.

constitución traumática, para ponerse de acuerdo, no en torno a los contenidos del contrato, sino a los términos en los que éste se ejecutará.

Si existe algún componente creativo del sujeto radica precisamente ahí donde, enfrentando los conflictos que definen su realidad, apuestan a una radicalización de la democracia, entendida ésta como la disputa entre distintos proyectos hegemónicos por llenar de contenido las formas en que el Estado, lo político y la subjetividad misma son definidas. La lucha por una nueva subjetividad aparece negada cuando la participación de los actores en la producción de lo sociedad se reduce a una administración de lo existente, aún cuando una administración efectiva augure una sociedad con mayores niveles de equidad y justicia social.

El principal problema que hemos identificado en la noción de cohesión social es la comprensión de la subjetividad, ya sea desde componentes sociales o culturales, como un problema fundamentalmente socioeconómico. “Mientras se impuso- o se impone- una racionalidad cultural basada en esta negación del otro, también se niega el vínculo social y ciudadano de reciprocidad. Los grupos discriminados, además de tener un acceso más precario a la educación, el empleo y los recursos monetarios, también se ven excluidos por falta de reconocimiento político y cultural de sus valores, aspiraciones y modelos de vida” (CEPAL, 2007: 23). Si bien esta afirmación muestra una discriminación política de la diferencia cultural, el Informe recalca la importancia de la brecha entre una distribución masiva de activos simbólicos, que repercuten en formas de integración social y cultural, pero que son negadas por la desigualdad en la distribución de activos materiales. La subordinación política y social de los grupos marginados, ya sea por condiciones de pobreza o diferencia cultural (étnica, de género, étnica, etc.), repercute en una discriminación social, vista como la incapacidad de participar en la sociedad. Si bien nosotros estamos de acuerdo en la importancia capital de la desigualdad económica en las sociedades latinoamericanas, no puede reducirse la integración de la subjetividad a una sola integración sistémica sino también es necesaria una inclusión no discriminatoria a una cultura nacional, que no se identifique de manera estricta a una cultura política general (Habermas, 2004).

El gran descuido o incompreensión de la subjetividad desde el concepto de cohesión social es la ignorancia de su carácter político. El orden social construido históricamente que comprende una

dimensión cultural, política y social, es el resultado de la lucha entre distintos proyectos hegemónicos, base constitutiva desde donde se erigen los sujetos. El orden neoliberal inaugurado por la dictadura militar y consolidado por la nueva democracia debe ser comprendido como el establecimiento de un proyecto hegemónico de dominación que, en una dimensión cultural, fomenta la atomización social y la ausencia de conflictos; en una dimensión política, niega el papel del Estado, la participación social y deliberación pública; y, en una dimensión social, avanza con una desigualdad socioeconómica abismante. Pensar el problema de la subjetividad sólo desde su dimensión social peca de reduccionista y tiene consecuencias sumamente negativas para avanzar en un orden social más democrático.

La forma de pensar esta articulación entre las tres dimensiones, de este modo, no es la subjetividad sino la ciudadanía. “La ciudadanía se relaciona positivamente con la cohesión social en la medida que supone o apunta a la titularidad de un conjunto de derechos que conjugan la dimensión política- participación, deliberación, voz-, con la social- acceso a activos, ingresos y servicios- y la comunicación- cultura, identidad, visibilidad” (CEPAL, 2007: 28). Nuestra crítica a la idea de ciudadanía que se pretende defender es que, para su existencia activa, debe haber un espacio público- político en donde los sujetos den a conocer su multiplicidad mediante el ejercicio discursivo (Arendt, 1997). En Chile, por el contrario, ese ámbito público está identificado directamente al mercado, lugar paradigmático del trabajador, pero no del sujeto-político⁵⁶. Desde la noción de hegemonía, este ámbito público- político es un lugar en disputa, donde las subjetividades colectivas luchan por llenar el contenido del lugar vacío que está en el centro de lo social. Entendemos más bien a la ciudadanía como un concepto que pretende un rol activo de los sujetos en la sociedad, pero que ignora la dimensión político- conflictiva de sus relaciones.

La idea de un pacto de cohesión social como horizonte normativo a alcanzar por nuestras sociedades latinoamericanas se plantea de la forma siguiente: “se consideran las sinergias entre las interacciones políticas, la disponibilidad de recursos y el entramado institucional indispensables, ya que determinan la gobernanza y la gobernabilidad de ese objetivo (pacto de

⁵⁶ Se podría rastrear también esta mercantilización del espacio público mediante el análisis de la “farandulización” de la prensa y la política, como espacios privilegiados de lo público, pero sumamente despolitizados.

cohesión social). Gobernanza, entendida como la capacidad para formular y ejecutar políticas de manera efectiva, lo que hace necesario que las instituciones gocen de legitimidad. Gobernabilidad, entendida como la habilidad del Estado para satisfacer el interés público por encima de los intereses particulares de quienes gozan de diferentes formas y grados de poder” (CEPAL, 2007: 147- 148). Con esto, se intenta rescatar cierta importancia del aparato estatal en la sociedad, en tanto universalización y síntesis de los intereses particulares que se generan en la sociedad civil, así como centro del orden social que, como tal, requiere de legitimidad. Esta tendencia a revitalizar el papel del Estado en la construcción de la sociedad es trascendente tanto a las propuestas de Faletto, Garretón, Lechner y la CEPAL, lo que se explica por el propósito de recomposición de la relación entre modernización y subjetividad post dictadura. No quisiéramos cuestionar esta perspectiva pues si bien, teóricamente, estos conceptos no se pueden identificar, también es cierto que la orientación de los actores en América Latina ha sido estado- céntrica y no es una mera construcción intelectual⁵⁷..

Finalmente, el Informe propone una estrecha relación entre la idea de pacto y contrato social, en el sentido que un estado de naturaleza, ya sea egoísta o solidario, sólo puede ser superado por un contrato entre los hombres, que se pongan de acuerdo en torno a las instituciones y procedimientos que asegurarán una convivencia armónica y pacífica. “La idea de ejecutar un contrato de cohesión social consagra y privilegia una relación de largo plazo entre las partes y considera que los términos pactados pueden adaptarse periódicamente a eventuales modificaciones de la coyuntura, mediante mecanismos consensuados de diálogo, negociación y reajuste. En aras de ese objetivo es conveniente establecer procedimientos permanentes de negociación, renegociación y repartición solidaria de cargas en la sociedad” (CEPAL, 2007: 150). Con ello, se pretende resolver en un mismo movimiento la legitimidad y estabilidad del sistema con una participación reformista de la ciudadanía, rescatando la necesidad de integrar las distintas minorías sociales, culturales y políticas que han sido excluidas del juego democrático.

En síntesis, la idea de realizar un pacto de cohesión social obedece a la necesidad de recomponer las bases sociales de la democracia, cuestionada tanto por los procesos de individualización como por los intolerables niveles de desigualdad. El rescate de la subjetividad, en este contexto,

⁵⁷ Simplemente llama la atención que existan variados intentos de bajar hacia la subjetividad pero que todos culminen situando en el Estado una posible solución.

es algo más instrumental que sustantivo, en tanto se reconoce su rol en la sociedad, pero el papel que le es asignado es fundamentalmente reformista, siendo incapaz de asignarle un lugar hegemónico en la producción de la sociedad.

Como conclusión de esta sección, podemos decir que, al interior de la sociología chilena, ha existido siempre una preocupación por la subjetividad, ya sea en términos colectivos (sujeto popular) o individuales (Yo). La sociología contemporánea, de la cual revisamos sólo tres motivos (relación Yo y Nosotros, memoria, cohesión), ha avanzado en interrogar la subjetividad fuera de un contexto estrictamente clasista, así como en la importancia asignada a la inquietud de los sujetos sobre sí mismos, allende las identificaciones colectivas. Sin embargo, la preocupación por lo político, propia de los estudios de dependencia y de los movimientos de pobladores, ha sido bastante relegada del debate, pues, si bien existe, prima una concepción del sujeto ligado al individuo, más que la movilización del poder que la idea misma de la subjetividad supone. En nuestras consideraciones finales, intentaremos avanzar en estas reflexiones.

Conclusiones

1. Hemos demostrado con claridad cómo la subjetividad desde el pensamiento social contemporáneo no puede pensarse como una entidad trascendental, que actúe allende el funcionamiento de la realidad social e histórica. Es la historia misma el espacio de constitución de la subjetividad, ahí donde ella juega y apuesta sus contenidos.
2. “Lo que quería introducir aquí es (...) exactamente lo inverso del historicismo. No interrogar los universales utilizando la historia como método crítico, sino partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede hacerse” (Foucault, 2007: 19). Si bien no podemos desprender de nuestra tesis una respuesta de semejante envergadura, sí podemos decir que la historia de las relaciones de poder nos mostrará las condiciones de emergencia de un sujeto como vacío, en tanto la naturaleza relacional del poder, como base de una lógica estratégica, será el fundamento para comprender los contenidos con los cuales la subjetividad se asocia.
3. De ello se desprende que la subjetividad en tanto centro de lo social, no es portadora de un contenido único y objetivo, sino que la lucha misma por la definición del sujeto es una lucha también por la asignación de los contenidos que la caracterizarán. Esta concepción de la subjetividad, si bien restituye un centro como condición de posibilidad de la sociedad, este centro está inserto en la estructuralidad de la estructura (Derrida) y no fuera de ella. Con ello, el rendimiento teórico e interpretativo de la noción de sujeto aumenta, en la medida que la sociedad misma, desde la subjetividad, puede ser comprendida como un objeto imposible, hacia el cual lo social, como campo de la lucha hegemónica, tiende históricamente.
4. El núcleo de este rendimiento teórico de la concepción de subjetividad será crítico, por cuanto el sujeto, como límite de lo social, permitirá comprender no sólo el carácter hegemónico de cualquier orden social, sino también los mecanismos mediante los cuales opera esta lógica hegemónica. Crítica, en este sentido, como un ejercicio de comprensión de las condiciones de posibilidad del sujeto en el presente.

5. ¿Cuál será el carácter de ese sujeto que condicionará las posibilidades de organización en el presente? Desde Žižek, Laclau y Mouffe, este carácter asume la forma de una negatividad constitutiva. Nosotros pudimos constatar que esta negatividad inherente al sujeto se debe a que las relaciones de poder, esencialmente dinámicas, impiden cristalizar o simbolizar una cierta identidad definida del sujeto. Siempre quedará un residuo que no podrá ser integrado al campo simbólico, como organización hegemónica de las diferencias sociales. Éste será, pues, el estatuto ontológico que está a la base de nuestras concepciones sobre la subjetividad.
6. Si a la base de la subjetividad están las relaciones de poder como fundamento de su contingencia, el sujeto será una construcción política. Esto significa que lo político, expresión social del antagonismo constitutivo del sujeto, determinará la realidad social e histórica, en tanto las distintas formas de comprender el orden social, serán, al mismo tiempo, formas de neutralizar este conflicto inherente a lo social. Lo político actuará, de esta forma, como un metacampo que intervendrá sobre los distintos campos sociales, en tanto toda relación social será comprendida, de ahora en más, como una relación entre dominantes y dominados.
7. Por ello, toda fuente de producción de subjetividad, ya sea el trabajo, el consumo, la política, la cultura, entre otras, estarán atravesadas por relaciones de poder que las articulen. En este sentido, pese a que analíticamente podemos distinguir fuentes, el sujeto jugará sus contenidos articulando distintas dimensiones, buscando en todas ellas, formas de expresión autónoma e identidades subordinadas.
8. Así, la doble cara del sujeto podrá ser evaluada en términos de autonomía y subordinación. Éste a nuestro juicio será uno de los principales aportes, para la sociología, de comprender una concepción del sujeto que esencialmente no esté definida, sino que se juegue en ese doble ámbito. La sociología del sujeto ha pecado, a nuestro juicio, de ver en el sujeto sólo subordinación o, por el contrario, permanente creación. Proponemos, como base de una sociología del sujeto, emprender la búsqueda en ambas direcciones, identificando posibilitantes y limitantes de éste, articulando continuidades y discontinuidades en sus diversas manifestaciones.

9. Este conflicto social, producto de la negatividad y antagonismo que caracterizan al sujeto y lo real, será constantemente integrado en ordenamientos sociológicos, en tanto la socio- lógica busca regularidades ahí donde lo característico es la diferencia. Las concepciones que permiten comprender esta lógica de lo social son la solidaridad e integración social, ya que los sujetos, en su clasificación y desclasificación, posibilitan la formación de un orden social determinado, al mismo tiempo, que, en tanto límite de lo social, impiden la cristalización de un orden considerado como *necesario*. La sociología buscará las distintas formas de solidaridad social, producto de la relación entre racionalización e integración, para identificar cómo los sujetos, en principio distintos, se articulan en torno a una igualdad imposible, expresada institucionalmente en la democracia.
10. La igualdad, base de la democracia, será conformada, de este modo, a partir de un acto político que la funda. La democracia, como política del demos, será el ejercicio de operación de la igualdad como único universal político válido. El sujeto, desde esta perspectiva, más que reivindicar una diferencia específica, articula su diferencia en un demos indeterminado, punto límite de la política policial (Rancière, 2006).
11. La sociología chilena, vista como expresión de la pregunta sociológica por la subjetividad, inscribirá el problema del sujeto en torno a la articulación entre modernización e integración social. Como fruto de esta preocupación, la política, como fuente de subjetividad, se tornará central, por cuanto el Estado y la producción de sujetos estarán íntimamente ligados. Así, como la hegemonía y antagonismo son evidencias de la negatividad constitutiva del sujeto, las orientaciones estado- céntricas de los movimientos sociales en América Latina aparecerán como manifestaciones de una relación *necesaria* entre Estado y sujetos.
12. Para nosotros, si bien el estado- centrismo es característico de los sujetos populares en nuestra región, no se puede derivar de ello una relación necesaria entre las orientaciones históricas que ha adoptado la acción colectiva y el Estado como espacio privilegiado de producción de sujetos. La sociología de Garretón y Lechner pecarían de esto, ya que

dentro de sus propósitos por la reconstrucción democrática, el rol activo del Estado en la producción de sujetos seguiría siendo algo añorado, dado que identifican, tal como antaño, al Estado como lugar de síntesis de la separación y divisiones de la sociedad civil.

13. Desde nuestra perspectiva, la investigación en torno al sujeto sería más productiva teórica e históricamente si nos sirviera para determinar la contingencia hegemónica que se esconde tras la naturalización del orden social, y no sólo como una excusa para plantear un horizonte normativo que, desde el marco institucional existente, pretenda revelarse como inclusivo respecto a la subjetividad.
14. La subjetividad, en este sentido, no puede ser vista sino como un problema planteado hacia la actualidad. Tal como Foucault expresa en su reflexión sobre la Ilustración, la crítica no puede ser otra cosa que aquello que interroga constantemente el presente. ¿Quién soy yo ahora? es la pregunta fundamental que actúa como operador crítico de la subjetividad en la historia. Evidentemente la respuesta no es el anquilosamiento de una identidad específica, sino el problema por la posibilidad de un contenido siempre nuevo.
15. El sujeto será de este modo una articulación entre la pregunta individual por su identidad y su inscripción en identidades políticas colectivas, que se relacionan en los distintos órdenes sociales. Tal como dijimos, es un espacio *entre* las identidades, sin completar la fijación individual, ni la subordinación al colectivo. En la sociología chilena, se ha descuidado bastante esta dimensión de la subjetividad, relegándola a la lucha colectiva (sociología pre- dictadura) o identificándola directamente al individuo (sociología post-dictadura)
16. La transformación del Estado y la sociedad civil llevada a cabo en dictadura y conservada, en la mayoría de sus elementos, por la democracia han dinamitado la existencia de un espacio público (dimensión simbólica de resolución de conflictos) donde los sujetos puedan reconocerse. Esto no ha negado la posibilidad de la subjetividad, sino que ha producido un cierto tipo específico de sujeto, que no es capaz de enfrentar de forma consistente el núcleo conflictivo que porta en su seno. Así,

podemos ver el apoliticismo reinante como una respuesta desmovilizada, que ve en el conflicto y el enfrentamiento político la agudización de un trauma social que no ha sido lo suficientemente incorporado. Al revés, la violencia política inorgánica de ciertos grupos poblacionales (ya sean anarquistas o simplemente lumpen), más que un desconocimiento de las formas en que opera la hegemonía, muestra la radicalización del conflicto fuera de los cauces institucionales. Proponemos una sociología del sujeto, tal como la hemos desarrollado, como clave interpretativa para fenómenos tan heterogéneos como éstos. En este sentido, entendemos la lógica de la estrategia planteada por Foucault: “no hace valer términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio” (Foucault, 2007: 62).

17. Desde esta perspectiva, el déficit cultural planteado por Lechner y el PNUD como característico de la sociedad democrática actual debería ser comprendido más bien como una cultura que niega la existencia del conflicto. La idea de déficit, ya sea social (PNUD, 2000) o cultural (PNUD, 2002), acentúa una lógica incompleta del orden social que, acentuándose en estas dimensiones, podría posibilitar la emergencia del sujeto. Una cultura que niega el conflicto, por el contrario, muestra la necesidad de su subversión y no su profundización.
18. El juego democrático presente en la legislación y el parlamento muestra con claridad esta cultura política que niega el conflicto. Si las decisiones sobre el destino de la sociedad, producto de la lucha por las orientaciones culturales hegemónicas en el seno de lo social (político), son tomadas fuera o al margen de esa disputa, los términos en que se imponen las reformas obedecen a imposiciones y no deliberaciones. Mejorar la representatividad aún cuando ese juego consensual no sea puesto en entredicho no cambiará demasiado las cosas. Sólo una politización de la política permitirá, a nuestro juicio, lograr un real avance democrático. Eso, tal como menciona Ruiz Schneider (2000) supone superar la lógica reducida con que opera la política democrática actual.

19. El estudio de la memoria, si bien no le dedicamos una amplia extensión, nos parece clave para identificar esta importancia del conflicto como definitoria de la subjetividad. Una cultura democrática que no se haga cargo de su pasado, enfrentando el conflicto, no posibilitará nunca la existencia de un espacio simbólico e institucional donde la subjetividad puede desenvolverse. Por tanto, la privatización de los conflictos, el carácter individual del sujeto, no son consecuencias no deseadas sino efectos mismos de la política neoliberal.
20. Proponemos a este respecto entender el sistema neoliberal chileno como una forma general de gobernar la sociedad y el individuo (Foucault, 2007). Esta idea rescata, por sobre la tesis del déficit cultural, el carácter político de todo orden social. Así, no se trata simplemente de la instauración del mercado como centro desde donde coordinar lo social, lo cual efectivamente negaría la dimensión subjetiva de la política, sino ver en el mercado un *régimen de veridicción* (Foucault, 2007), entendido éste como un conjunto de reglas que definen el estatus verdadero o falso de un orden discursivo determinado⁵⁸.
21. Tal como planteamos en el segundo capítulo, el lugar del sujeto debe ser pensado al interior de relaciones de saber y poder. El *habitus* fue un concepto que nos permitió avanzar en esa línea. Ahora, entender al mercado como un régimen de veridicción nos permite comprender cómo todas las manifestaciones sociales pueden reducirse al rendimiento económico que éstas posean. Este rendimiento económico, para el neoliberalismo, es el de la competencia, más que el valor económico propiamente tal. Lo que se intenta imponer, como régimen de gobierno de los sujetos, no es la forma mercancía, sino la forma empresa (Foucault, 2007), que busca instalar en los individuos el *deseo* por producir.
22. De esto se deriva una consecuencia fundamental, a saber: de la competencia, como formalización⁵⁹ de las relaciones sociales, no se desprende la concepción del *laissez faire*, sino la necesidad de intervención política sobre las distintas manifestaciones

⁵⁸ El mercado habría llegado a esa condición mediante la identificación de la coordinación de precios con el precio verdadero.

⁵⁹ Formalización en el sentido kantiano de dar forma a la multiplicidad informe de lo real.

sociales hasta sus expresiones más nimias. Esto porque la competencia no es un dato natural que deba ser respetado, sino una *forma* ideal que debe inscribirse sobre lo *real*. En el fondo, la competencia será el mecanismo privilegiado para *representar* la realidad social; bajo esa égida, es que debe comprenderse al sujeto. “El gobierno neoliberal (...) debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor. En el fondo- y es aquí que su intervención va a permitirle alcanzar su objetivo, a saber, la constitución de un regulador de mercado general sobre la sociedad-, tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores” (Foucault, 2007: 179).

23. Esta visión del neoliberalismo como régimen de gobierno de la sociedad y el individuo, a partir de la instalación del principio de la competencia como esencia del mercado y que representa lo social, nos permite avanzar en distintas direcciones. La primera, comprender que el Estado no es una síntesis de la conflictividad constitutiva del espacio social, sino el espacio de lucha entre distintas formas de gobernar esa multiplicidad que caracteriza a los hombres. “El Estado no tiene esencia (...) El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. (...) el Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (Foucault, 2007: 96).

24. En segundo lugar, si el Estado no constituye la síntesis privilegiada del conflicto no puede asociarse la producción de sujetos a su ámbito exclusivo. La conflictividad presente en la sociedad permea las distintas fuentes que caracterizamos, ya sea la política en el caso chileno, o el trabajo y el consumo. La importancia de comprender que el régimen neoliberal interviene políticamente la sociedad para instaurar el principio de la competencia radica, en este ámbito, en entender las distintas fuentes de la subjetividad como construcciones políticas que, como tales, posibilitan y niegan la existencia de los sujetos. “Entre una economía de competencia y un Estado, (...) la relación ya no puede

ser de delimitación recíproca de dominios diferentes. No va a existir el juego del mercado al que debe dejarse libre y el ámbito del Estado donde comience a intervenir, pues justamente el mercado, o, mejor, la competencia pura, que es la esencia misma del mercado, sólo puede aparecer si es producida, y si es producida por una gubernamentalidad activa. Habrá, por lo tanto, una superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia” (Foucault, 2007: 154).

25. La mercantilización de las relaciones sociales, en este sentido, no tiene un efecto estrictamente despolitizante, pues si bien la política formal aparece vaciada de contenido y participación popular, el mercado no es una suma agregada de intereses, sino, en tanto construcción social, es también un espacio de lucha y confrontación. La competencia inserta como modelo de las relaciones sociales, producto del régimen neoliberal, politiza estas relaciones, sin embargo, no en términos deliberativos y consociativos, sino agudizando los conflictos en la sociedad civil. La violencia y delincuencia característica de los sectores populares podría interpretarse, siguiendo esta línea, como una consecuencia de la forma-empresa que asumen los sujetos que, sin poder incorporarse de manera eficiente formal al mercado, buscan realizar el imperativo social mediante mecanismos informales. Dado que estos mecanismos están desregulados, las posiciones de mercado alcanzadas (por ej. en el caso del narcotráfico y la delincuencia) son producto del ejercicio del poder en términos violentos. Cabría cuestionar si es que en carteles y pandillas organizadas no existe una identificación colectiva; a nuestro juicio, más bien, sí existe identificación, pero la forma paradigmática que asume el conflicto es el antagonismo y la negación del otro como base de la subjetividad social.

26. La valoración del consumo como dimensión original de la subjetividad contemporánea en Chile rescataría precisamente esa necesidad de distinción, de competir con el otro, como un catalizador muy efectivo, desconociendo que ese mismo movimiento lo es de sujeción respecto a una forma de representar la sociedad determinada. Lo nuevo del consumo, la distinción, olvida lo viejo de la subjetividad, la política. Cómo ver en el consumo una dimensión política es un desafío que la sociología chilena no ha enfrentado

de forma adecuada, por nuestra parte, desde una reflexión teórica, hemos intentado mostrar este carácter en los procesos de enclasmamiento definidos por Bourdieu.

27. Con la dimensión trabajo podemos decir algo parecido. El trabajo ya no opera como fuente de sujetos, ya no es la base de la cohesión social, ya no interpela a los individuos en relación a un orden colectivo, son distintas frases que buscan apropiarse de la interpretación privilegiada de la crisis de la sociedad del trabajo. Sin embargo, lo que se olvida en este diagnóstico es que el trabajo, como experiencia social, ha sido operacionalizado mediante la noción de empleo. El empleo industrial, el objetivo político que suponía el pleno empleo, la estructura de clases que se organizaba en el trabajo industrial, son todos elementos que efectivamente han dejado de operar en la conciencia de los individuos, sin embargo, identificar la transformación de las categorías de empleo con la desaparición del trabajo como fuente de subjetividad nos parece arbitrario. Además, porta una consecuencia perversa: si el trabajo ya no produce sujetos, las reformas neoliberales sobre las condiciones de empleo no son objeto de discusión más que en términos socioeconómicos, descuidando los impactos políticos, que, en términos de acción colectiva, han provocado dichas reformas.
28. Revalidar la importancia del trabajo como constitutiva de sujetos, aún en términos despotilizantes, lo que implica desustancializar esta noción, nos parece de suma relevancia, por cuanto, a partir de las reformas políticas y laborales que se han sucedido desde la dictadura, podemos ver cómo las identidades colectivas ligadas al trabajo, modelo definitorio de la subjetividad en nuestras sociedades, han sido sucedidas por formas de inividualización no asistidas, conformando un sujeto atrofiado, sin pasado y cuyas relaciones identitarias se agotan en la fugacidad de los vínculos. En estos sujetos, malestar y apoliticismo son característicos.
29. Nos llama profundamente la atención cómo lo que permitía el trabajo para la subjetividad (identidad y política) ha sido desplazado por algo que nunca fue su reverso, el consumo como expresividad individual. El trabajo ya no representa lo que era y en su lugar se posiciona algo que nunca pretendió ser. Desde nuestra perspectiva, negativa y positiva de la subjetividad, el consumo nos permite ver algo nuevo, un resto de

autonomía, pero también nos permite ver algo antiguo, formas de sumisión. El trabajo, de la misma forma, nos muestra cómo los sujetos, en su control del entorno, alcanzaban identidades políticas, pero nos muestra también cómo las formas de precarización y flexibilización del empleo, producen un tipo de sujeto, aún cuando su principal característica sea el malestar.

30. En fin, esta concepción ontológica del sujeto que hemos intentado caracterizar, cuyo rendimiento sociológico hemos mostrado, nos permitirá comprender- así confiamos- con mayor claridad los sistemas de gobierno que se ejercen sobre la sociedad y el individuo. Pensamos que una investigación empírica sobre los procesos de subjetivación en Chile, ya sea en el trabajo o el consumo, nos podrán orientar no sólo hacia definir cómo se articulan las distintas fuentes de subjetividad, sino principalmente a identificar los mecanismos sociales mediante los cuales la hegemonía opera. Tal como dijimos en un principio, esto nos parece un ejercicio crítico fundamental.

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1987), *La dialéctica del Iluminismo*. Argentina: Editorial Sudamericana.

_____ (2005), *Dialéctica de la Ilustración*. España: Editorial Trotta.

Althusser, L. (1966), Sobre el concepto de ideología, en *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México: Siglo XXI editores.

_____ (1969), *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI editores.

Althusser, L. y Balibar, E. (1970), *Para leer el capital*. México: Siglo XXI editores.

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

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

Baczko, B. (1991), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Argentina: Editorial Nueva Visión.

Balibar, E. (1976), *Cinco ensayos de materialismo histórico*. España: Editorial Laia.

Baño, R. (1985), *Lo social y lo político. Un dilema clave del movimiento popular*. Chile: FLACSO.

Baño, R., Benavides, L. Faletto, E., Flisfisch, A., Kirkwood, J., Morales, E. (1978), *Movimientos populares y democracia en América Latina*. Chile: FLACSO, Documento de trabajo n° 77/78.

Baño, R. y Faletto, E. (1999), Transformaciones sociales y económicas en América Latina. Chile: Cuadernos del Departamento de Sociología, Universidad de Chile.

Baudrillard, J. (1987), *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI editores.

_____ (1994), *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*. Francia : Éditions Galilée.

_____ (2000), *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*. Francia: Éditions Denöel.

Bauman, Z. (2000), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. España: Editorial Gedisa.

Beck, U. (1999), *La invención de lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Birulés, F. (1997), Introducción, en *¿Qué es la política?*. España: Editorial Paidós.

Bourdieu, P. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Francia: Éditions du Seuil.

_____ (2003), *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Argentina: Quadrata Editorial.

_____ (2006), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. España: Editorial Taurus.

Campero, G. (1987), *Entre la sobrevivencia y la acción política. Las organizaciones de pobladores en Santiago*. Chile: Estudios Ilet.

Campero, G. y Cortázar, R. (1988), *Actores sociales y la transición a la democracia en Chile*, en Colección estudios CIEPLAN 25. Chile: Corporación de estudios para Latinoamérica.

Cardoso, F. H. y Faletto, E. (1970), *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México: Siglo XXI editores.

CEPAL (1992), *Cambios en la estratificación social y estilos de desarrollo. Algunas hipótesis de trabajo*. Chile: Comisión económica para América Latina y el Caribe.

Chateau, J. y Pozo, H. (1987), *Los pobladores en el área metropolitana: situación y características*, en *Espacio y poder: Los pobladores*. Chile: FLACSO.

Chernilo, D. (2004), *El rol de la sociedad como ideal regulativo: hacia una reconstrucción del concepto de sociedad moderna*, en *Cinta de Moebio n° 21*. Chile: Universidad de Chile.

Derrida, J. (1972), *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en *Dos ensayos*. España: Editorial Anagrama.

Dubet F. y Martuccelli D. (1998), *Dans quelle société vivons-nous?*. Francia: Éditions. Du Seuil.

Faletto, E., *El problema de la función del Estado en América Latina*. Chile: FLACSO.

_____ (1977), *Movimiento laboral y comportamiento político*. Chile: FLACSO, Documento de trabajo.

_____ (1982), *Notas sobre estilos alternativos de desarrollo, política y movimientos sociales*, en *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo. Antología*. Chile: Ediciones Catalonia, FLACSO.

_____ (1986), *La juventud como movimiento social en América Latina*, en *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo. Antología*. Chile: Ediciones Catalonia, FLACSO.

_____ (1993), *Formación histórica de la estratificación social en América Latina*, en *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo. Antología*. Chile: Ediciones Catalonia, FLACSO.

_____ (2003), *La dependencia y lo nacional popular*, en *Revista de Sociología n°17*. Chile: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de sociología.

Faletto, E. y Kirkwood, J. (1976), *Política y comportamientos sociales en América Latina*. Chile: FLACSO, Documento de trabajo.

Ferrarese, E. (2007), La sociedad y la constitución de sí mismo en Foucault y Habermas. Necesidades, intersubjetividad, poder, en *Habermas/ Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Argentina: Nueva Visión.

Foucault, M., *El sujeto y el poder*. Chile: publicación electrónica.

_____ (1992), *La verdad y las formas jurídicas*. España: Editorial Gedisa.

_____ (1998), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI editores.

_____ (2007), *El nacimiento de la Biopolítica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Garretón, M. A. (1983), *El proceso político chileno*. Chile: FLACSO.

_____ (1984), *Actores socio- políticos y democratización. Hipótesis preliminares*. Chile: FLACSO, Documento de Trabajo n°212.

_____ (1990), *Del autoritarismo a la democracia política. ¿una transición a reinventar?*. Chile: FLACSO, Documento de trabajo, Serie Estudios Políticos n°5.

_____ (1991), *La crisis de la democracia chilena, distinciones y consideraciones*. Chile: FLACSO, Documento de trabajo, Serie Estudios Políticos n°12.

_____ (2000), *La sociedad en que vivi(re)mos*. Chile: LOM Ediciones.

_____ (2003), Memoria y Proyecto de País, en *Revista de Ciencia Política, volumen XXIII n°2*. Chile: Universidad de Chile.

Giddens A. (1996), Modernidad y autoidentidad, en *Las consecuencias perversas de la modernidad*. España: Editorial Anthropos.

_____ (1997), Vivir en una sociedad postindustrial, en *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. España: Editorial Alianza.

Gramsci, A. (1970), *Introducción a la filosofía de la praxis*. España: Editorial Península.

Habermas, J. (2000), *La constelación postnacional*. Argentina: Editorial Paidós.

_____ (2001), *Ciencia y técnica como ideología*. España: Editorial Tecnos.

_____ (2003), *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. España: Editorial Taurus.

_____ (2004), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España: Editorial Paidós.

- Hegel, G. W. F. (1987), *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Argentina: Edición Siglo Veinte.
- Hopenhayn, M. (1997), *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Chile: Editorial Andrés Bello.
- _____ (2001), *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Argentina: Grupo editorial Norma.
- Jay, M. (2003), *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Argentina: Editorial Paidós.
- Laclau, E. (2006), *Misticismo, retórica y política*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. España: Siglo XXI editores.
- Lechner, N. (1975), *La crisis del Estado en América Latina. Nota de investigación*. Chile: FLACSO.
- _____ (1980), *Estado y política en América Latina*. Chile: FLACSO, Documento de Trabajo, n°96.
- _____ (1981), *Especificando la política*. Chile: FLACSO, Documento de trabajo n°134.
- _____ (1983), *La lucha por el orden en Chile*. Chile: FLACSO, Material de discusión n°39.
- _____ (1984), *Notas sobre la vida cotidiana I/ I: habitar, trabajar, consumir*. Chile: FLACSO, Material de Discusión n°53.
- _____ (1993), *Apuntes sobre las transformaciones del Estado*. Chile: FLACSO, Documento de Trabajo, Serie Estudios Políticos n°28.
- _____ (2002), *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Chile: LOM Ediciones.
- Lukács, G. (2004), *Ontología del ser social: el trabajo*. Argentina: Ediciones Herramienta.
- Marcuse, H. (1969), *El hombre unidimensional*. España: Editorial Seix Barral.
- _____ (1970), *Ética de la Revolución*. España: Taurus ediciones.
- Marx, K. (1970), *Manuscritos económico-filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1972a), Manifiesto comunista, en *C. Marx, F. Engels. Obras escogidas*. U.R.S.S.: Editorial Progreso.

_____ (1972b), Tesis sobre Feuerbach, en *C. Marx, F. Engels. Obras escogidas*. U.R.S.S.: Editorial Progreso.

_____ (1990), *El capital, t.I.* México: Fondo de Cultura Económica.

Méda, D. (1998), *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. España: Editorial Gedisa.

Monod, J. C. (2007), La Reforma como acontecimiento constitutivo: Modernidad, subjetividad, actualidad, en *Habermas/ Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Argentina: Nueva Visión.

Morandé, P. (1987), *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. México: Encuentro ediciones.

Mouffe, C. (2007), *En torno a lo político*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Piña, C. (1987), “Lo popular”: Notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas, en *Espacio y poder: Los pobladores*. Chile: FLACSO.

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

_____ (2000), *Desarrollo Humano en Chile. Más sociedad para gobernar el futuro*. Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

_____ (2002), *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

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

Poulantzas, N. (1988), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI editores.

Rancière, J. (2006), *Política, policía, democracia*. Chile: Editorial LOM.

Richard, N. (2000), Imagen-recuerdo y borraduras, en *Políticas y estéticas de la memoria*. Chile: Editorial Cuarto Propio.

Rojas, S. (2000), Cuerpo, lenguaje y desaparición, en *Políticas y estéticas de la memoria*. Chile: Editorial Cuarto Propio.

Ruiz S., C. (2000), Democracia, consenso y memoria: una reflexión sobre la experiencia chilena, en *Políticas y estéticas de la memoria*. Chile: Editorial Cuarto Propio.

Schatz, O. y Florian Winter, E. (1962- 1963), Alienación, marxismo y humanismo, en *Humanismo socialista*. Argentina: Editorial Paidós.

Touraine, A. (1965), *Sociologie de l'action*. Francia : Éditions du Seuil.

_____ (1987), *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Chile: PREALC.

_____ (1995), *La producción de la sociedad*. México: Editorial Universidad Autónoma de México (UNAM), Embajada de Francia.

_____ (1998), *Crítica de la Modernidad*. Argentina: Editorial Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006), *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Argentina: Editorial Paidós.

Vázquez, F. (2001), *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. España: Editorial Paidós.

Vranicki, P. (1968), El socialismo y el problema de la alienación, en *Humanismo socialista*. Argentina: Editorial Paidós.

Wieviorka, M. (1997), Culture, société et démocratie, en *Une société fragmentée?. Le multiculturalisme en débat*. Francia: Éditions La Découverte & Syros.

Zizek, S. (2000), Más allá del análisis del discurso, en *Nuestras reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo*. Argentina: Editorial Nueva Visión.