



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

Posiciones teóricas sobre la relación entre lo social y lo político en los ‘ideólogos’ del Chile reciente

Autor: Vicente Valle Ureta
Profesor Guía: Giorgio Boccardo
Santiago, Mayo 2017

A mis amigos Martín Sabatini, Víctor Veloso y Pablo Pinto. Sus voces surgen innumerables veces en estas páginas, pues han sido varios años de acompañarse en las preguntas, reflexiones, risotadas, música, viajes, y sobre todo, en los juegos.

“Pero esta demagogia debe ser hipócrita. Debe ocultar su singular rencor bajo la máscara de lo universal (...). El demagogo necesita negar el cuerpo para establecer la soberanía de la idea intemporal”.

Michel Foucault

“No niego que la fe ‘salve’ precisamente por eso que negamos que la fe demuestre algo. Una fe fuerte solo da pie para sospechar de aquello en lo que se cree; no es prueba de ‘verdad’, sino de una verosimilitud... de una ilusión”.

Friedrich Nietzsche

Contenido

Resumen.....	5
Introducción	6
Objetivo general	16
Objetivos específicos	16
Capítulo I: Intelectuales, Ideólogos y América Latina.....	17
1.1. Intelectuales, ideólogos y poder	17
1.1.1. Intelectualidad y poder.....	17
1.1.2. La crítica a la ideología.....	22
1.1.3. Relaciones entre el discurso y el poder	24
1.2. Intelectualidad, ideólogos y poder en América Latina	29
1.2.1. Juan F. Marsal: El intelectual como pensador y el ideólogo como el comprometido	29
1.2.3. Fernando Uricoechea: Intelectuales en sociedades críticas e industriales	32
1.2.4. Di Tella: El intelectual como agente de cambio.....	37
1.2.5. Aproximación a la relación entre ideólogos, ciencias sociales y universidades.....	41
1.3. El Ideólogo latinoamericano: vinculación teoría y praxis	47
Capítulo II: Críticas a la esencialización de lo social y lo político	49
2.1. Individuo o estructura: definiciones problemáticas de lo social	53
2.1.1.- Subjetivismo y Objetivismo: la lectura crítica de Bourdieu	53
2.1.2.- Agencias y estructuras: dos entidades en Archer	62
2.1.3.- Otras perspectivas agencialistas o estructuralistas en la teoría social	65
2.2. Lo político frente al esencialismo de lo social	68
2.2.1.- Lo político como fundante de lo social.....	68
2.2.2.- La crítica al politicismo	70
2.2.3. El poder en la sociedad: hacia una superación del dualismo entre lo político y lo social	76
Capítulo III: Aproximaciones a la Transición Chilena	81
Capítulo IV: Los ideólogos de la transición chilena	87
4.1. Edgardo Boeninger.....	87
4.1.1. Presentación del Ideólogo de la Concertación	87
4.1.2. Propuesta conceptual de Edgardo Boeninger.....	88
4.1.3. Análisis sociohistórico de Edgardo Boeninger.....	98
4.2. Jorge Arrate	121
4.2.1. Presentación del Ideólogo de la Renovación Socialista.....	121
4.2.2. Propuesta conceptual de Jorge Arrate.....	122
4.2.3. Análisis sociohistórico de Jorge Arrate	132
4.3. Jaime Guzmán.....	162
4.3.1. Presentación del Ideólogo del gremialismo chileno	162

4.3.2. Propuesta Conceptual de Jaime Guzmán	164
4.3.3. Análisis sociohistórico de Jaime Guzmán	188
5.- Reflexiones finales	217
5.1.- Lo social y lo político en los ideólogos	218
5.1.1.- Gobernabilidad como captura social	218
5.1.2.- Democracia como realización de lo humano	222
5.1.3.- Autonomía social y Subsidiariedad Estatal.....	226
5.1.4.- La exclusión en los ideólogos	228
5.2.- Lo social y lo político: hacia una necesaria reconceptualización	230
Anexos	234
A) Operacionalización conceptual	234
B) Diseño Metodológico	234
Jaime Guzmán	235
Edgardo Boeninger	236
Jorge Arrate	236
Bibliografía.....	237

Resumen

La presente investigación analiza la relación entre lo social y lo político que asumen los llamados ‘ideólogos’ del Chile reciente.

El estudio analizará críticamente las formulaciones que los ideólogos tienen de lo social y lo político, dado que sostienen ser parte de un proceso ‘consciente’ de elaboración tanto del discurso de legitimación como de la cultura política del proceso titulado ‘transición a la democracia’. Es por lo anterior que se buscará desnaturalizar dicha posición ideológica, en tanto se discute que esos discursos se funden en sí mismos, sino que son expresión de ciertas relaciones de fuerza. A su vez, se discutirán sus propuestas de totalización y esencialización de lo social y lo político, en tanto implican una reificación del poder social.

La investigación analizará a los ‘ideólogos’ Jaime Guzmán, Edgardo Boeninger, y Jorge Arrate, considerando sus nociones de lo social, y lo que teóricamente conciben como lo político.

Este texto busca aportar a la sociología, dado que procurará profundizar en problemas no resueltos: avanzar en el estudio de los ideólogos chilenos, y su relación con los discursos y el poder. A su vez, intentará contribuir al abordaje y discusión en torno a la dicotomía existente entre lo social y lo político, evitando teorizaciones que impliquen cosificaciones o dualismos en la realidad social. También aportará a revisar y discutir los modelos o representaciones presentes en las visiones de los ideólogos, analizando rarezas, fragmentaciones, discontinuidades, de manera que se permita la emergencia de la afirmación de diferencias o singularidades no capturadas por el poder. A su vez, servirá para revisar la pertinencia de marcos teóricos utilizados por partidos del Chile democrático, y contribuirá a la reflexión de las organizaciones comprometidas con el cambio social: la crítica a las totalizaciones, el fin de la reificación del poder social y la afirmación de la singularidad, permitirían una reflexión en torno a las prácticas y una intervención que asuma la complejidad del Chile reciente.

El estudio analizará las nociones teóricas sobre la relación entre lo social y lo político en los discursos presentes en los principales documentos de los ideólogos, que presenten sus propuestas conceptuales, y las interpretaciones sociohistóricas que han producido tanto sobre el quiebre de la democracia en 1973 como en torno al giro neoliberal. Así, se analizarán discursos que pretenden definir el fundamento de lo social y lo político –al punto de esencializarlos-, lo cual ha traído implicancias en los modos de política y sociedad, y en las prácticas que se tornaron un acervo común de la ‘transición chilena a la democracia’.

Introducción

La presente investigación interroga las nociones de lo social y lo político de los llamados ‘ideólogos’ del Chile reciente, desde una posición de sospecha. Se trata de intelectuales comprometidos con partidos y clases sociales, que afirman que fueron parte de un momento histórico llamado ‘transición a la democracia’, en el cual estuvieron en juego la ‘creación consciente’ de discursos y prácticas de legitimación de la realidad actual. No obstante, como veremos más adelante, resulta cuestionable que su lugar en la sociedad sea el de un ‘intelectual reflexivo’ que desde un plano representativo o discursivo dinamice una transformación social. Esta investigación cuestiona los fundamentos del discurso de este grupo social, sus nociones de totalidad, y la posición que tendrían en la historia reciente. Lo anterior, dado que si bien el discurso tiene un rol en la historia, éste también es expresión de relaciones de fuerza, y por tanto la noción clásica de ‘ideología’ ha tendido a sobreponderar el papel de los ideólogos en la sociedad. Es decir, los discursos de éstos no son tanto un descubrimiento sino una victoria en un sangriento campo de batalla.

El giro neoliberal ocurrido en la dictadura chilena fue el más radical de América Latina (Moulian, 2009; Boccardo & Ruiz, 2014; Faletto, 2016): las transformaciones económicas y sociales, y la desarticulación de las principales fuerzas sociales del periodo nacional popular, parecen no haberse constituido como fuente de inestabilidad durante el proceso de ‘transición’. De hecho, ante la ‘vuelta a la democracia’, tiende a sostenerse que se constituye un ‘pacto elitario’ de los partidos opositores con el pinochetismo que excluye al campo popular, y así se definen los siguientes gobiernos de la Concertación (Boccardo & Ruiz, 2014). Así, se funda una política que excluye demandas sociales durante el inicio de la democracia, reiterando la argumentación de que se necesita preservar el crecimiento económico y la estabilidad política de la transición (Boeninger, 1997). En consecuencia, según Baño y Faletto (1999), el ‘fortalecimiento de la política’ se entiende por tanto como una ‘autonomización’ de aquellas fuerzas sociales distintas a la empresarial, lo que distancia a los partidos de la promoción de otros intereses sociales. El Estado prescinde del procesamiento de conflictos sociales –fuera de los intereses sociales del empresariado-, y más bien mantiene y profundiza la desarticulación popular heredada de la etapa autoritaria (Ruiz Contardo, 1995).

La política de la Concertación parecieran significar una ‘continuidad’ de los pilares de la institucionalidad política alcanzada en la dictadura (Moulian, 2009; Garretón, 2012), dado que se potenció un enfoque de economía abierta basado en el estímulo a la exportación de *commodities*, se fomentó el gasto social restringido, la privatización de servicios sociales, y la reducción de la

protección estatal dando paso a políticas sociales focalizadas. Esta nueva noción fue bautizada como ‘Estado subsidiario’ por los ideólogos del modelo neoliberal. No necesariamente se asumen las interpretaciones recién mencionadas, dado que éstas mismas contienen nociones de la relación entre lo social y lo político que son divergentes entre sí.

De lo anterior, cabe retener que según la literatura, este ‘proceso refundacional’ solo se entendería por un proceso de naturalización de lo que se entenderá por lo social, lo político, y la relación que asumirían entre sí. Sin embargo, esta producción de discurso está controlada por una serie de procedimientos materiales, y por tanto tras él existen luchas y dominaciones. Es decir, a pesar de que los llamados ‘ideólogos’ sostienen que la profundidad, durabilidad y prominencia de discurso legitimador de la actual democracia ‘restringida’ se explica por una disputa de las ideas y las conciencias (Arrate, 1985; Boeninger, 1997; Guzmán, 2011), se puede responder que en la realidad social hay un ‘régimen de verdad’ que controla y delimita las posibilidades del discurso. Esto no supone que los ideólogos son los encargados de liderar las transformaciones políticas, sociales y económicas. Sin embargo, es preciso asumir que son los ideólogos tienen un lugar en la enunciación, ‘naturalización’ y divulgación discursos de legitimación, y en este caso, plantean ser parte de la elaboración tanto del relato como de la cultura política de la transición. Sin duda, lo anterior se evidencia cuando en sus discursos procuran borrar todas las marcas y huellas históricas de sus supuestos juegos de pensamiento.

Es por lo anterior que la presente investigación busca criticar los discursos de los llamados ‘ideólogos’, analizando dentro de sus discursos totalizadores la discontinuidad, rareza y reificación de la realidad social, a la vez que tratando de entender cómo este discurso expresa relaciones de poder, prácticas de exclusión y control de otras posibilidades discursivas.

Así, no se trata de revisar el verbo, la palabra y opinión de dirigentes prodigiosos, caudillos iluminados o ‘pro-hombres’: la historia no es el efecto de la acción reflexiva de ‘grandes sujetos’. Los ideólogos tienden a asumir distinciones que cosifican el poder social, se sitúan desde un rol pedagógico hacia la sociedad, y suelen concebir como un discurso de ‘verdad’ producido por un ‘sujeto consciente’ algo que realmente se impone y disputa a través de las relaciones de fuerza. Son más bien parte de procesos sociales tendientes a monopolizar la administración pública en términos y conceptos relativos a absolutos sociales, valores máximos, o nociones de ‘totalidad’. No son simples ideas, sino prácticas materiales que buscan obtener el esperado efecto de dominación. Se trata de nociones de sociedad y política que son concebidas, internalizadas y preservadas como totalidades homogéneas, indivisibles, esenciales, únicas e inalterables. A su vez, los discursos generan formas de hacer visible, aprehensible y comprensible la experiencia, dan lugar a órdenes

sensibles que suponen modelos de codificación de la sensibilidad, reduciendo la potencia de la realidad, de la intensidad de la experiencia y del devenir. Producen modos de vida obedientes al control que procuran sostener el orden de la repetición y la semejanza, lo cual implica encerrar represivamente toda singularidad y diferencia, vale decir, disciplinar la sociedad.

Es por lo anterior que por medio de esta investigación se busca interrogar las nociones de los principales ideólogos, en un momento político fundamental para el presente. La ‘transición a la democracia’ es un proceso donde se fraguaron las formulaciones ideológicas que definen los términos y límites de la realidad actual. De hecho, el grueso de los autores sostiene que en ese momento se juega el grueso del destino de la democracia chilena, y fundó una relación entre la política y la sociedad que derivó en desarticulación social de las clases y fuerzas sociales nacional-populares (Arrate, 2010; Boccardo & Ruiz, 2014; Garretón M. A., 2010; Moulian, 2009). La ‘transición’ conservó el legado de la dictadura en los rasgos fundamentales de su vida social, lo cual resalta aún más la importancia de pensar las nociones ideológicas implicadas en dicho proceso.

Así, se tratará de desnaturalizar lo que se definió por lo social, lo político y su relación, desde la teoría social. Se observa que las discusiones de dicha disciplina pueden entrar a tensar lo que instalaron los ideólogos, y por tanto necesariamente sus conceptos serán discutidos desde la forma en que la teoría social ha entendido la discusión, y sus implicancias en los conceptos de lo político y lo social. En este punto es relevante considerar que diversas corrientes de la sociología efectivamente han tenido aspiraciones universalistas a la hora de pensar lo social, que no solo han auxiliado a los esfuerzos tendientes a producir nociones de ‘totalidad’, sino que han tendido a disolver el acontecimiento singular y la diferencia en una continuidad ideal, en un movimiento teleológico o encadenamiento natural (Foucault, 2014). Es por lo anterior que desde la teoría social se asumen perspectivas críticas, que se alejen de esencias –tanto subjetivismos como objetivismos (Bourdieu, 1993)-, e introduzcan la contingencia, el azar y lo discontinuo en lo que se asume como continuo (Luhmann, 1998). A su vez, se requiere el esfuerzo por repensar las relaciones entre lo social y lo político, dado que diversas perspectivas de la teoría social han asumido que el poder político es exterior a lo social, concibiéndolo ya sea como propiedad de algo o alguien, esencia o atributo de quien lo posee –y no como relación-, tendiente a localizarse en un aparato específico, reducida a lo expresado en la ley, subordinado a una ‘infraestructura’, y/o reduciéndolo a las modalidades de represión o ideología –siendo que también puede actuar sobre el cuerpo y el espíritu-. Desde la perspectiva de la presente investigación, es difícil pensar una distinción nítida entre lo social y lo político, en tanto lo social es ya “pura estrategia”, es siempre político, constituye

“una serie de puntos innumerables de enfrentamientos, de focos de inestabilidad” (Deleuze, 2014, pág. 101).

Tras todo lo expuesto, cabe explicitar que esta no será una investigación sobre el grupo social de los ideólogos. Tampoco se trata de una investigación teórica sobre nociones de lo social y lo político, ni de un análisis sociohistórico del Chile reciente. Más bien, se trata de ver forma en que los ideólogos entienden la relación entre lo social y lo político en un momento clave para el Chile actual, dado que analizar también estas lógicas de pensamiento permite analizar los relatos que edificaron una cultura política o ideología que se llamó ‘transición’. Es por lo anterior que los primeros tres capítulos se detendrán a presentar los problemas que trae pensar la relación entre lo social y lo político, el problema de la relación entre los intelectuales e ideólogos y los cambios sociales, y luego se revisarán las formas en que se ha caracterizado la ‘transición a la democracia’. Lo anterior, dado que estos tres elementos -conceptualizaciones de lo social y lo político, la relación entre ideólogos latinoamericanos y cambio social, y la transición- han sido escasamente discutidas por la disciplina sociológica.

El capítulo I analiza la relación entre los intelectuales e ideólogos y la práctica en América Latina. Al revisar la literatura, se evidencia que no existen revisiones sistemáticas sobre el rol que tienen los ideólogos en las transformaciones en la región. De acuerdo a lo anterior, se desarrollará una estrategia de aproximación a la problemática, considerando el déficit de estudios anteriores. Esto se realizará por medio de un análisis de los vínculos que tienden a asumir la intelectualidad y el poder, el papel de los ideólogos en dicha operación, el vínculo de dichos discursos y las relaciones de fuerza, para luego proponer una lectura de cómo se ha entendido el papel de los ideólogos en América Latina.

Siguiendo la crítica de Deleuze y Foucault, la concepción tradicional del intelectual lo concebía como un ‘sujeto’ consciente que lograba mostrar la ‘totalidad’ a quienes todavía no la veían. Se trataba de un ‘sujeto reflexivo’ que desde el plano de la ‘representación’ construía el mundo. Tales propuestas universales tendían a capturar o domar toda diferencia, a veces incluso invalidando u obstaculizando los saberes populares. Así, se cuestiona que el poder opera por totalizaciones, y la respuesta teórica no puede ser ‘remodelar’ dicho poder mediante nuevas ‘representaciones’, sino desnaturalizando dichas totalizaciones.

La noción de ‘ideólogo’, por tanto, requiere precauciones. Tiende a suponer un ‘sujeto’ que hace posible el contacto objetivo con la verdad, subordinado a una ‘estructura fundante’. Esto debe ser cuestionado, en tanto no existe un sujeto unitario, estable y consciente, el discurso es siempre

expresión de relaciones de poder, y por tanto la 'ideología' nunca es una estructura suplementaria que se erige 'sobre' la sociedad. Todo lo anterior implica restarle preponderancia al rol que se le adjudica a la 'ideología' como dinamizadora de la transformación social, como espacio en sí mismo o autofundado. Más bien, se trata de pesquisar los dominios de saber que posibilitan tales discursos, que se encuentran profundamente enraizadas en las relaciones políticas y de fuerzas. El saber y el poder no son entidades distintas, sino que el saber refiere a un conjunto de reglas y coacciones, a la vez que el poder debe ser validado y amparado en procedimientos, instrumentos validados por el saber. Es preciso considerar que la producción de discursos está controlada por cierto régimen de verdad, que es expresión de luchas sociales. El ideólogo se presenta como un sujeto que discute en el marco de las ideas, razones y verdades, mientras que en realidad los discursos están constreñidos por procedimientos de exclusión, prohibiciones, rechazos, amparados por soportes institucionales. A su vez, los discursos totalizantes pretenden tener una coherencia interna, continuidad, mientras que esconden aquello fragmentado, la rareza y sus condiciones externas de posibilidad.

Avanzando en el capítulo, se revisa la literatura, y se corrobora que el estudio del vínculo entre los 'ideólogos' en América Latina y Chile y los discursos a utilizarse por las fuerzas políticas, grupos y clases sociales, ha sido escasamente tematizado por la sociología. Al respecto, se tiene que la literatura latinoamericana ha estudiado más bien al intelectual tradicional, que tendrían gran importancia para quien o quienes aspiren a dominar el sistema. En este sentido, autores como Di Tella (1966) afirman que se trata de un estrato social indispensable para quienes buscan un cambio en el régimen de dominación: ninguna fuerza de cambio puede lograr con éxito un proceso de transformación social si no tiene bien organizado un grupo de ideólogos detrás. En este punto, en la literatura latinoamericana se ha identificado a intelectuales comprometidos con fuerzas sociales y políticas, y se ha comprendido su rol como productores de realidad a partir de sus totalizaciones. No obstante, si se quiere asumir una disputa al poder que no oponga una nueva representación a la falsa representación del poder, o busque solo un cambio de titular en la dominación, es que se requiere un ejercicio crítico en torno a tales ideólogos y sus propuestas conceptuales. Es precisamente por esto que el capítulo II busca tomar posición en torno a los problemas de la ideología, los intelectuales y el poder, para poder analizar los problemas que trae el 'intelectual universal' en América Latina. Es por lo anterior que para dicha perspectiva crítica se analizan propuestas que han buscado conceptualizar al 'intelectual latinoamericano' y su relación con el cambio social – Di Tella (1966), Marsal (1966) y Uricoechea (1967)-.

El capítulo II busca erigir una crítica a las posiciones que esencializan lo social y lo político. Dentro de los esfuerzos de hallar el 'fundamento' de la sociedad y la política, se haya el esfuerzo por

recoger la esencia exacta, la identidad primera y la forma inmóvil de la cosa. Tanto lo social fundado a partir de ‘sujetos’ o ‘estructuras’, como lo político definido como instancia específica, propiedad, atributo, superestructura, modalidad o legalidad, buscan encontrar ‘lo que se repite’, ‘eso mismo’, lo cual implica una reificación del poder social. Es por lo anterior que se realiza una crítica a que el poder genere falsas totalizaciones, buscando la representación infinita, y por tanto procure domesticar o capturar toda diferencia. Lo anterior será útil para analizar a los ‘ideólogos’, dado que detrás de sus formulaciones de lo social y lo político no se encuentra una ‘esencia’, sino que ésta fue construida pieza a pieza por luchas, pasiones y dominación: la crítica debe pesquisar marcas sutiles, las fragmentaciones y las rarezas del discurso.

El análisis de lo social en los ideólogos debe interrogar tanto el objetivismo como el subjetivismo, en tanto dos universalizaciones de la relación que el docto o intelectualista supone tener con el mundo social (Bourdieu, 1993). La pregunta por la ‘estructura estable’ pesquia lo sedimentado, lo codificado, y no se interroga por la diferencia o la singularidad. El problema es que lo que refiere a estrategias de poder es precisamente no lo estratificado, por lo que es preciso indagar en la capa que no se permite estabilizar: los focos de conflictos entre fuerzas en relación. Además, es importante considerar que las ‘representaciones colectivas’ no surgen completamente terminadas, sino que bajo estas instancias molares hay flujos de propagación y relaciones de fuerza moleculares (Tarde, 1983). Por otra parte, interrogarse por el ‘sujeto’ supone la quimera de un ‘yo’ coherente, unificado, libre y estable, cuando en realidad el cuerpo es más bien superficie de inscripción de una multiplicidad de acontecimientos y fuerzas. Ambas posiciones asumen un punto de vista suprahistórico, una verdad eterna, una totalidad bien cerrada sobre sí misma, que están muy afincadas en modo de conocimiento docto, que mediante la universalización de la experiencia que suponen tener con el mundo social, evocan verdades y la necesidades eternas. Es por esto que tanto ‘sujetos’ como ‘estructuras’ están cruzados por relaciones de fuerza, y resultan de intersecciones históricas, contingentes, y abiertas a la transformación. Así, es preciso analizar las condiciones sociales de posibilidad de la interrogación de los ideólogos.

Una de las formas en que la teoría social buscó hacer frente a la esencialización de lo social, fue sostener que más bien este último era consecuencia de una ontología política. La teoría posfundacionalista –que incluye a autores como Badiou, Laclau, Lefort, Marchart, Mouffe, Nancy-, han sostenido que la teoría moderna habría tendido a definir a lo social como base fundante de la realidad, relegando a lo político al lugar de mera superestructura. No obstante, en la investigación se sostiene que la respuesta fue invertir el dualismo, consagrando la oposición. Se cuestiona tal operación, en tanto nuevamente va en busca de un ‘fundamento’ de lo social, y lo halla en el

discurso político. Así, el posfundacional sostiene que lo político es lo ontológicamente constitutivo de lo social, definido como ‘momento’ de dislocación que inaugura la primacía de nuevos ‘significantes amos’. Se discute tal respuesta, dado que definir lo político como instancia de ‘origen’ es nuevamente reificar el poder social: lo político atraviesa todo el campo social a través de silenciosas luchas de poder. A su vez, tal salida vuelve a fijar en el centro un Significante, que mediante su totalización captura toda diferencia, procurando engendrar una identidad ficticia, que buscaría domesticar toda diferencia.

La propuesta de la investigación está concebida que lo político no es exterior a lo social, sino que el poder atraviesa todas las relaciones sociales. Así, el poder se ejerce por todo el mundo, y no es propiedad de nadie. A su vez, es siempre difuso, por lo que no surge ni se deja localizar en aparatos o instituciones específicas. No puede subordinarse a ninguna infraestructura, puesto que es inseparable de las relaciones de explotación. Tampoco es esencia ni atributo, pues no circula menos entre las fuerzas dominadas que entre las dominadoras. Por otra parte, no se debate entre la posibilidad de ser represivo o ideológico: nunca es solamente consenso, y cuando actúa sobre los cuerpos tampoco es violencia –que implica relación de una fuerza con un ser u objeto-, sino que es siempre una fuerza en relación con otra fuerza. Finalmente, no se reduce a una legalidad que emerge producto de una guerra, sino que es la estrategia de esa guerra en acto.

El capítulo III está especialmente dedicado a los usos del concepto de ‘transición a la democracia’, dada la importancia que tiene para nuestra investigación: el grueso de la teoría social abocada a la materia considera que fue un momento en que se disputó la relación entre lo social y lo político que asumiría el país en el Chile reciente (Moulian, 2009; Arrate, 2010; Garretón M. A., 2010). No obstante lo anterior, la revisión de las diversas concepciones del concepto implica asimismo un juicio crítico: el término ‘transición’ ha sido usado para sostener que los noventa y mediados de los dos mil eran un momento de paulatino avance hacia una ‘democracia genuina’ tras años de autoritarismo, y dado que una evaluación histórica permite plantear que dicha ‘promesa’ nunca llegó, habría que tomar una decisión en torno al concepto: acotarlo a los dos años de negociación fuerte entre militares y fuerzas civiles para revolver los términos del nuevo régimen –lo cual daría lugar a una democracia limitada- (Garretón M. , 2010), o directamente negar los rendimientos de dicho concepto –en tanto no connotaría una rearticulación entre lo social y lo político, sino que dicha etapa sería una profundización de elementos centrales de la realidad social de la dictadura-. No obstante lo anterior, lo cierto es que sea ideológico o no el concepto, enmarca de hecho un momento en que se discutieron y disputaron los pilares fundamentales del Chile reciente.

Será importante ahondar en la relación entre lo social y lo político en el Chile post-dictadura, porque parte importante de la literatura sociológica ha sostenido que existe una ‘escisión’ entre ambas esferas (Garretón, M.A., 2008; Moulian, 2009; Boccardo & Ruiz, 2014), lo cual implica preguntarse sobre qué se entiende precisamente por cada concepto. Es por esto que antes de dictaminar una sentencia en torno a la relación de los campos en la actualidad, nos detendremos en analizar a los ideólogos chilenos -sin enjuiciarlos en un comienzo-, sino viendo sus marcos teóricos de trasfondo, y así aclarar su concepción de la relación entre lo social y lo político en el periodo sociohistórico a estudiar. Es recién cuando se aclare la posición de los ideólogos en torno a dichas nociones, que se procederá a contrastarlos con las discusiones de la teoría social.

Para lo anterior, se analizará a los ideólogos Jaime Guzmán, Edgardo Boeninger, y Jorge Arrate, considerando (1) sus conceptualizaciones de lo social, y (2) lo que teóricamente conciben como lo político (2). En específico, el capítulo IV, titulado “Los ideólogos de la transición chilena”, revisará la propuesta conceptual de cada ideólogo, analizará el uso de sus nociones para explicar hitos históricos centrales –el golpe de Estado, el régimen militar y la transición a la democracia-, para así realizar un análisis de sus propuestas teóricas, desde la sociología y la teoría social.

El criterio de elección de los ideólogos responde a que han sido parte de procesos relevantes de desarrollo económico y cambio social del Chile postdictadura, y han tenido relación con la producción de enunciados importantes para el Chile reciente: Edgardo Boeninger se vincula con los discursos basados en la “governabilidad” como vínculo entre política y sociedad, entendiendo por ésta la capacidad de un gobierno de capturar, regular y/o procesar intereses sociales, procurando ‘estabilidad política’, ‘crecimiento económico’ y ‘paz social’. Tras el golpe de Estado, fue parte de la militancia de la Democracia Cristiana (DC), fue parte de los gobiernos de Frei Montalva y Aylwin en tanto ministro, senador designado en el período ‘transición a la democracia’, y el coordinador de Relaciones Políticas y del Programa de Gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia. Su noción de ‘democracia’ como procesamiento y captura de conflictos sociales ha tenido un lugar en la cultura política de la mayoría de los partidos del Chile reciente, y ha propuesto una forma de análisis ‘universal’ de la historia de Chile para precisar los ‘elementos decisivos’ para la vida nacional: estabilidad política, progreso o crecimiento económico y paz social (Boeninger, 1997).

Jorge Arrate fue parte del proceso titulado “Renovación Socialista”, que es parte de un régimen de verdad que desplazó gran parte de los discursos de izquierda tras la desarticulación de las fuerzas sociales y políticas del Chile nacional popular, y tuvo fuertes repercusiones en la Concertación de Partidos por la Democracia. Se trata de un discurso que, por medio del humanismo y un socialismo

que se asume como continuidad del liberalismo, propone que el ‘sujeto consciente’ y conozca las ‘estructuras’, ampliando la democracia existente para llegar al socialismo. Fue parte del gobierno de Allende como ministro de Estado. En el exilio, fue Secretario de Relaciones Internacionales del Partido Socialista, Secretario de la Izquierda Chilena en el Exterior y de Chile Democrático. También, fue Secretario General del Partido Socialista (1989) –en esa época se trataba de la jefatura de la organización-, asumió la tarea encomendada de reunificar al Partido con sus fracciones escindidas, y fue electo Presidente del Partido Socialista tras la vuelta a la democracia. También, fue ministro de Estado de Aylwin y Frei Ruiz-Tagle. Su apuesta política se realizó tras analizar y actualizar el socialismo tanto de América Latina como de Chile, haciendo autocríticas, y proponiendo tanto la renovación del socialismo como entender a la democracia vigente en tanto espacio y límite de la acción política. Finalmente, en la segunda mitad de los dos mil procuró generar un referente nuevo de izquierda, dando por superada a la Concertación, y fue candidato a la Presidencia de la República.

Jaime Guzmán fue parte de un proceso de asesoría política e intelectual de la dictadura militar, y tuvo un rol en el proceso de consolidación el modelo actual. Se trata de uno de los principales asesores políticos y jurídicos del régimen militar, y fue parte de la producción del discurso del “Principio de Subsidiariedad y Autonomía Social”, que se vincularía con una supuesta ‘esencia’ del ser humano. Fue Senador de la República, tuvo participación en la fundación y dirección del partido Unión Demócrata Independiente (UDI), y aportó a los discursos vinculados con la noción de ‘Estado subsidiario’, a la vez que fue parte de los responsable de la formulación de la Constitución de 1980, texto que plasmaría los pilares del modelo neoliberal chileno.

La investigación busca sostener que tanto los discursos de “Autonomía social y Subsidiariedad”, “Gobernabilidad como procesamiento”, y la “Renovación Socialista” no son discursos autofundados, sino que corresponden a cierto régimen de verdad que solo fue posible por ciertas relaciones de poder. Así, los tres ideólogos se presentan como sujetos que están elaborando y disputando ‘ideas de totalidad’ a quienes aún no las conocen –mediante un evidente ejercicio pedagógico-, siendo que tales discursos solo fueron posibles por una disputa que se dio en otros términos: relaciones de fuerza. Los enunciados no “remiten a ningún *cogito* ni sujeto trascendental que lo haría posible, ni Yo que lo pronunciaría por primera vez (o lo recomenzaría), ni Espíritu del Tiempo que lo conservaría, lo propagaría y lo recuperaría” (Deleuze, 2008, pág. 30). A su vez, los ideólogos sostienen que la confrontación es eminentemente política –y no social-, proponen una distinción nítida entre sociedad y política, lo cual constituye una reificación del poder social. En consiguiente, la crítica a realizar es que el poder político no tiene una relación de exterioridad con la

sociedad, sino que atraviesa todo el cuerpo social, y por tanto, tampoco es posible sostener que los ideólogos tengan un lugar privilegiado en la producción consciente de realidad, dado que también los discursos son controlados, disputados, y confrontado a lo largo de todo el campo de fuerzas sociales.

Esta investigación es por tanto un aporte a la disciplina sociológica dado que busca profundizar y sistematizar problemas no resueltos en la sociología: avanzar en el estudio de los ideólogos chilenos, y su relación con los discursos y el poder. A su vez, busca aportar a los debates que intentan la superación al dualismo entre lo social y lo político, a la vez que eviten superar esencialismos o reificaciones de la realidad social. Además, el estudio permitirá discutir y criticar los ‘modelos’ o representaciones globales presentes en los ideólogos, evidenciando sus discontinuidades, rarezas y fragmentaciones, a la vez que se permita la emergencia de acontecimientos o singularidades no capturadas por el poder social. Por otra parte, se analizará la pertinencia de marcos teóricos utilizados por los partidos del Chile reciente, acusando totalizaciones que tienden a plantear la primacía de lo político respecto a lo social. Finalmente, este estudio busca contribuir a las reflexiones o debates de las organizaciones sociales y políticas que están comprometidas en el cambio social: la crítica a los universales, una crítica a la reificación social y una afirmación de la singularidad, podría permitir una reflexión desde las fuerzas de cambio, en torno a las formas una praxis política intervención en la realidad que asuman con la complejidad que se merece, el contexto del Chile neoliberal.

Objetivo general

Analizar la relación entre lo social y lo político que asumen los principales ideólogos del Chile reciente.

Objetivos específicos

1.- Analizar las concepciones de lo social que asumen los principales ideólogos del Chile reciente - Jaime Guzmán, Edgardo Boeninger, y Jorge Arrate-.

2.- Analizar la concepciones de lo político que asumen los principales ideólogos del Chile reciente - Jaime Guzmán, Edgardo Boeninger, y Jorge Arrate-.

Capítulo I: Intelectuales, Ideólogos y América Latina

El presente capítulo busca analizar la relación entre los intelectuales e ideólogos y el poder en el contexto de América Latina. El análisis de la literatura evidencia que no existen revisiones sistemáticas sobre el rol que tendrían específicamente en la región. Es por lo anterior que se requiere analizar las discusiones teóricas en torno al rol del intelectual y los ideólogos frente al poder, para luego analizar el vínculo que asumen con el cambio social específicamente en América Latina.

La revisión teórica exige una toma de posición. La presente investigación asume la crítica que Gilles Deleuze y Michel Foucault asestan a las nociones tradiciones de intelectuales e ideología. Principalmente, se trata de discutir la existencia de un ‘sujeto’ consciente, que logre mostrar la ‘totalidad’ pedagógicamente a quienes aún no la conocen. Tampoco es posible sostener que la ideología sea una ‘superestructura’ que existe por encima de la ‘estructura social’. La búsqueda de los ‘universales’ en los intelectuales está ligada a una búsqueda de hacer tornar a la representación infinita, y supone una noción clásica de un ‘sujeto reflexivo’ que es capaz de acceder a la verdad. Lo anterior implica restarle preponderancia al rol de la ideología como instancia que en sí misma funda el mundo social, pesquisando cuáles son las condiciones sociales de posibilidad de tales discursos, y cuáles son los mecanismos de control y regulación dichos saberes.

Recién tras ese primer momento de posicionamiento resulta posible analizar las formas en que la teoría social ha estudiado las relaciones entre intelectuales y el poder en América Latina. En tal propuesta es posible advertir que se ha estudiado ‘intelectual tradicional’, que buscaba proponer saberes universales, y que tendrían un rol primordial en las dinámicas de transformación social. Es a este tipo de intelectual o ideólogo al cual se busca criticar, en tanto ‘conciencia representativa’ que propone totalidades sociales, y como se verá, sus operaciones conceptuales tienen alto riesgo de domesticar o silenciar la diferencia, o a lo más proponer un cambio de turno en la dominación.

1.1. Intelectuales, ideólogos y poder

1.1.1. Intelectualidad y poder

Tanto Deleuze como Foucault han sido capaces de erigir una crítica al intelectual tradicional, en tanto sujeto consciente que logra conectarse con la verdad universal. El intelectual ya no es omnipotente. Foucault sostiene que en la concepción tradicional, el “intelectual decía lo verdadero a quienes aún no lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo: conciencia y elocuencia” (Foucault, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 2). El autor francés sostiene que la politización del intelectual se ha hecho tradicionalmente a partir de dos cosas: “su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de producción” (Foucault, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 1), y

“su propio discurso en tanto que revelador de cierta verdad, descubridor de relaciones políticas allí donde éstas no eran percibidas”. No obstante esta diferencia, tanto el intelectual ‘maldito’ como el ‘socialista’ mostraban la totalidad y la verdad a quienes no la veían.

En esta forma tradicional, Deleuze sostiene que la práctica se veía como aplicación o consecuencia de la teoría, o al contrario, inspiraba a la teoría, siendo ella misma creadora de teoría futuro. Cualquiera sea el caso, “de todos modos se concebían sus relaciones bajo la forma de un proceso de totalización” (Deleuze, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 1).

Tanto para Deleuze como para Foucault la relación entre teoría y práctica debía ser planteada de otro modo, dado que sus vinculaciones son mucho más fragmentadas y parciales. Según Deleuze, “la relación de aplicación no es nunca de semejanza”. Así, afirma que la teoría es siempre local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano. Por otra parte, considera que desde el momento en que la teoría se incrusta en el dominio que le es propio, se encuentra con barreras, choques y obstáculos que hacen necesario que sea revelada por otro tipo de discurso –este otro tipo sería el que hace pasar eventualmente a un dominio diferente-. “La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo”.

Un ejemplo que Deleuze (1996) utiliza en diversos textos es la trayectoria misma de Foucault. Éste último comenzó a estudiar teóricamente un modo de encierro como el del manicomio en la sociedad capitalista del siglo XIX. Esto desembocó en la necesidad de que los prisioneros pudiesen ellos mismos hablar. Así, su proyecto no era de aplicación, sino que más bien “un sistema de conexión en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos” (en Deleuze & Foucault, Deleuze, 1996, pág. 1).

Lo relevante es que en estos autores el intelectual ha dejado de ser un ‘sujeto’, una ‘conciencia representante’ o ‘representativa’. No existe una conciencia que se autofunda, ni un intelectual reflexivo que desde un plano de la representación o discursivo construye el mundo. Lo anterior no sería sino metafísica.

“¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no existe más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes” (Deleuze, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 1).

La realidad no se constituye por sujetos racionales interactuando, sino que la subjetividad misma es efecto de relaciones de fuerza. En este sentido, los ideólogos no crean reflexivamente ideologías, sino que también ellos mismos son efecto de relaciones de poder.

Es en este punto en que tanto Deleuze como Foucault sostienen que el papel de los intelectuales tiene que entenderse de otra forma. Ambos coinciden en que recientemente han visto que las masas no tienen necesidad de los intelectuales para saber: “saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos, y lo afirman extremadamente bien” (Foucault, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 2). No obstante, existe un sistema de poder que los obstaculiza, que prohíbe, e invalida tanto ese discurso como ese saber. Ese poder no solo se encuentra en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profunda y sutilmente en toda la malla de la sociedad. “Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de ‘conciencia’ y del discurso pertenece a este sistema”, y allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia» del «discurso»”.

Para Foucault el intelectual no traduce, no aplica una práctica, dado que es una práctica. Pero esta práctica es local, no totalizadora. Se trataría de una lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo ahí donde es más invisible e insidioso. No se lucha por una “toma de conciencia”, sino por la toma de poder, “al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz”. “Una ‘teoría’ es el sistema regional de esta lucha”.

Cabe retener que la teoría debe luchar contra el poder. Para Deleuze, “es el poder quien por naturaleza opera totalizaciones, y (...) la teoría por naturaleza está contra el poder” (Deleuze, 1986, pág. 2). Así, la teoría sería una “caja de herramientas”, y “no se totaliza, se multiplica y multiplica”.

Esta perspectiva sería crítica a las perspectivas de ‘reforma’, dado que ésta es realizada por personas que se pretenden representativas, y que “hacen profesión de hablar por otros, en su nombre, y entonces es un remodelamiento del poder, una distribución del poder” (Deleuze, 1986, pág. 2). Lo distinto a la reforma es cuando hay algo reclamado por aquellos a quienes les concierne, y entonces “deja de ser una reforma, y es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial está determinada a poner en entredicho la totalidad del poder”. Así, la esencia del reformismo es la representación reformada, lo cual es distinto a la acción revolucionaria, donde no se opone una representatividad a la falsa representatividad del poder.

En las condiciones actuales, “el poder tiene por fuerza una visión total o global” (Deleuze, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 4). Es decir, “todas las formas de represión actuales, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde el punto del poder”. Así, “no tenemos que totalizar lo que es

totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar de nuestro lado más que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía”. En contra partida, la propuesta es de instaurar conexiones laterales, un sistema de redes, de base popular.

La política en Deleuze y Foucault no se agota en el aparato de Estado. La gran incógnita pareciera ser quién y dónde se ejerce el poder. Según Foucault actualmente “se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte” (Foucault, 1986, pág. 4). No obstante, en torno al poder, se sabe que no son los gobernantes los que detentan el poder. Asimismo, tampoco se sabe bien hasta dónde se ejerce, dado que pasa por “instancias ínfimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones” (Foucault, 1986, pág. 5). En todas partes donde existe poder, el poder se ejerce:

“Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente, pero se sabe quién no lo tiene” (Foucault, 1986, pág. 5).

Cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular del poder –hay innumerables focos-, y si designar los núcleos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos es una lucha, no se debe a que nadie tuviera ‘conciencia’, sino que al hablar del tema, “forzar la red de información, institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, es designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder”. En consecuencia, si los discursos de los detenidos en prisión u hospitales son luchas, es porque confiscan un instante al menos el poder de hablar, actualmente ocupado exclusivamente por la administración y por sus “compadres reformadores”. “El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto”.

El problema del poder parece ser algo difuso en la teoría social. Deleuze sostiene que el marxismo lo ha determinado en términos de ‘interés’: el poder estaría poseído por una clase dominante definida por sus intereses. El problema que surge es cómo es posible que gentes que no tienen precisamente interés sigan un maridaje estrecho con el poder. La respuesta, según Deleuze, es que “es posible que, en términos de inversiones, tanto económicas como inconscientes, el interés no tenga la última palabra” (Deleuze, 1986, pág. 5). Lo anterior no implica que las inversiones de deseo vayan en contra del interés, ya que este “sigue siempre y se encuentra allí donde el deseo lo sitúa, sino desear una forma más profunda y difusa que su interés”. Para entender esto, Deleuze sostiene que hay que estar dispuesto a oír el ‘grito de Reich’, y no, las masas no habrían sido engañadas, sino que ellas mismas han deseado el fascismo en un determinado momento. Hay operaciones de deseo que modelan y difunden el poder.

“La naturaleza de estas inversiones de deseo sobre un cuerpo social es lo que explica por qué los partidos o los sindicatos, que tendrían o deberían tener inversiones revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener inversiones reformistas o perfectamente reaccionarias a nivel de deseo” (Deleuze, 1986, pág. 5).

Foucault coincide con Deleuze en que las relaciones entre deseo, poder e interés son más complejas de lo que se piensa. También le llama la atención el momento del fascismo, en que las masas desean que algunos ejerzan el poder, y sin embargo, “el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, y ellas, sin embargo, desean este poder, desean que este poder sea ejercido” (Foucault, 1986, pág. 6). En consecuencia, ambos plantean que el juego entre estas tres dimensiones es aún poco conocido.

En este punto, cabe considerar que el hecho de que para estos autores la lucha contra el poder no pueda ser de totalización, no implica que no se pueda generalizar, ni tampoco conlleva una renuncia a la disputa contra el capitalismo. Foucault distingue lucha contra la explotación y lucha contra el poder. Cuando se disputa contra la explotación capitalista, es el proletario quien conduce las luchas y define blancos, métodos, lugares y es preciso unirse a sus posiciones. Según Foucault, en este caso se trata de fundirse. No obstante, si se lucha contra el poder, todos aquellos sobre los que se ejerce el poder, pueden comprometerse allí donde se encuentran y a partir de su actividad -o pasividad- propia. Al comprometerse en esa lucha que es propia, conocen perfectamente el blanco, pueden determinar el método, y entrar en el proceso revolucionario. “Como aliados ciertamente del proletariado, ya que si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista”. Así, sirven realmente a la causa de la ‘revolución proletaria’ luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte del movimiento revolucionario, a condición de ser “radicales sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular”, y se vinculan al proletario dado que éste debe combatir todos los controles e imposiciones que reproducen en todas partes el mismo poder.

La generalidad de la lucha no se hace en la forma de totalización teórica, en la forma de ‘verdad’. Más bien, como sostiene Foucault, “lo que produce la generalidad de la lucha, es el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación de poder”. En este sentido, Deleuze afirma que “no se puede tocar un punto cualquiera de aplicación sin encontrarse enfrentado a este conjunto difuso que desde ese momento se estará forzando a revertir, a partir de las más pequeñas reivindicaciones” (Deleuze, 1986, pág. 6). Es así como “toda defensa o ataque revolucionario parcial se ensambla así con la lucha obrera”.

1.1.2. La crítica a la ideología

Si bien existe un grupo social al cual la sociedad tiende a llamar a denominar ‘ideólogos’, cabe retener que Foucault presenta una distancia con la forma en que suele entenderse, pues tiende a suponer un ‘sujeto’ dotado de ‘conciencia’, que hace posible el contacto objetivo con la verdad, subordinado a una ‘estructura fundante’. Así, que la ideología suponga un ‘sujeto’, una ‘verdad’ y una ‘estructura’ que la supedita, son tres razones por las cuales Foucault piensa que “es una noción que no puede ser utilizada sin precaución” (Foucault, 1992, pág. 192).

Cabe detenerse en estos tres aspectos, pues son elementos a discutir en la forma en que los ideólogos se sitúan para hablar sobre su rol en el cambio social, y su relación con lo político y lo social.

Según Michel Foucault, el punto está en que no habría que olvidar que ha existido una técnica para construir efectivamente los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. “El individuo es sin dudas el átomo ficticio de una representación ‘ideológica’ de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esta tecnología específica de poder que se denomina la ‘disciplina’” (Foucault, 2002, pág. 196). Es un error entender al sujeto como originario: “el individuo no es quien está enfrente del poder; él es del poder, creo, uno de sus efectos primeros” (Foucault, 2003, pág. 34).

En segundo lugar, Foucault sostiene que la ideología se tiende a presentar en “oposición virtual a algo que sería la verdad” (Foucault, 1992, p.192). A diferencia de Louis Althusser, en Foucault el problema no está en separar en un discurso la verdad y la ciencia, sino en “ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en discursos que no son en sí mismos ni verdades ni falsos”. Nuevamente se tiene que para Foucault el discurso no es sino expresión de relaciones de poder. Foucault ha sostenido en ocasiones que su estudio de la relación entre ciencia e ideología busca mostrar cómo la práctica científica debe ser comprendida como una práctica más entre otras prácticas. Lo anterior para Foucault abre la posibilidad de críticas al poder en las ciencias humanas, y por ende indagar cómo ciertas prácticas podían hacer emerger nuevos objetos, subjetividades y sujetos de conocimiento.

El tercer aspecto es que la ideología tiende a presentarse como en “posición secundaria respecto de algo que funciona para ella como infraestructura, o determinante económico, material, etc.” (Foucault, 1992, p.192). Así, Foucault critica en el marxismo tradicional que el mencionado ‘sujeto’ no logra acceder a la ‘verdad’, porque las relaciones sociales la oscurecen o perturban bajo la marca de la ideología. “La relación de conocimiento es perturbada, oscurecida, velada por las

condiciones de existencia, por las relaciones o por las formas políticas que se imponen desde el exterior del sujeto de conocimiento” (Foucault, 2017, pág. 13). Para Foucault esto sería complejo, porque las relaciones de poder están enraizadas profundamente en el nexo social, y “no reconstituidas ‘sobre’ la sociedad como una estructura suplementaria de la que podamos imaginar su desaparición radical” (Foucault, 1988, pág. 17). En este punto, se tiene que es problemático tratar a la ideología como ‘superestructura’, dado que eso no es más que naturalizar la reificación del poder social. Así, Foucault no va a plantear que existen condiciones de existencia que son un ‘velo’ para el ‘sujeto de conocimiento’, sino “aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, entonces, las relación con la verdad” (Foucault, 2017, pág. 13). Solo puede haber determinados tipos de sujetos de conocimiento, determinados órdenes de verdad, ciertos dominios de saber, “a partir de condiciones políticas que son el suelo en donde se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad”.

Todo lo anterior lleva a que Foucault le reste preponderancia a la ‘ideología’ como dinamizadora de la transformación social, dado que sitúa la formación de ciertos dominios de saber a partir de relaciones políticas y de fuerza. Es precisamente por lo anterior que Foucault sostiene que antes de plantear la cuestión de la ideología, “sería más materialista estudiar la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él” (Foucault, 1992, pág. 114). Lo anterior, porque estudiar la ideología en sí misma, o partir de ella, suele suponer un “sujeto cuyo modelo ha sido brindado por la filosofía clásica y que sería dotado de una conciencia de la cual el poder vendría a apoderarse”. Antes que actuar sobre la ideología o sobre las conciencias, el poder se ejerce ante todo físicamente sobre los cuerpos. Mientras la historia tradicional es fiel a la metafísica, la historia efectiva debe dirigir “sus miradas hacia lo más próximo, -al cuerpo, al sistema nervioso, a los alimentos y a la digestión, a las energías-” (Foucault, 2014, pág. 51). Ahora bien, este cuerpo no está separado de la historia y el significado: “está atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos” (Foucault, 2014, pág. 46). Lo mismo ocurre con el saber y el poder, que en el esquema representacional que asume la noción clásica de ideología, es pensada como entidades diferentes. Para Foucault, estas dos palabras “no tienen la función de designar entidades, potencias o algo como trascendentales” (Foucault, 1995, pág. 46), sino únicamente permite “una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que en un momento sean aceptables y que hayan sido efectivamente aceptados. No son más que una “rejilla de análisis” que “no está comprendida por dos categorías extraños entre sí”:

(...) nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y coacciones características, (...) y si, por otra parte, no está dotado de

efectos de coerción o, simplemente, de incitación, propios de lo que es considerado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común. Inversamente, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en sistemas de saber más o menos coherentes (Foucault, 1995, pág. 14).

Para finalizar, es preciso volver a sostener que la noción clásica de ‘ideología’ ha sobreponderado el papel de los intelectuales e ideólogos en la historia y la sociedad. Son un grupo que es producto de relaciones de fuerza, y no se trata de un grupo que lidera la historia desde su consciencia y encuentro con la verdad. Tampoco es un grupo donde se concentre el poder y el saber, ni que tenga un lugar privilegiado en la sociedad para producir discursos con efectos de verdad. Así, aunque un intelectual busque abrir posibilidades –como Foucault y Deleuze en la propuesta de ‘intelectual específico’-, o de lo contrario busque cerrarlas, no se debe dejar de considerar que son producto de relaciones de fuerza. Es decir, tendría sentido considerar las condiciones de posibilidad de ciertas enunciaciones de los ideólogos, porque su capacidad de entrar en las relaciones de poder también está dada por dichas condiciones. En este sentido, que un ideólogo pueda sostener o hacer algo no tiene que ver solo con él y sus propuestas, sino sobre todo por un contexto que permite que lo que enuncia sea decible, comprensible, y hay una serie de dispositivos que pueden operar desde otros dominios que le permitieron vencer. En este sentido, lo que imponen los ideólogos se vincula más con las relaciones de fuerza que con su ‘discurso’: la verdad no es un descubrimiento sino una victoria, y “como todo lo que es grande sobre la tierra, ha estado regado de sangre” (Nietzsche, en Foucault, 2014, pág. 40).

De lo que se trata, por tanto, es de realizar una crítica a este grupo social, que asume distinciones que reifican el poder social, se sitúan desde un rol pedagógico, y asumen como discurso de ‘verdad’ producido por un ‘sujeto consciente’, algo que realmente se impone y disputa a través de relaciones de fuerza.

1.1.3. Relaciones entre el discurso y el poder

Resulta relevante indagar en la realidad material del discurso. Según Michel Foucault, tras el discurso existen poderes y peligros difíciles de imaginar, y sospecha la “existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres, a través de tantas palabras en las que el uso, desde hace tanto tiempo, ha reducido la aspereza” (Foucault, 1970, págs. 4-5). Es decir, la “producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”.

Resulta relevante analizar los ‘procedimientos de exclusión’. Uno de estos es lo ‘prohibido’. En las sociedades “no se tiene derecho a decirlo todo”, no se puede hablar de cualquier cosa en cualquier momento, y cualquiera no puede hablar de cualquier cosa. Se trata del “tabú de objeto, ritual de circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla”. Según Foucault, si bien pareciera que el discurso se pacifica en la política, es uno de los lugares en que se ejercen principalmente dichos temibles poderes. En el discurso, “por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder” (Foucault, 1970, pág. 6). Además, no es simplemente aquello que “traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha”.

Otro principio de exclusión es el de una “separación y un rechazo”. En este caso Foucault ejemplifica con la oposición entre razón y locura, y sostiene que esta “línea de separación, lejos de borrarse, actúa de otra forma, según líneas diferentes, a través de nuevas instituciones y con efectos que no son los mismos” (Foucault, 1970, pág. 8).

Una tercera exclusión bien podría ser la oposición entre lo verdadero y lo falso. La réplica a este punto bien podría ser que no hay comparación entre la coacción de la verdad y las otras separaciones, arbitrarias, y sostenidas por instituciones que imponen con cierta violencia. Foucault responde que si bien en el interior del discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta, es preciso analizarlo en otra escala, es decir, saber cuál ha sido y cuál es, a través de los discursos, esa ‘voluntad de verdad’ que ha atravesado tantos siglos de historia. Es decir, “cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión -sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo-” (Foucault, 1970, págs. 8-9).

Esta ‘voluntad de verdad’ también se apoya en soportes institucionales: está a la vez reforzada y acompañada por una serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, etc., y también por la forma en que el saber es valorizado, distribuido, repartido y atribuido. Por otra parte, esta voluntad tiende a ejercer sobre otros discursos una suerte de presión y un poder de coacción. Por ejemplo, Foucault piensa en que la literatura occidental ha tenido que apoyarse desde hace siglos “sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia —en resumen sobre el discurso verdadero—” (Foucault, 1970, pág. 11).

De los tres grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, es en el tercero en el que Foucault más se detiene, porque “desde hace siglos, no han cesado los primeros de derivar de él. Y porque cada vez más él

intenta recuperarlos a su cargo, para modificarlos y a la vez fundamentarlos” (Foucault, 1970, pág. 12). Además, Foucault sostiene que los primeros dos son cada vez más frágiles e inciertos, mientras que la voluntad de saber por el contrario no deja de hacerse más profunda. No obstante, es de esta última de la que menos se habla. La razón pareciera ser que el discurso verdadero se presenta como si “la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa: y la voluntad, esa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla”. Así, se presenta una verdad que sería “universal”.

Para Foucault existen otros procedimientos de control y delimitación del discurso. Los tres anteriores se ejercen “de cierta manera desde el exterior; funcionan como sistemas de exclusión, conciernen sin duda la parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo” (Foucault, 1970, pág. 13). Habría otro grupo: procedimientos internos, dado que los discursos mismos ejercen su propio control, y procedimientos que juegan como principios de clasificación, de ordenación, de distribución, como si se tratara de dominar otra dimensión del discurso: aquella de lo que acontece y del azar. Dentro de estos están los ‘comentarios’, que limitan el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de repetidora y de lo mismo. También está el principio del ‘autor’, que limita ese mismo azar por el juego de una identidad que supuestamente tendría la forma de la individualidad y del yo. Por otro parte, también están las ‘disciplinas’, que “se define un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones, técnicas y de instrumentos” (Foucault, 1970, pág. 18). Estas últimas están constituidas “tanto sobre errores como sobre verdades, errores que no son residuos o cuerpos extraños, sino que ejercen funciones positivas y tienen eficacia histórica y un papel frecuentemente inseparable de las verdades” (Foucault, 1970, pág. 18). Además, es un principio de control de la producción de discursos, que fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas.

Existe un tercer grupo, que determina las condiciones de su utilización, e impone a los individuos una serie de reglas y no permite de esta forma el acceso a ello a todo el mundo. Una de las restricciones es el ritual, que define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan, “define gestos, comportamientos, circunstancias y todo el conjunto de signos que debe acompañar el discurso; fija la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo” (Foucault, 1970, pág. 24). Según Foucault, los discursos políticos no son dissociables de esa puesta en escena de un ritual que determinan a la vez para los sujetos que hablan las propiedades singulares y los papeles convencionales.

Foucault también se detiene a analizar las doctrinas políticas, filosóficas y religiosas. Estas tienden a denunciar al enunciado y el sujeto que habla, y el uno a través del otro. Denuncia al sujeto que habla a través y a partir del enunciado, como lo evidencian los procedimientos de exclusión y los mecanismos de rechazo que entran en juego cuando el sujeto que habla ha formulado uno o varios enunciados inasimilables; “la herejía y la ortodoxia no responden a una exageración fanática de los mecanismos doctrinales; les incumben fundamentalmente” (Foucault, 1970, pág. 26). A la inversa, la doctrina denuncia los enunciados a partir de los sujetos que hablan, en la medida en que la doctrina vale siempre como el signo, la manifestación y el instrumento de una adhesión propia – dependencia de clase, de raza, de interés, de nacionalidad, de lucha, de revuelta, de resistencia o de aceptación. “La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan” (Foucault, 1970, pág. 27).

Por otra parte, Foucault reflexiona sobre los temas de la filosofía que habrían surgido para los juegos de limitaciones y exclusiones.

Primeramente, se proporciona una “verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento que no promete más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla” (Foucault, 1970, pág. 28).

El tema del ‘sujeto fundador’ se presenta en filosofía como alguien que se encarga de animar directamente con sus objetivos las formas vacías del lenguaje, él atravesaría el espesor e inercia de las cosas vacías, recuperando de nuevo, en la intuición, el sentido que ahí se encontraba depositado. El sería, igualmente, “quien del otro lado del tiempo, funda horizontes de significaciones que la historia no tendrá después más que explicar, y en los que las proposiciones, las ciencias, los conjuntos deductivos encontrarán en resumidas cuentas su fundamento” (Foucault, 1970, pág. 29).

El tema que está frente al sujeto es el de la ‘experiencia originaria’, supone que antes incluso de que haya podido recuperarse nuevamente en la experiencia del cogito, significaciones previas “recorrían el mundo, lo disponían alrededor nuestro y daban acceso desde el comienzo a una especie de primitivo reconocimiento” (Foucault, 1970, pág. 29). Las cosas murmurarían ya un sentido que el lenguaje no tendría más que hacer brotar.

Para Foucault, la ‘mediación universal’ también es una forma de elidir el discurso, y esto a pesar de la apariencia. Esto, pues pareciera, a primera vista, que al encontrar nuevamente por todas partes “el movimiento de un logos que eleva las singularidades hasta el concepto y que permite a la

conciencia inmediata desplegar finalmente toda la racionalidad del mundo, es el discurso mismo lo que se coloca al centro de la especulación” (Foucault, 1970, pág. 30). Pero este logos no es, en realidad, más que un discurso ya tenido, o más bien son las cosas o los acontecimientos los que insensiblemente hacen discursos desplegando el secreto de su propia esencia. “El discurso no es apenas más que la reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos”, y cuando toma la forma de discurso, “es porque todas las cosas, habiendo manifestado e intercambiado sus sentidos, puede volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí” (Foucault, 1970, pág. 31).

Tanto en la filosofía del sujeto fundador, en la de la experiencia original o la de la mediación universal, el discurso no es nada más que un juego, de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, o de intercambio en el tercero, y tal intercambio, lectura y escritura “no ponen nunca nada más en juego que los signos. El discurso se anula así, en su realidad, situándose en el orden del significante”. Para Foucault, tras esta veneración al discurso hay un temor, y las prohibiciones, barreras, límites, buscan dominar la gran proliferación del discurso, y todo pasa como si se hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y la lengua. Tras esto habría una especie de sordo temor contra los acontecimientos, contra todo lo que en estos enunciados puede haber de “violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso” (Foucault, 1970, pág. 32). Si se quiere analizar el temor, en sus condiciones, sus juegos y sus efectos, es preciso poner en duda la ‘voluntad de verdad’, restituir al discurso su carácter de acontecimiento, y levantar finalmente la soberanía del significante.

Se trata de trastocar lo que la tradición entiende como fuente de los discursos, el principio de su ‘abundancia’ y de su ‘continuidad’, en esas figuras que parecen jugar una función positiva como la del autor, la disciplina, la voluntad de verdad. Ante lo anterior, Foucault propone cuatro principios de su método.

Se hace necesario insertar un principio de enrarecimiento, una vez que se ha cesado de considerarlos como instancia fundamental y creadora. En segundo lugar, se necesita tratar a los discursos como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen. En tercer lugar, se debe asumir la especificidad del discurso: “no resolver el discurso en un juego de significaciones previas, no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia prediscursiva que le disponga a nuestro favor” (Foucault, 1970, pág. 33). Más bien, el discurso debería entenderse como una “violencia que le hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que le imponemos; es en una práctica donde los acontecimientos del discurso

encuentran el principio de su regularidad”. El cuarto principio es el de la exterioridad: no ir del discurso hacia su núcleo interior oculto, sino que a partir del discurso mismo, ir hacia las condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y fija los límites.

Finalmente, cabe considerar que Foucault sostiene que los discursos, en tanto conjuntos de acontecimientos, siempre cobran efectos en el nivel de la materia, y, “como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección la acumulación, la selección de elementos materiales” (Foucault, 1970, pág. 36). Los discursos deben tratarse según series homogéneas, pero discontinuas unas con relación a otras: tal discontinuidad golpetea e invalida las unidades tradicionalmente reconocidas o las menos fácilmente puestas en duda: el instante y el sujeto. Además, si esas series discursivas y discontinuas tienen, cada una, entre ciertos límites, su regularidad, “sin duda ya no es posible establecer, entre los elementos que las constituyen, vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal” (Foucault, 1970, pág. 37): es preciso introducir el azar como categoría en la producción de acontecimientos.

1.2. Intelectualidad, ideólogos y poder en América Latina

La presente investigación, al buscar analizar las nociones de lo social y lo político que asumen los principales ideólogos del Chile reciente, requiere en este punto revisar la literatura en torno a intelectuales e ideólogos en América Latina, y su relación con el cambio social.

Existen escasos estudios sistemáticos sobre los intelectuales latinoamericanos, y aún se desconoce el vínculo preciso que tienen con los procesos de transformación (Di Tella, 1966; Marsal, 1966; Uricoechea, 1967). Además, casi ni existen referencias sobre el ideólogo en la región. De hecho, lo problemático es que las sistematizaciones en torno a los intelectuales tampoco ofrecen una mirada común, por lo que es preciso revisar a tres autores –Marsal, Uricoechea, y Di Tella- de manera crítica, para luego ofrecer una noción de ‘intelectual’. Así, se propondrá una conceptualización parcial del ‘ideólogo latinoamericano’, que sin duda deberá ser profundizada y superada en otros estudios. Esta propuesta se acompañará de un análisis de la relación entre ciencias sociales y producción ideológica, para avanzar a una caracterización de la relación entre el ideólogo, las ciencias sociales y las universidades.

1. 2.1. Juan F. Marsal: El intelectual como pensador y el ideólogo como el comprometido

Para Marsal, “ninguna palabra ofrece en castellano de forma tan completa el concepto tradicional de intelectual en el sentido que hablamos como la palabra ‘pensador’” (Marsal, 1966, pág. 297). La función social del intelectual es el manejo del saber generalizado –oponiéndose así al experto o especialista-, para un público más amplio que el de su círculo profesional. El autor, con Manheim

(1958), sostiene que el intelectual es un individuo sin ataduras sociales, y agrega que ante el hecho de que el intelectual tenga necesariamente que exceder el público de su círculo profesional, el ‘ideólogo político’ no sería necesariamente un intelectual. Lo anterior, dado que Marsal define al ideólogo como quien trabaja con la cabeza, plantea nociones de mundo, pero está al servicio de una organización, grupo social o clase, y por tanto un ideólogo es a la vez intelectual en la medida de que logra mayores niveles de influencia social.

El investigador sostiene que a falta de una ‘clase intelectual estructurada’, existen subculturas que se pueden dividir en enciclopedismo, liberalismo aristocrático, idealismo y esteticismo. A la hora de pensar al intelectual en relación al cambio social, afirma que en América Latina asumen que su unidad significativa es la nación o la cultura como un todo. “Los intelectuales no han mostrado interés en unidades menores que la sociedad global, en sus interrelaciones ni en los microcambios” (Marsal, 1966, pág. 302). Ello es lo que según Marsal explica la constante búsqueda por ‘las grandes teorías’, o teorías generales que expliquen el cambio social.

Por otra parte, el investigador sostiene que para explicar el cambio, los intelectuales han asumido un punto de vista similar: solo lo consideran en cuanto originado por ‘causas internas’. A su vez, Marsal sostiene que hay mucho énfasis en la excepcionalidad de los acontecimientos históricos, y que cada cultura tiene su propio ritmo y tiempo. También afirma que los intelectuales tienen un marco teórico idealista, y una posición apática ante la acción social que tiene lugar ante sus ojos. Sin embargo, el idealismo y moralismo de los intelectuales los lleva a un gran interés en la cosa pública, a un reformismo e incluso revolucionarismo, en cuanto concierne a ideas, libertad intelectual y su propio rol que nada se condice con la acción política. Lo anterior, porque para ellos una revolución solamente es tal cuando acarrea una transformación radical en la esfera de las ideas y estilos de vida. Esto, en palabras de Marsal, se vincula con una defensa de su propio rol, del papel del intelectual como decisivo e incuestionable intérprete de la experiencia colectiva.

A la hora de pensar la dirección del cambio social, es posible dividir a los pensadores latinoamericanos entre optimistas y pesimistas, y su posición no responde al temperamento individual, sino que está conectada con la lucha ideológica y en particular la que enfrenta a positivistas con antipositivistas. En los primeros hay un concepto de historia que refiere a un ascenso social, una marcha ininterrumpida hacia adelante. Según Marsal, este positivismo no fue una ruptura con el idealismo y la moral de la Ilustración. Algunos afirmaron que la historia de la humanidad era de historia lineal ascendente, pero no en cuanto a Latinoamérica, en tanto vieron un proceso de regresión o en estancamiento.

Por otra parte, los positivistas pesimistas fueron un grupo muy influyente en la historia de las ideas latinoamericanas. La autodenigración se basaba en argumentos de determinismo real y hereditario que constituían el lenguaje intelectual dominante de la época.

Finalmente, cabe resaltar a otros grupos, los indigenistas, que ven en la dirección del cambio social un patrón de retroceso. Estos interpretan que el avance de occidente, que es un avance para los pesimistas positivistas, es un retroceso en el sentido de ser un apartamiento de la sociedad indígena ideal del pasado. Un exponente de esto sería Juan Carlos Mariátegui (Marsal, 1966). Estos serían los tres principales según Pitirim Sorokin (1960), pero también hay autores que defienden un concepto cíclico de historia, y los que creen que las historias humanas no tienen dirección.

Marsal también se pregunta por la tesis de Lenin resucitada por Wright Mills, sobre el rol de los intelectuales como promotores del cambio. Afirma que han surgido intelectuales que se sienten agentes de cambio estructural, y que políticamente son de la ‘izquierda jacobina’. Afirma que no existen estudios sobre este tema. Ve por un lado a los desarrollistas, y sostiene que se formaron en las grandes universidades occidentales y se sienten parte de los especialistas. Esto los pone en la encrucijada de no siempre vincularse a un saber generalizado –por lo que no serían ‘intelectuales’ en términos de Marsal-, y a veces estudian la realidad social con marcos de referencia no siempre acertados localmente. Por otra parte, están los ideólogos marxistas –nótese que el autor no presenta un ideólogo de otra vertiente política-. Como ‘intelectuales jacobinos’, pueden provenir de la intelectualidad liberal, o desgajados de las ciencias sociales. Estos últimos rechazan la espiritualidad de los pensadores y la neutralidad de las ciencias sociales. Para Marsal, es difícil que de por sí puedan producir cambios estructurales, y que por ansiedad caen en posiciones autoritarias que cierran de un golpe la creciente brecha entre sus ideas y una inaccesible realidad.

Resumen y discusión con Marsal

El intelectual latinoamericano que Marsal describe, tiene un parecido con lo que Deleuze y Foucault denominaban el ‘intelectual tradicional’. Cumpliría la función social de manejar un ‘saber generalizado’ –oponiéndose así al especialista-, tendería a asumiría la sociedad como un ‘todo’, para crear ‘grandes teorías’. El intelectual no se opone a la actividad práctica ni al rol del ideólogo, y puede ser ‘agente’ de cambio estructural. A su vez, define al ‘ideólogo’ como el ‘sujeto’ trabaja con la cabeza, plantea ‘nociones generales del mundo’, pero está al servicio de una organización, grupo o clase social.

No obstante, cabe detenerse en ciertos planteamientos del autor que resultan problemáticos. En primer lugar, resulta complejo que sostenga que el intelectual no tenga ‘ataduras sociales’, puesto que no existe un ‘sujeto’ esté exento de las disposiciones sociales que son propias de su posición en

la realidad social (Bourdieu, 1997). En este sentido, es posible sostener que Marsal concibe a un intelectual que es sujeto libre, que conoce los universales y las ‘estructuras’, y que por tanto estaría exento de deseos.

En segundo lugar, afirma que ‘todo intelectual’ siempre busca teorías generales que expliquen el cambio social. Lo anterior también merece ser cuestionado, pues como se ha visto en la presente investigación, es posible replantear el vínculo entre teoría y práctica, proponiendo una labor intelectual que asuma su posición parcial, local, que busque potenciar la afirmación de totalidades. Así, la crítica que esta investigación realiza a la totalidad no condena al nihilismo, sino a la creación de nuevos modos de vida, que permitan afirmaciones que inviertan las relaciones de fuerza.

El tercer punto a discutir es que según Marsal, para los intelectuales los cambios sociales solo se originarían por ‘causas internas’. Si bien es cierto que los tres ideólogos a estudiar en esta investigación explican las crisis principalmente por fenómenos endógenos a la realidad chilena, y por tanto puede existir cierta tendencia a dicha operación de análisis, existe una gran cantidad de intelectuales e ideólogos que más bien sostienen que los fenómenos están cruzados por una multiplicidad de fuerzas sociales, que rebasan todo límite nacional.

Finalmente, el cuarto elemento a discutir es que todos los intelectuales tengan una posición apática ante la acción social que tiene lugar ante sus ojos, y que para ellos la revolución pasa por una disputa en el plano de las ideas. En este punto también se puede sostener que efectivamente Marsal describe una tendencia –los ‘intelectuales tradicionales’ parecieran explicar los cambios desde la óptica de las ‘ideas’, y niegan todo lo que acontece en el cuerpo-, pero nuevamente la universaliza. Existe la posibilidad de pensar al intelectual como alguien que opere contra el poder, que cree una caja de herramientas que se aplique en otra dimensión de la realidad social, y que apunte hacia la emergencia de la diferencia.

1.2.3. Fernando Uricoechea: Intelectuales en sociedades críticas e industriales

Uricoechea coincide con los demás autores en el poco conocimiento que se tiene de las vinculaciones entre el proceso de desarrollo y los intelectuales, y afirma que “la abundante literatura preocupada por el estudio del desarrollo de las naciones latinoamericanas ha descubierto de modo notable el papel que sus intelectuales han jugado en los procesos complejos de cambio social que han venido operándose en aquéllas” (Uricoechea, 1967, pág. 787).

El autor hace una distinción entre un enfoque tradicional y el nuevo enfoque centrado en ‘el sistema externo’. El tradicional entiende a los intelectuales como un grupo o minoría homogénea y con intereses y funciones, y su papel sería sensiblemente semejante en las diversas estructuras sociales.

Se han hecho tipologías, pero el grueso se han centrado en criterios que refieren a lo que ocurre dentro de los grupos –es decir, según tareas-, sin ver la importancia de las diferencias entre cada uno de los grupos –según proyectos-. Aron y Lipset son exponentes de tipologías diseñadas en base a ‘tareas’ de los intelectuales (Uricoechea, 1967).

El nuevo enfoque busca presentar una dimensión histórica, significativa. Así, Uricoechea sostiene el grado de modernización y desarrollo es un criterio fundamental de diferenciación entre ‘sistemas externos’ o ‘estructuras sociales globales’, habiendo dos tipos: 1) sociedades industriales, en el cual la esfera intelectual tendría menos autonomía, dado que la imagen del orden social y los ingredientes simbólicos e ideológicos que la configuren van a estar más en manos del aparato estatal que en la minoría intelectual, y 2) sociedades críticas o en transición, que no necesariamente significan sociedades subdesarrolladas, y que dado el bajo desarrollo tecnológico en que reposa el aparato estatal, la representación del mundo que ofrece el intelectual es una alternativa con respecto a la que suministra la estructura del poder público.

Como se verá más adelante, Di Tella puede responderle a esta formulación que la construcción de ‘hegemonía’ siempre precisa de intelectuales.

Para Uricoechea no es contradictoria la posición del intelectual con la ideología política, y discutiendo con D. Bell (2015), sostiene que no es cierto que las ideologías hayan llegado a su fin. Las sociedades críticas tendrían en su esquema una primacía de la ideología por sobre la tecnoeconomía frágilmente desarrollada, mientras que las sociedades urbano-industriales se centran en la relación entre Estados, lo cual implica un desplazamiento de los contenidos ideológicos hacia otro sistema externo más inclusivo –el sistema social internacional-, que no implica la extensión de la ideología en los asuntos internos de la estructura social nacional desarrollada (Uricoechea, 1967).

El intelectual en Uricoechea cumple una o más de las siguientes tareas o proyectos funciones: 1) el manejo relativamente complejo de símbolos expresivos destinados a un público; 2) la creación y divulgación de ideas públicas; 3) la interpretación de las situaciones mayores de su sociedad; 4) el cuestionamiento o crítica a las funciones, metas y medios de su sociedad de su época; 5) la formulación de valores básicos y fundamentales que definen y permiten promover el consenso de los diferentes sectores de la sociedad; 6) elaboración de símbolos de identificación nacional y de legitimidad institucional; 7) la construcción de ideologías del poder o de las ‘contraideologías’ del ‘contra-poder’.

De lo anterior, el autor propone tipos de intelectuales. Los ‘*elaboradores*’ son quienes manejan sistemas simbólicos meramente expresivos sin necesarias connotaciones político-sociales –lo cual

no niega que pueda hacer incursiones en terrenos más pragmáticos y operativos como la política-. Los *'definidores'* se ocupan de las tareas segunda y tercera, creando y divulgando 'ideas públicas' y definición e interpretación de situaciones mayores. Los *censores* dedican preferentemente a la tarea (cuarta) de criticar las funciones, medios y metas de la organización social. Los *'integradores'* se abocan a las tareas quinta y sexta: promueven el consenso social movilizándolo 'moral e ideológicamente' a sus públicos, con base en los valores nacionales y en el supuesto papel mesiánico de la nación. Los *'redefinidores'* se preocupan por la tarea séptima, y eventualmente, de la sexta. Junto con los *'elaboradores'* e *'integradores'* constituyen los únicos artífices de sistemas: estéticos los primeros y ético políticos los últimos. Buscan un hombre, una sociedad y una cultura radicalmente diferente a aquellos que critican. Se diferencian de los *'integradores'* al superar la óptica nacionalista, y porque no construyen a partir de lo insuficiente, lo inapropiado o lo exigüamente existente: no integran, desintegran para integrar.

El investigador también se ocupa de pensar los públicos de cada tipo de intelectual. Los *'elaboradores'* tienen un público conformado por categorías sociales urbanas (intelectuales, universitarios y el mundo de la bohemia), y tiende a democratizarse a sectores más populares cuando aquéllos se responsabilizan de otros proyectos-funciones diferentes al que les es típico. Los *'definidores'* cuentan con uno de los públicos más amplios y variados en términos de clase social – sectores urbanos participantes en instituciones urbanas, y los rurales en vía de movilización que se encuentran relativamente integrados a la sociedad urbana-. Los *'censores'* tienen un público cualitativamente semejante al de los *'definidores'*, pero cuantitativamente más amplio en virtud de énfasis en la difusión. Los *'integradores'* son presumiblemente los más preocupados en llevar sus mensajes a todos los sectores y grupos de la sociedad nacional –incluso elites nacionales-, aunque realmente llegan principalmente a intelectuales, universitarios, organizaciones obreras y políticas. Es de suma importancia el hecho de que sus público son, con frecuencia, grupos de presión. Los *'redefinidores'* están virtualmente interesados en difundir sus sistemas al mayor número posible de grupos nacionalmente, pero se dirigen prácticamente a grupos políticamente efectivos y fuertemente estructurales. Los intelectuales *integradores* y *redefinidores* son los que invitan a traducir sus símbolos en reales.

En relación al lugar de los intelectuales, en un sistema político abierto los diversos tipos se pueden encontrar dispersos en todo el sistema de instituciones. Pero en un sistema político cerrado y autoritario es muy posible que los *'redefinidores'* y buena parte de los *integradores* y *censores* – sobre todo los dos primeros que son los que invitan a la acción- se encuentren por fuera de las instituciones del *establishment* y se concentren en organizaciones políticas no institucionalizadas.

Uricoechea afirma que las sociedades críticas se caracterizan por cierta forma de funcionamiento de su organización política nacional que la hace permanentemente vulnerable a las aspiraciones, demandas, presiones y acciones de diversos grupos o entidades sociales.

Por otra parte, el autor sostiene que la estructura social crítica hace referencia a fenómenos de cierta envergadura como la insurgencia de movimientos sociales-populares, la emergencia de las masas y de los sectores medios a la arena política, el gigantismo urbano, el desempleo estructural, las demandas insatisfechas de los grupos políticamente movilizados y de los marginados, los procesos inflacionarios, etcétera.

Por otra parte, se ve que se han quebrado la comunicación entre los sectores populares y los intelectuales y se distancian unos a otros. Esto, dado el control oficial de los sindicatos, la transformación de éstos en sindicatos burocráticos de masas y el carácter intelectual y distancian a unos de otros –que se fomenta por el carisma populista y la política revanchista de ‘aquí y ahora’-. No obstante esto, el distanciamiento *relativo* del intelectual del obrerismo ha propiciado la emergencia de un nuevo rasgo en el comportamiento del intelectual: ya no con sectores y grupos sociales específicos, sino con toda su sociedad nacional en su conjunto como totalidad.

Es importante en Uricoechea la distinción que hace entre intelectual y ‘trabajador intelectual’. Este último sería un “grupo mayoritario de personas que integran un sector importante de la sociedad: aquellos que trabajan con la mente más bien que con los músculos y que viven de su ingenio más bien que de sus manos” (Baran, 1961, en Uricoechea, 1967, p. 820). Según Uricoechea, en su capacidad como especialistas, directores y técnicos, ellos creen que nada tienen que hacer con la formulación de los fines; ni se sienten calificados para expresar una preferencia por un fin sobre otro. Es decir, el intelectual tiene la singularidad de que su preocupación con el proceso histórico no es un interés tangible sino que impregna su pensamiento y afecta significativamente su trabajo. Desde mediados del siglo XX, se advierte según el autor que hay una ‘desintelectualización’ de la tarea intelectual en América Latina: se sanciona positivamente al ‘trabajador intelectual’ con base en la idea de que la función ‘especializante’ constituye un instrumento ‘eficaz’ para el funcionamiento organizativo.

Resumen y Discusión con Uricoechea

Uricoechea pretende presentar una complejización de la noción del intelectual en América Latina, y tras afirmar la importancia de analizarlos tanto según sus ‘tareas’ como por sus ‘proyectos’, afirma que es preciso tener una dimensión histórica, significativa del concepto. Así, presenta que es crucial atender al tipo de modernización, para distinguir entre dos tipos de sociedades: 1) industriales, en la cual el intelectual tiene menos autonomía, dado que el Estado es capaz de ‘construir’ ingredientes

simbólicos e ideológicos para la sociedad, y 2) críticas o en transición, que no necesariamente significan sociedades subdesarrolladas, y que dado el bajo desarrollo tecnológico del aparato estatal, la ‘representación’ que ofrece el intelectual es una alternativa con respecto a la que suministra la estructura del poder público. A su vez, resalta procesos como el de la ‘desintelectualización’ -que surgen por el avance y promoción del ‘trabajador intelectual’-, a la vez que sostiene que el intelectual en América Latina ya no trabajaría con grupos o sectores específicos, sino con su sociedad nacional como ‘totalidad’.

Ahora bien, el ‘modelo’ que ofrece Uricoechea requiere ser analizado con detención. Nuevamente se tiene que se presenta al ideólogo latinoamericano como un ‘sujeto’ que analiza a la sociedad como una ‘totalidad’ abstracta. A diferencia de la perspectiva de esta investigación, Uricoechea sostiene que el hecho de que los intelectuales dejen de apoyar problemáticas locales y específicas, trae la repercusión positiva de que procuren producir ‘modelos’ o ‘representaciones’ del ‘todo’. A pesar de la divergencia, hay que retener que tanto Marsal como Uricoechea sostienen que hay una tendencia a una voluntad de saber general, que se asumen en el grueso de los intelectuales e ideólogos de América Latina. Además, estos dos investigadores coinciden los intelectuales tienen a hacer coincidir la ‘totalidad’ con los límites del Estado-Nación, negando la multiplicidad de fuerzas que operan y desbordan dicha frontera geográfica.

Por otra parte, Uricoechea plantea que el poder y los discursos se localizan y son creados en aparatos –en caso de las sociedades industriales-, o son ‘construidos’ por ideólogos –en las sociedades críticas-. No obstante, como se verá más adelante, si el poder es relación, no se deja localizar, sino que se dispersa por todo el campo social. Así, si bien el aparato estatal procura globalizar o apropiarse del poder policial, no logra más que gestionar los poderes procedentes del exterior. Como Foucault demuestra, las técnicas disciplinarias son anteriores al Estado, y recuperadas por éste. Por otra parte, también se ha visto que la ideología no es una esfera que se funda a sí misma, y tampoco es posible plantear que los ideólogos sean un sector predilecto en la ‘construcción’ de discursos, ya que éstos son expresión de relaciones de fuerza que luchan en innumerables puntos de la realidad social.

Un tercer problema es que propone una tipología de las sociedades, habiendo solo dos formas de éstas: las ‘sociedades críticas’ e ‘industriales’. Para Uricoechea la diferencia no está dada por un vínculo de dependencia entre ambas, pero tampoco aclara el punto: no logra explicar si el hecho de que la distancia según un ‘nivel tecnológico’, implicaría o no que todos los países se sitúen en un *continuum* de grados de modernización –negando la posibilidad de que cada sociedad recorra trayectorias singulares-. Ante eso, surge la pregunta de si las ‘sociedades críticas’ son una etapa

hacia las ‘sociedades industriales’, guiadas por una técnica que tiene un lugar privilegiado para fundar o limitar posibilidades. Además, se tiene el problema de que Uricoechea estaría sosteniendo que las sociedades con mayor desarrollo tecnológico necesariamente acallarían más las aspiraciones sociales, lo cual es insostenible en tanto es un argumento que está en el terreno de las ‘causalidades’ y las ‘necesidades’. Por lo demás, el desarrollo de la técnica no implica inevitablemente mayor control –implicaría sostener que la técnica es ‘en sí misma’ un problema-, sino que depende de cómo se agencie.

1.2.4. Di Tella: El intelectual como agente de cambio

Torcuato Di Tella (1966) destina sus esfuerzos a enfatizar la importancia de los intelectuales, los sitúa como ‘agentes’ de los procesos de cambio social, haciendo que su conceptualización se asemeje a la de un ideólogo político.

Para el autor, el desarrollo económico y social de América Latina solo puede ser obra de la capacidad directiva y creativa local, y la ayuda extranjera solo puede ser útil en la medida en que apoye estas iniciativas locales. El hecho de que “todos estos grupos no estén consolidados en lo que podría llamarse una *intelligentzia* de alta solidez y prestigio, constituye uno de los puntos más graves de nuestra estructura social” (Di Tella, 1966, pág. 418). Para el autor italiano, la *intelligentzia* constituye un estamento ocupacional, un estrato social, tan real e indispensable a la producción de ‘bienes y servicios’ como cualquier otro.

No obstante lo anterior, como su producto está formado en buena parte por *ideas*, se presenta a menudo una natural resistencia a otorgar un papel causal importante, en el proceso de cambio social, a un “grupo tan sospechoso de superestructuralismo” (Di Tella, 1966, pág. 419). La tendencia es buscar las causas de los procesos de cambio –o de la falta de cambio- en otros aspectos más sólidamente económicos, de la realidad social.

La respuesta de Di Tella a este escenario es que si bien lo que el grupo produce son ideas –un aspecto decididamente ‘superestructural’-, su organización, su reclutamiento social, su entrenamiento ocupacional, su sistema de comunicaciones, constituyen un fundamental aspecto estructural de cualquier sistema social. Es por esto que se propone analizar al grupo como tal, como productor de uno de los ‘bienes y servicios’ más preciados de la sociedad.

La importancia de la *intelligentzia* según Di Tella estriba en que su producto –conocimiento, planes de acción, ideas-, es particularmente estratégico en el sistema de toma de decisiones que es parte constituyente de todo proceso de desarrollo económico y cambio social. “Efectivamente, el cambio social es un proceso político, que reconoce determinantes económicos y estructurales de todo tipo,

pero no puede entenderse como mero resultado automático de la combinación de elementos económicos” (Di Tella, 1966, pág. 420). Si bien el autor coincide en que existe una primacía de ‘lo estructural’, esto implica que existe lo superestructural, sin ser mero epifenómeno. Habría que tener claro que ningún conocedor de la historia podría negar que para hacer triunfar una revolución, se necesita un plan de desarrollo, una corporación de fomento o una universidad.

Los que toman decisiones estratégicas son los altos dirigentes del gobierno, los fuertes empresarios, los tecnócratas de más alto rango, ciertos jefes militares y eclesiásticos, líderes de partidos políticos y sindicatos. Ninguno de ellos es *intelligentzia*, por lo que Di Tella los llama ‘*los que mandan*’ – concepto de José Luis de Imaz-.

Por contraposición a éstos, la *intelligentzia* en general no manda a nadie, o solo lo hace marginalmente, y está compuesta por profesores, investigadores, artistas, escritores, periodistas de cierto nivel, especialistas y asesores científicos de varios tipos. A menudo algunos intelectuales desempeñan posiciones importantes cercanas a los centros de poder, y sus resultados son usados por los que mandan, pero la *intelligentzia* en general es más asesora que directiva. Sin embargo, a pesar de que en general solo asesora, es ella la que crea –o difunde- el mundo de las ideas, conceptos, y formas de pensar vigentes, sobre todo en esferas especializadas alejadas de la vida diaria. El autor es insistente en que es preciso romper la ilusión precientífica de que basta con uno o dos intelectuales geniales para proveer de ideas al movimiento político, o en general, a los hacedores de decisiones, pero “ningún grupo de hacedores de decisiones puede conducir con éxito un proceso de cambio social si no tiene una bien organizada *intelligentzia detrás*” (Di Tella, 1966, pág. 422).

Luego, el autor se pregunta por la relación entre el movimiento político y los intelectuales, dando una conceptualización del *intelligentzia* muy cercana a la descripción de ‘ideólogo político’ en Marsal. Para Di Tella, la fuerza de un movimiento político depende en buena medida de la solidez de lo que ha denominado ‘conexiones orgánicas’ entre la masa de apoyo electoral, los sectores de *intelligentzia* involucrados y los grupos correspondientes de hacedores de decisiones –siendo los más importantes los dirigentes políticos de partidos y los jefes económicos de la clase representada por el partido-.

Según Di Tella, hay situaciones en que está muy legitimado el hecho de que los altos jefes económicos sean al mismo tiempo líderes políticos importantes. Lo anterior permite circulación interna de las élites, disminuye la tendencia al golpismo, y es una forma de parlamentarizar e ilustrar a los grupos de presión, obligándolos a parlamentarizar e ilustrar a los grupos de presión, obligándolos a revestir en términos de interés general sus proposiciones.

La *intelligentzia* es quien produce las justificaciones de la acción de los partidos, y los materiales informativos y científicos para guiar su acción –a veces es *post-facto*-. Así lo explica Di Tella:

“Debemos tener en cuenta que una de las cosas que comúnmente están en juego en el proceso político es la forma de aumentar la torta, o sea la técnica de la creación y la productividad, interpretada esta última en su sentido más amplio: industrial, agropecuario, social, cultural” (Di Tella, 1966, pág. 426).

De esta forma, cada contendor social tiene como una herramienta la capacidad de idear sistemas mejores, capaces de incrementar la productividad económica, social o cultural en su conjunto. Si convence a importantes sectores de la opinión pública de que él tiene esa arma, se facilitará su acceso al poder. Y una vez en el poder, su permanencia en él dependerá en gran medida de que sea capaz de hacer funcionar bien la máquina socioeconómica. En la medida en que es quien crea las técnicas, interpretada la palabra en su sentido más amplio, eso la convierte en un factor estratégico del poder y de la constitución interna de un partido. “Se necesita, pues, todo un cuerpo de intelectuales, cuya lealtad vaya total o parcialmente al partido, que estén dispuestos a ser los intérpretes de esos libros, ante los que mandan, en el movimiento político al que pertenecen” (Di Tella, 1966, pág. 426). A esto lo llamaremos ideólogo político.

A la hora de examinar las formas de conexión entre esta *intelligentzia* y los que mandan, Di Tella sostiene que ésta debe ser íntima, lo más fuerte posible, pero sin arruinar las posibilidades de cada uno de funcionar adecuadamente –los intelectuales para ser creativos y productivos requieren ciertas condiciones de autonomía-. A veces los intelectuales progresistas se impacientan con su sistema político, y buscan un jefe militar, o un grupo de oficiales, que prometa ser el Nasser local, y confían en que, organizándose como un pequeño grupo de asesores, podrán controlarlo y obligarle a hacer las cosas que deben ser hechas para el desarrollo económico y social del país (Di Tella, 1966). No obstante esto, según Di Tella las revoluciones militares desarrollistas en general solo pueden darse en países notablemente subdesarrollados, donde exista tradición cultural –a menudo raciales y religiosos- que lleve al ejército a actitudes contrarias al conjunto oligarquía-imperialismo, y/o donde haya gran ausencia de clases medias modernas y profesionales, y por tanto, los militares tiendan a jugar un papel sustitutivo –al ser casi el único representante de una clase media moderna-. Finalmente, agrega que es preciso observar que en esos países muy subdesarrollados, la *intelligentzia* es muy poco numerosa, casi siempre serán miembros marginales de los que mandan y no intelectuales.

Un segundo camino abierto a los intelectuales según Di Tella es el de la *revolución leninista*. En este caso, ellos participan en la dirección de un partido revolucionario, compartiendo esa dirección con otros revolucionarios profesionales o activistas de variada extracción social. Según Di Tella, en los países de mayor desarrollo y de mayor tamaño ésta no es una opción muy posible, pero en los demás no puede de modo alguno dejarse de lado como alternativa realista. A diferencia del caso nasserista, ésta *es* una estrategia de grupos intelectuales, aun cuando éstos sean también poco numerosos en los países donde se dan con más perspectivas el éxito. En este esquema la conexión entre intelectuales y líderes políticos es muy fuerte, con frecuentes coincidencias de personas. Es decir, acá surge la excepción al principio esbozado por Di Tella, de que en la mayoría de los casos la conexión ideal entre grupos dirigentes políticos y sectores intelectuales debe ser de relativa independencia, con solo ciertas conexiones que respeten su autonomía. No obstante esto, como bien imaginó Di Tella en los sesenta, “en América Latina, aun cuando la revolución leninista no puede dejarse de lado como posibilidad, difícilmente ella ocurra en más de dos o tres otros países aparte de Cuba” (Di Tella, 1966, pág. 430).

Para finalizar, otra vía que tienta a grupos de intelectuales en la región es la del *copamiento de un partido*. Ésta idea se hizo presente en ciertos grupos de Argentina, al entrar en el frondismo. Sin embargo, la realidad de lo que es un partido ya funcionando, disipó sus ilusiones muy pronto.

Resumen y Discusión con Di Tella

Di Tella intenta demostrar el rol particularmente estratégico que tendrían los ‘intelectuales’ latinoamericanos, dado que pueden asumir posiciones de ‘ideólogos políticos’. Afirma que la *intelligentzia* es particularmente estratégica para la toma de decisiones, tanto en un proceso de desarrollo económico, como en su transformación o contención. De hecho, sostiene que no es posible pensar en una revolución sin un plan de desarrollo y cosmovisiones planteadas por la intelectualidad: es ella la que crea el mundo de las ideas, conceptos y formas de pensar vigentes.

La tesis de Di Tella es que si bien la ‘estructura’ tiene centralidad en su vínculo con la ‘superestructura’, ésta última no sería un simple epifenómeno, sino que tendría a su vez poder causal. El problema es que el ‘mundo de las ideas’ que propone sería una estructura suplementaria, que se situaría por sobre las relaciones de poder. No obstante, como ya se ha insistido, es complejo pensar que el discurso esté por fuera del campo de fuerzas, dado que saber y poder no enuncian nunca entidades distintas. Así, es posible sostener que el campo discursivo no es exterior a las relaciones de poder, y por tanto los ideólogos tampoco tienen un lugar privilegiado en la construcción de realidad.

El intelectual que propone Di Tella es aquel que asesora a ‘los que mandan’, quien le interpreta los libros a los directivos. Toda la discusión de este investigador se afina en los juegos de dominación política, desde un plano de la representación, y pareciera naturalizar una política que procura conquistar los aparatos de Estado. Así, para Di Tella, la fuerza de un movimiento depende entre la ‘conexión orgánica’ entre los sectores de *intelligentzia*, los grupos ‘hacedores de decisiones’, y una ‘masa electoral’. Es decir, propone una lucha eminentemente hegemónica, en que intelectuales y ‘sujetos’ que toman ‘decisiones’ racionales, conducirían a una ‘masa’ que Di Tella condena a estar siempre presente solo en un nivel electoral o como ‘representada’. Lo complejo de lo anterior es que las luchas de poder pueden y son mucho más diversas que lo que el investigador italiano eterniza, y el rol del intelectual puede ser otra al de tener la profesión de hablar por los demás. Solo con lo anterior es posible que la constitución de fuerza social activa, y que no esté condenada a la mera reactividad, que en último término llevaría a un mero cambio del gobierno de turno.

1.2.5. Aproximación a la relación entre ideólogos, ciencias sociales y universidades

Un elemento interesante a considerar es el lugar donde se desenvuelven los ideólogos en América Latina. Sobre todo, según la literatura en esta región han tenido la particularidad de ser parte de las universidades –de hecho, los tres ideólogos a estudiar fueron profesores universitarios- (Garretón M. A., 2005). Como se ha analizado previamente, los ideólogos están lejos de contraponerse a las ciencias, sino que al contrario se vinculan con el desarrollo de éstas. En particular en Chile, el desarrollo de las ciencias sociales, “tanto en lo que se refiere a su institucionalización y profesionalización como a sus contenidos y temáticas, como a su internacionalización, está asociado a procesos socioeconómicos, culturales, y sobre todo, políticos” (Garretón M. A., 2005, pág. 52). En palabras de Claudio Ramos:

“(…) el proceso de producción de conocimiento científico no ocurre asépticamente en un vacío sociocultural, sino que está cruzado y marcado por creencias y valores derivados del marco sociocultural en que ocurre tal producción de conocimientos, así como por procesos psicosociales de las comunidades de investigadores” (Ramos, 2005).

Ante esto, cabe analizar de manera general los lugares en que los ideólogos han desarrollado su labor intelectual. Esto nos trae el problema de que como hemos advertido previamente, no hay estudios sobre el ideólogo propiamente tal. No obstante lo anterior, se intentará el ejercicio de resumir la relación entre ciencias sociales –el tipo de saber producido, los lugares donde se producen- y la producción de ideología en Chile. Así lograremos ir esclareciendo el lugar que han tenido los ideólogos en estos procesos de producción de saber.

Según Garretón, las ciencias sociales tendían hasta la democracia a moverse en dos espacios. El primero es el espacio intelectual de la sociedad-nación: el país surge como objeto de estudio – actualmente aparece estallado por la globalización-. El otro es el espacio institucional donde las ciencias sociales se desarrollaron: las universidades, y especialmente las públicas –las cuales habrían sido cuestionada por los mercados y formas institucionales que solo enfatizarían aspectos ‘instrumentales’ de las disciplinas-.

En un primer momento, en la llamada fase ‘fundacional’ de las disciplinas, el contexto social y político “actuó como clima o espíritu de la época con una relativa autonomía de las disciplinas” (Garretón M. A., 2005, pág. 52). Este período data desde principios de los cincuenta hasta inicios de los setenta (1973), y según Garretón, la sociedad legitima la reflexión sobre la práctica histórica, y los proyectos sociohistóricos. Las disciplinas aún estaban transitando desde “una ‘sociología de cátedra’ y de tipo ensayista a una sociología científica empírica” (Garretón M. A., 2005, pág. 2). Es por esto que se centraban en pensar sus bases institucionales, a la vez que en la sociología histórica –en especial, sobre los temas del ‘subdesarrollo’ y las reformas estructurales en curso-.

José Joaquín Brunner (1988) sostiene que el positivismo se instaló en este proceso de constitución de la disciplina, vinculada al problema del desarrollo y el rol del Estado, en un contexto de búsqueda de modernización.

Entre 1952 y 1957 se puede hablar según Garretón de una ‘institucionalización incipiente’. A la vez que surgían las primeras instituciones ligadas exclusivamente a la antropología y la sociología –por ejemplo, el Instituto de Sociología de la Universidad de Chile-, los campos de investigación eran relativos a “la propiedad agrícola, la educación, la opinión pública, y la industria” (Garretón M. A., 2005, pág. 5).

Según la literatura, entre 1957 y 1967 se ‘consolidan’ las disciplinas, lo que incluye la formación de estudiantes, profesionalización, y expansión de la investigación. En la fase de expansión se produce una “identificación mayor entre procesos políticos y desarrollo científico-social” (Garretón M. A., 2005, pág. 52). El proceso de generación de identidad disciplinaria se daba principalmente en las universidades, predominaba el funcionalismo como corriente de análisis. Así, surgía la pregunta por la modernización, y el concepto límite era el de ‘desarrollo’.

Hacia 1967, se observa un proceso de reorientación teórico-ideológica que termina con el golpe de Estado de 1973. Garretón afirma que las universidades se tornaron un campo de lucha de poder. Así, la ideología comenzó a comandar los temas y contenidos de las ciencias sociales, “con énfasis apologético o denunciativo de la realidad; sumado a una combinación del uso del marxismo

estructuralista althuseriano o poulantziano en el plano teórico, con el leninismo en el plano político” (Garretón M. A., 2005, pág. 4). Esta ciencia social comprometida cuestionó intensamente el paradigma positivista en todas sus dimensiones (Brunner, 1988). Las disciplinas contaban con egresados, que entraban laboralmente al Estado, las universidades y las empresas.

Según Garretón, los egresados se diferenciaban entre dos tipos de inserción social: el intelectual y el ideólogo militante. Se relacionaban con el Estado y las organizaciones sociales. A su vez, es importante considerar que hubo intercambio internacional, lo cual contribuyó a la formación de masa crítica y, sobre todo en los sesenta, a la generación de un carácter más latinoamericano. No obstante esto, Garretón enfatiza en la dificultad que tuvo Chile para desarrollar pensamiento propio. Este enfoque crítico según Ramos tuvo la siguiente implicancia:

“(…) la búsqueda del camino social liberador lleva a que se preste atención a la vinculación orgánica de la investigación con los actores sociales. En vertientes ortodoxas del marxismo, esto involucraba la conexión con los partidos políticos que mejor representan a los sectores explotados. En las últimas décadas, las conexiones establecidas o buscadas han sido con los movimientos sociales, o directamente con los actores involucrados” (Ramos, 2005, pág. 89).

Tras lo anterior, cabe sostener que según Garretón, antes del golpe de Estado las ciencias sociales tuvieron dos grandes proyectos intelectuales. El primero fue de tipo científico profesional, con enfoques estructurales o funcionalistas que se preocupaban empíricamente por temas como el ‘desarrollo’ o la ‘modernización’. El otro era de tipo científico intelectual, centrado en el papel crítico de las ciencias social. En este enfoque primó el marxismo de corte estructuralista, investigando teóricamente los procesos socioeconómicos y políticos.

Bajo la dictadura, “las ciencias sociales se desarrollan al margen de las universidades en una situación nacional e internacional de rechazo al contexto dominante” (Garretón M. A., 2005, pág. 52). La eliminación de las bases institucionales de las ciencias sociales –principalmente las universidades- impuso una institucionalidad que afectó las prácticas de los investigadores. Así, “las comunidades de practicantes creadas, para la generación acumulación y difusión de conocimientos, son disueltas de manera drástica y total” (Ramos, 2005, pág. 92).

Desde 1973 a 1974 hubo un proceso de desarticulación del modelo previo –sin un ‘modelo’ de reemplazo-, ligado a una lucha por la sobrevivencia por parte de los científicos sociales. El proceso contó con desmantelamiento de centros o institutos, expulsión de estudiantes y académicos, y

censuras a organizaciones de académicos que perduraron. Luego esto se acompañó de recortes presupuestarios a las ciencias sociales.

Lo anterior llevó según Garretón al surgimiento de los primeros centros de investigación que buscaron el desarrollo académico ‘libre’ y ‘crítico’ al margen de las universidades, con formas institucionales diversas y financiamiento externo. En este punto la economía empieza a tener protagonismo en las ciencias sociales. Los sociólogos sufrieron el estigma de “marcados como elementos peligrosos de ‘subversión’, ‘extremismo’, o ‘infiltración ideológica marxista’” (Garretón M. A., 2005, pág. 15). En este proceso existe un aislamiento del intelectual y el científico. Según Brunner, se trata de una desconfianza generalizada por parte de los detentadores del poder hacia toda manifestación sociológica.

Entre 1976 y 1980 emerge un nuevo modelo: los centros académicos independientes. Según Garretón, el problema central que tenían era el aislamiento social: ello dificultaba la comunicación, dada la ausencia de un genuino espacio público. En estos centros se buscó mantener el paradigma crítico, pero con “posiciones más complejas y menos unidimensionales que en el pasado” (Ramos, 2005, pág. 92).

Desde 1981 hasta el fin del régimen militar se reducen los recursos estatales a la educación superior, y crecen las universidades privadas –las antiguas universidades públicas se reorganizan y redistribuyen a nivel nacional-. A su vez, se debilitó la docencia de pregrado, y la formación en el extranjero benefició fundamentalmente a los exiliados. El desarrollo de las ciencias sociales en las universidades se resiente fuertemente, así como los nuevos científicos sociales.

No obstante lo anterior, cabe tener en cuenta que tanto en la fase de expansión como en dictadura se da la “triple asociación entre las dimensiones profesional, intelectual y científica de cada disciplina y del conjunto de ellas” (Garretón M. A., 2005, pág. 52).

En democracia el problema que se plantea es el de la “disociación entre los componentes de lo que podríamos llamar la comunidad de científicos, los profesionales del ámbito de las ciencias sociales, las instituciones y los ejes temáticos” (Garretón M. A., 2005, pág. 52). Según Garretón, el campo científico originalmente estaba en la universidad, pero ahora tendría problemas para el desarrollo de la visión científico-crítica, y las consultoras, ONG’s, el Estado, y los Centros académicos independientes que tenían peso en el pasado, ahora se desarrollarían en una lógica distinta a la de la unidad de los tres ejes.

Desde 1990 se privilegian temáticas que responden a la visión oficial del gobierno, a las demandas del mercado formado por las empresas o el Estado, o estudios supuestamente neutros. Los focos temáticos y las teorías de alcance medio empiezan a prevalecer, dejando atrás los estudios generales y su vinculación con ideologías.

El mercado ocupacional se reduce. Se crean centros independientes, pero estos proveen un mercado ocupacional restringido, y proliferan las consultorías y estudios de mercado.

La recuperación democrática de las universidades públicas no significó un cambio institucional en la educación superior. Según Garretón (2005), los gobiernos democráticos no reforzaron las ciencias sociales ni su institucionalidad. Incluso, disminuyó el financiamiento a centros económicos independientes, y tampoco hay fondos significativos a universidades para fortalecer a las ciencias sociales. Lo anterior se distancia del análisis de Brunner (1988), quien dice que crece el financiamiento de la investigación social desde el Estado, a la vez que disminuyen sustancialmente los fondos internacionales.

En este proceso adquiere fuerza inédita la ciencia política, y surge un nuevo actor típico: la opinión pública.

Se refuerzan los convenios y acuerdos institucionales para estudiar posgrado con universidades extranjeras, y se reinauguran programas de becas de gobiernos y fundaciones para estudios de posgrado en el extranjero.

Si bien a comienzos del período se discutió la modernización e integración nacional, el foco fueron los procesos de democratización. No obstante lo anterior, según Garretón, ahora no existe ‘el’ tema de discusión ni teorías globalizantes, sino procesos segmentados que exigen diversas aproximaciones teórico-metodológicas. Además, según Lincoln y Guba (2005), existe un “inocultable giro distintivo de las ciencias sociales hacia prácticas y teorización más interpretativa, postmoderna y crítica” (Guba & Lincoln, 2005, pág. 163). Finalmente, cabe considerar que Ramos investiga los tipos de investigaciones que actualmente se realizan, y ve que el enfoque crítico ha tendido a desaparecer.

Así, se observa que el campo de las ciencias sociales, que según Manuel Antonio Garretón incluye lo intelectual, lo científico y lo profesional, aparece estallado.

Resumen “Relación entre ideólogos, ciencias sociales y universidades”

La literatura asumida en esta investigación coincide en que la ciencia y la ideología no se oponen. La producción de conocimiento científico está cruzada por relaciones de poder, y las ciencias

sociales han acompañado los procesos de disciplinamiento social, y el desarrollo de la gubernamentalidad. Según lo analizado, los ideólogos chilenos estuvieron estrechamente vinculados a las universidades. Además, las ciencias sociales estuvieron acompañando estrechamente a los procesos sociales del país: desde la etapa fundacional los temas y contenidos fundamentales se vinculaban con la pregunta por el subdesarrollo, la modernización, el rol del Estado, y las reformas estructurales.

Así, las diversas disciplinas de las ciencias sociales definieron una serie de objetos, métodos y reglas que acompañaban los procesos políticos de la época, y se cruzaban con las preguntas del Estado y los partidos políticos.

Desde 1967 a 1973, los autores parecen coincidir en que los científicos sociales fueron un aporte a la construcción ideológica. En ese sentido, es interesante para la investigación que Manuel Antonio Garretón (2005) planteara que en la época los egresados se insertaban en dos campos: el intelectual o el de ideólogo militante. De hecho, Ramos plantea que en los científicos sociales había una vertiente que predominó en la época: la de los ideólogos –esto, dado buscaban la articulación orgánica con los movimientos y grupos sociales que empujaban las transformaciones-. Además, según los investigadores, estos ideólogos tenían una perspectiva marxista de corte estructuralista para analizar la realidad social. En este último punto es importante destacar que a fines de los sesenta e inicios de los setenta la pregunta teórica estaba del lado de analizar ‘estructuras’ –con sus posibilidades y límites-, el rol del Estado como aparato, y asumían una perspectiva de totalidad.

El golpe de Estado de 1973 significaría una desarticulación de la institucionalidad de las ciencias sociales, en tanto era un soporte del Chile nacional-popular. Los autores sostienen que esta desarticulación fue en ‘negativo’, es decir, sin plantear otro proyecto desde las ciencias sociales. No obstante lo anterior, se observa que en la práctica las disciplinas acompañan el giro neoliberal: pasan a abocarse a temas particulares y segmentados, relacionados con la política pública focalizada.

Si bien hay diferencias entre autores que afirman que la destrucción de las comunidades científicas críticas fue total (Ramos, 2005), y otros plantearon la existencia de sobrevivencia (Garretón, 2005), lo cierto es que los centros de pensamiento social sufrieron grandes dismantelamientos, mediante recortes presupuestarios, estigmas, expulsión de estudiantes y académicos, censura, entre otros.

La vuelta a la democracia tampoco parecería volver a robustecer ni las ciencias sociales ni su institucionalidad. Así, Garretón llega a lamentar que no existe ‘el’ tema de discusión, ni ‘teorías globalizantes’, sino procesos segmentados que exigirían diversas aproximaciones teórico-

metodológicas. Como se ha mencionado en la investigación, el problema no pareciera ser ese. No se trata de responder con nuevas representaciones a las falsas representaciones del poder. Tampoco de volver a proponer una teoría omnipotente, que desconsidere el hecho de que toda teoría es local. Sin duda que la presente investigación no pretende analizar cómo se explica la disminución del papel de las ciencias sociales. No obstante, habría que responder que cualquier pretensión de pensar que el fortalecimiento de las ciencias sociales podría ser el motor de las transformaciones, constituiría una postura intelectualista. No se trata de un campo de saber cerrado que exceda las voluntades de saber de su contexto histórico, ni tampoco un campo que por medio de las ‘ideas’ pueda transformar la realidad. Una vez más, habría que quitarle preponderancia a la lucha estrictamente ideológica para llevar a cabo el cambio, pues todo discurso está cruzado por disputas de poder. “Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario” (Foucault, 2002, pág. 116).

1.3. El Ideólogo latinoamericano: vinculación teoría y praxis

Hacia una definición provisoria del Ideólogo en América Latina

A pesar de que la teoría no ha sistematizado con profundidad una conceptualización del ideólogo político en América Latina, los autores revisados en el presente capítulos permiten proponer una aproximación provisora al ideólogo político en Latinoamérica.

Al revisar la propuesta de Marsal, Uricoechea y Di Tella, se tiene que los tres observan que los ideólogos han tendido a asumir la responsabilidad de manejar el ‘saber generalizado’, conocer la ‘totalidad social’, y tenderían a concebir que la disputa por la transformación se juega principalmente en el plano de las ideas. A su vez, se tiene que tendrían público que excedería a su círculo profesional, se vincularían con fuerzas sociales y políticas, y tendrían disposiciones sociales producto de su posición en la realidad social –descartándose así el apellido de ‘sin ataduras’ que Manheim y Marsal le dieron-.

Se trataría de un grupo complejo y heterogéneo, que en el contexto latinoamericano tendería a asesorar a los representantes políticos que ‘toman decisiones’. Así, los intelectuales pueden ser promotores del cambio u obstruirlo (Di Tella, 1966), y por eso es posible que hayan ideólogos que sean intelectuales, siempre que refieran a un saber general comprometido a un grupo social determinado.

La literatura ha tendido a sobreponderar el rol que tienen los ideólogos en las sociedades. Di Tella presenta a una *intelligentzia* que es semejante a la noción del ideólogo –es decir, como un grupo que interviene en los movimientos políticos, tiene a veces incluso a compromisos orgánicos o a ser

dirección política (Di Tella, 1966)-. A su vez, afirma que son particularmente estratégicos en el sistema de toma de decisiones de ‘los que mandan’, y son parte constituyente de todo proceso de desarrollo económico y cambio social.

Además, la literatura sostiene que en Chile se observa la particularidad de que los ideólogos estuvieron estrechamente vinculados a las universidades (Garretón, 2005). Las ciencias sociales acompañaron estrechamente a los procesos sociales y políticos del país, y desde los sesenta hasta inicios de los setenta se advierte que la ideología coloniza la discusión de las disciplinas. Así, incluso se advierte que la sociología tenía como un importante perfil de egreso el ser ideólogo militante. No obstante lo anterior, se observa que el giro neoliberal implicó una desarticulación de las ciencias sociales y su institucionalidad, lo cual fragmentaría su relación con lo ideológico.

En este punto se advierte que intelectual latinoamericano ha estado del lado de las totalizaciones, buscando ‘modelos’ generales que procesen toda diferencia o singularidad dentro de ‘Lo Mismo’. Así, conciben que tendrían un lugar privilegiado en las transformaciones sociales, que se jugarían en el plano que sería el de las ‘ideas’, las ‘representaciones’ y las ‘conciencias’. La crítica de esta investigación sostiene que la ideología no es una entidad que se funda a sí misma, sino que el discurso está cruzado por una densa red de fuerzas sociales, y los conceptos que prevalecen no responden tanto a ‘descubrimientos’, sino más bien a ‘victorias’ y ‘triumfos’ en un campo de batalla. Los ideólogos no han entendido el carácter local de la teoría, y proponen ‘hablar por los demás’, desde su ‘conciencia representativa’, o ‘enseñar’ a quien aún no descubre la totalidad. Todo lo anterior está en un plano de las ‘representaciones’, que remodelan o reforman el poder, pero no ponen entredicho la generalidad del poder.

Es por lo anterior que la crítica debe acusar las discontinuidades y rarezas en el pretendido discurso ‘unitario’ y ‘coherente’ de los ideólogos, asumiendo un carácter parcial de la lucha que de todas formas se enfrenta al conjunto difuso del poder. Así, antes que centralizaciones o totalizaciones, se propone luchar al lado de quienes luchan por una toma de poder, instaurando sistemas de redes populares, y no retirarse para darles ‘luz’.

Capítulo II: Críticas a la esencialización de lo social y lo político

El esfuerzo por explicar el fundamento de lo social y lo político ha tendido a “recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil, y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo” (Foucault, 2014, pág. 17). Dentro de los esfuerzos tendientes a representar la sociedad como fundada a partir de ‘sujetos’ o ‘estructuras’, o a entender la política como institución específica, propiedad, atributo, modalidad y/o reducida a la ley, se evidencian ansias de encontrar lo que se repite, el ‘eso mismo’, ‘lo que ya existía’. Proceso de reificación, que procura encontrar una imagen exactamente adecuada a sí misma: tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera” (Foucault, 2014, pág. 18).

Para Gilles Deleuze, “mientras la diferencia está sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo” (Deleuze, 2002, pág. 389). Este autor plantea que el mayor esfuerzo de la filosofía ha sido, quizás, el de hacer a la representación infinita, que logre integrar la profundidad de la diferencia en sí. Se trata de domarla, es decir, someterla al “cuádrulo grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción”. Este ejercicio concebiría que la diferencia en sí es algo maldito y se debe expiar, o bien puede ser rescatada desde la razón que la hace visible y pensable, y la convierten en un objeto de ‘representación’. Lo que se crea es el ‘fundamento’ solo relaciona el exceso y la falta de la diferencia con lo ‘idéntico’, lo ‘semejante’, lo ‘análogo’, ‘lo opuesto’: “la razón se ha convertido en fundamento, es decir, en razón suficiente, que ya no deja escapar nada” (Deleuze, 2002, pág. 390). En este sentido, la ‘razón pura’, ‘razón suficiente’ y el ‘fundamento’ no serían más que el medio para hacer reinar lo idéntico, y asegurar el yugo sobre la diferencia. Fundar implica “representar el presente, es decir, hacer advenir y pasar el presente a la representación (finita o infinita)” (Deleuze, 2002, pág. 404). El fundamento aparece así como “Memoria Inmemorial o Pasado puro, pasado que, él mismo, nunca fue presente.” La representación para Deleuze es un lugar de ‘ilusión trascendental’. Aún en la actualidad, la idea platónica de ‘lo mismo’ habría cedido su lugar a la identidad del ‘concepto originario’ fundado sobre el ‘sujeto pensante’. Es esta identidad absoluta del concepto lo que lleva a pensar la posibilidad de una repetición material y desnuda, una repetición de lo mismo.

Según Michel Foucault, el problema estaría en que “detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo ‘razonable’, -del azar-“ (Foucault, 2014, pág. 19. En este punto, pareciera ser posible

admitir que tras el apego a la verdad y el rigor de los métodos científicos, también se esconden la pasión, el odio, las ‘discusiones fanáticas’, y la ‘necesidad de vencer’.

Es por lo anterior que una crítica a las nociones que se han establecido sobre lo social y lo político, no pueden estar del lado de buscar semejanzas o identidades, sino de separar, para ponerlas aparte, todas las marcas sutiles, singulares, subindividuales.

La búsqueda de ‘estructuras estables’ se pregunta por lo sedimentado, lo codificado, y no por la diferencia, lo singular. El problema es que si por un lado los estratos, lo molar, refieren a “acumulación de formas”, por el otro, el poder y “lo estratégico es el empleo de lo no-estratificado”, precisamente aquello que no tiene forma: la multiplicidad de fuerzas (Deleuze, 2014). Lo no-estratificado nunca aparece en equilibrio. No se produce un equilibrio corpuscular. “La única estabilidad que se produce es estadística, es decir, lo estable es el gran conjunto” (Deleuze, 2014, pág. 101). Es preciso llegar a la capa que no se deja sedimentar, que es pura estrategia y no un estrato, “una serie de puntos innumerables de enfrentamiento, de focos de inestabilidad”. La estrategia es el espacio de “multiplicidad de fuerzas en relación, ya sea para mandar o para obedecer” (Deleuze, 2014, pág. 149).

Si bien la teoría durkheimiana busca realizar una sociología de los grandes conjuntos, hay que considerar que esas representaciones colectivas no surgen ya completamente terminados: “todo eso que se lleva a cabo socialmente no presupone los grandes conjuntos, existe siempre” (Deleuze, 2014, pág. 95). ¿Qué es lo que existe siempre? Bajo los grandes conjuntos e instancias molares hay ciertas corrientes de imitación e invención. En efecto, sociólogos como Gabriel Tarde (1983) replicaron a Durkheim que se quedaron en la esfera de la representación, pero es preciso explicarla según lo que hay bajo esta: es decir, habría que explicarla mediante la imitación y la invención. Pero para Tarde la imitación no se ejerce de individuo a individuo, ni la invención social depende de un único individuo. No es que lo social se explique por lo psicológico, sino por flujos de propagación, por relaciones de fuerzas que son moleculares. Para Foucault, es preciso oponer los conceptos de estrategia y estructura, dado que el campo social no se define por una estructura, sino por un conjunto de sus estrategias y relaciones de fuerza –lo cual no es hacer psicología-.

Por otro lado, en el plano del ‘sujeto’, allí donde “el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una coherencia”, se trata de disociarlo y “hacer pulular, en los lugares y posiciones de síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos” (Foucault, 2014, pág. 26). El cuerpo es la superficie de inscripción de los acontecimientos, el lugar de la disociación del Yo –“al que se trata de prestar la quimera de una unidad substancial” (Foucault, 2014, pág. 32)-. Es “volumen en

perpetuo desmoronamiento”. Como sostiene Foucault, nada –ni siquiera el cuerpo- es lo suficiente fijo como para comprender a los demás, y reconocerse en ellos. Incluso los sentimientos pueden ser fragmentados por el saber histórico, mostrando sus avatares, en señalar sus “momentos de fuerza y debilidad, en identificar sus alternantes reinados, en comprender su lenta elaboración y los movimientos por los que volviéndose contra sí mismos, pueden ensañarse en su propia autodestrucción” (Foucault, 2014, pág. 45). Como ya se ha dicho, el cuerpo está “atrapado en una serie de regímenes que lo modelan; está roto por ritmos de trabajo, de reposo y de fiestas; está intoxicado por venenos”.

El ejercicio crítico, antes que sostener que fundar lo social en los sujetos y sus acciones, debe disociar sistemáticamente la identidad. Foucault sostenía que la identidad, que se trata de reunir y preservar bajo una máscara, no es más que una parodia: “lo plural la habita, innumerables almas se enfrentan en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a otros” (Foucault, 2014, pág. 66). Con Nietzsche, habría que sentirse “feliz, por oposición a los metafísicos, de albergar en sí mismo no solo un alma inmortal, sino muchas almas mortales” (Nietzsche, 1985, pág. 17). Se trata de criticar una comprensión de los semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diversas. En vez de encontrar raíces de nuestra identidad, se trata de disiparla: “no intentar descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos”, sino “hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 2014, pág. 68). Así, se trata deshacer la unidad del sujeto, “libera todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo” (Foucault, 2014, pág. 71), y en este sentido es una crítica de las antiguas continuidades, y en este sentido es creación y poder de afirmar otra cosa.

El intento de definir al ‘sujeto’ o la ‘estructura’ como entidades estables, por lo general remite a la pregunta por el origen. Lo anterior, porque se entiende como el punto totalmente alejado, y anterior a todo conocimiento positivo, y por tanto haría posible el conocimiento. No obstante, este saber ya recubre sin embargo a la cosa u origen, pero “no cesa, en su charlatanería, de desconocerlo” (Foucault, 2014, pág. 20). Es decir, tal verdad de las cosas es inseparable de la verdad del discurso, que inmediatamente la obscurece y la pierde”. De lo que se trata de es conjurar la quimera del origen. Lejos de aceptar una gran continuidad, se trata de lo contrario: de localizar los accidentes, las mínimas desviaciones, los errores. Es preciso agitar lo que se percibía como inmóvil, fragmentar lo que se pensaba unido.

El desafío pasa por criticar las nociones que asumen un punto de vista suprahistórico, en el cual la historia tendría por función recoger, en una “totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo” (Foucault, 2014, págs. 43-44); una historia que permitiría “reconocernos en

todo y dar a todos los desplazamientos la forma de reconciliación, una historia que se lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin de mundo”. Es una historia que se sitúa fuera del tiempo, y supone una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. El problema de esa historia, es que disuelve todo acontecimiento singular en una continuidad ideal, en un movimiento teológico, o en el encadenamiento natural. El problema está en que el acontecimiento es más radical, no es una “decisión, un tratado, un reino o una batalla” (Foucault, 2014, pág. 48), sino una “relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra surge, disfrazada”. Es preciso considerar que, a diferencia de las propuestas que inundan en filósofos, historiadores e ideólogos, las fuerzas que están en juego en la historia no se apoyan ni en un destino de una mecánica, ni en necesidades estables.

Según Foucault, parte importante de los demagogos, historiadores e ideólogos se empeñan en “no reconocer nada como importante y en reducirlo todo al más mínimo denominador” (Foucault, 2014, pág. 56). Se trata de ocultar sus intereses y pasiones bajo la máscara de lo universal, y mientras el demagogo “debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible” (Foucault, 2014, pág. 58).

Los discursos que asumen un análisis de lo social –fundado desde el sujeto y/o desde la estructura y/o lo político desde la perspectiva de la ‘totalidad’, generan maneras de hacer visible, aprehensible y comprensible la experiencia, dan lugar a órdenes sensibles que suponen modelos de codificación de la sensibilidad, reduciendo la potencia de la realidad, de la intensidad, de la experiencia y del devenir. Se producen modos de vidas obedientes al control que sostienen el orden de lo homogéneo, de la repetición, de la semejanza. Es por lo anterior que necesario insertar la diferencia, el devenir, líneas de fuga, que nunca son individuales sino políticas –es por esto que es preciso distanciarse de toda posición que conciba a lo político como exterioridad de lo social-. Según Deleuze, “la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para <devenir>, es decir, para crear algo nuevo” (Deleuze, 1996, pág. 268). La historia es condición, es cláusula, es pauta, término; el devenir es novedad, es tormenta, es lo inoportuno, es lo extemporáneo.

A continuación se revisará cómo perspectivas de la sociología han cuestionado fundar lo social a partir de esencias o entidades estables. Fundamentalmente, se trata de cuestionar perspectivas subjetivistas u objetivistas para entender el ‘fundamento’ de lo social.

2.1. Individuo o estructura: definiciones problemáticas de lo social

Uno de los problemas que ha suscitado problemas en la teoría social, es que la pregunta en torno a lo social ha implicado dos posiciones divergentes: el subjetivismo o el objetivismo. Pierre Bourdieu ha planteado que se trata de la oposición más ruinosa, y divide ficticiamente a la teoría social. Se trataría de una tensión que renace incesantemente, “bajo formas apenas renovadas” (Bourdieu, 1993, pág. 44), y que en realidad obedece a un problema estrictamente epistemológico. Es así como Bourdieu se propone explicitar los “presupuestos que tienen en común en cuanto modos de producción doctos”.

Por otra parte, el realismo crítico, y en especial Margaret Archer, también plantean que los intentos de conceptualizar lo social, han terminado por producir dos posiciones contradictorias que, de diversas formas, habrían permanecido desde el inicio de los esfuerzos de la teoría social: la agencia y la estructura. A diferencia de Bourdieu, Archer sostiene que el problema se relaciona con que para entender la sociedad como ‘entidad’, se produjeron dos ontologías contrapuestas, y la respuesta es asumir un enfoque morfogenético. En este sentido, la diferencia es que mientras para Bourdieu el problema es de orden epistémico, Archer y el realismo crítico plantearían que se trata en problema ontológico: en los segundos existe la convicción de que en el mundo social las estructuras y los agentes no son construcciones teóricas, sino entidades con poder causal.

En definitiva, la diferencia está en que mientras Bourdieu critica que exista un sujeto libre, consciente y estable, y una estructura en tanto entidad que se autorrealiza, Archer intenta sostener que tanto los sujetos como las estructuras son entidades con propiedades autónomas e irreductibles entre sí.

A continuación se presentarán ambas posiciones, y luego se realizará una reflexión sobre el problema.

2.1.1.- Subjetivismo y Objetivismo: la lectura crítica de Bourdieu

Pierre Bourdieu evidencia que la teoría social está dividida por una oposición entre el subjetivismo y el objetivismo.

El autor critica que el subjetivismo ha fundado su pensamiento en un sujeto libre, que puede actuar racionalmente mediante la acción. Esta perspectiva sostendría que se trata de una conciencia sin pasado ni exterior, que se explica y despliega a sí misma, y por tanto funda la historia a partir de su voluntad. Según Bourdieu, esta perspectiva corresponde a una universalización de la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo, mediante el cual termina suponiendo un sujeto puro, estable y sin ataduras.

El objetivismo, por su parte, plantearía que el mundo está estructurado y tiene leyes universales que solo el ‘espectador imparcial’ puede conocer. Así, habrían entidades que se desarrollan a sí mismas en un proceso de autorrealización, y reduce a los agentes históricos al papel de ‘soporte’ de la estructura’.

Existiría así de un ‘punto de vista soberano’, desde el cual “el mundo social se ofrece como un espectáculo que se comprende desde lejos y desde arriba, como una ‘representación’” (Bourdieu, 1993, pág. 46). En esta perspectiva, tal ‘intelectual’ se distinguiría por su acceso a la verdad y un punto de vista absoluto. Bourdieu es crítico, y plantea que se trata de un “intelectualocentrismo que conduce a colocar en el principio de la práctica analizada, a través de representaciones construidas para explicarla (reglas, modelos, etc.), la relación con el mundo que es precisamente la del observador, y por ese medio, la relación social que hace posible la observación” (Bourdieu, 1993, pág. 49).

Según el sociólogo francés, la primera perspectiva supondría que el mundo social está generado o producido como resultado de un acto intelectual. La realidad social no sería resultado de decisiones racionales, libres y voluntarias. Pero por otro lado, tampoco sería resultado de reglas mecánicas, porque en lo social no se hace uso de ellas sino en un sentido estratégico.

A) Crítica al subjetivismo como antropología imaginaria

Al analizar el polo subjetivista, comienza considerando que el existencialismo de Juan-Paul Sartre es uno de sus más importantes exponentes. Sostiene lo siguiente:

“Hay que reconocerle a Sartre el mérito de haber proporcionado una formulación ultra consecuente de la filosofía de la acción que aceptan, casi siempre implícitamente, aquellos que describen las prácticas como *estrategias* explícitamente orientadas con referencia a fines planteados explícitamente por un proyecto libre, o incluso, entre ciertos interaccionistas, con referencia a las reacciones anticipadas de los otros agentes” (Bourdieu, 1993, pág. 69).

Para Jean-Paul Sartre, el “existencialismo es un humanismo” ya que declara que “toda verdad y toda acción humana implican un medio y una subjetividad humana” (Sartre, 2002, pág. 23). Parte de la convicción de que como Dios no existe, la “existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, hay que partir de la subjetividad” (Sartre, 2002, pág. 27). Lo anterior significa que el “hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible es porque empieza por no ser nada. Sólo después, y será tal como se ha hecho” (Sartre, 2002, pág. 31). El hombre sería entonces el único que no solo es

tal como él quiere ser, y como él se describe tras la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia: “el hombre no es otra cosa que lo que él hace”. Lo anterior implica que el sujeto empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe en el cielo inteligible, y el hombre será todo lo que haya proyectado ser” (Sartre, 2002, pág. 32). Eso es lo que Sartre llama ‘subjetividad’: el existencialismo pone a todo hombre en posesión de lo que es, y hace recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia. Eso es lo que hace a Sartre afirmar que “estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre” (Sartre, 2002, pág. 43), lo genera un sentimiento –a veces enmascarado- de angustia. El hombre es responsable de su pasión, y está condenado, sin ningún apoyo ni socorro, a inventar a cada instante al hombre: “solo hay realidad en la acción” (Sartre, 2002, pág. 56).

La posición de existencialista combate radicalmente al estructuralismo, al considerar que su filosofía no es defensora del “quietismo, puesto que define al hombre por la acción”, ni tampoco sería una “descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en sí mismo” (Sartre, 2002, págs. 61-62). Así, esta posición aseveraría que el sujeto solo puede tener una verdad cualquiera sobre sí mismo, si ella pasa por el otro. El otro es así indispensable a su existencia tanto como el conocimiento que él tiene sobre sí mismo: “así descubrimos enseguida un mundo que llamaremos intersubjetividad, y es en este mundo donde el hombre decide lo que es y lo que son los otros” (Sartre, 2002, pág. 65).

“Aquí es menester invertir la opinión general y convenir en que los motivos para que se conciba otro estado de cosas en el que a todo el mundo le iría mejor no son la pureza de una situación ni los sufrimientos que ella le impone, por el contrario, solo desde el día en que puede ser concebido otro estado de cosas una nueva luz ilumina nuestras penurias y nuestras sufrimientos y decidimos que son insoportables” (Sartre, 1984, pág. 461).

Lo que afirma la aseveración anterior es que el mundo se transforma en el momento en que los sujetos deciden que así ocurra, y cuando se entiende que otro mundo es posible. Ante eso, Bourdieu afirma que en ese esquema conceptual el mundo estaría “desprovisto de *objetividad*, si es conmovedor es porque el sujeto elige ser conmovido, indignante porque elige indignarse, entonces las emociones y las pasiones, pero también las acciones mismas son tan solo juegos de mala fe” (Bourdieu, 1993, pág. 69).

Esto último se evidencia en la visión que Sartre tiene de la clase obrera: su voluntarismo lo movería a rechazar la ‘clase’ como clase de condiciones y condicionamientos, y por ende de disposiciones y de estilos de vida duraderos, en la que ve una clase esencia, encerrada en su ser, reducida a la *inercia*, y por tanto a la impotencia. Así, sostiene que Sartre vería en todas las descripciones ‘objetivas’ una inspiración pesimista solapadamente desmovilizadora, que “apunta a encerrar, vale decir a *hundir* a la clase obrera en lo que ella es y a alejarla de lo que ella tiene ser, de la *clase movilizadora*, de la que ella podría decirse, al igual que del sujeto sartreano, que ella es lo que ella se hace”. (Bourdieu, 1993, pág. 72)¹.

“El rechazo típicamente cartesiano de la opacidad viscosa de las ‘potencialidades objetivas’ y del sentido objetivo conduce a Sartre a conceder a la iniciativa absoluta de los ‘agentes históricos’, individuales o colectivos, como ‘el Partido’, hipóstasis del sujeto sartreano, la indefinida tarea de arrancar el todo social, o la clase, de la inercia de lo ‘práctico-inerte’” (Bourdieu, 1993, pág. 73).

Ante la conceptualización de Sartre, Bourdieu responde que el “subjektivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo” (Bourdieu, 1993, pág. 74). Profesional de la conciencia consagrado a la ilusión de la “conciencia sin inercia”, sin pasado y sin exterior, el subjetivista “dota a todos los sujetos con los que acepta *identificarse* –es decir, más o menos el pueblo proyectivo que nace de esta identificación ‘generosa- de su propia experiencia vivida de sujeto puro, sin ataduras ni raíces” (Bourdieu, 1993, pág. 75).

Esta ‘imaginación ultrasubjetivista’ de Sartre es sobrepasada según el sociólogo por el voluntarismo de las ‘ficciones antropológicas’ a las que deben recurrir los defensores de la ideología del ‘actor racional’ –cuando se plantean la cuestión por lo general descartada- para fundar únicamente en la decisión racional la conducta racional del ‘actor racional’ y sobre todo la constancia y la coherencia de sus preferencias a través del tiempo.

Para Bourdieu lo anterior es el “error ordinario de los profesionales del logos y de la lógica, siempre inclinados a tomar las cosas de la lógica, como dice Marx, por la lógica de las cosas” (Bourdieu, 1993, pág. 80). Así, considera que el economicismo finalista explica las prácticas exclusivamente por intereses racionales ‘conscientemente establecidos’, y por tanto ignora que ellas pueden tener otros principios que las causas mecánicas o los fines conscientes, y obedecer a una lógica económica sin obedecer estrechamente a intereses económicos: “hay una *economía de las prácticas*’, vale decir una razón inmanente a las prácticas, que no encuentran su ‘origen’ ni en las

¹ Para Pierre Bourdieu, el problema de las clases sociales es uno de los “terrenos por excelencia de la oposición entre el objetivismo y el subjetivismo, que deja atrapada a la investigación en una serie de alternativas ficticias” (Bourdieu, El Sentido Práctico, 1993, pág. 72).

‘decisiones’ de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes” (Bourdieu, 1993, pág. 82). En otras palabras, existen acciones que son razonables sin ser producto de un designio razonado ni, con más razón, de un cálculo racional.

B) La réplica al objetivismo: objetivar la propia objetivación

Por otra parte, Bourdieu también genera una crítica al ‘objetivismo’. Para el sociólogo francés, posiciones teóricas como el estructuralismo afirman precisamente todo lo contrario que el ‘subjetivismo’. Para estas, el mundo no está constituido a partir del sujeto, ni es resultado de su acción libre consciente y esmerada: “la relación se invierte desde el momento en que se abandona el terreno de la *historia* individual o colectiva para interrogarse sobre las *condiciones lógicas de la inteligibilidad*” (Bourdieu, 1993, pág. 52). Existiría una “primacía de la lógica y de la estructura, sincrónicamente aprehendida, sobre la historia individual o colectiva”: contrario al ‘subjetivismo’, este polo afirma que el mundo está estructurado, y la experiencia del sujeto se configura a partir de principios inconscientes. Así, “trata sus construcciones, ‘cultura’, ‘estructuras’, ‘clases sociales’ o ‘modos de producción’ como realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas” (Bourdieu, 1993, pág. 63).

El estructuralista se situaría en el orden de la inteligibilidad, del ‘espectador imparcial’. Esto se evidencia según Bourdieu cuando el gramático Saussure se inclina a tratar a la “lengua como un objeto autónomo y autosuficiente, es decir como *finalidad sin fin*, sin fin otro, en todo caso, que el de ser interpretado” (Bourdieu, 1993, pág. 53).

Para el estructuralismo, existen fenómenos como el ‘intercambio de dones’ que si bien desde la perspectiva del sujeto aparecen como acciones libres, conscientes y deliberadas, en realidad es una obligación y coacción desde el punto de vista de las relaciones objetivas. Así, lo que parece como ‘desinteresado’ para autores como Marcel Mauss y otros estructuralistas, está constituido como sistema de reciprocidad que obliga a los individuos entre sí. Otra evidencia de esto es que Lévi-Strauss afirma que el lenguaje tiene ciertos principios que lo rigen, y por tanto hay que observar “las leyes universales que regulan las actividades inconscientes del espíritu” (Lévi-Strauss, en Bourdieu, 1993, pág. 62). Así, habría reglas que rigen el intercambio de dones, que serían desconocidas por los sujetos, y por tanto habría una triple obligación –dar, recibir, y entregar algo a cambio-.

De esta forma, en la perspectiva estructuralista el sujeto no se da cuenta de que lo que ahí está actuando es una regla. Las condiciones objetivas con las que los sujetos definen el mundo son para el estructuralismo sistemas de relaciones. Esta perspectiva, por tanto, busca la ‘objetivación del mundo social’, lo que implica tomar la experiencia del sujeto e insertarla dentro del sistema de

relaciones de las que este sujeto no es consciente, pero que el observador externo sí puede analizar. En consecuencia, el observador asumiría una perspectiva externa, una actitud objetivante que sitúa la experiencia del sujeto en un sistema de relaciones objetivas: son estas relaciones las que constituyen a los sujetos y no el sujeto el que constituye el mundo.

El estructuralismo afirmarí de esta forma que la experiencia que el sujeto tiene del mundo presenta para él mismo un punto ciego. Estas condiciones que hacen posible las experiencias quedan fuera del alcance del sujeto, no puede conocerlas. Así, la manera adecuada de conocer la realidad social es a través de la ruptura con la experiencia primaria, y por tanto el conocimiento objetivante sería un conocimiento de segundo orden: se construye a partir de la experiencia del mundo pero situada dentro de un sistema de relaciones.

Bourdieu rescata del estructuralismo la idea de que la objetivación alcanza un conocimiento más preciso que aquel fundado en la experiencia cotidiana del sentido común, y también la concepción de la realidad como espacio de relaciones. El sociólogo opone a una concepción sustancialista de la realidad –es decir, como un conjunto de entidades definidas en referencia a sí mismas- la afirmación de que ‘lo real es relacional’: las sustancias solo existen en virtud de las relaciones en que participan.

No obstante lo anterior, cuando Lévi-Strauss sostiene que el ‘sistema de parentesco’ se trata de elementos y relaciones, concluye que los elementos se vinculan a partir de relaciones que no dan lugar a una infinitud de variedades de posibilidades. Por el contrario, sostiene que no hay aleatoriedad, sino que se constituye a partir de una regla fundamental: la prohibición del incesto sería un principio de carácter universal, siendo la norma que funda la cultura. De esta forma, las relaciones entre los términos obedecen a un principio que hace variar las unidades del sistema de parentesco dentro de ciertos límites. De esta forma, los fenómenos que se observan en términos de prácticas constituyen fenómenos reglados, y las reglas son de origen inconsciente, y por tanto el orden social no puede ser intervenido desde el sujeto.

Lo anterior es criticado por Bourdieu, tanto a nivel epistemológico como teórico.

En un nivel epistémico, el sociólogo afirma que el estructuralismo ha caído en un vicio intelectual, no siendo capaz de llevar los principios del objetivismo a la propia situación del observador científico. “El objetivismo universaliza la relación docta con el objeto de la ciencia” (Bourdieu, 1993, pág. 74), objetivando el mundo social pero no su propia objetivación. El estructuralismo surge en el campo de la etnología, y tendría el problema de universalizar la relación del observador con el sujeto observado como si se tratara de un mundo de vista externo –entre observador y

fenómeno-. El problema es que la relación del investigador con el fenómeno no es universal, sino que tiene en términos concretos una condición de extranjero. Retomando la propuesta de Saussure, su problema reside principalmente en que “sin saberlo mantienen con la lengua, popular tanto como docta, una relación académica o docta” (Bourdieu, 1993, pág. 53). La lengua saussuriana sería por tanto “la lengua muerta, escrita y extranjera de la que habla Bajtín, el sistema autosuficiente que, *arrancado del uso real y totalmente despojado de sus funciones*, invoca una comprensión puramente pasiva” (Bourdieu, 1993, pág. 54). Toda vez que se postula que el acta es una mera ejecución de la lengua, se ignora en esta posición que la lengua se hace para ser hablada y hablada a propósito de algo: es problemático pensar la relación entre ambas como “la del modelo y la ejecución, la de la esencia y la existencia, lo que equivale a colocar al científico, que dispone del modelo, en la posición de un Dios leibniziano que posee en acto el sentido objetivo de las prácticas” (Bourdieu, 1993, pág. 55).

“Su visión (la del simple participante del rito) está limitada por el hecho de que él ocupa una posición particular, o incluso un conjunto de posiciones situacionalmente conflictivas, tanto en la estructura persistente de su sociedad como en la estructura de roles de rituales en cuestión de roles del ritual en cuestión. Además es probable que las acciones del participantes estén regidas, intereses, propósitos, sentimientos, dependientes de su situación específica y que pueden obstaculizar su comprensión de la situación total. Un obstáculo aún más serio para que él consiga ser objetivo lo representa el hecho de que, al ser un participante en el ritual, propenderá a considerar como axiomáticos y primarios los ideales, los valores, las normas abiertamente expresados o simbolizados en el ritual” (Turner, 1970, págs. 29-30).

Es decir, el estructuralista no se da cuenta de observar su propia observación. Así, Bourdieu plantea que el estructuralismo olvida objetivar la propia experiencia científica, y por tanto es incapaz de descubrir su propio punto ciego: ignora las condiciones sociales que hacen posible su observación. Solo una conciencia crítica de los límites inscritos en los límites de producción de la teoría permitiría introducir en la “teoría completa de la práctica ritual propiedades que le son tan esenciales como el carácter parcial e interesado práctico o el desfase entre las razones prácticas vividas y las razones ‘objetivas’ de la práctica” (Bourdieu, 1993, pág. 60).

En un registro teórico, Bourdieu critica que el postulado estructuralista de que tanto el mundo social como toda práctica están fundados en la ejecución de una regla. El ‘objetivismo’ aplicaría el principio de las reglas en términos mecánicos, como si los agentes actuaran ciegamente obedeciendo dichas reglas. Según Bourdieu, el concepto de ‘regla’ tiene tres conceptualizaciones

que el estructuralismo ha tendido a confundir. Se ha tendido como: 1) sentido jurídico –como principio establecido consciente-, 2) regularidad exterior –regularidad que se impone a quienes participan de determinado juego social-, y 3) modelo –marco explicativo construido por el investigador. Así retomando la posición de Lévi-Strauss, al afirmar la universalidad y la eternidad de las categorías lógicas que rigen ‘las actividades inconscientes del espíritu’, se ignoraría “la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructuradas y estructurantes en las que se forman y transforman los esquemas del pensamiento” (Bourdieu, 1993, pág. 68). Esto se repetiría en lectores estructuralistas de Marx, que cayeron en el fetichismo de las leyes sociales:

“Es reducir la historia a un ‘proceso sin sujeto’ y sustituir simplemente el ‘sujeto creador’ del subjetivismo por un autómatas subyugado por las leyes muertas de una historia de la naturaleza. Esta visión emanantista que hace de la estructura, Capital o Modo de Producción, una entelequia que se desarrolla a sí misma en un proceso de autorrealización, reduce a los agentes históricos al papel de ‘soportes’ (Träger) de la estructura, y sus acciones a simples manifestaciones epifenoménicas del poder que la estructura tiene de desarrollarse según sus propias leyes y de determinar o sobredeterminar a otras estructuras” (Bourdieu, 1993, pág. 68).

C) La crítica a los intelectualismos

Como se ha mencionado, para Bourdieu el problema tanto en el subjetivismo como en el objetivismo radican en que omiten la pregunta por las “condiciones de conocimiento” (Bourdieu, 2007, pág. 9).

La fenomenología, en tanto exponente del subjetivismo, reflexionaría sobre una experiencia acerca de la cual, por definición, no se reflexiona: la relación primera de familiaridad con el ambiente familiar, y echar luz, así, sobre la verdad de esa experiencia” (Bourdieu, 2007, pág. 44). Así, “excluye toda interrogación sobre sus condiciones sociales de posibilidad, y más precisamente sobre la significación social de la *epochè* práctica que es necesaria para acceder a la intención de comprender la comprensión primera”.

Por su parte, el objetivismo buscaría “establecer regularidades objetivas (estructuras, leyes, sistemas de relaciones, etc.), independiente de las conciencias y voluntades individuales, introduce una discontinuidad truncada entre el conocimiento docto y el conocimiento práctico” (Bourdieu, 2007, pág. 44). El proyecto entonces es realizar una descripción ‘científica’ de la experiencia ‘precientífica’ de ese mundo.

Bourdieu recuerda que la comprensión inmediata únicamente es posible si y solo si los “agentes concuerdan objetivamente de manera tal que asocien el mismo sentido al mismo signo” (Bourdieu, 2007, pág. 45) o, en otros términos, “que se refieran, en sus operaciones de cifrado y desciframiento, a un mismo y único sistema de relaciones constantes, independientes de las conciencias y de las voluntades individuales”.

Por su parte, el objetivismo no tomarían en cuenta en absoluto “lo que está inscrito en la distancia y la exterioridad con respecto a la experiencia primera que es a la vez condición y el producto de las operaciones de objetivación” (Bourdieu, 2007, pág. 45). Así el objetivismo olvida lo que recuerda el análisis fenomenológico de la experiencia del mundo familiar: la apariencia de inmediatez con la que se ofrece el sentido del mundo, omite objetivar la relación objetivante, que implica tanto una ruptura epistemológica como social.

La salida de Bourdieu a la antinomia aparente entre estos dos modos de conocimiento requeriría de subordinar la práctica científica a un ‘sujeto de conocimiento’. Se trataría así de una crítica a los límites del subjetivismo y objetivismo, en tanto conocimiento docto. No solo se trata de generar una ruptura con la experiencia indígena, como lo haría el objetivismo, sino también poner en cuestión los presupuestos inherentes a la imposición del observador ‘objetivo’. Lo anterior, dado que éste no solo interpreta prácticas, sino que también tiende a importar en el ‘objeto’ los principios de su relación con el objeto.

Esta posición se conecta en ciertos puntos con la crítica que se ha asumido en esta investigación a los intelectuales. Para Bourdieu, el intelectual se sitúa desde arriba y lejos del mundo social, desde el plano de la ‘representación’. Sostiene que los intelectuales, producto del privilegio social que les confiere su saber, se predisponen a profesar la ‘superioridad de su saber’, en vez de apuntar a producir un conocimiento práctico, que procure aclarar los límites doctos. Así, el “economista ‘docto’ reivindica el monopolio del punto de vista total sobre el todo, y se proclama capaz de trascender los puntos de vista parciales y particulares de los grupos particulares” (Bourdieu, 2007, pág. 48).

Todo esto resulta pertinente para la investigación, puesto que los ideólogos parecieran tender a situarse desde el su “punto de vista absoluto, ‘geométral de todas las perspectivas’, como habría dicho Leibniz”. O, también, universalizan su relación primera de familiaridad con el ambiente, creando una visión ‘intelectualista’ de la realidad social. A veces, colocan en el principio de la práctica analizada, la relación con el mundo que es precisamente la del observador, y por ese medio, la relación social que hace posible la observación. El intelectualismo está inscrito en el hecho de

“introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica por una relación con el objeto que no es otra que la del observador” (Bourdieu, 2007, pág. 57). Es por esto que Bourdieu también llega a citar a Nietzsche:

“Kant, al igual que todos los filósofos, en lugar de enfocar el problema estético de las experiencias del artista (del creador), reflexionó sobre el arte y lo bello a partir únicamente del ‘espectador’ y, al hacerlo, introdujo sin darse cuenta al ‘espectador’ mismo en el concepto bello” (Nietzsche, en Bourdieu, 2007, pág. 57).

2.1.2.- Agencias y estructuras: dos entidades en Archer

La propuesta de Margaret Archer (1995) sostiene que la sociología surge ante el reconocimiento de que la realidad social es distinta a cualquier otra. La sociedad, como ‘entidad’, tiene según Archer tres características únicas. Primero, es inseparable de sus componentes humanos porque la propia existencia de la sociedad depende, de algún modo, de sus acciones. Lo segundo es que la sociedad es fundamentalmente transformable, y por tanto no tiene una forma inmutable o estable preferido. Tercero, que los agentes sociales tampoco son inmutables, por lo que las acciones están influidos por la sociedad en que viven y por sus propios esfuerzos.

Lo anterior mostraría que “necesariamente, entonces, el problema de la relación entre el individuo y la sociedad fue *el* problema sociológico fundamental desde sus inicios” (Archer, 1995, pág. 29). Así, la problemática tarea de “entender el vínculo entre ‘estructura y agencia’ mantendrá siempre su centralidad porque deriva de lo que la sociedad intrínsecamente es”. Para la investigadora, una parte de nuestra condición social es ser consciente de los constreñimientos y restricciones sobre nuestras ambiciones. Al mismo tiempo, una parte inalienable de nuestra condición humana sería el ‘sentimiento de libertad’: el que somos ‘artífices soberanos’ responsables de nuestros destinos, y el que somos capaces de rehacer nuestro entorno social para el beneficio de la vida humana.

El problema según Archer, es que los primeros intentos de conceptualizar a esta ‘entidad única’, llamada ‘sociedad’, produjeron “dos ontologías sociales divergentes que, en distintas formas, han permanecido con nosotros desde el comienzo” (Archer, 1995, pág. 30). Es decir, existirían dos posiciones contradictorias en torno a cómo está constituida la realidad social, entendiendo que lo social, entendido como dominio fenoménico, estaría comprendido por cierta clase de entidades, que implica propiedades específicas, que confieren a este orden su carácter emergente y distinto a otras esferas. Para Archer, ambas vertientes evitarían el encuentro con la problemática ambivalencia de la realidad social: una posición negaría la importancia de la constitución humana de la sociedad, mientras que la segunda anularía la relevancia de lo que es, ha sido y será constituido como

sociedad en el proceso de interacción humana. Ambas apoyan por tanto el ‘epifenomenalismo’ al sostener, respectivamente, que la agencia o la estructura son inertes y variables dependientes. Así, hacen de lo problemático algo tratable, pero al precio de evadir la especificidad de la realidad social y concebirla como algo distinta a sí misma. Es por esto que Archer considera que antes de explicar la realidad social, hay que definir la manera adecuada de explicarla.

A) Conflacionismo descendente

Para Archer, los primeros protagonistas de la ciencia de la sociedad comenzaron con una posición ontológica sin concesiones. Augusto Comte sostenía que “la sociedad no puede descomponerse en los individuos más que una forma geométrica lo hace en sus líneas o las líneas en sus puntos” (Comte, 1951, pág. 181). Durkheim afirmaba que “cada vez que ciertos elementos se combinan, y por tanto producen por el hecho de su combinación un fenómeno nuevo, es claro que estos fenómenos no residen en los elementos originales sino en la totalidad formada por su unión” (Durkheim, 2004, pág. 47). Este tipo de teorías piensan la sociedad definida como una totalidad no reductible, y por tanto los conceptos sociales sobre esta nunca pueden ser afirmaciones sobre personas individuales. A este tipo de teoría Archer le denominó ‘conflacionismo descendente’, dado que resuelve el problema de la ‘estructura’ y la ‘agencia’ haciendo de la segunda un epifenómeno.

La otra vereda descrita por Archer –el conflacionismo ascendente-, consideraría que la realidad social consiste solo en los individuos y sus actividades. Así, para John Stuart Mill, “los hombres en estado de sociedad son aún hombres. Sus acciones y pasiones obedecen las leyes de la naturaleza individual” (Mill, 1979). Del mismo modo, para Max Weber las referencias a colectividades como la familia, el Estado o el ejército son “sólo un tipo de desarrollo de acciones reales o posibles de personas individuales” (Weber, 1964, pág. 102). Si la sociedad es un agregado, solo puede comprenderse mediante un proceso de desagregación y su explicación consistiría por tanto en reducción.

Según Archer, el problema del dualismo entre ‘agencia’ y ‘estructura’ dio pie a que comentaristas ‘posmodernos’ señalen y celebren la crisis de la teoría social, y así, para ella única salida posible al caos teórico es reconocer las conexiones tripartitas entre ontología, metodología y teoría social, y abogar por la consistencia entre ellos. De esta forma, señala que “el analista social práctico necesita saber no solo *qué es la realidad social*, sino también *cómo empezar a explicarla* antes de enfrentar el problema específico que desea investigar” (Archer, 1995, pág. 34). Así, asume una metodología explicativa que considera fundamental: el llamado ‘enfoque morfogenético’. Este último tendría que

estar consistentemente imbuido en una ontología social adecuada, entendiendo que el estudio de la sociedad ha partido de mala manera con las concepciones individualistas y holistas de la sociedad.

“El elemento “morfo” es un reconocimiento al hecho de que la sociedad no tiene una forma pre-decida o un estado preferido; la parte “genética” es un reconocimiento a que la sociedad toma su forma y está formada por sus agentes, y que se origina a partir de las consecuencias no esperadas y no deseadas de sus actividades” (Archer, 1995, pág. 35)

Archer rechaza estas formas de teorización conflacionaria, porque niegan a toda persona toda libertad producto de su involucramiento en la sociedad, o porque dejan dicha libertad completamente inmune frente a su involucramiento social. De esta forma, si bien sostiene que ni Durkheim ni Weber logran mantener consistentemente sus propias proposiciones explicativas cuando llevan a cabo su análisis social práctico, afirma que esta división decimonónica se trasladó, “casi sin modificaciones, al debate del siglo XX entre holismo e individualismo en la filosofía de la ciencia social” (Archer, 1995, pág. 34). Al respecto, el sociólogo Daniel Chernilo (2009) expresa lo siguiente:

“(…) una de sus preocupaciones centrales refiere al estatuto ontológico de la cultura, las estructuras sociales y los agentes. La preocupación de Archer por el tema de las propiedades específicas de cada uno de estos tres dominios objetuales se despliega en una reflexión que tiene en el centro la pregunta por cómo conceptualizar el carácter irreductible de cada uno de los niveles. Los dominios individual, social y cultural están mutuamente relacionados en tanto son todos dependientes de las actividades de seres humanos concretos, pero sus influencias causales se expresan en propiedades específicas que deben ser conceptualizadas de manera diferenciada”. (Chernilo, 2009, pág. 13).

Otra elemento a considerar del enfoque, es que su concepto de estructura “refiere siempre y simultáneamente a las propiedades constrictivas y habilitadoras que ellas poseen. En ese sentido, las estructuras a las que Archer se refiere reflejan bien la forma en que los propios agentes las experimentan en sus contextos cotidianos” (Chernilo, 2009, pág. 15). Sin importar “cuánta presión puedan llegar a ejercer las estructuras sociales, los individuos de Archer tienen, como una suerte de derecho humano inalienable, capacidades reflexivas que son igualmente irreductibles a los contextos socio-históricos y culturales en que llevan a cabo sus acciones”.

El enfoque morfogenético se construye a partir del diálogo con la filosofía y epistemología que ha desarrollado Roy Bhaskar (1989). El punto central de esta episteme es su afirmación sobre el carácter estratificado de la realidad social, es decir, el hecho de que tanto las personas como las estructuras sociales tienen propiedades autónomas que son irreducibles entre sí. Así, la tarea de este enfoque es dar explicaciones sociológicas sobre “problemas sociales e históricos sustantivos a partir de la consideración del juego mutuo –que implica necesariamente interrelación pero nunca (con)fusión- entre estructura y agencia” (Chernilo, 2009, pág. 17).

A juicio de Archer, habría ciertos autores que buscarían solucionar el epifenomenalismo a partir de nociones como ‘prácticas sociales’ o ‘sentido práctico’. Por ejemplo, Anthony Giddens (1995) sostiene que solo una noción fuerte de práctica social, que trascienda el dualismo entre agencia y estructura, permitiría efectivamente ir más lejos de la ilusión voluntarista o el peligro del determinismo (Giddens, 1995). Por otra parte, el mismo Bourdieu pareciera sostener que el problema entre agencia y estructura sería un problema estrictamente epistemológico, por lo que su concepto de ‘habitus’ sería el modo de dar cuenta del carácter objetivista y subjetivista al mismo tiempo del mundo social (Bourdieu, 1993). Sin embargo, Archer sostendrá que estas teorizaciones cancelarían, suprimirían o elidirían las diferencias entre estructura y agencia. Así, estas teorías caerían en un tercer tipo de teorización conflacionaria: el ‘conflacionismo central’ o ‘elisionismo’.

En este punto, es interesante considerar que autores como Bourdieu han intentado precisamente construir una teoría plantear la existencia de agentes y estructuras como entidades estables, cuestión que guía la presentaciones de la presente investigación.

2.1.3.- Otras perspectivas agencialistas o estructuralistas en la teoría social

La oposición entre subjetivismo/objetivismo y agencia/estructura ha tenido cierto peso en las discusiones de la teoría social. Al igual que sostiene Bourdieu, cabe recordar que no se trata de la única polaridad existente en la teoría social, y también que existen teorías que son irreducibles a este dualismo.

En este punto, es posible sostener que la investigación toma una distancia de la propuesta de Archer, dado que vuelve a situar al sujeto y la estructura como entidades, y no como sedimentaciones que surgen a través de relaciones de poder. Incluso, es posible advertir que la cita de Chernilo parece evidenciar un cierto humanismo en Archer: “sin importar el poder causal de las estructuras, los individuos tendrían una suerte de ‘derecho humano inalienable’, y una capacidad reflexiva que sería “irreducible a los contextos socio-históricos y culturales” (Chernilo, 2009, pág.

13). Así, en Archer habría un sujeto con capacidad reflexiva que sería independiente de la multiplicidad de relaciones de fuerza, y que conociendo sus límites de su propia identidad, sería capaz de distinguir y analizar objetivamente ‘estructuras estables’, que a su vez tampoco serían simplemente expresivas de las luchas de poder. Desde el punto de vista de esta investigación, lo estratificado y lo subjetivado no puede pensarse como dados, con una naturaleza anterior o por fuera de las relaciones de poder. Quizás una cita de “La Voluntad de Saber” de Foucault puede expresar cómo las relaciones de fuerza atraviesan, irrumpen, transforman descuartizan tanto las estructuras sociales como los sujetos unitarios:

“(…) nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución” (Foucault, 2002, pág. 117).

Ante lo anterior, si bien la discusión puede y debe volver a abrirse con mayor profundidad en futuras investigaciones, cabe retener que ambos están tematizando un problema común: la disciplina sociológica ha buscado un ‘fundamento’ de la realidad social a partir de agencias o estructuras. Es así como una crítica de los ideólogos que procure desnaturalizar esencializaciones de lo social, debe analizar otras corrientes que también se situarían en uno u otro polo del dualismo. A continuación se presentarán otros ejemplos de teorías que podrían ser tildadas de objetivismos o subjetivismos, que serán útiles para las discusiones que surgirán en el análisis de los ideólogos.

A) Lo social desde la estructura

Dentro de esta posición también es posible evidenciar a autores como los marxistas estructuralistas. En la propuesta de Louis Althusser, el ‘sujeto’ es el ‘efecto’ de la ideología, y ésta, a su vez, no tiene historia, al “estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en una realidad no-histórica, es decir omnihistórica, en el sentido de que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda” (Althusser, 1969, pág. 27). En consecuencia, “toda ideología tiene por función –función que la define- la constitución de individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1969, pág. 36). Lo anterior

implicaría que no hay práctica sino y por bajo una ideología, y que no hay ideología sino por el sujeto y para la conformación del sujeto. Así, los ‘Aparatos Ideológicos del Estado’ serían entidades reales, pero no inmediatamente reconocibles en términos empíricos, que tendrían la función de constituir sujetos mediante una ‘interpelación’, siempre reproduciendo la ideología de la clase dominante². Esto es retomado por Poulantzas, quien sostiene que las clases sociales no son nunca el origen genético de las estructuras. “La clase social es un concepto que indica los efectos del conjunto de las estructuras, de la matriz de un modo de producción o de una formación social sobre los agentes que constituyen sus apoyos: ese concepto indica, pues, los efectos de la estructura global en el dominio de las relaciones sociales” (Poulantzas, 1969, pág. 75).

A) *Lo social desde la agencia*

En esta posición es posible evidenciar propuestas como la de Norbert Elias (2008). En su texto “Sociología fundamental”, sostiene que “la sociedad, que con tanta frecuencia se opone mentalmente al ‘individuo’, está integrada totalmente por individuos y uno de esos individuos es uno mismo” (Eliás, 2008, pág. 14). En consecuencia, es un error considerar a las “figuras una ‘existencia’, una objetualidad, fuera y más allá de los individuos que las constituyen” (Eliás, 2008, pág. 17), dado que “pueblos y ciudades, universidades y fábricas, estamentos y clases, familias y grupos profesionales, sociedades feudales y sociedades industriales, estados comunistas y estados capitalistas, son todos redes de individuos” (Eliás, 2008, pág. 16).

También, es posible ejemplificar esta posición accionalista desde interpretaciones historicistas del marxismo, tales como la de Georg Lukács. En su propuesta, la clase social se concibe como factor de engendramiento genético de las estructuras de una formación social, y como factor de sus transformaciones. Así, el problema teórico de las estructuras de una formación social se explica por la problemática de su origen, que a su vez se desarrolla con el autodesarrollo de la clase-sujeto de la historia. “La vocación de una clase para el dominio significa que es posible, partiendo de sus intereses de clase, partiendo de su conciencia de clase, organizar el conjunto de la sociedad”

² Este ‘conflacionismo descendente’ de Althusser ha sido cuestionado por Mladen Dólar. Para este último, no puede concebirse la aparición del sujeto como efecto directo del reconocimiento individual del sí en la interpelación ideológica, dado que para Dólar, el sujeto aparecería como correlativo a algún remanente objetual traumático, a algún exceso que, precisamente, no puede ser ‘subjetivizado’. Así, la tesis de Dólar es la siguiente: “para Althusser, el sujeto es lo que hace funcionar la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto aparece donde fracasa la ideología” (Dolar, 1993, pág. 76).

Años después, Slavok Žizek retoma el debate, y afirma que “lejos de aparecer como el resultado de la interpelación, el sujeto aparece solo y cuando en la medida en que la interpelación finalmente fracasa. El sujeto no solo nunca se reconoce a sí mismo plenamente en la llamada interpeladora: su resistencia a la interpelación –a la identidad simbólica provista por la interpelación- es el sujeto” (Žizek, 2011, pág. 124). El ejemplo que cita Žizek es el de la histeria, y por esa razón el sujeto *como tal* sería, en cierto modo histórico. Así, el o la histórica pregunta: “Tú dices que yo soy -una madre, un maestro, una prostituta, etc.-, ¿pero soy realmente lo que dices que soy? ¿Qué hay de mí que me hace lo que dices que soy?” Así, la estructura no crearía al sujeto precisamente porque éste sería un exceso/remanente objetual que resiste a la simbolización.

(Lukács, 1969, pág. 76). Para Lukács, la verdadera esencia de la historia son las relaciones interhumanas.

En este punto, se tiene que efectivamente esto ha sido discusión gravitante en la teoría. Es por esto que la crítica a lo social como totalidad suturada no solo ha surgido en la sociología, también ha sido asumida por otras corrientes de pensamiento. En especial, se revisará la propuesta del ‘pensamiento posfundacional’, que plantean que lo social ha sido teorizado como el momento fundante de lo político, y tras criticar lo social como totalidad, invierten el binarismo, sosteniendo que lo político es lo que discursivamente constituye a lo social.

2.2. Lo político frente al esencialismo de lo social

Como se sostuvo previamente, la crítica a entender lo social como totalidad también ha sido realizada por el llamado “pensamiento posfundacional”. Se trata de una posición que sostendrá que la teoría moderna ha sostenido que lo social sería la base fundante de las demás esferas, lo cual dejaría a la política como una simple subesfera. No obstante, se advierte que el posfundacionalismo ha tendido a responder que es lo político lo que realmente fundaría ontológicamente a lo social, lo cual no solo implica la inversión del dualismo –lo cual consagra la oposición-, sino que también vuelve a reificar el poder social.

2.2.1.- Lo político como fundante de lo social

Ernesto Laclau (1993) sostiene que cualquier análisis que se limite a analizar lo social, no considera que lo anterior implicaría una domesticación o espacialización de lo político. Esto, dado que sería lo político sería el ‘momento’ de ruptura e indecibilidad que gobierna la reconstrucción de la objetividad social, incluyendo la realidad política, mientras que lo social sería más bien el resultado de dicha construcción, y por tanto lo sedimentado de la realidad política (Laclau, 1993).

Para Laclau y Mouffe (2004), incluso ‘la realidad política’ es solo una sedimentación que requiere un olvido de los orígenes, un olvido de la fuerza contingente de dislocación que yace en sus cimientos, que requiere de una reducción simbólica y fantasmática de lo político. Sin embargo, “negar lo político no lo hace desaparecer, solo puede conducirnos a la perplejidad cuando nos enfrentamos a sus manifestaciones y a la impotencia cuando queramos tratar con ellas” (Mouffe, 1990, pág. 140). Según Laclau y Mouffe, si lo político fuera totalmente eliminado, habría un universo cerrado de meras prácticas reiterativas. Por otro lado, no podría haber una institución política total y pura, pues toda construcción política tiene como telón de fondo un conjunto de prácticas sedimentadas.

El uso explícito de la proposición está en autores contemporáneos como Alan Badiou, Chantal Mouffe, Claude Lefort, Ernesto Laclau y Juan-Luc Nancy³. Esta posición revaloriza lo político como dimensión olvidada por las ciencias sociales, y enfrentaría a los ‘fundacionalistas’, que buscarían dar un fundamento último a la sociedad.

Según Marchart, el ‘fundacionalismo’ comprende a una serie de teorías que buscarían generar principios que sean ‘fundamentos trascendentes’, a partir de los cuales sería posible derivar el funcionamiento de la sociedad y de la política. Sostiene que dentro de esta vertiente estarían el conductismo, el positivismo, el determinismo económico y el sociologismo. A su vez, pensadores del marxismo estructuralista se preocuparían por definir la totalidad social, y también otros como Durkheim (2004) intentarían definir lo social en esos términos. Estas posiciones llevarían a entender lo social como totalidad suturada, dando a lo político el estatuto de superestructural o secundario. Para la corriente posfundacional, el ‘fundacionalismo’ sería una corriente que recorrería gran parte de la disciplina sociológica.

En respuesta, para esta corriente lo político sería lo ontológicamente constitutivo de lo social, en tanto su momento de institución, lo cual se diferenciaría de la política, que serían las prácticas ónticas convencionales. Esto es similar a posiciones como la del sociólogo Ulrich Beck (1997), para quien la política solo puede ser representada en términos espaciales, como un concepto de prácticas e instituciones, como un sistema, aunque sea un sistema de expansión. Lo político, en cambio, “no puede restringirse a determinado tipo de institución, o imaginar que constituye una esfera o nivel de la sociedad. Debe concebirse como una dimensión inherente a toda sociedad humana y que determina nuestra condición ontológica misma” (Mouffe C. , 1999, pág. 3). Esto también estaría en las propuestas de autores como Claude Lefort:

“Así, *lo político* se revela, no en lo que llamamos actividad política, sino en el doble movimiento a través del cual aparece y se oscurece el modo de institución de la sociedad. Aparece en el sentido que se vuelve visible el proceso a través del cual la sociedad se unifica a lo largo de sus divisiones. Se oscurece en el sentido que el *locus* de la política (el *locus* en el que compiten los partidos y toma forma y se reproduce una instancia general del poder) se define en particular, mientras queda oculto el principio que genera la configuración global” (Lefort, 1988, pág. 11).

³ Una sistematización importante de esta discusión se encuentra en el texto “El pensamiento político posfundacional” de Oliver Marchart (2009).

La crítica que esta posición realiza a la noción de lo social es que entraría en crisis, dado que la sociedad no sería un objeto unitario e inteligible que fundaría sus propios procesos parciales. En este sentido, pasa a sostener que “la sociedad no existe” y “lo social solo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad” (Laclau, 1993, pág. 106). Así, se tiene que el posfundacionalismo no se detiene en una simple negación de dicho concepto, sino que la imposibilidad de devenir en sociedad suturada funcionaría como condición de lo social: si bien la sociedad no es el fundamento de los procesos sociales, tal imposibilidad del concepto funcionaría como ‘imposibilidad productiva’. De esta forma, para estos autores, “si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de sociedad, lo social solo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible” (Laclau & Mouffe, 2004, pág. 152).

Es por lo anterior que Laclau propone el carácter eminentemente político de toda identidad social, dado que la infinitud garantizaría un exceso de significación de donde deviene desfijado un infinito juego de diferencias, que Laclau sostiene que se articula desde ‘lo discursivo’. La falta de identidad en los sujetos implica el lugar donde tiene una plena política de la ‘identificación’, dado que el ‘sujeto’ siempre intenta compensar su ‘falta constitutiva’ en el nivel de la ‘representación’. Así, la constitución de toda identidad se llevaría por medio de procesos de ‘identificación’ con objetos socialmente disponibles, como las ideologías políticas, los patrones de consumo, y los roles sociales. Esta noción de identidad no solo invoca la falta sino también los intentos por eliminarla, que, sin embargo, nunca dejará de resurgir. Laclau y Mouffe afirman que “debemos pues considerar a la apertura de *lo social* como constitutiva, como ‘esencia negativa’ de lo existente, y a los diversos ‘órdenes sociales’ como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias” (Laclau & Mouffe, 2004, pág. 132).

2.2.2.- La crítica al politicismo

Como se ha sostenido previamente, el posfundacionalismo no logra subvertir la estructura teórica de lo que llama el paradigma fundacional, sino que simplemente lo invierte (Gonnet & Romero, 2012). Lo complejo de esta operación es que toda inversión del dualismo no termina sino consagrando la misma oposición. Así, solo se cambia la relación entre los términos, pero se sigue definiendo a cada término en oposición al otro, sin dar cuenta de lo que sustenta dicha oposición.

A su vez, desde una lectura de Foucault es posible criticar que esta estructura teórica sitúe a lo social como apolítico –en tanto siempre simple sedimentación-, y no considere que lo social está lejos de ser lo estratificado –lo molar no surge dado-, sino que es precisamente un lugar de estrategias, de relaciones de fuerza.

La propuesta ‘posfundacional’ tiene el problema de mantener una relación dual entre lo social y lo político, a la vez reifica el poder social. Si bien es valorable su intento por superar una visión institucionalizada de lo político, termina sosteniendo que lo político sería un ‘momento’, y no una ininterrumpida lucha en innumerables focos de inestabilidad a lo largo del campo social. Todo pareciera indicar que esta propuesta sitúa a lo político del lado de los ‘grandes momentos’, las ‘grandes dislocaciones’, y por tanto pierde rendimientos para explicar la multiplicidad de disputas de poder que están dispersas a lo largo de todo el cuerpo social. Es quizás por esto que Nietzsche “no cree en los ‘grandes acontecimientos’ ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo contenido no sea múltiple” (Deleuze, 2013, pág. 13).

Para Laclau, si bien existe una heterogeneidad social, se precisaría de principios articuladores ‘externos’ al particularismo de las relaciones de poder. Por tanto, el ‘momento’ de lo político ocurre solo cuando las diferencias se inscriben en una lógica ‘común’ y ‘transversal’. Así, tendría que existir un ‘contenido universal’ en juego, creados desde el discurso. Paradójicamente, Laclau sostiene que existe una imposibilidad de plenitud, no obstante es preciso ‘prometer’ universales que entrelacen demandas en función de la insatisfacción que comparten, dado que estas ‘siempre’ aspirarían a ser ‘representadas’, dada su búsqueda incansable de ‘identificarse’. Existiría entonces que proponer una ‘universalidad’ que se sostiene sobre la ‘negatividad’, que encadenaría las particularidades.

En este punto no solo es complejo proponer una generación de identidades por medio del trabajo del trabajo de lo negativo, dado que esto nunca constituye una afirmación -lo negativo es el “ser de lo problemático, de ningún modo el ser de lo negativo” (Deleuze, 2002)-, sino que nuevamente propone nuevamente borrar las diferencias por medio de la cadena de equivalencias.

La respuesta desde la perspectiva de esta investigación estaría en que la articulación de las luchas mediante estrategias solo puede ser posible ‘dentro’ del espacio de las relaciones de fuerza, y no en un ‘más allá’ ni en el mundo de las ‘representaciones’. Las luchas tienen contenidos materiales que surgen de la historicidad misma del poder, y no ‘afuera’. Así, los ‘sujetos’ no siempre reclaman reconocimientos o representación, sino que luchan a partir de la pura materialidad de la disputa. Para Laclau, esa ‘exterioridad’ respecto de lo social permitiría una construcción política calculada y organizada, a través de mecanismos sugestivos y retóricos.

Por otra parte, resulta problemático que Laclau comparta con Foucault el hecho de la imposibilidad de lo universal, desconfíe de la ficción de la paz y el acuerdo esencial entre las partes de la sociedad, pero de todos modos vuelva a proponer un ‘significante amo’, vacío y negativo. Laclau pareciera naturalizar un juego de ‘identificaciones’ y ‘representaciones’, en las cuales ‘parcialidades’ aspiran desde la retórica a ser concebidas como el fundamento ausente. Es decir, a pesar de la imposibilidad del fundacionalismo, se naturaliza que un sector podría y debería intentar encarnar al pueblo legítimo, y así produciría los focos de poder. Para Foucault, en cambio, es preciso entender las relaciones de poder sin un afuera ni ‘más allá’. La gubernamentalidad intentaría gobernar todos los eventuales comportamientos de los individuos. El poder tendría procesos de expansión productiva, que pretenderían regular y controlar la generación de subjetividades, pero la resistencia también es productiva, genera nuevas formas de vida, responden a los dispositivos del poder, y los obligan a nuevas reactivaciones. Así, esta noción del poder plantearía la inevitabilidad de las luchas, pero no existiría un afuera que permita ‘momentos’ de plenitud. El poder intentaría capturar, domesticar las diferencias, mientras que la afirmación de las singularidades cuenta con una potencialidad que puede lograr aperturas hacia nuevos modos de existencia.

La diferencia, entonces, es que mientras Foucault potenciaría la articulación y multiplicación de formas de resistencia a la dominación, Laclau supone y naturaliza a la democracia como realidad política, y por tanto ya no se trata de valorar la diferencia, sino más bien articularlas en identidades, que permitan que venzan ciertas ideas y otras no. Para el argentino, Foucault ha descrito una diversidad de resistencias, pero no todas estas alcanzan un carácter político (Laclau & Mouffe, 2004). Las resistencias de Foucault no tendrán ‘política’, pues no se articularían en ‘significantes flotantes’ que construyan ‘unidad popular’. Lo político en Laclau solo es lo que inscribe las luchas en un orden equivalencial, a partir de un referente abierto, vacío, que enlace demandas que provienen del espacio ‘pre-político’ de las relaciones de poder. Lo complejo de esta situación es que a pesar de que el ‘intelectual’ tradicional pueda entender que se trata de ‘significantes abiertos’, en la práctica política estos se presentan como verdades, reforzadas por discursos sugestivos, y por tanto en la praxis social se evidencian como ‘cerrados’, e incluso pueden llevar a totalitarismo (Castro, 2016).

En definitiva, Laclau no asume la crítica de Deleuze y Foucault a los ‘intelectuales tradicionales’, puesto que su pretensión es la de proponer una intelectualidad que devenga en soberano, y trabaje cuidadosamente la articulación equivalencial de reclamos, en un sistema institucional que nunca

problematiza con detención. Laclau tiene una aspiración de tomar por asalto el lugar del Estado, sin las preguntas que los autores de esta investigación sí parecieran abordar con mayor profundidad. En el caso de Foucault, se ha revisado que éste analiza las condiciones en que se pretenden producir comportamientos desde el poder, y buscan asegurar y reforzar los espacios de administración y control de la vida. Así, analizando la dinámica del poder, sostiene que el problema del poder político está lejos de agotarse en la conquista de los aparatos estatales –estos buscan capturar dinámicas de poder que vienen del exterior-, y el ‘sentido’ se produce más allá de los ‘discursos’, implicando modos de afectación muy dispares. Así, la disputa política no se limita a una lucha de significantes, ni un juego retórico para conquistar la institucionalidad, sino que el neoliberalismo requería un proceso más profundo de organización de los cuerpos, producción de prácticas y valores: una ‘tecnología del yo’. Así, la lucha también es más profunda: se requiere crear nuevos modos de vida, y otras posibilidades de subjetivación.

Por otro lado, también resulta complejo que defina la política como juego de ‘identificaciones’, puesto que esto refiere a una simplificación de las dimensiones de la subjetivación. Laclau toma explícitamente la noción de ‘identificación’ de Sigmund Freud, sin considerar las precauciones que éste mismo hace en torno al término. Para Freud (1992), la identificación refiere a un proceso psicológico mediante el cual un sujeto introyecta un aspecto, una propiedad, un atributo del otro y se transforma sobre el modelo de este. Si bien es un concepto gravitante para analizar cómo el psicoanálisis piensa la constitución del sujeto –mediante una multiplicidad de identificaciones-, para Freud es preciso que asumir un proceso de ‘desidentificación’. Para el psicoanalista, la identificación pareciera siempre referir a la introyección de la figura fálica –o el ‘significante amo’ en términos lacanianos-, tomándolo como modelo para configurar el propio yo. La identificación con la ley de esa autoridad inatacable, deviene en una agresión hacia el propio yo ante la imposibilidad de cumplir los mandatos del ideal, y por eso Freud propone hacer caer las identificaciones: el malestar social surge porque no se puede soportar la frustración que supone la imposibilidad de cumplir sus ideales culturales (Freud, 1992). He allí una dimensión alienante de la identificación, que según Freud opera en la identificación de las masas con el líder. Cuando ocurre la identificación con el conductor, se genera un lazo sugestivo que tiende hacia la disminución de la autonomía y libertad del individuo, e implica una atrofia de la personalidad individual consciente, entre otros.

En definitiva, Laclau pareciera naturalizar una política de fijación del significante en un Centro. La respuesta de Guattari es que las elecciones del Capital, el Significante, el Ser, participan de una

misma opción ética política. “El Capital aplasta a todos los otros modos de valorización. El Significante hace callar las virtualidades infinitas de las lenguas menores y de las expresiones parciales. El Ser es como un encierro que ciega a la riqueza y la multivalencia de los Universos de valor, los cuales, sin embargo, proliferan ante nuestra vida” (Guattari, 2017, págs. 43-44). Es decir, tal como el Capital es el referente de la equivalencia generalizada de los trabajos y los bienes, el Significante es el “referente capitalístico de las expresiones semiológicas, el gran reductor de la polivocidad ontológica (...). Son referentes vacíos que hacen el vacío, que instauran trascendencia en las relaciones de representación” (Guattari, 2017, pág. 43). Quizás Guattari acierta cuando sostiene que la elección es ética: se puede volver a poner en el Centro a un significante despótico, o del otro asumir una elección en favor de la riqueza de lo posible, una política que lleve a la contingencia más allá de los conceptos que la lleven a ‘lo mismo’, dejando atrás las significaciones que asedian.

Antes de pasar a las críticas que Foucault hace a la reificación del poder, cabe agregar a pesar de que la corriente posfundacionalista ha arremetido contra la sociología en general por un supuesto ‘fundacionalismo’, sería incorrecto imputarle esto a toda esa disciplina. Habría que sostener que no todos los esfuerzos de la sociología por conceptualizar lo social lo presentarían como opuesto a la contingencia, sino que en teorías ha sido más bien su consecuencia. La crítica posfundacional parece más bien centrarse en una crítica a ciertas lecturas de Parsons y Shils, que leerían en la ‘doble contingencia’ una búsqueda de definir una ‘determinación’ que ponga fin al azar. Estos dos autores sostienen lo siguiente:

“(…) hay una doble contingencia inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones del ego son contingentes respecto a su selección de alternativas disponibles. Por otro lado, la reacción de alter será contingente respecto a la selección del ego, y resultará de una selección complementaria por parte de alter” (Parsons & Shils, 1968, págs. 33-34).

Según la lectura posfundacional, Parsons y Shils sostendrían que en esta problemática situación en que ambas partes tendrían alternativas de acción contingentes, la posibilidad de encontrar un acuerdo sería sumamente aleatoria, y por tanto el orden social sería imposible (Gonnet & Romero, 2012). Así, dirán que para Parsons lo social es posible en el marco de un horizonte normativo-cultural, que restringe y limita las alternativas contingentes de los participantes de la interacción. Desde esa interpretación, si bien Parsons y Shils reconocerían desde lo social a la contingencia, ésta

última sería considerada como lo no-social, o más bien como el problema que debe poder resolver lo social. Esto sería lo que los posfundacionales criticarían: proponer un fundamento normativo y cultural —o en otras tradiciones un fundamento económico— de las entidades, es negar la contingencia de todo fundamento político.

No obstante la crítica anterior, es posible sostener que hay autores que hay abordado el problema de la doble contingencia afirmando el azar. Niklas Luhmann reconoce limitaciones en pensar lo social a partir de fundamentos culturales o normativos, pues esto restringiría demasiado el sistema social. La contingencia es para Luhmann (2002) aquello que es como es, fue y será, pero que también puede ser de otro modo. Es decir, es un horizonte en donde otros mundos y posibilidades pueden ser actualizados. De hecho, en los sistemas sociales, el ‘sentido’ es definido por Luhmann (1998) como la diferencia entre actualidad y posibilidad; en otros términos, el sentido no es una unidad, sino que es una diferencia ya que toda actualidad remite a un horizonte de posibilidades —incluso aquellas que niegan el sentido alcanzado—. El ‘sentido’ aparece así como un excedente de referencias a otras vivencias y formas de acción.

Luhmann retoma también el problema de la doble contingencia, y *lo social* emerge en un contexto de co-presencia entre un *alter* y un *ego* —pueden ser dos sistemas de conciencias, un sistema de conciencia y un sistema social, o dos sistemas sociales—. En el encuentro, *alter* tiene como en Parsons y Shils alternativas contingentes de acción al igual que *ego*. La diferencia es que para Luhmann la doble contingencia no es meramente esta situación. La duplicación de la contingencia se pone en juego no solo cuando los que interactúan reconocen que tienen alternativas de acción contingentes, sino cuando, a su vez, reconocen que la otra parte también tiene alternativas contingentes de acción. Esto implica una observación y monitoreo permanente de la conducta del otro. Toda diferencia en este punto adquiere valor de información para orientar la propia conducta. Ante la ‘doble contingencia’, lo social emerge como cualquier determinación que pueda informar a una de las partes acerca de lo que la otra puede llegar a pretender. “Los sistemas sociales se forman porque (y solo porque) ambos interlocutores experimentan la doble contingencia y porque la indefinibilidad de tal situación ofrece un significado estructurante para ambos participantes en cualquier actividad que ocurra” (Luhmann, 1998, pág. 117).

Para el sociólogo alemán, lo social no emerge en contra de la contingencia, sino justamente, como consecuencia de ella (Gonnet & Romero, 2012). Es la contingencia la que cataliza la constitución de lo social:

“Si cada individuo actúa en forma contingente, es en primera instancia improbable que su propia actuación encuentre siquiera puntos de contacto –con ello otorgamiento de sentido- en la actuación de los demás, porque la autodeterminación condiciona que los otros se determinarán y viceversa” (Luhmann, 1998, pág. 124).

Cualquier autodeterminación surgida arbitrariamente y/o calculada de cualquier manera, ganará valor de información y de relación para otras actuaciones. La duplicación de la contingencia genera, paradójicamente, determinación. Sin embargo esta determinación no elimina la contingencia. Esta siempre se reproduce; siempre la determinación propuesta puede ser negada. Alguien podría negar o no aceptar dicha comunicación. Pero esto no implica la ruptura de lo social, ya que la negación solo es interpretable desde la determinación. La negación tiene sentido en cuanto negación del sentido determinado. Lo social se reproduce con independencia de la determinación específica. Esto permite visualizar lo social como una condición de posibilidad.

Tras todo el análisis anterior, se presentará la propuesta de Foucault para entender el poder político, en tanto una crítica que tiende a superar el dualismo entre lo social y lo político.

2.2.3. El poder en la sociedad: hacia una superación del dualismo entre lo político y lo social

Según Deleuze, Foucault ha realizado una crítica a seis postulados de las teorías clásicas del poder. Estas propuestas permiten romper con la reificación de lo social, dado que el poder político atraviesa y cruza todo el campo social.

El primero es el postulado de la propiedad. Foucault sostiene que las teorías políticas tratan el poder como si fuera propiedad de algo o alguien. No obstante, “el poder no es propiedad de nadie, sino que, por el contrario, es ejercido por todo el mundo” (Deleuze, 2014, pág. 112). El poder debe ser entendido como estrategia: “el poder no se posee, no es una propiedad, se ejerce”.

Foucault propone entender la lucha como innumerables puntos de conflicto, núcleos de inestabilidad cada uno de los cuales implica sus riesgos de conflicto, y de inversión al menos transitoria de las relaciones de fuerza. “El poder carece de homogeneidad, pero se define por las singularidades, los puntos singulares por los que pasa” (Deleuze, 2008, pág. 51).

Nuevamente cabe insistir en la diferencia entre estrategia y estrato. Según la lectura deleuziana de Foucault, “el saber remite a estratos y estratificaciones, pero el poder, por su parte, remite a estrategias” (Deleuze, 2014, pág. 101). Así, la estrategia surge allí donde no existe estratificación, allí donde no existe propiedad. La estrategia se define como puntos innumerables de

enfrentamiento, focos de inestabilidad. “Mientras los estratos se encuentran en equilibrio, lo no-estratificado nunca se aparece en equilibrio”. No se produce estabilidad ni ondulatoria ni corpuscular, y como se ha dicho, el único equilibrio que se produce es estadística: lo estable es el gran conjunto. Lo que refiere al poder no se deja sedimentar, es pura estrategia. Evidentemente, las relaciones de fuerza no son entre individuos, sino entre singularidades. Los “grandes conjuntos no son sino hechos compuestos por esos corpúsculos y esas ondas, pero al mismo tiempo los estratifican, es decir, conforman grandes conjuntos de los cuales se consideran solo sus efectos globales” (Deleuze, 2014, pág. 102).

El segundo postulado a criticar es que el poder se localice en un aparato. En esta posición, se entiende que el poder sería poder de Estado, hasta en el extremo de que “incluso los poderes ‘privados’ solo tendrían aparente dispersión y seguirían siendo aparatos de Estado especiales” (Deleuze, 2008, pág. 51). Para Foucault, el poder no se deja localizar, lo cual significa que se dispersa por todo el campo social. El “poder consiste siempre en focos locales, y la afirmación del carácter local del poder significa que en este caso el poder nunca tiene un carácter global” (Deleuze, 2014, pág. 114). El poder “no se dejar localizar porque es difuso, aunque por el contrario es siempre local ya que lo global son los grandes conjuntos, y el poder, las relaciones de poder, operan sobre los grandes conjuntos”. Lo anterior implica que incluso los poderes públicos cuentan con un origen, con sus procedimientos, con sus ejercicios, es decir, “con todo aquello que conforma lo esencial del poder, que el Estado sin duda, controla o aplica, pero que no constituye nada” (Deleuze, 2014, pág. 112). Es decir, incluso el aparato de Estado de Althusser no hace más que gestionar los procedimientos del poder procedentes del exterior. Así, aunque el Estado sea el elemento constituyente de los grandes conjuntos, “aunque suponga relaciones de poder, no agota esas relaciones de poder, e implica relaciones de fuerzas procedentes del exterior”. Incluso los procedimientos del poder policial son por naturaleza aplicados y reutilizados por el Estados, pero éste no es en absoluto su origen. Hay focos policiales que aparecen incluso en el espacio de las comunidades sin aparato estatal. Entonces el Estado “trata de globalizar el poder policial o apropiarse de los poderes policiales” (Deleuze, 2014, pág. 113). Los poderes policiales no vienen del Estado, dado que Foucault de muestra que “los poderes policiales son poderes disciplinarios”, y las disciplinas siempre son anteriores al momento en que el Estado se las apropia. Así, las técnicas disciplinarias son anteriores al Estado, y recuperadas por éste. Por ejemplo, la cárcel no forma parte el horizonte del derecho penal, sino que es irreductible y relativamente independiente del poder jurídico, y su poder procede de sí misma, “es el poder de la cárcel” (Deleuze, 2014, pág. 114). Poder en la prisión ante el cual el juez ni el derecho tienen nada que hacer, y el Estado se limita a aplicar la cárcel sin que ésta constituya un engranaje de su aparato.

El tercer postulado que Foucault cuestiona es que el poder se encuentre “subordinado a una forma de producción entendida como infraestructura” (Deleuze, 2014, pág. 114-115). Resulta difícil ver una determinación económica ‘en última instancia’, incluso si se dotara a superestructura de “una capacidad de reacción o de acción compensatoria” (Deleuze, 2008, pág. 53). Las relaciones de poder no se derivan evidentemente de las relaciones de producción, ya que estas últimas no pueden definirse independientemente de su vínculo con las primeras. “Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones, no están en posición de superestructura, están presentes allí donde desempeñan un papel directamente productor” (Foucault, 2002, pág. 53).

El cuarto postulado a criticar es el que concibe al poder como esencia o atributo, y por tanto califican a quienes lo poseen, los dominadores, distinguiéndolos de aquellos sobre los cuales se ejerce, los dominados. Para Foucault el poder no dispone de esencia ni de interioridad, ya que es relación. Así, “el poder no circula menos entre las fuerzas dominadas que entre las fuerzas dominadoras” (Deleuze, 2014, pág. 116). El “poder inviste a los dominados, circula por y a través de ellos, se apoya en ellos del mismo modo en que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las acciones que ejerce sobre ellos”.

La quinta posición que Foucault es la que entiende al poder como modalidad: es represivo o ideológico. Sostiene que “el poder puede actuar sobre el espíritu y el cuerpo, pero incluso cuando actúa sobre el espíritu recurre a algo diferente a la ideología” (Deleuze, 2014, pág. 118). E incluso cuando actúa sobre el cuerpo recurre a algo diferente a la violencia y la represión. El poder es represivo en última instancia, cuando no puede recurrir a otra cosa, pero “entretanto se las arregla muy bien sin la necesidad de ser represivo”. La relación de fuerza no es violencia, porque la relación de fuerzas, es relación de fuerza con la fuerza. Es decir, si la fuerza resulta esencial en la relación, eso significa que existe una razón dentro del concepto de fuerza para que ésta no vaya nunca sola, y para que forme siempre parte de una ‘multiplicidad’: es propio de la fuerza estar en relación con otra fuerza. Por otro lado, la violencia no es la relación de una fuerza con otra fuerza, sino que “es la relación de la fuerza con un ser o un objeto” (Deleuze, 2014, pág. 119). “Cuando sufro violencia no es mi fuerza la que sufre violencia, es mi cuerpo, que quizás es el lugar de una fuerza, de la mía”. Una fuerza no puede ser destruida por otra fuerza, por lo que una fuerza puede destruir es un cuerpo, un ser, una cosa. En consecuencia, una fuerza consiste en una acción sobre otra acción, no sobre un cuerpo.

“Las relaciones de fuerza no son exactamente del género ‘ejercer violencia’ o ‘reprimir’, sino del género ‘incitar’, ‘suscitar’, ‘combinar’ (...) Una fuerza no ejerce violencia sobre otra fuerza, pero

una fuerza puede incitar a otra fuerza. Una fuerza puede combinarse con otras fuerzas. Esto son las relaciones de fuerzas” (Deleuze, 2014, pág. 120).

Así, más que reprimir, el poder produce realidad, y antes que abstraer u ocultar, produce la verdad. Según Deleuze, “Foucault, conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, solo son el polvo levantado por el combate” (Deleuze, 2008, pág. 55).

El sexto postulado que Foucault cuestiona es el de la legalidad, que entendería que “el poder de Estado se expresaría en la ley, concibiéndose ésta unas veces como un estado de paz impuesto a las fuerzas brutas, otras como el resultado de una guerra o de una lucha ganada por los más fuerte” (Deleuze, 2008, pág. 55). No obstante, en ambos casos la ley se definiría por el cese obligado o voluntario de una guerra, y se opondría a la ilegalidad que se define como exclusión. A su vez, los revolucionarios solo podrían invocar otra legalidad que pasaría por la conquista del poder y la instauración de otro aparato de Estado. Uno de los temas relevantes en Foucault consiste en sustituir esta “oposición demasiado simple” entre ley e ilegalidad por una correlación más sutil entre ilegalismos y leyes. “La ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos”. Para Foucault, por ejemplo, en las sociedades comerciales las leyes no se oponen globalmente a la ilegalidad, sino que unas organizan explícitamente la forma de eludir los otros.

“La ley es una gestión de ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase dominante, otros, por último, que prohíbe, aísla y toma como objeto, pero también como medio de dominación” (Deleuze, 2008, pág. 55-56).

Tanto las repúblicas como las monarquías occidentales tendrían en común el haber elegido a la Ley como supuesto de poder, con la finalidad de atribuirse una representación jurídica homogénea, y de este modo el modelo jurídico surgiría para ocultar el mapa estratégico. No obstante, bajo el modelo de la legalidad sigue operando el mapa de los ilegalismos. Para Foucault la ley no es ni un estado de paz ni el resultado de una guerra ganada; “es la guerra, la estrategia de esa guerra en acto, de la misma manera que el poder no es una propiedad adquirida de la clase dominante, sino un ejercicio actual de su estrategia” (Deleuze, 2008, pág. 55-56). En el fondo, Foucault propone una batalla, con sus tácticas locales, sus estrategias de conjunto, que sin embargo, no proceden por totalizaciones, sino por relevo, conexión, convergencia, prolongamiento.

Las distintas premisas que Foucault discute se enmarcan en una teoría del gobierno, que puede ser tensada desde el análisis de la gobernabilidad. Ya no se trata de analizar al Estado como unidad o

institución, sino más bien atiende a la multiplicidad de prácticas que distribuyen lo viviente en un dominio de valor o de utilidad. La gubernamentalidad “no solo recubre las formas legítimas constituidas de sujeción política o económica, sino también modalidades de acción más o menos consideradas y calculadas, orientadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros” (2001). Gobernar es “estructurar el posible campo de acción de los otros”, y por tanto, la política atraviesa y se extiende en todo el cuerpo social. El “Estado no es más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples”.

En consecuencia, se trata de discutir un dualismo entre Estado y sociedad. El primero no debe entenderse como una institución monolítica, ni la segunda puede ser un conjunto autónomo y autosustentado. Más bien, se trata de discutir las condiciones del surgimiento de esa supuesta contraposición, y la compleja red de relaciones de fuerza en que se realiza, y las estrategias que ella implica.

Capítulo III: Aproximaciones a la Transición Chilena

Antes de pasar al análisis de los ideólogos y sus posiciones sobre lo social y lo político, es preciso analizar un concepto central que se ha instalado en la discusión sobre el nuevo período histórico: ‘la transición a la democracia’. Dicho concepto, genera un amplio debate, y pareciera ser clave para entender nuestro objeto de estudio: el grueso de la literatura afirma que es un momento donde se juega en gran parte la nueva relación entre lo social y lo político del Chile reciente. De hecho, muchos sostienen que en ese momento se juega el grueso del destino de la democracia chilena, y fundó una relación entre la política y la sociedad que derivó en desarticulación social (Garretón M. A., 1988; Moulian, 2009).

Dentro del análisis del período histórico que se inaugura con el fin de la dictadura, surge inmediatamente en la discusión el concepto ‘transición a la democracia’. Ha sido central en la discusión sobre la escisión entre lo social y lo político, tanto para sostener que en dicho proceso se sentaron las bases de una ‘democracia limitada’, o para afirmar que se trató de un largo proceso durante los noventa de confrontación política contra sectores conservadores y/o autoritarios, previo a una consolidación de la democracia.

Según Óscar Godoy Arcaya (1999), cuando los científicos sociales hablan en términos generales de la transición, se refieren “a un sujeto social o identidad social y política que cambia desde una situación autoritaria a una democrática, en un período de tiempo (Godoy Arcaya, 1999, pág. 80). Según el investigador, este giro hacia la democracia tiene diversas interpretaciones, propone una clasificación que presenta tres enfoques principales, y ante estas posibilidades, opta por el tercero. A continuación se analizarán y desarrollarán las tres perspectivas, y luego se ofrecerá una revisión crítica del concepto.

Según Godoy (1999), algunos intelectuales sostienen que hay democracias o no las hay, se está en democracia o no se está, por lo que no existe la transición como situación intermedia: no hay transitividad en ‘ir hacia la democracia’ desde el régimen autoritario.

Un segundo grupo sostiene que la transición es un proceso que termina en el momento en que el gobierno militar entrega el poder a las autoridades presidenciales y parlamentarias de 1989. Así, este acto tiene como fecha el 11 de marzo. En palabras de Jorge Arrate, la transición en este sentido se trataría de un “proceso pacífico de negociación para la transferencia del poder” (Arrate, 2004,

pág. 19)⁴. Garretón es el principal exponente de esta tesis, y la importancia de dicha posición en la disciplina sociológica amerita detenerse en ella.

En esta segunda interpretación, se sostiene que la transición se precipita con el resultado del plebiscito de 1988, pues según Garretón, termina “definitivamente toda posibilidad de regresión autoritaria pese a las intenciones claramente no democráticas del pinochetismo civil y militar” (Garretón M. A., 1999, págs. 7-12). Este proceso, de corta duración e intenso, termina con el “ascenso del primer gobierno democrático en marzo de 1990”. Así, el autor sostiene que el término de la transición no implicó que, junto con gobiernos plenamente democráticos, el régimen político y la sociedad hubieran alcanzado la democracia propiamente tal, sino que “se trató de una transición incompleta que dio origen a una democracia restringida, llena de enclaves autoritarios y de baja calidad”.

De esta forma, Garretón afirma que la tarea no consiste en continuar con la transición ya finalizada, ni en consolidar el nuevo régimen post autoritario –dado que éste ya asegurado en la medida que no había regresión autoritaria posible-, sino que se requiere reformar ese régimen, y generar una auténtica democracia política donde no sean los poderes fácticos o minorías políticas quienes prescriban los límites de la voluntad y soberanía popular. En otras palabras, el concepto de ‘transición política’ para esta vertiente refiere exclusivamente a un proceso de cambio de régimen, por lo que no tematiza necesariamente otros problemas sociales, tales como la democratización social o global (Garretón M. A., 1988). Asimismo, las transiciones deben distinguirse de los procesos de consolidación del nuevo régimen y, a su vez, estos procesos de consolidación pueden incluir elementos de democratización política que una transición no completó.

Ambas nociones tienen grandes diferencias. En la primera interpretación –no hay transición porque hay o no democracia-, se reduce la transición al acto formal de transmisión del poder: no hay transición sino traspaso del poder. Se trata de un acto casi instantáneo de aparición y desaparición del autoritarismo (Godoy Arcaya, 1999). Esta posición afirma que el régimen contenido en la Constitución de 1980, así como también las instituciones y prácticas derivadas de ella, son plenamente democráticas. Por otro lado, en la segunda posición hay en cambio un breve proceso que termina en el hito del 11 de marzo y que, esencialmente, consiste en un estado real de la política y la sociedad que impiden una regresión autoritaria, en el traspaso del poder y el inicio de un gobierno civil democrático, y en fin, en la puesta en marcha de la democracia imperfecta.

⁴ Cabe precisar sobre Jorge Arrate que si bien a mediados de los 2000 conceptualizaba a la transición desde esta segunda vertiente, unos años después sostuvo que la transición lleva más de 20 años (Arrate, 2010).

En el debate entre ambas posiciones se evidencia una concepción de ‘democracia’ implícita que es importante tematizar antes de abordar la tercera alternativa. Según Óscar Godoy, quienes sostienen que no hay transición porque se estaba plenamente en ella, dada la entrada en vigencia de la Constitución de 1980, sostienen la validez de dicho texto. Así, adhieren a la ideología de la democracia protegida por un tutor constitucional: las Fuerzas Armadas. También defienden una preferencia por los dispositivos extraordinarios de protección de los derechos de la minoría política contra la voluntad popular, al punto de no permitir que ella se exprese adecuadamente (Godoy Arcaya, 1999). La posición de Garretón es distinta, en la medida en que sostiene que la transición incompleta nos llevó a una democracia imperfecta.

Otra diferencia importante entre ambas tesis dice relación con que para Garretón existe un ‘proceso’ –la democracia no brota de inmediato-. Esta diferencia ofrecería “el lado vulnerable de la tesis de Garretón” (Godoy Arcaya, 1999, pág. 82). Según Godoy, el propio sociólogo se encarga de evidenciar que esa transición es incompleta, y da suficientes argumentos para sugerirlo: el resultado es una democracia incompleta.

Así, la tercera posición que emerge invita a tematizar, a partir de las sugerencias de Garretón, las condiciones necesarias y suficientes para que la democracia se despliegue como una realidad contingente (Godoy Arcaya, 1999). Según esta posición, resulta evidente que al hablar de la transición, no se hace referencia ni a la presencia de una democracia sustantiva ni a la vigencia de ‘esenciales constitucionales’, sino que nos referimos a la existencia de condiciones necesarias y suficientes.

La tercera postura -que es sistematizada por autores como Godoy pero que tiene amplio apoyo en los intelectuales de la Concertación-, al evidenciar que el régimen post dictadura estuvo profundamente marcado tanto por enclaves autoritarios como por una democracia restringida, propuso a finales de los noventa no habría finalizado:

“(…) la transición ‘está’ incompleta, en el sentido de que aún no ha alcanzado su término. No se ha cumplido un ciclo completo de constitución de todos y cada uno de los requisitos procedimentales mínimos que le permiten ingresar a un estadio de consolidación y profundización. Ello no obsta a que el régimen político no solamente pueda ser denominado democrático, sino que contenga todas sus virtualidades que pueden conducirlo al término de su transición y, por lo mismo, a su fase de consolidación” (Godoy Arcaya, 1999, pág. 84).

Los defensores de esta tercera tesis afirman que la realidad los respalda en situaciones tales como cuando el ex presidente Patricio Aylwin se tuvo que retractar tras decir el 9 de agosto de 1991 que

la transición había terminado, o cuando Augusto Pinochet argumentó que su extradición en España podía afectar la transición a la democracia (Godoy Arcaya, 1999). Además, dichas tesis en los noventa se enfrentaban ante un escenario en el cual se alegaban insuficiencias en el dominio de la *accountability*, se evidenciaba que el régimen político estaba intervenido por la participación de las Fuerzas Armadas en el proceso de toma de decisiones, lo cual supone fuerte autonomía militar respecto a lo civil, y también la existencia de ‘enclaves autoritarios’ en la Constitución, las instituciones y las prácticas políticas del País. En definitiva, no existía en Chile un pleno control civil sobre los militares.

Así, esta última posición afirma que la transición es un proceso a través del cual se realizan las condiciones procedimentales mínimas para que la democracia entre en la fase de consolidación y profundización. Dentro de esta posición encontramos a importantes ideólogos de la transición tales como Ricardo Lagos Escobar, quien sostuvo a inicios de los 2000 que la transición del país terminaría cuando la sociedad chilena se encontrara en "un proceso de unidad mayor que el que tenemos hoy día", con "a lo menos es una Carta Constitucional que nos interprete a todos" (Lagos, 2001, pág. 1), o como Edgardo Boeninger, tras el fin de la dictadura sostuvo que era necesario lo siguiente:

“(...) completar la transición: pasar de la etapa que hemos ganado, que es la transferencia del gobierno, a la fase no concluida de plena transferencia de poder a la soberanía popular. El paso involucra un conjunto de reformas constitucionales y legales; la creación de una institucionalidad que sea realmente aceptada por todos” (Boeninger, 1990, pág. 49).

Dicha postura fue elaborada principalmente en los años noventa, y no existe una posición común entre estos autores ante la pregunta de si el proceso histórico de la ‘transición’ continúa en el tiempo (Huneus, 1994). En este punto pareciera no haber consenso alguno. Algunos sostienen que la transición finalizó el año 2005, dado que “existieron reformas a la Constitución de Pinochet que eliminaban la mayor parte de los elementos no democráticos de la Constitución” (Siavelis, 2009, págs. 3-21), tales como la reducción del período presidencial sin posibilidad de reelección, la eliminación de senadores vitalicios y designados, la restitución de la facultad presidencial para llamar al retiro de los comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas y el general director de Carabineros, la modificación del carácter del Consejo de Seguridad Nacional para convertirlo en órganos consultivo y no resolutivo, entre otras. Además, se amparan en las mismas palabras de Ricardo Lagos Escobar, cuando ese año sostuvo que “ahora podemos decir que la transición en Chile ha concluido (...). Estoy absolutamente convencido de que se ha cerrado un ciclo histórico de la transición, que ha culminado con este gran acuerdo” (BBC Mundo, 2005, pág. 1).

Otros niegan esta tercera tesis dado que, si bien termina la injerencia del poder militar en el poder político, se mantienen vigentes los pilares centrales de la Constitución de 1980. Tampoco se finalizó con instituciones que impedían que los sujetos sociales pudieran escoger a sus representantes en condiciones justas –dada la permanencia del sistema binominal durante muchos años-, y no existía aún un cumplimiento efectivo de la soberanía popular –debido a la existencia de muchas instituciones deliberativas no sometidas a votación-, entre otros argumentos.

Esto incluso ha derivado en posiciones que sostienen que la transición chilena no ha terminado (Biehl, 2015). Esta posición se respalda de la siguiente forma:

“(…) cuesta comprender que una democracia pueda edificarse sobre los cimientos institucionales del autoritarismo, sobre su Constitución, régimen electoral monstruosidades tan cuestionadas como la Ley Antiterrorista (...) Como lo manifiesta la mayoría de los científicos políticos, resulta muy poco genuina una democracia cuando la población está marcada por desigualdades en el ingreso y posibilidades de vida, menos todavía cuando la sociedad civil está cortada o restringida en derechos tan fundamentales como el de asociación o movilización” (Cárdenas, 2012, pág. 1).

No es el objeto central de esta investigación resolver de manera definitiva los alcances de la transición chilena, ni definir cuál es la ‘mejor posición’ entre las perspectivas expuestas. Lo importante para efectos de este estudio es sostener que efectivamente el fin de la dictadura mantuvo y profundizó mecanismos de desarticulación social, una gran cantidad de herencias del régimen militar que tendieron a restringir la democracia, a la vez que en el mismo período que le sigue a la Dictadura se evidencian procesos y mecanismos que reproducen y producen desarticulación social. Así, el período llamado ‘tránsito a la democracia’ es en realidad un proceso en que se fraguaron los términos del Chile reciente.

No obstante lo anterior, es posible insertar un cuestionamiento a los réditos que trae el concepto de ‘transición a la democracia’, entendido como un proceso que se mantuvo tras la dictadura en el tiempo, como paso previo a la consolidación de condiciones mínimas de democracia. Esto, dado que esta noción es incorporada principalmente por los gobiernos post dictadura para dar cuenta de que un período en que estaban preparando las condiciones hacia una democracia genuina. No obstante esto, a la luz del transcurso de los años, vemos que no se ha tendido a una democratización sustantiva de Chile y ésta mantiene un carácter limitado o restrictivo. Es decir, más que hablar de “transición hacia una democracia, que supone pasos previstos de A a B, a causa de su rigidez, se halla limitada. Así, en vez de hablar de una transición hacia la democracia tenemos que hablar de una democracia limitada” (Falaha, 1993, pág. 77).

En ese sentido, el concepto de ‘transición a la democracia’ responde a una formulación que invitaba a la generación de un futuro momento democrático que nunca ocurrió, y que actualmente, si bien la mayoría de los ‘enclaves autoritario’ fueron erradicados, se mantiene la atomización social, que no solo responde a resabios autoritarios, sino también a políticas impulsadas por los mismos actores que sostenían que el proceso era de mera ‘transición a una democracia’. De esta forma, quedan dos opciones: el término se restringe al proceso de intensa negociación sobre los términos de la democracia –posición de Manuel Antonio Garretón-, o asumir el concepto de ‘transición a la democracia’ como mito legitimador de la Concertación. De todas formas, definitivamente el término refiere al proceso post dictadura en que estaba la discusión en torno al vínculo de lo social y lo político.

Capítulo IV: Los ideólogos de la transición chilena

4.1. Edgardo Boeninger

“Chile le debe buena parte del éxito de la transición. Es seguro que no seríamos lo que somos hoy sin sujetos como Boeninger: personas capaces de abrazar la razón incluso en los peores momentos”.

(Carlos Peña en El Mercurio tras fallecimiento de Boeninger)

“Por razones obvias, carezco de la imparcialidad necesaria para formular un juicio objetivo sobre esta parte del libro; resulta tal vez natural que coincida ampliamente –con ligeros matices en algunos aspectos– con los planteamientos del autor”.

(Patricio Aylwin sobre libro “Democracia en Chile: Lecciones sobre Gobernabilidad”)

4.1.1. Presentación del Ideólogo de la Concertación

Edgardo Boeninger cuenta con una larga e intensa trayectoria, tanto a nivel académico como político e ideológico. Fue ingeniero civil de la Universidad Católica y economista de la Universidad de Chile. También realizó estudios en Ciencias Políticas en la Universidad de California.

A fines de 1973 se inscribió en el Partido Demócrata Cristiano, lo cual según Boeninger fue un gesto de rechazo hacia el régimen militar (Congreso Nacional, 2016). Durante la dictadura militar, fue parte del proyecto para redactar un nuevo proyecto constitucional alternativo a la Constitución Política de 1980, desde diversos abogados y académicos –el grupo de “Los 24”-. Durante el proceso en que se negociaban los términos de la transición a la democracia, fue tanto vicepresidente de su partido –entre 1987 y 1989-, y tuvo el rol de coordinador de Relaciones Políticas y del Programa de Gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia –entre 1988 y 1989-.

En el momento en que se realizó el tránsito a la democracia, se le designó la responsabilidad de ser el ministro Secretario General de la Presidencia durante el gobierno de Aylwin –desde el mismo 11 de marzo de 1990-. En 1997 fue designado senador constitucional de la República por el Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle. El año 2006 dejó el Senado, y lideró la Comisión de Reformas al Sistema Electoral de ese año, por encargo de la presidenta Michelle Bachelet.

En consiguiente, Boeninger es parte de un proceso social en el cual se discutían los términos de la futura democracia, desde la fuerza política que prevaleció durante dos décadas. Como se ha mencionado previamente, la literatura acusa que en dicho proceso los términos de la transición se fraguaron entre las elites políticas, y Boeninger fue precisamente parte de la coordinación de dicho proceso de negociación.

Boeninger es un ideólogo que procura situarse desde propuestas universales. A su vez, sostiene que dichas formulaciones ha tenido un rol relevante al servicio de organizaciones políticas como la

Democracia Cristiana y la Concertación de Partidos por la Democracia. A su vez, coincide con el perfil del ‘intelectual político’ vinculado a las universidades que plantean Garretón (2005) y Ramos (2005), dado que fue profesor de Teoría Económica –entre 1958 y 1961- y de Finanzas Públicas, Política Fiscal y Política Económica –entre 1961 y 1973-. En dicha posición también fue parte de procesos políticos, en tanto decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Chile, y cuando terminó su proceso, fue electo rector de la Universidad de Chile por dos periodos consecutivos. Presidente del Consejo de Rectores de las Universidades Chilenas. Boeninger se autodefine como un intelectual con compromiso político y público:

“Me ha tocado en el curso de mi vida desarrollar una gran diversidad de actividades que en su gran mayoría han tenido como denominador común un compromiso permanente con el servicio público y los problemas colectivos. He desempeñado cargos técnicos, académicos, políticos que me permitieron, sucesiva y alternadamente, ser observador y actor de los acontecimientos nacionales de los últimos 35 años” (Boeninger, 1997, pág. 21).

En base a lo anterior, es preciso analizar sus propuestas ideológicas, para luego analizar cuál son las condiciones sociales de posibilidad de sus discursos.

4.1.2. Propuesta conceptual de Edgardo Boeninger

Edgardo Boeninger sostiene que su preocupación central es recoger la experiencia del país en lo que atañe a la ‘governabilidad’, entendiendo por esto “la capacidad de una sociedad de gobernarse a sí misma, de lograr condiciones de estabilidad política, progreso económico y paz social” (Boeninger, 1997, pág. 33). De esta forma, estos tres elementos son los requisitos para lograr la gobernabilidad de una nación, y “están claramente relacionados y son mutuamente dependientes” (Boeninger, 1997, pág. 26).

El ideólogo sostiene que la segunda mitad del siglo veinte de Chile ha suscitado interés y atención internacional especial. Recuerda que primero fue la ‘revolución en libertad’ del gobierno demócratacristiano de Eduardo Frei Montalva, luego la ‘vía chilena al socialismo’ de la Unidad Popular, seguida por el golpe militar de 1973 y diecisiete años de régimen autoritario presidido por el general Pinochet, el que “primero adquirió notoriedad mundial como paradigma de dureza represiva y más tarde fue asociado también con un proceso exitoso de reformas económicas liberalizadoras” (Boeninger, 1997, pág. 24). Finalmente, recuerda que tras una “transición pacífica a la democracia”, sorpresiva para muchos, “el país es identificado internacionalmente como un

modelo de éxito económico y político que podría servir de ejemplo a otras naciones en vías de desarrollo”.

Lo anterior no obedece según el ideólogo a características culturales ni singularidad alguna que lo distinga como escenario lógico y probable de sucesivos experimentos de tanta notoriedad. “La explicación de lo que hay ido ocurriendo hay que buscarla en el conjunto de procesos, factores y circunstancias internas y externas, políticas, económicas y sociales, incluida la dimensión cultural, cuya interacción produjo nuestra mutante realidad” (Boeninger, 1997, pág. 25). Así, sostiene que si bien cada país vive su propia historia de una manera única e irrepetible, “las peculiaridades nacionales no son tan extremas como para no poder extraer de un particular marcos de análisis y aun algunas conclusiones que conserven su validez en otras realidades” (Boeninger, 1997, pág. 26). Por eso, sostiene que entender el Chile pasado y presente permite tener lecciones de la experiencia, que contribuya a pensar el futuro del país, y a la vez que contribuya a “la comprensión de otros procesos políticos-sociales y de los desafíos que enfrentan países que, como nosotros, procuran salir del subdesarrollo”.

Los tres objetivos, de esta forma, serían compartidos por la gran mayoría de los países del mundo contemporáneo: estabilidad política, progreso económico y paz social.

La estabilidad política se ha alcanzado por períodos históricamente significativos tanto en regímenes democráticos como autoritarios de muy diversas características, y por tanto sería “un concepto no excluyente, apto para el análisis histórico y comparativo”. El progreso económico se entiende en el ideólogo como ‘crecimiento económico’. La idea de ‘paz social’ sería según Boeninger más difícil de explicar:

“No se pretende sugerir que significa la inexistencia de conflictos abiertos o larvados, una condición teórica que no parece estar al alcance de ninguna sociedad. Lo que sí pretendo sugerir es una situación en que la cooperación predomine sobre la confrontación en las relaciones sociales, en que los conflictos se resuelven de acuerdo con determinadas reglas y procedimientos de general aceptación y en que la mesa de negociaciones sustituye a las presiones de masas o amenazas militares, excluyendo por tanto la agitación callejera, la fuerza armada o cualquier forma de violencia como modo de desafiar las instituciones. La paz social así entendida se ha alcanzado en entornos políticos tanto democráticos como autoritarios, así como conflictos sociales agudos se han desencadenado en uno u otro tipo de régimen e incluso han producido su derrumbe” (Boeninger, 1997, pág. 26).

Para Boeninger, la importancia de enfatizar la interdependencia de los tres objetivos es que por tanto ninguno de ellos se puede sostener o alcanzar en ausencia prolongada de los otros. Así, ejemplifica que una polarización política aguda –como sería el caso de Chile entre 1968 y 1973- paraliza la economía y se traduce en conflicto social, el que a su vez exacerba la confrontación política. A su vez, desbordes sociales continuados o intensos conflictos étnicos o de clase generarían incertidumbre económica y desalentarían la inversión, al tiempo que ‘contaminarían’ el entorno político. Por último, un período prolongado de estancamiento económico como el que experimentó una mayoría de países latinoamericanos en la década del setenta inevitablemente generaría inquietud social y pérdida de legitimidad del sistema político como consecuencia de una negativa evaluación de esos resultados.

La interacción de estas “tres categorías de variables depende del comportamiento de la gente en cada período histórico, tanto en su carácter de individuos como en su calidad de actores sociales identificados con comunidades, sectores, clases u organizaciones” (Boeninger, 1997, pág. 27). A su vez, “los factores culturales influyen decisivamente en las conductas”. De esta forma, el objetivo del ideólogo es examinar el orden político, el orden económico y los órdenes sociales existentes o predominantes en cada momento de la historia –o su ausencia debido a situaciones graves de inestabilidad, desorden o conflicto- así como sus respectivas tendencias e interacciones, para comprender procesos históricos específicos o evaluar perspectivas del futuro.

A continuación se presentarán los componentes de cada categoría que presenta Edgardo Boeninger.

Orden político

1. *Ideas*. En todo momento histórico el país contaría con “concepciones doctrinarias acerca del deber ser del orden político y una cultura política o varias subculturas que expresan el sentir de la población o por lo menos de aquellos grupos que tienen categoría de actores políticos”. Estas ideas pueden tener alcance nacional, regional o nacional, e influyen significativamente en el devenir de cada nacional, siendo mediatizadas por las respectivas culturas o subculturas políticas y en cada sistema político se plasman de manera distinta los conceptos de autoridad y legitimidad.

2. *Instituciones políticas*. Se trata de “las reglas del juego que presiden las relaciones políticas y que determinan la naturaleza del orden político vigente”. Lo anterior, pues expresarían la estructura y las relaciones de poder existentes e identifican a los actores políticos relevantes. Las instituciones políticas pueden surgir por consenso, revoluciones o ser consagradas por la tradición. La solidez y las características de las reglas del juego conllevan distintos niveles de incertidumbre en cuanto a su estabilidad y vigencia. Entre estas instituciones figuran la “normativa constitucional y en general el

marco legal existente, las fuentes de poder político y la radicación de la autoridad ejecutiva, los partidos políticos y el sistema electoral” (Boeninger, 1997, pág. 28).

3. *Calidad y eficiencia del sistema*. Estos conceptos hacen referencia a la “capacidad de procesamiento de las demandas y presiones sobre el sistema por parte de los actores políticos económicos y sociales relevantes”. Esta capacidad de respuesta también puede considerarse en el análisis de sistemas autoritarios.

Sería preciso evaluar el impacto de dichos factores sobre la eficacia del sistema político. Así, también se tornaría relevante para Boeninger examinar los siguientes aspectos específicos en los períodos históricos: 1) respeto por la legalidad existente e imperio de la ley –es decir, solidez del Estado de Derecho-, 2) capacidad de decisión y ejercicio efectivo de autoridad por el Poder Ejecutivo, 3) capacidad de solución de conflictos políticos y sociales, 4) capacidad de resolver problemas, 5) calidad de la política –en términos de honestidad-, 6) existencia de mayoría política.

Orden Económico

1. *Ideas*. Según Edgardo Boeninger, la historia económica de las naciones ha estado marcada la mayoría del siglo XX, tanto en el debate ideológico como en las políticas económicas concretas, por la posición capitalismo-socialismo, y dentro de la primera opción, por las alternativas –que se expresan en un *continuum*- proteccionismo/libre mercado y Estado conductor o intervencionista/*laissez faire*.

2. *Instituciones económicas*. Son la concreción del cuerpo de ideas en el orden vigente en relación con los derechos de propiedad, el papel económico del Estado, el rol del mercado, la normativa legal que rige la estructura y el funcionamiento de la economía y los niveles de estabilidad e incertidumbre asociados a tales instituciones.

3. *Rendimiento-resultados (performance)*. Corresponde a las mediciones convencionales de crecimiento, empleo, inflación, situación del tipo de cambio y la balanza de pagos, distribución de la riqueza y el ingreso, niveles de pobreza y, en general, indicadores sociales dependientes del rendimiento económico.

Orden Social

1. *Matriz de relaciones sociales*. Se trata de la identificación de los actores sociales efectivos, vale decir de la naturaleza inclusiva o excluyente del orden político. También considera las relaciones entre tales actores, se trate de clases sociales, grupos étnicos, comunidades de base territorial u

organizaciones religiosas, o de la “crucial relación contemporánea entre empresarios y trabajadores, que no siempre se dan en el eje de la división de clases” (Boeninger, 1997, pág. 29). Estos factores permitirían tener en cuenta un balance de poder social que consignaría relaciones de dominación-dependencia y de confrontación-cooperación de intensidad variable.

2. *Instituciones sociales*. Se constituye por las organizaciones sociales, su capacidad de convocatoria, su autonomía o control por el Estado, y las relaciones de los distintos sectores sociales y sus organizaciones con las instituciones políticas. Estas variables institucionales impactan en la posibilidad de predecir el orden social, el respeto o acatamiento de la ley y la intensidad y frecuencia de fenómenos de agitación o movilización, que son expresiones de la actitud social frente al orden político existente. En definitiva, permite verificar la existencia o no de una “coalición social mayoritaria de sustentación activa o por lo menos de aquiescencia del orden político y del orden económico existentes”.

3. *Resultados del orden social*. Una evaluación objetiva y subjetiva que incluye tanto sentimientos de satisfacción o insatisfacción social como indicadores de calidad de vida y cobertura de servicios sociales.

Los diversos factores enunciados permiten apreciaciones sintéticas que potencien el análisis global explicativo y prospectivo que se pretenden realizar. Así, en cada caso existirían las siguientes situaciones: 1) de *consenso* –acuerdo esencial entre actores efectivamente involucrados-, 2) de *hegemonía* –predominio categórico, sea por exclusión del disenso, por la escasa relevancia del mismo, o por estar severamente limitado-, 3) de *disenso moderado* –situación latente o explícita que sólo se produce en regímenes políticos pluralistas o en periodos de cambio de régimen, 4) de *disenso profundo o polarizado* –se expresa en conflictos abiertos de diversa naturaleza, difícil de detectar en regímenes autoritarios salvo en momentos de transformación o crisis-.

Boeninger sostiene que el uso de las categorías en el análisis sociohistórico solo sería fructífero si se analizan en paralelo las características propias de cada orden, y examinando simultáneamente las relaciones entre estos tres grupos de variables para detectar y evaluar influencias mutuas e impactos recíprocos. “Es evidente que no se pretende descubrir algún género de relaciones inmutables o encontrar en ellas cierto determinismo causal. Por el contrario, el análisis procurará ubicarse en un terreno probabilístico” (Boeninger, 1997, pág. 31). También sostiene que cuanto mayor sea la fortaleza de un determinado orden en términos de su grado de institucionalización, de la hegemonía en el plano de las ideas o de la concentración del poder, mayor será su autonomía relativa, es decir, “su capacidad de absorber o procesar, sin pérdida de estabilidad, el impacto de fenómenos surgidos

en algún otro orden”. Así, ejemplifica que el orden político de la república oligárquica del siglo XIX era de tal modo hegemónico que durante décadas no fue afectado ni por los vaivenes económicos ni por la inquietud social. También afirma que los procesos sociales y políticos conflictivos e intensos tardaron largo tiempo en afectar el orden económico –notablemente consensual- basado en la industrialización por sustitución de importaciones implantado tras la depresión de 1930, y que solo en 1975 fue sustituido por un modelo liberal de apertura al exterior.

Por otra parte, afirma que un orden rara vez surge o perdura solo desde sí mismo. “Normalmente son muchas veces las variables que influyen en su desarrollo y supervivencia” (Boeninger, 1997, pág. 32). Así, en el ejemplo anterior, Boeninger sostiene que el orden de sustitución de importaciones, “si bien en buena parte era consecuencia de una realidad económica insoslayable, resultaba funcional al orden político y a las fuerzas sociales de la época”.

En la intensidad del impacto recíproco entre los tres órdenes enunciados se reconocen umbrales, más allá de los cuales fenómenos producidos en uno de ellos afectan la estabilidad y generan mutaciones en los demás. “Tales umbrales dependerán de la solidez de cada uno en términos de su situación de consenso, hegemonía, disenso moderado o disenso polarizado, reduciéndose el grado de autonomía a medida que se pase de la primera a la última de estas alternativas”. En particular, a mayor institucionalización, mayor concentración del poder o mayor predominio de determinadas ideas, mayor será también la inmunidad a las influencias de factores externos. De esta forma, ejemplifica que Gran Bretaña contaba a inicios del siglo XIX con considerable conflictividad social, mas esta no afectó a un orden político y económico fuertemente hegemónico. Así, la capacidad de presión social para alterar las condiciones políticas no solo depende de la fuerza del propio movimiento, sino de la solidez del orden político. Un orden institucionalizado proporciona recursos y holguras para hacer frente a demandas sociales o perturbaciones económicas de alta intensidad.

Además de esos umbrales de autonomía, las interrelaciones entre los tres grupos de variables pueden, con alto grado de probabilidad, producir fenómenos de círculo vicioso o espirales virtuosos. En consiguiente, un orden económico estable y exitoso contribuye a fortalecer la estabilidad del sistema político. A su vez, el aumento del consenso del sistema político influye en la estabilidad y dinamismo económico, en tanto que ambos contribuirán a la paz social. En un sentido inverso, intensa conflictividad tenderá a afectar negativamente a la economía, lo que a su vez debilitaría el orden político y acentuaría la confrontación social.

Es también importante retener que el ideólogo sostiene que la economía, salvo en casos de control estatal predominante con planificación centralizada, obedece a reglas de funcionamiento y procesos

de toma de decisiones –con participación del mercado, empresas y Estado- claramente diferenciadas de la política. En consiguiente, el rol político de los responsables de la política económica no es sino una de las facetas de la interrelación de ambos órdenes.

El concepto de ‘governabilidad’ permitiría evidenciar la dificultad de sostener un proceso de desarrollo estable, dado que concretamente los países tienen que asumir el triple desafío de atender a problemas políticos, económicos y sociales, a la vez que considerar sus interrelaciones, complejas y a menudo bastante impredecibles. Ahora bien:

“Las formas concretas en que se intersectan estas variables dependen del comportamiento de la gente, que obra tanto a título individual como de miembros de organizaciones sociales. El comportamiento está muy influido por la cultura, un factor decisivo que jamás debería desatenderse al analizar la historia o debatir perspectivas futuras” (Boeninger, 1997, pág. 33).

Para Boeninger el crecimiento económico sostenido “se ha dado exclusivamente en las economías capitalistas y de mercado basadas en la propiedad privada. De hecho, todos los países desarrollados son capitalistas”. También serían democráticas, “lo que brinda prueba suficiente de la plena compatibilidad entre democracia y capitalismo”. Por otro lado, existiría una gran cantidad de regímenes autoritarios que han alcanzado niveles sustanciales de crecimiento económico basado en el mercado, y que son capitalistas: por ende, “el capitalismo también puede prevalecer en ámbitos políticos no democráticos” (Boeninger, 1997, pág. 34).

El enfoque también permitirá revelar la “estrecha relación entre las variables económicas y políticas”. La formulación de la política económica no consiste según Boeninger en solamente tomar opciones ‘correctas’.

“Tal vez el ejemplo más notable de los eslabonamientos entre los tres conjuntos de variables se halle en los amplios compromisos y concesiones recíprocas logrados en la década de 1930 por las democracias occidentales, cuando los trabajadores aceptaron el capitalismo y las reglas del juego impuestas por el mercado (aunque el Estado solía desempeñar un papel económico importante), mientras que a su vez los capitalistas respaldaron la legislación social y las garantías protectoras que han venido a conocerse como Estado benefactor. La paz social así alcanzada, brindaba un medio favorable para el proceso de crecimiento espectacular que llevó a los actuales niveles de vida de los países de los países desarrollados” (Boeninger, 1997, pág. 34).

Análisis de la propuesta teórica de Boeninger

El concepto de ‘governabilidad’ es operacionalizado en tres elementos relacionados y dependientes: crecimiento económico, estabilidad política y paz social. Así, los órdenes económico, político y social corresponderían según Boeninger a dimensiones distintas de la sociedad con ‘la capacidad de gobernarse a sí misma’. La construcción de este aparato conceptual la realiza a partir de un análisis de la historia del país, donde la interacción de estos factores habría permitido un proceso político ‘exitoso’ en relación a otros países. Es decir, la ‘notoriedad mundial’ de Chile no recae en una singularidad que lo distinga como escenario lógico o posible, sino que responde a una adecuada articulación de estas tres dimensiones u ‘objetivos’ –estabilidad política, paz social y crecimiento económico- que serían compartidas por la mayoría del mundo reciente. En consiguiente, Edgardo Boeninger sostiene que es importante revisar el modo de imbricación de estos fenómenos en el caso chileno, para pensar los desafíos contemporáneos.

Para demostrar que sus conceptualizaciones sirven para el análisis comparado –tanto a nivel de la historia del Chile como en la comparabilidad internacional-, intenta demostrar que la estabilidad política, la paz social y el crecimiento económico son dimensiones que exceden procesos históricos concretos. En este sentido, se trata de un ‘modelo’ de análisis que tendría pretensiones de aplicabilidad general.

Es por lo anterior que considera que tanto la ‘estabilidad política’ como la ‘paz social’ son dimensiones imprescindibles, independiente del régimen existente –sea democrático o autoritario-. Así también, el ‘progreso económico’ se reduce al ‘crecimiento de la economía’, que a su vez solo se ha dado en sociedades capitalistas, con mercado basado en la propiedad privada. Por último, el concepto de ‘paz social’ se formaliza como una situación en que los conflictos se circunscriben a las reglas y procedimientos vigentes, y donde prima la negociación o cooperación por sobre la confrontación o presión social.

Boeninger opta por la tarea de construir ‘ideas reguladoras’ que independiente del contexto histórico específico, sean lo prioritario a alcanzar. Lo problemático es que esta propuesta analítica propone que los objetivos de la gobernabilidad son la paz social, la estabilidad política y el crecimiento económico, sin importar si se logra por medio de la democracia o el autoritarismo. Lo complejo es que es indiferente la forma en que se logre dicho horizonte de gobernabilidad. Es decir, pareciera haber una escisión entre medios y fines.

Además, es pensable que el ejercicio de elaborar las tres dimensiones en estos términos formales pareciera ‘universalizar’ los marcos de la sociedad vigente, y lo cual imposibilita o busca

domesticar toda la posibilidad de diferencia o transformación histórica. En consiguiente, como ya se ha descrito, el ‘crecimiento económico’ según Boeninger solo es posible en las economías capitalistas y de mercado, basadas en la propiedad privada. La ‘paz social’ se entendería como la búsqueda de que todo conflicto sea procesado, controlado o regulado dentro del marco institucional existente. La ‘estabilidad política’ sería posible el entendimiento, acuerdo y consenso entre las distintas propuestas políticas.

Lo problemático de dicha propuesta formal es que oscurece o naturaliza las condiciones sociales específicas que construyen dicho marco descriptivo. En otras palabras, los contenidos de la estabilidad política, la paz social y el crecimiento económico son fruto de relaciones de fuerza, dominación, exterminio o sometimiento de otras fuerzas sociales. Esto último se relaciona con que la conceptualización de Boeninger es la invitación a ‘incorporarse’ o ‘integrarse’ a una democracia elitista, y por tanto el campo popular debe simplemente adaptarse a ese régimen establecido por la fuerza.

Por otra parte, el método de análisis de Boeninger contempla el análisis de cada orden y su particularidad, a la vez que analizar las relaciones mutuas entre cada orden. En este punto plantea que es posible realizar ‘operaciones sintéticas’ entre las diversas dimensiones, para facultar el análisis global. En cada síntesis sería posible analizar si existe consenso, hegemonía, disenso moderado o disenso profundo.

Es en este punto, surge algo relevante en torno a lo político en la propuesta de Boeninger: la situación deseable implicaría un ‘acuerdo esencial’, entre los actores efectivamente involucrados, y las demás varían en relación a la magnitud de la emergencia de dicotomización en la sociedad— ‘hegemonía’, ‘disenso moderado’ y ‘polarización’. Así, se evidencia que se trata de un marco de análisis que busca limitar o controlar todo conflicto social, procurando reproducir un ‘orden’ existente que en realidad solo ha sido posible por una lucha social, y por la victoria de fuerzas dominantes.

Ante esto surge la pregunta de si es real que una sociedad se funde en un ‘consenso transversal’ o en ‘convergencias ideológicas’, que supere los conflictos inherentes a las relaciones de fuerza. Más bien, parece ser que todas las sociedades tienden a estar cruzadas por luchas de poder. Es por tanto posible evidenciar que Boeninger pretende introducir la ficción de la paz o el simulacro del acuerdo, sosteniendo que las relaciones de poder son una batalla que nunca se interrumpe para dar lugar a un ‘orden’ exento de dominación. Más bien, pareciera tratarse de una gubernamentalidad que busca administrar y gobernar todos los eventuales comportamientos y acciones. En un punto específico de

su narrativa, Boeninger pareciera reconocer que no es posible la inexistencia absoluta de conflictos abiertos o larvados, pero de inmediato vuelve a sostener –como lo realiza en el general en su texto– que es preciso velar por los ‘acuerdos esenciales’, dejando de lado las presiones de masas, y excluyendo la agitación callejera o de las Fuerzas Armadas.

Todavía no surgen los elementos que permiten aclarar la relación que asumen lo social y lo político en la propuesta conceptual de Edgardo Boeninger. Por el momento, se cuenta con que los principales órdenes de la realidad social –político, económico y social– están compuestos por ‘ideas’, instituciones, relaciones y capacidades de hacer eficiente el sistema, que dependen en último término del ‘comportamiento’ de los ‘actores sociales’ –restringiendo su unidad de análisis de lo político a los partidos que pactaron en la transición, y de lo social a los sectores movilizados y las organizaciones sociales-. Según Boeninger, el ‘consenso’ emergería del acuerdo entre los actores sociales realmente participantes, lo cual podría invitar a pensar un excesivo ‘subjetivismo’ por el rol que confiere a los sujetos o grupos sociales. No obstante, el autor sostiene que si bien habría primacía del comportamiento de los sujetos, estos también están mediados por la ‘cultura’. La presentación del enfoque en términos formales no permite entender qué entiende Boeninger por cultura, ni su relación con el ‘comportamiento’ de los sujetos que describe. Es por lo anterior que resulta necesario detenerse en la interpretación sociohistórica que realiza Boeninger, para analizar si mediante el uso de sus conceptos, es posible analizar la relación que asumiría lo social y lo político.

Finalmente, cabe tener en consideración que la búsqueda de ‘estabilidad política’ como acuerdo esencial entre los contendores políticos, el ‘progreso económico’ como desarrollo del capitalismo y la propiedad privada, y la ‘paz social’ como colaboración, están lejos de ser proposiciones que emergen de la mera creatividad de Boeninger. Se trata de discursos que se vinculan con profundos procesos de desarticulación social, de profundización del neoliberalismo, y de un contexto social en que la consolidación y permanencia de la democracia restringida era condición previa a cualquier otra demanda. Así, una gran diversidad de discursos –incluido fuerzas de izquierda– se desplazaron hacia propuestas que entendían que el Estado debía regular, controlar y procesar cualquier expectativa social, según la capacidad de mantener ‘estabilidad’ económica e institucional, y por tanto eran las prácticas gubernamentales las que debían definir y canalizar las orientaciones de la sociedad, subordinando cualquier otro tipo de praxis a su propia lógica. En este contexto, se presenta el ‘modelo’ de la gobernabilidad, que tendría pretensiones universalizantes y globales, que propondría una estabilidad política basada en los ‘consensos’ elitistas de esa supuesta democracia ‘sin apellido’, la economía mixta con fortalecimiento de la iniciativa privada, y procura una paz social que subordine los conflictos a los procedimientos institucionales existentes.

Toda esta propuesta se basa también en una aversión al conflicto, una superación de la ‘violencia’ de la dictadura, que posibilitaba que, conforme a esta finalidad, la ‘governabilidad’ buscara supeditar toda demanda, deseo o interés singular, a la búsqueda de ‘orden’. Así, se terminó capturando o procesando la potencia social, ante los posibles riesgos de ‘desborde’ que implicaría la agitación popular. En así como se posibilitan los discursos que reemplazan la movilización popular por las ‘concertaciones’ o negociaciones cupulares, en pos de la ‘consolidación’ de la democracia.

4.1.3. Análisis sociohistórico de Edgardo Boeninger

I. Crisis de la democracia en Boeninger

Resulta útil analizar la explicación que el ideólogo da a la crisis de la democracia ocurrida en 1973. A juicio de Edgardo Boeninger se trata fundamentalmente de un fenómeno político, donde en menos de una década existe un cambio en el campo político, desde el llamado “Estado de compromiso inaugurado en 1932 a una realidad confrontacional de intensidad nunca antes conocida en la historia de Chile” (Boeninger, 1997, pág. 246).

“(…) no corresponde atribuir a fenómenos económicos de largo ciclo de coyunturas, ni tampoco a alteraciones autónomas del orden social, el carácter de causas directas y principales de la crisis de 1973, sin prejuicio de reconocer que tanto en el orden económico como en el orden social hemos llamado causas indirectas, factores agravantes y circunstancias detonantes de la ruptura” (Boeninger, 1997, pág. 247).

En consecuencia, Boeninger presenta seis elementos principales que explicarían el proceso en que algunos síntomas sociales sufrieron una “aceleración de ritmo inusitada, impulsada por una diversidad de factores, algunos paralelos, otros secuencias, todos ellos interrelacionados”.

A. Razones de la crisis

El primero factor fue la radicalización ideológica de los partidos, con la consiguiente polarización del sistema político y el predominio del purismo ideológico. El proceso se gestaría en la izquierda a partir de la revolución cubana y en el contexto de la Guerra Fría, mientras que la Democracia Cristiana, también de modo ideológico y transformador, concepciones del progresismo católico con conciencia social. Esto ocurriría porque en Chile habría una participación de intelectuales en los partidos políticos mucho más fuerte que en resto de América Latina –con la posible excepción de Perú-. “Ciertamente, es revelador que –nuevamente con excepción de Perú- en los demás países de

la región no se desarrollaron partidos marxistas ni católicos de izquierda con apoyo ciudadano significativo” (Boeninger, 1997, pág. 247).

Este proceso implicaría que en las elites políticas predominara el ‘purismo ideológico’, el rechazo frontal a toda visión discrepante, y por ende, la concepción de la política como de combate entre ‘Verdad y Error.

En la izquierda esto se expresaría en la identificación del Partido Socialista con el marxismo leninismo y su aceptación del dogma de la dictadura del proletariado, y también en las posturas revolucionarias de la ultra izquierda.

La Democracia Cristiana también sería parte de este fenómeno, al plantearse como un partido ‘alternativista’, es decir, con “un proyecto político confrontado a los demás, y el consiguiente ‘vaciamiento del centro político’” (Boeninger, 1997, pág. 248). Así, según el ideólogo no solo se polarizó el espectro político, sino que uno de los protagonistas del proceso de desplazamiento hacia propuestas intransigentes de transformación fue el que sustituyó al Partido Radical, que previamente era portador de la moderación y de propuestas de compromiso entre los extremos. “Para disipar toda duda, la DC rechazó siempre la denominación de partido de centro, autocalificándose como ‘partido de vanguardia’.

La derecha habría quedado aislada por lo anterior, que sentía inseguridad e incertidumbre por una creciente percepción de amenaza a sus intereses y valores fundamentales. En consecuencia, la derecha –que según Boeninger se compone tanto por el Partido Nacional como por los gremios empresariales- quedaría en soledad como un sector pro capitalista y defensor del orden y valores sociales tradicionales. En este punto dejaría su vieja estrategia de negociar con otras fuerzas políticas, dado que los adversarios se habían convertido en enemigos que cuestionaban propiedad, iniciativa privada y la libre iniciativa.

El segundo elemento para explicar la crisis es la formulación de proyectos globales excluyentes o planificaciones globales, lo cual sería consecuencia directa de la ideologización de los partidos. La Unidad Popular y la Democracia Cristiana elaboraron ‘proyectos globales’ como “respuesta ideológica de las elites políticas a la persistente falta de dinamismo, a la crónica inestabilidad de la economía chilena y al desajuste creciente entre aspiraciones y expectativas sociales y capacidad de respuesta del sistema” (Boeninger, 1997, pág. 249). La derecha no tuvo proyecto propio hasta iniciada la institucionalización del régimen militar, pero asumió una posición ideológica reactiva de oposición y de afirmación, doctrinaria, de la propiedad e iniciativas privadas. De esta forma, se aislaron los tres sectores políticos en compartimentos herméticos. “Tanto el ‘hegemonismo’ DC

como las formulaciones crecientemente leninistas de izquierda, revestidas de un aura de rigor científico e inevitabilidad histórica, fueron factores agravantes que extremaron la incomunicación política”.

En consiguiente, los ‘proyectos globales’ marcarían la ruptura de los consensos básicos respecto del orden económico, lo cual implica que el “fin del consenso respecto de la economía se habría originado en el propio sistema político” (Boeninger, 1997, pág. 249).

El tercer factor directo que explicaría la ‘ruptura de la democracia’ es que la lucha entre ‘proyectos globales’ fue en el contexto de una confrontación entre ‘el Bien y el Mal’, y por tanto el objetivo político de las fuerzas se volvería siempre imponer el proyecto propio o evitar a toda costa que triunfara la cosmovisión enemiga. Lo anterior habría llevado a que se fuera produciendo un cuestionamiento a la democracia convencional desde la izquierda, que a juicio de Boeninger es totalmente consecuente con su postura marxista-leninista, y una simultánea desvalorización del orden político democrático por parte de una derecha que “no le reconocía ya capacidad para defender sus intereses fundamentales, actitud compartida por los sectores sociales afines que se fue extendiendo a ritmo creciente a la clase media” (Boeninger, 1997, pág. 249).

El cuarto factor es que la Unidad Popular, al llegar al Poder Ejecutivo, haya intentado imponer un cambio radical de la sociedad sin disponer de mayoría política ni social. En este punto Boeninger sostiene que “el análisis político comparado ha puesto en evidencia la dificultad de realizar cambios profundos en democracia, aun contando con mayoría política y fuerte adhesión social” (Boeninger, 1997, pág. 250). En consecuencia, la persistencia de la Unidad Popular en el camino que se había trazado habría sido una conducta reveladora de la ruptura del consenso básico en relación al orden político, y contribuyó directamente a su quiebre definitivo. Es por lo anterior que Boeninger sostiene que la falta persistente de mayoría política y social en democracia tiende a producir normalmente situaciones de ingobernabilidad, que agravan aún más la supervivencia misma del régimen democrático de tratarse de proyectos radicales.

El quinto factor presentado por Boeninger es que la Unidad Popular habría intentado imponer su proyecto recurriendo a la presión de sectores sociales ‘adictos’, que mediante movilización forzarán la ‘rendición’ de los adversarios. Dicha ‘intención amedrentadora’ marcaría el “fin del consenso social básico prevaleciente en el país y que ya en el contexto de una democracia de masas sin hegemonía, había sustentado el “Estado de Compromiso”” (Boeninger, 1997, pág. 250). En consecuencia, Boeninger critica movilizaciones con carácter de confrontación de clases, dado que como hecho “no surgió desde la sociedad sino que fue inducido por las dirigencias políticas. Se

privaba así el orden político democrático de su sustentación social, al negarse la convivencia en condiciones de tolerancia y respeto mutuo entre clases” (Boeninger, 1997, pág. 250). Este elemento también implicó una ruptura de relaciones personales, inducido tanto por la retórica revolucionaria de la ultra izquierda como por la agresividad descalificatoria de la derecha.

El sexto elemento corresponde a la estrategia de la Unidad Popular que buscó usar los poderes administrativos del Ejecutivo de modo de evitar la necesidad de una negociación política con la mayoría, opción que se agotó tempranamente por existir barreras legales, por lo que el intento de avanzar por esa vía agravó la confrontación política entre los sectores en pugna.

Estas interpretaciones discuten explícitamente interpretaciones monocausales que no comparte, y a las cuales solo atribuye un rol secundario.

B. Interpretaciones monocausales reclasificadas como agravantes

1. Acciones conspirativas de actores sociales

Boeninger discute que las acciones conspirativas de actores específicos puedan explicar directamente la crisis, y por tanto pasa a cuestionar que el golpe sea por culpa de los militares, Estados Unidos o la clase dominante.

Así, coincide con Gonzalo Vial con que el 11 de septiembre no fue un cuartelazo realizado por un grupo de oficiales ambiciosos.

El ideólogo tampoco considera que Estados Unidos –la CIA y el gobierno de Dixon- hayan sido fundamentales en la caída de Allende. Al respecto afirma que si bien la CIA recibió instrucciones de tratar de impedir la asunción de la Unidad Popular, no tuvo oportunidad de llevar a cabo ninguna acción específica, por lo que su estrategia posterior fue apoyar a la oposición y procurar la desestabilización del gobierno. Tuvo por tanto disponibilidad de apoyar un golpe de Estado, mas no tuvo la oportunidad de hacerlo en virtud de un conflicto político en Chile que consistió fundamentalmente en la presión civil sobre un mundo militar que era profundamente nacionalista y celoso de su independencia. No obstante, Boeninger reconoce que la CIA dio apoyo financiero a diversas instituciones y acciones opositoras encaminadas a debilitar o desestabilizar el gobierno, lo cual potenció la capacidad electoral de movilización y propaganda de oposición, y cesó los créditos norteamericanos a Chile.

A su vez, el ideólogo niega que la crisis se explique como reacción de la clase dominante amenazada en sus privilegios. Al respecto afirma que en efecto hubo reacción de clase, pero no en el sentido simple del ‘marxismo vulgar’, dado que las Fuerzas Armadas han estado lejos,

históricamente, de ser un instrumento dócil o brazo armado de la burguesía –más bien tendrían afinidad social e ideológica con los sectores medios-. Su posición es que esta interpretación clasista de la caída de Allende responde a rigidez ideológica en que incurrió la Unidad Popular en relación con la estructura social del país. “Lejos estaba Chile de corresponder a la clásica dualidad de explotadores y explotados” (Boeninger, 1997, pág. 230). Para Boeninger, la realidad chilena corresponde más bien con el concepto de “continuo social que va desde la oligarquía en la cúpula hasta el subproletariado marginal, cuyos escalones intermedios y populares que no se reconocen en ninguno de los polos clásicos. Dicha masa podía en un conflicto frontal aliarse con uno u otro de los contendores polares de acuerdo a los hechos y circunstancias del momento. “Podría decirse que fue la clase media antagonizada la que en mayor medida contribuyó a la caída de la Unidad Popular, sin perjuicio de la ‘guerra santa’ que en contra de esta libraron los sectores oligárquicos”.

2. Desequilibrios entre desarrollo político y económico

La segunda explicación que entra a cuestionar es la que explica la ‘ruptura democrática’ producto de los desequilibrios entre niveles de desarrollo político y económico. Para Boeninger, en efecto el “desequilibrio se fue tornando un factor crítico a medida que sucesivos sectores sociales se tornaron actores políticos con plena capacidad de participación, tanto en los partidos como a través de organizaciones sociales” (Boeninger, 1997, pág. 230). Es más, sostiene que el proceso incorporó tempranamente a la clase obrera, y sobre completó durante el periodo de Frei con la entrada en escena de los campesinos. “Solo quedaron en buena medida excluidos de participación efectiva los grupos en situación de marginalidad urbana y rural, pese a la Promoción Popular del gobierno DC y a la acción poblacional del MIR durante el gobierno de Allende” (Boeninger, 1997, pág. 231).

La incorporación social habría estado acompañada de una explosión de demandas reivindicativas por beneficios materiales que en el centralizado sistema chileno se traducían en presión directa sobre el sistema político. El ritmo insuficiente de crecimiento de la economía habría terminado reduciendo la capacidad de respuesta del Estado a dichas demandas, lo cual generaría un desequilibrio que se tornaría crítico al acentuarse los procesos de movilización social y la competencia de ofertas de las diversas fuerzas políticas. Esto coincide con autores como Cristián Gazmuri (1992, págs. 209-2013), cuando junto con resaltar la estabilidad política como producto del ‘Estado de Compromiso’ (Weffort, 1968), afirma que la apertura hacia postergada se irá produciendo de forma lenta y reducida fundamentalmente al plano político, acompañada con un precario desenvolvimiento económico y social, y eso sería una de las causas de la ruptura de la democracia chilena.

No obstante lo anterior, el autor sostiene que “no corresponde imputar al desajuste consignado la categoría de causa directa de la ruptura democrática. Parece más adecuado calificarlo como un factor agravante del entorno de polarización que precedió a la crisis de la democrática, y como un elemento que, entre otros, contribuyó a generar la radicalización política vivida desde 1965” (Boeninger, 1997, pág. 232). Esto se vincula a cuando el autor sostiene que el relativo estancamiento económico en los sesenta –debido al agotamiento del modelo ISI y su continuidad por falta de estrategia alternativa- no se tradujo en procesos de movilización social propios de una crisis –es decir, el problema en la esfera económica no devino en crisis política o social-. Por otra parte, según el ideólogo la “politización de los temas económicos estuvo en gran medida determinada por el intervencionismo del Estado y su papel de árbitro en los conflictos distributivos” (Boeninger, 1997, pág. 232). Esas condiciones habrían producido “de manera natural la propagación al campo político del disenso en torno al orden económico”.

3. Inviabilidad de democracia en el subdesarrollo

La tercera tesis que el autor critica es la que sostiene que la inviabilidad de una democracia de masas en un país subdesarrollado. Esta tesis según Boeninger tendría una radicalidad pesimista en respecto a la democracia, que encontraría en Jaime Guzmán su versión más extrema o ‘determinista’. Con ‘pretensiones de validez universal’, Guzmán sostendría esa tesis como diagnóstico justificatorio de un régimen de larga duración para Chile y de una democracia protegida –de la demagogia y el populismo-. Ante eso, Boeninger responde que en la experiencia internacional, países como Costa Rica, Venezuela y Colombia sobrevivieron a la ola autoritaria, pese a tratarse de economías subdesarrolladas con grandes problemas de pobreza y marginalidad. Así, ninguno de esos países en los sesenta y setenta tuvo “fenómenos de radicalización y polarización política de cierta envergadura, y no hubo como en Chile un cuestionamiento ideológico-político a las bases del sistema político y de la economía, pese a su condición de países subdesarrollados” (Boeninger, 1997, págs. 233-234).

En segundo lugar, la tesis no se avendría con el fenómeno vivido en América Latina desde la segunda mitad de la década de los ochenta: la vigencia de regímenes democráticos en casi toda la región. Según el autor, durante los noventa “tampoco existen cuestionamientos de fondo al régimen político ni a las bases del orden económico, sin perjuicio de la persistencia de apreciables niveles de inestabilidad al interior del sistema democrático” (Boeninger, 1997, pág. 234). Además, los autoritarismos latinoamericanos tampoco fueron ejemplos de estabilidad y progreso, por lo que Boeninger plantea que la “estabilidad política tiende a ser esquiva en las naciones en vía de desarrollo que enfrentan agudos problemas económicos y sociales, realidad que no debe

confundirse con una supuesta inviabilidad de la democracia”. En consecuencia, a la tesis de Guzmán, referida estrictamente al Chile de 1973, resultan aplicables las observaciones relativas al papel que jugó el desequilibrio entre desarrollo político-social y progreso económico.

Una manera más ‘nostálgicamente conservadora’ de la tesis de Guzmán sería la que atribuiría la crisis a la “renuncia a la conducción cultural, económica y social por parte de la elite dirigente que va cediendo su responsabilidad por etapas diversas en manos de la burocracia estatal” (Valdés, 1992, pág. 201). Así, esta retirada implicaría que la “neutralidad valórica, infiltración materialista e individualista en nuestra intelectualidad sustituye a los valores tradicionales, entorno en el que se diluye el pacto social implícito que permitió al país desarrollarse personal y colectivamente”. Según Boeninger, la percepción de que es irresponsable entregar ‘palancas de mando’ a las masas, no es sino otro modo de sostener la necesidad de alguna forma de conducción autoritaria o elitista.

4. Características institucionales del país

La cuarta visión de los factores de la ruptura del sistema es la que crítica a las instituciones políticas de Chile. El historiador Gonzalo Vial sostiene que la crisis remite a los “defectos del sistema político, y especialmente a su sistema de partidos [...] (que) eran entidades poderosísimas que no estaban sujetas a ninguna regulación constitucional ni legal” (Vial, 1987, págs. 272-274). Según Vial, lo anterior implicaría que los partidos tendrían la propensión a ser gestores ocultos de intereses particulares, que interfieren la administración y gobierno del país. Para Boeninger, si bien la crítica se afina en hechos reales, esto no parece ser propio solamente de Chile, sino de las “instituciones imperfectas sometidas a presiones múltiples de diversos sectores sociales y grupos de interés y problemas de financiamiento” (Boeninger, 1997, pág. 236). Así, sostiene que los partidos políticos han sido razonablemente estructurados, disciplinados y consecuentes con sus respectivas declaraciones de principios. Asimismo, los partidos tendrían un fuerte enraizamiento, legitimidad, y representatividad social (Garretón, M.A, 2007; Moulian, 2009). En consecuencia, para el ideólogo los partidos tuvieron un papel crucial en el ‘Estado de Compromiso’, al ser instrumentos claves en el manejo de la pugna distributiva en un clima social recíproca tolerancia entre clases y sectores de interés.

Lo anterior se tornó factor de ingobernabilidad cuando se estancó la economía, agudizándose desde mediados de los cincuenta debido al desajuste entre demandas, expectativas sociales y la capacidad de respuesta del Estado y la economía. No obstante, el ideólogo reitera que hasta los setenta no se hubo evidencias de conflictividad social crítica o particularmente confrontacional. En consecuencia, la incapacidad de que el sistema de convertir promesas en realidad, fue un factor radicalizante del

pensamiento y conducta de los partidos, contribuyendo al proceso de ideologización. De este modo, los fenómenos de clientelismo y populismo pueden considerarse como causas indirectas o agravantes de la crisis de la democracia.

De hecho, el autor sostiene que el rol que tuvieron los partidos en la crisis mediante su radicalización y polarización ideológica “provino de su enorme influencia sobre la sociedad, más que de su debilidad para resistir las presiones sociales” (Boeninger, 1997, pág. 238). En otras palabras, la brecha entre movilización social y la capacidad del sistema para hacerle frente “no fue producto de la erosión de instituciones políticas claves, como los fuertes partidos políticos chilenos. De hecho, hacia fines de los 60, los partidos eran más fuertes y más institucionales que nunca” (Boeninger, 1997, pág. 237). Así, el problema, en lo que respecta a partidos, fue ‘exactamente inverso’ para el ideólogo. No puede atribuirse la “crisis a una movilización social descontrolada que superó a los partidos. Por el contrario, fueron los partidos los que movilizaron en favor de sus objetivos y consignas políticas a las organizaciones sociales que controlaban o sobre las que ejercían influencia” (Boeninger, 1997, pág. 238).

Es importante retener que según Boeninger que dicha legitimidad institucional es extrapolable al conjunto de las instituciones chilenas, fue erosionada por la polarización política ocurrida entre 1970 y 1973, y así las instituciones políticas fueron identificadas con uno de los dos bandos en pugnas –perdiendo toda capacidad mediadora-. Así, en el último año de gobierno de Allende los distintos poderes del Estado y otros órganos claves –Contraloría General de la República- contribuyeron a exacerbar pasiones, lo cual fue aprovechado por los bandos. Boeninger vuelve a enfatizar que Chile estuvo lejos de una debilidad institucional –caso válido para otros casos de quiebre democrático como Brasil, Argentina, Perú, Bolivia y Ecuador-. Es decir, “en Chile –y Uruguay- se produjo la crisis de la democracia a pesar de su desarrollo político-institucional relativamente avanzado” (Boeninger, 1997, pág. 238).

5. Problema del presidencialismo

El quinto factor a considerar, es la que señala los inconvenientes del régimen presidencial prevaeciente en América Latina. Cientistas políticos sostienen argumentos tales como que Chile “está caracterizado por un funcionamiento del Estado en el cual el manejo de la totalidad de los instrumentos públicos está controlado por quien gana y eso en parte, podría explicar la inestabilidad respecto de ciertas políticas públicas a lo largo del tiempo” (Moreno, 1992, pág. 92). Otras perspectivas añaden que no existían mecanismos institucionales de creación de mayorías políticas (Garretón M. A., 1992, pág. 261). Arturo Valenzuela, por su parte, sostiene que la elección de

Allende fue la consecuencia de la incapacidad del polarizado sistema político chileno de estructurar una coalición política mayoritaria ganadora antes de las elecciones, lo que pondría en evidencia la erosión de los mecanismos tradicionales de generación de consenso político (Valenzuela, 1978).

A lo anterior Boeninger sitúa tres observaciones que apuntan a entender el sistema presidencial como factores de la crisis. En primero lugar, el presidencialismo permite la constitución de gobiernos de minoría, y por tanto pueden llevar a cabo su programa recurriendo a las amplias facultades del Presidente. La segunda es que dicho sistema desincentiva formación de coaliciones, tanto por la autonomía constitucional del presidente, como porque las alianzas políticas surgen con mayor naturalidad en el Parlamento. Dado que el Presidente de la República en régimen presidencial se elige en base a su programa, se dificulta un pacto parlamentario toda vez que implica renunciar a este. Así, en la crisis chilena, el cumplimiento del programa primó por sobre la formación de una mayoría de gobierno, lo cual no se podría ignorar en un régimen parlamentario. En tercer lugar, para el ideólogo el régimen presidencial produce una doble legitimidad: la del Presidente y la del Parlamento. De haber conflicto frontal entre estos dos poderes del Estado, la crisis en un sistema parlamentario se resuelve automáticamente por el llamado a nuevas elecciones: esto no existe en régimen parlamentario, por lo que así Boeninger explica los esfuerzos de última hora por desencadenar renunciaciones colectivas o llamar a plebiscito definitorio, en tanto modo que permitiría “entregar al pueblo una capacidad de arbitraje inexistente en el presidencialismo parlamentario” (Boeninger, 1997, pág. 241).

Ante lo anterior Boeninger sostendrá que el presidencialismo será al menos un “factor agravante de la crisis en el sentido de que facilitó conductas polarizantes y que no disponía de mecanismos adecuados de solución de un conflicto entre los dos poderes del Estado en que se habían atrincherado los ‘combatientes’ políticos” (Boeninger, 1997, pág. 241). Esto no implicaría atribuir la crisis al mero hecho de la existencia del presidencialismo, dado que Chile había vivido cincuenta años de estabilidad política en sistema presidencial, y países como Costa Rica, Colombia y Venezuela no cayeron como víctimas de la ola autoritaria de los sesenta. Así, “el régimen presidencial no es por sí mismo incompatible con la estabilidad democrática, aunque pueda generar y exacerbar situaciones conflictivas como las que se produjeron en Chile” (Boeninger, 1997, pág. 241).

6. Hechos y circunstancias específicas como causas de la crisis

Tras hacer la revisión de los cinco factores indirectos recién descritos, el autor sostiene que de “todos los factores que hubiesen influido en el desarrollo de las cosas, ninguno más decisivo que el juego de las diversas opciones al interior de la DC” (Boeninger, 1997, pág. 242). Así, se detiene

analizar hechos que según los analistas habrían causado la crisis: 1) el fracaso de las negociaciones de julio de 1972 entre el gobierno y la Democracia Cristiana, 2) la división del espectro político en tres tercios, 3) el fracaso económico de la Unidad Popular.

a. Fracaso de negociaciones con la Democracia Cristiana

Las negociaciones entre la DC y el gobierno empeorarían significativamente la situación, siendo una ‘oportunidad perdida’. Sin embargo, esto se enmarcaría en un contexto mucho más desfavorable que la situación existente en noviembre de 1970 o marzo de 1971, de modo que “son esos factores de contexto los que pueden calificarse como causas o detonantes de la crisis, condición que no puede atribuirse a un espacio aislado inserto en un proceso de largo desarrollo” (Boeninger, 1997, pág. 244). Enfatizar las negociaciones fallidas de 1972 se liga a la interpretación de que dicho fracaso –sin prejuicio de la ‘intransigencia socialista y del MIR’- se debió principalmente a la ‘derechización’ de la Democracia Cristiana. Al sumarse a la derecha, habría erosionado la posibilidad de un ‘consenso de centro’. Boeninger sostiene que la derechización de la DC se produce con el desprendimiento del MAPU y la Izquierda Cristiana, en el sentido de que dejaron de haber sectores del partido sintonizados con la ‘transformación socialista’. Además, un acuerdo político de centro hubiera requerido de una renuncia por la UP a parte significativa de su programa –paso que el gobierno nunca estuvo en condiciones de dar-, y a medida que transcurrió el tiempo, la hostilidad anti UP o ‘derechización’ de la clase media se tornaría más radical, y a medida que pasó el tiempo, se habría reducido el espacio para propuestas centristas. Por último, ningún sector habría podido guiar según el ideólogo su comportamiento político por consideraciones vinculadas a lo que podría ocurrir posterior al eventual golpe, lo cual “en virtud de la intensidad dramática del conflicto, hizo inevitable el arbitraje militar al derrumbarse las bases de sustentación de la institucionalidad democrática” (Boeninger, 1997, pág. 244).

b. La división del espectro político en tres tercios

Por otra parte, la división del país en tres bloques irreconciliables habría hecho imposible la constitución de una mayoría política. Si la polarización hubiese sido dicotómica, uno de los bloques habría sido mayoría. Sin embargo, según Boeninger, aun en tal caso se habría producido la crisis de la democracia, si la eventual mayoría hubiera intentado una “transformación radical del país de un modo incompatible con los valores e intereses de la minoría –digamos la derecha-, quien habría intentado oponerse recurriendo a los militares” (Boeninger, 1997, pág. 245). Por lo demás, la polarización dicotómica solo era posible con la división previa de la DC, lo cual habría implicado el enfrentamiento entre dos bloques duros de fuerza política más o menos equivalente. Así, la

violencia del choque en condiciones de polarización o intransigente similar al que ocurrió, habría conducido también al arbitraje final de las Fuerzas Armadas. Así, Boeninger sostiene que hubo posibilidades de evitar la parálisis de los tres tercios o de que el centro fuera moderador. De esta forma, “el fenómeno de los tres tercios fue determinante en la crisis por su carácter de división polarizada, más que por el hecho de haberse tratado inicialmente de tres bloques de fuerza similar”. En consecuencia, la “ingobernabilidad fue consecuencia de la imposibilidad de lograr acuerdos políticos en el contexto de la imposibilidad de lograr acuerdos en el contexto radicalizado del período”.

c. Fracaso económico de la Unidad Popular

Por último, la ‘caótica situación económica’ constituiría, a su juicio, un factor agravante en el deterioro de la situación política, incrementando el apoyo popular a la oposición y contribuyendo a la conformidad social con el golpe del 11 de septiembre. No obstante, problematiza si el quiebre de la democracia se debió a las ineficaces políticas económicas que ocasionaron problemas al corto plazo, o del otro, más decisivo fue el intento de transformación socialista y el cuestionamiento al sistema de propiedad y de distribución del poder. En este punto sostiene que países –como Argentina, Brasil, Bolivia o Perú- habrían soportado inflaciones y restricciones económicas aún más agudas que la de Chile en 1973, pero no habrían tenido crisis institucional. Esa comparación le permitiría sostener que “las crisis económicas de hiperinflación, por intensas que sean, no son causa suficiente para un quiebre institucional, al menos en el corto plazo” (Boeninger, 1997, pág. 246). Esto sería respaldado por el notable incremento en el apoyo electoral al gobierno de Allende en 1973, pues hubo un importante porcentaje de la población que no votó por él en 1970 pero sí lo hizo en 1973, a pesar de las mayores restricciones económicas que se vivían, y que según Boeninger afectaban más a los sectores populares. De este modo, “el fracaso económico de la UP fue un factor irritante y agravante de la crisis, pero no debe considerarse directa de la misma”.

Es por lo anterior que vuelve a reforzar que la crisis obedece a un fenómeno esencialmente político. No correspondería a “fenómenos económicos de largo ni de coyuntura, ni tampoco a alteraciones autónomas del orden social, el carácter de causas directas y principales de la crisis de 1973” (Boeninger, 1997, págs. 246-247), sin prejuicio de reconocer tanto en el orden social como económico causas directas, factores agravantes y circunstancias detonantes de la ruptura.

Análisis de la crisis democrática en Boeninger

La crisis de la democracia ocurrida en 1973 sería según Boeninger un ‘fenómeno esencialmente político’. Lo anterior implica que la confrontación no obedecería directamente a ‘alteraciones autónomas del orden social’, ni tampoco a ‘fenómenos económicos de largo ciclo de coyunturas’.

En este punto se advierte una ‘discontinuidad’ en el discurso de Boeninger, pues si bien en su propuesta conceptual sostenía que los tres órdenes eran mutuamente dependientes, en su análisis histórico es más bien lo político lo determinante. El demócratacristiano sostiene que el estancamiento en la esfera económica no se traduce necesariamente en crisis política ni en procesos de movilización. Ni siquiera las crisis económicas de hiperinflación, ‘por intensas que sean’, son causa suficiente para un quiebre institucional. Por el otro lado, si bien sostiene que en el proceso hubo reacciones de clase, las interpretaciones clasistas de la caída de Allende responderían a rigidez ideológica, y sería elaborado principalmente desde los partidos, que solo luego presionarían a los sectores sociales ‘adictos’. En consiguiente, la esfera política tendría primacía en relación a lo social o lo económico para explicar la crisis de la democracia en Chile.

Así, la causa directa de la crisis de 1973 sería entonces la radicalización ideológica de los partidos políticos, con la consiguiente polarización del sistema de partidos y el predominio del purismo ideológico. Lo anterior implicaría la formulación de proyectos globales, que llevarían a la ruptura de los consensos, y eso llevaría a una confrontación polarizada entre los sectores en pugna. Al igual que en Jaime Guzmán, el clima confrontacional sería habría sido erigido desde los partidos políticos, y habría sido parte de una estrategia que lejos de buscar mayorías sociales y políticas, habría optado por imponer cambios radicales.

Boeninger sostiene que la disputa es estrictamente ideológica, sin considerar que los discursos también están cruzados por relaciones de fuerzas sociales. Para explicar las transformaciones sociales, el ideólogo demócratacristiano vuelve a reducir su observación a las tensiones o acuerdos de una elite, presentando sus tensiones como simples pugnas entre ‘ideas’. Su análisis considera que las fuerzas populares serían correa de transmisión de los partidos políticos, y serían incapaces de tener un desarrollo autónomo.

Boeninger sostiene que la crisis emerge de largos procesos ocurridos en las diversas esferas, y por tanto rechaza interpretaciones monocausales, y también reducirla a ser fruto simplemente de hechos o circunstancias específicas. Se trataría más bien de un proceso en que se radicalizarían las ideas, representaciones y conductas de los partidos políticos, y ello permearía en lo social. En consecuencia, pareciera ser que en Boeninger la polarización estaría en la disputa de ideologías, de las ideas, todo ocurre en el plano de las ‘representaciones’, antes que en la disputa de fuerzas sociales.

En consecuencia, la agudización de la confrontación sería compleja dado que implicaría la ruptura de los consensos básicos. En un proceso marcado por proyectos globales, teorías con determinismos

causales, discursos sobre inevitabilidad histórica, habría una ruptura de la importancia de ‘acuerdos’. Nuevamente se evidencia que sitúa a la ‘política de los acuerdos’ entre los partidos de las elites como un elemento indispensable, en el cual cualquier enfrentamiento entre diferencias es condenable.

La política en Boeninger debe tener un marco de intereses y valores comunes, y ello se explica por su defensa de la “democracia y el pluralismo, con pleno respeto a las libertades y garantías individuales, reconociéndose como valiosas conquistas de la humanidad” (Boeninger, 1997, pág. 154). Así, frente a una izquierda que criticaría a la democracia de la época ‘por burguesa’, el ideólogo sostiene que es preciso un “compromiso sin reservas con la democracia convencional, sin apellidos, la misma que Chile había por largo tiempo practicado como régimen político de valor superior” (Boeninger, 1997, pág. 386). Sin duda, la crítica a Boeninger en este punto es que todo tipo de democracia, sin importar los nombres que tenga, tiene un carácter social.

La política para Boeninger debiese contar con una valoración y legitimidad de las instituciones. También, reconoce la importancia de los partidos y su influencia en el campo social, y sitúa la importancia de fortalecer incentivos tendientes a promover ‘acuerdos’. De esta forma, el autor sostiene que en la democracia debe haber valores e intereses comunes a los distintos sectores políticos, y nuevamente surge la pregunta de por qué ambos sectores deben compartir ‘supuestos’ o ‘paradigmas’. Es decir, lo que se obscurece es que las condiciones sociales del ‘pacto’ son la exclusión de la diferencia, la desarticulación y procesamiento de los intereses sociales, y la profundización del neoliberalismo.

Boeninger afirma que los partidos tienen una enorme influencia sobre la sociedad, y que a su vez en momentos de decisión debe primar el acuerdo antes que ceder a las presiones sociales. Es decir, a pesar de que Boeninger acuse a Jaime Guzmán por cuestionar la viabilidad de la democracia en países con poca estabilidad económica e institucional, la propuesta de ambos en torno al rol del Estado es similar: se precisa de una elite que regule, limite o contenga las aspiraciones populares, evaluando su pertinencia desde el punto de vista de si existen las condiciones institucionales o económicas. Es decir, pareciera ser que si bien Boeninger intenta distanciarse del gremialista elaborando discursos que en apariencia son menos ‘deterministas’ —en todo caso, Guzmán no sostenía que la democracia era inviable en países atrasados, sino que debía ser controlada según el desarrollo económico e institucional-, también propone una conducción desde los partidos, que administren y regulen las expectativas de la sociedad. Es por lo anterior que es posible sostener que dentro de lo evidenciado, en Boeninger lo político es una dimensión diferenciada que conduce lo social: el soberano tendría la capacidad de ponderar intereses sociales desde la ‘objetividad’.

En este punto, es importante volver a insistir en que si bien previamente presentaba al orden social y político dentro de la triada de su marco formal de análisis, resulta llamativo ahora que ambas esferas sean conducidas por procesos que emergen desde lo político. En este punto es interesante analizar que sobrepondera la posición que considera ocupar en la sociedad, se sitúa desde el lugar del soberano, y desconfía de la sociedad.

Además, cabe destacar que Boeninger precisa los valores que debiesen ser compartidos por los adversarios dentro de la democracia: se trata del pluralismo, las garantías individuales, como conquistas de la ‘humanidad’. En este punto se evidencia una defensa de la libertad individual, el pluralismo, como elementos que acompañan el progreso humano. Sin duda este discurso también se vincula con el contexto de la época –reaparece tanto en Arrate como en Guzmán-, en el cual la defensa a los derechos humanos y la libertad no eran simples abstracciones jurídicas, ni ideales soñadores, sino que se vinculaban con la materialidad histórica, en que había vivenciado décadas de exterminio en la dictadura militar. No obstante, tal ‘humanismo’ en el discurso de Boeninger pareciera tener cierta discontinuidad con su descripción del mundo social: lejos de ser libres y racionales, el campo popular sería más bien una simple correa de transmisión de discursos partidarios, no tendrían posibilidad de pensamiento autónomo, y más bien los sujetos reflexivos y conscientes serían exclusivamente las elites, capaces de reflexivamente ponderar la pertinencia de los intereses o deseos del resto de la sociedad.

Para poder tener una revisión exhaustiva en torno a la propuesta de Boeninger, restaría evaluar su análisis del proceso de transición a la democracia, para examinar si proporciona nuevos elementos, o tensionaría los análisis realizados hasta el momento.

II. Interpretación sociohistórica de la transición a la democracia en Boeninger

Boeninger enfatiza el hecho de que la transferencia del gobierno al Presidente Aylwin en 1990, tras casi dos décadas de régimen militar, haya sido de manera pacífica y ordenada. En consecuencia, sostiene que si ha analizado las causas de la ruptura democrática en 1973, correspondería para este periodo examinar los factores que hicieron posible el proceso inverso. Con dicho proceso afirma que es relevante “examinar, en qué medida y forma se revirtieron o no los factores que a nuestro entender condujeron a su derrumbe 17 años antes” (Boeninger, 1997, pág. 367).

El primer factor a considerar es el de la reconstrucción de los consensos básicos. Según Boeninger habrían dos procesos paralelos que no se encontraron sino en los años postreros del periodo autoritario: la formación paulatina y la consolidación posterior de una oposición transformada finalmente en coalición política, y la institucionalización y desarrollo del proyecto político y

económico del régimen militar. Tomados en su conjunto, terminaron por configurar el “dramático, espectacular y por muy pocos esperado fenómeno de reconstrucción de los consensos básicos”.

Esos procesos surgen con la construcción de acuerdos entre la Democracia Cristiana y el socialismo –también el radicalismo socialdemócrata-, vale decir de mundos políticos y culturales y representativos de lo que según Boeninger sería el sesenta por ciento de la opinión nacional. Esto habría tardado en dar sus primeros pasos, para adquirir cierto ritmo a partir de 1978 –en los Grupos de Estudios Constitucionales- y a acelerarse después de la crisis económica que sacudió el régimen entre 1982 y 1984 –momento de la Alianza Democrática-. Su primer fruto sustantivo habría sido el “compromiso sin reservas con la democracia convencional, sin apellidos, la misma que Chile habría por largo tiempo practicado como régimen político de valor superior, reconocido como conquista de la humanidad” (Boeninger, 1997, pág. 368). Lo anterior impulsó el restablecimiento de las confianzas personales y políticas entre estos ‘enemigos’ de ayer, condición necesaria para revertir la polarización ideológica de los sesenta.

En ese mismo periodo se habría avanzado hacia un consenso en relación a la economía, al descartarse tanto el proyecto socialista de planificación central y estatizado de los medios de producción, como el comunitarismo o socialismo comunitario como opciones de un orden económico para Chile. Esta convergencia parcial obedeció al concepto de economía mixta con aceptación de un rol significativo para la empresa privada y el mercado, y habría sido suficiente para sustentar en ese plano las primeras expresiones orgánicas de convergencia política opositora, la Alianza Democrática. Más aún, este avance modesto habría permitido “la instancia fundacional de reconstrucción de los consensos básicos a nivel nacional, el Acuerdo Nacional de 1985, el que mirado en retrospectiva, sumó lo que hoy constituye la Concertación y el sector liberal conductor de Renovación Nacional” (Boeninger, 1997, pág. 368).

Luego, la plataforma económica de la Concertación por el NO y, con mayor precisión, el programa de la candidatura de Aylwin, fueron los siguientes hitos en la gestación de acuerdos en la gestación de acuerdos económicos nacionales. El programa habría tenido el “sentido más profundo de reducir el temor y la desconfianza del empresariado y de la clase media propietaria, condición necesaria para poder sostener, en democracia, el crecimiento sostenido de la economía a partir de 1985” (Boeninger, 1997, pág. 368). De este modo indirecto, el “éxito económico postrero del régimen militar influyó significativamente en las propuestas de la Concertación, generando una convergencia de hecho que políticamente el conglomerado opositor no estaba en condiciones de reconocer” (Boeninger, 1997, pág. 369). En este proceso habría tenido significación el acercamiento que se fue produciendo entre los economistas profesionales. En un primer momento los economistas

democratacristianos, en contraste con los sesenta y setenta, habrían pasado a hablar en un lenguaje similar y a compartir conceptos teóricos con los economistas liberales. La formación común en universidades norteamericanas también sería relevante, al ir desapareciendo los enclaves anticapitalistas para dar paso a una clara hegemonía cultural de la economía de mercado y las ideas más liberales. Sería relevante a su vez la crisis de las ideologías socialistas, que se agudizaban cuando mediante el exilio se valoraron prácticas capitalistas, y se desilusionaban con la realidad de la economía estatizada y las limitaciones de la planificación centralizada. Por último, sería relevante considerar que según Boeninger se rompería el mito de que la industrialización del mundo desarrollado no sería aplicable al mundo subdesarrollado dependiente.

La incorporación de concepciones económicas más liberales a las propuestas de la Concertación se habría visto facilitada por la naturaleza notoriamente cupular del proceso político de los acuerdos de cara a las elecciones de 1989. En relación al orden social, el fin de la fase de movilización social, que según Boeninger habría estado marcado por el fracaso del intento ‘populista’ de la ‘Demanda de Chile’ formulada por la Asamblea de la Civilidad, radicó definitivamente en los partidos la conducción de la oposición. “Las organizaciones sociales reconocieron la primacía de lo político, pasando a apoyar la nueva estrategia político-electoral de naturaleza eminentemente conciliadora en el plano social” (Boeninger, 1997, pág. 370). La retórica confrontacional habría sido dejada de lado tras la exclusión del Partido Comunista de la conducción sindical, y el predominio demócratacristiano habría adoptado el llamado a la concertación social, pieza del programa de la Concertación en el plano de los vínculos laborales. Según Boeninger, el miedo a la regresión o prolongación autoritaria pesó mucho en esta posición. Por otro lado, el empresariado también habría mostrado disposición al diálogo con los trabajadores.

“El periodo de conflicto social agudo generado por la polarización política, con afirmación agresiva de la lucha de clases, dio así paso, 20 años después, en el nuevo contexto político de convergencia ideológica, al anhelo compartido de lograr una convivencia social armónica, de mutuo respeto de clases. De este modo, se crearon condiciones para restablecer también el consenso básico en relación al orden social. En verdad, este proceso no hizo sino interpretar el anhelo de paz, el horror al conflicto, el deseo de superar los traumas de tantos años, surgido con creciente fuerza desde otras esferas de la sociedad” (Boeninger, 1997, pág. 370).

Los avances en los campos económico y social habrían facilitado la negociación política, que terminó con las reformas constitucionales pactadas de 1989, que a su vez permitieron la existencia de un nuevo consenso nacional en relación al orden político. Desde ese momento, la Concertación

habría aceptado explícitamente la Constitución de 1980 así modificada, lo cual habría facultado un “encuentro mínimo suficiente entre el proyecto político del régimen militar y la propuesta democrática de la Concertación, despojados ambos de sus aristas más radicales” (Boeninger, 1997). Los adeptos al régimen militar habrían entendido la inevitabilidad del retorno a la democracia, y adoptaron la estrategia de retener las mayores cuotas posibles de poder, en torno a la influencia y autonomía de las Fuerzas Armadas, para impedir o contener todo intento punitivo en materia de derechos humanos o de cambio drástico en el modelo económico. La Concertación, por otro lado, moderó significativamente sus demandas políticas, en función del consenso y la gobernabilidad. Este encuentro político, según Boeninger, fue crucial para un cambio pacífico y ordenado de régimen político, dado que sin esto los bloques en pugna habrían tenido la percepción de amenazas a sus respectivos valores e intereses en caso de una derrota en las urnas.

La capacidad para generar acuerdos que sustenten la ‘transición a la democracia’ se basarían en una condición necesaria para una democracia estable:

“(…) me refiero a la convergencia ideológica producida en el país, tanto en lo que respecta al compromiso político con la democracia como en relación al establecimiento de una economía de mercado con predominio de la empresa privada como base del orden económico. Primero, este fenómeno se dio entre la Democracia Cristiana y el socialismo para extenderse luego a la derecha. Las distancias ideológicas se acortaron, los adversarios políticos dejaron de verse como una amenaza para los propios valores e intereses, siendo entonces posible aceptar el ejercicio del gobierno por los ‘otros’. El periodo 1988-1990, con antecedentes que se remontan al Acuerdo Nacional, “marcó el fin de la etapa de las planificaciones globales o proyectos excluyentes que presidieron la vida nacional desde 1965 hasta 1989” (Boeninger, 1997, pág. 371).

El segundo factor explicativo sería el restablecimiento de la legitimidad del procedimiento democrático. Se trataría de una reducción de inseguridad e incertidumbre, asociada a las elecciones, que permitió revertir un segundo factor determinante de la ruptura de la democracia. La relativa convergencia ideológica había posible realizar elecciones en 1988. Una circunstancia que aportaría a este proceso sería el plebiscito incorporado a la Constitución del 80, instancia que terminó por ser “acogida por la oposición al virar desde la movilización social al camino político-electoral su estrategia política” (Boeninger, 1997, pág. 372). El ideólogo sostiene que no basta con la mera celebración del plebiscito para la relegitimación del proceso democrático: importante fue la existencia de garantías suficientes en orden a asegurar un acto electoral libre, limpio y transparente.

El tercer factor relevado por Boeninger sería el proceso tendiente a revertir la influencia decisiva que la polarización ideológica de los partidos y su notable influencia en las organizaciones sociales habría tenido en la ruptura del sistema democrático. Quedaría así de manifiesto la gravitación que tendrían los partidos políticos –pero también los movimientos sociales, especialmente sindicatos- en la historia nacional, en razón de su fuerte enraizamiento en la sociedad, su notable estructuración formal y su sorprendente continuidad en el tiempo.

La primera fase de liberalización parcial del régimen militar se habría producido cuando estalló la crisis de 1981-1982, al organizar y conducir el movimiento social, ya liderado por dirigentes de la oposición, las protestas habrían forzado una apertura que se amplió de hecho a la esfera política y que habría resultado irreversible. A su vez, dicha explosión social tendría como antecedente a las acciones solidarias en la base social, que habrían contribuido a nuclear a los sectores políticos. “La rápida inserción de los partidos y su capacidad para asumir liderazgo de la acción opositora dan fe de su capacidad de supervivencia” (Boeninger, 1997, pág. 374). Al mismo tiempo, el traspaso de la conducción opositora del movimiento social a los partidos, “comprobó, una vez más, la preponderancia de éstos en la estructura institucional del país”. Los partidos políticos y las organizaciones sociales a la sombra de aquéllos, constituirían por tanto un factor esencial en el retorno a la democracia. Todo este proceso habría permitido el restablecer el respeto al Presidente y al Congreso Nacional, a su vez que habría devuelto su ‘legitimidad esencial’ al Poder Judicial.

El cuarto factor sería la evolución de la economía, en tanto factor coadyuvante en el retorno a la democracia. El sostenido crecimiento en que entró la economía chilena desde 1986 habría contribuido a la generación de un acuerdo básico en torno al orden económico. Además, tras los recursos de poder institucional que habría logrado preservar, la derecha enfrentó el plebiscito de 1988 y las elecciones de 1989 con mayor convicción, confiando en su capacidad de evitar un vuelco radical en la política económica. Es más, “por primera vez en muchas décadas, la derecha se sintió portadora de un proyecto político-económico ganador –la economía de libre mercado abierta al exterior-“ (Boeninger, 1997, pág. 375). Respecto a la Concertación, el éxito económico de finales de la dictadura le habría permitido presentar un programa cuyo acento principal se colocaría en lo social, punto débil del régimen militar, sugiriendo implícitamente la continuidad de las políticas económicas en curso.

Revisando el último factor, el autor vuelve a sostener que las acciones desestabilizadoras de Estados Unidos, si bien tuvieron influencia en el desarrollo de los acontecimientos, particularmente a través de apoyos que fortalecieron a la oposición contra la Unidad Popular, no fueron un factor determinante en su caída. El proceso de ‘transición a la democracia’, por su parte, se habría visto

facilitado, de 1986 a 1989, por el entorno y las acciones externas, que reflejarían una situación internacional radicalmente distinta a la de 1970-1973. La política externa de Estados Unidos habría experimentado un vuelco tras el término de la Guerra Fría, y pasarían a una doctrina de promoción de la democracia y del respeto a los derechos humanos. Además, la ‘ola autoritaria’ de América Latina se habría revertido a la altura del año 1988, convirtiendo al régimen de Pinochet en un ‘anacronismo en la región’. Esto se explicaría porque el ‘duro antimarxismo’, justificación última de la eventual continuidad del régimen militar chileno, ya no tendría una sustentación en la nueva realidad latinoamericana y mundial.

Finalmente, el autor analiza las principales razones del triunfo del NO en las elecciones. Así, presenta dos razones fundamentales: el renacimiento de la tradición democrática del país –planteada la configuración plebiscitaria como un dilema entre dictadura y democracia-, y por otra parte, la generalizada percepción popular de que en Pinochet habría una ausencia de compromiso con la justicia social. Esto último se vincularía con una falta de preocupación real por el destino de los más desfavorecidos, y por el costo sufrido por amplios sectores de la ‘clase media’ como consecuencia de la reducción del tamaño y del presupuesto del Estado y de la reconversión en la estructura productiva provocada por la apertura del país a la competencia internacional. En otros términos, “el régimen militar, que tuvo una suerte de legitimidad en el origen por el evidente apoyo social mayoritario a la intervención del 11 de septiembre, había perdido la necesaria legitimidad de ejercicio o de resultados” (Boeninger, 1997, pág. 378).

Análisis de interpretación de transición a la democracia en Boeninger

El análisis de la transición a la democracia en Boeninger no contradice lo examinado sobre el resto de su propuesta. Esto, dado que Boeninger sostiene que se trata un proceso en que se revierten los factores que causaron la crisis de la democracia. En consecuencia, la reconstrucción de acuerdos básicos entre las elites, el restablecimiento de la legitimidad del proceso democrático convencional, y la confluencia de los partidos políticos con influencia sobre organizaciones sociales habría llevado al notable proceso de una transición a la democracia pacífica y ordenada. A su vez, agrega que el traspaso de la conducción opositora del movimiento social a los partidos habría demostrado nuevamente la preponderancia de estos últimos en la estructura institucional del país. También, el proceso requirió de una ‘convergencia ideológica’ en torno al capitalismo y la democracia restringida, a la vez que la exclusión tanto de los sectores más extremos como las posiciones que impulsaran el conflicto entre clases sociales.

El compromiso con la democracia ‘a secas’ habría sido posible por el restablecimiento de confianzas personales y políticas con los enemigos de antaño. Nuevamente en este punto opaca qué

fuerzas sociales son las que articulan dicha democracia. Por otro lado, se produciría un consenso en relación a la economía, mediante una convergencia a partir de la economía mixta, con aceptación del rol significativo de la empresa privada y el mercado. Lo anterior generaría el fin de la desconfianza y odio por parte del empresariado, el reconocimiento de las organizaciones sociales de la ‘primacía de lo político’ y la necesidad de una concertación social.

Lo anterior, en términos de Boeninger, fue posible por un proceso de ‘convergencia ideológica’. El proyecto socialista habría sido descartado, habría un proceso en que los economistas asimilarían en general las ideas liberales –tanto por conocer la ‘experiencia’ capitalista como socialista-. La Concertación asumiría tanto la economía de la dictadura como las concepciones más liberales. La derecha, a su vez, habría considerado que su modelo económico sería un legado para la sociedad chilena. La ‘lucha de clases’ o la retórica confrontacional serían reemplazadas por propuestas de ‘reconciliación nacional’.

Ahora bien, cabe inaugurar en este punto la discusión sobre si el carácter pacífico de la transición obedece al ‘consenso’, o emerge precisamente de un conflicto que terminó por mutilar el carácter democrático de esta (Moulian, 2009). Es decir, cabe la discusión en torno a si la vuelta a la democracia sería ordenada debido a una ‘reconciliación nacional’, o precisamente por un proceso desarticulación social y política. En realidad, pareciera ser que lejos de restablecerse un ‘orden social’ por un acuerdo motivado racionalmente, se trató de un proceso de destrucción sistemática del tejido social y político. Por otra parte, es relevante determinar si la contradicción entre dictadura y democracia no habría opacado precisamente la discusión sobre el tipo de democracia que se tendría. Esto es relevante sobre todo porque plantear una ‘democracia a secas’ impide la discusión en torno a qué tipo de democracia se requiere.

La tesis en torno a la convergencia ideológica también abre una serie de discusiones. Boeninger plantea que los ‘consensos’ que se generan son la ‘democracia convencional’ –en la cual priman los intereses y deseos de las elites políticas por sobre los de las demás fuerzas sociales- y la ‘economía de mercado’ –insertado en el marco del capitalismo-. En este punto, nuevamente cabe discutirle su tesis de que se trata de un ‘acuerdo esencial’ que logra un ‘orden social’ exento de conflictos. Toda intención de una ficción de la paz o la simulación de consensos debe entenderse como un discurso del poder, que oscurece que eso la realidad social no se fragua por acuerdos ‘racionales’ ni ‘reconciliaciones’, sino que se articuló en base a relaciones de poder, dominaciones, y domesticación, silenciamiento y captura de otras fuerzas sociales. Es más, incluso el disciplinamiento social fue lejos de ser controlado, regulado o limitado solo por las instituciones

formales –o las élites y los partidos-, sino que operó atravesando innumerables focos del campo social.

Por otra parte, resulta interesante destacar que el discurso de Boeninger es sincero: la Concertación ciertamente rescata el legado de la dictadura, y genera un régimen de verdad que implica una serie de exclusiones. Así, los elementos a aislar serían el ‘dogma’ de la dictadura del proletariado, los sectores ‘más radicales’ que buscarían superar la democracia elitista, las posiciones que tensen el ‘respeto mutuo de las clases’, las críticas a la acumulación del capital, y una política tendiente al empoderamiento del campo popular.

Finalmente, tras analizar la propuesta de Boeninger, es posible sostener que éste plantearía que el ‘orden social’ es producto de los poderes agenciales de las élites políticas, y las ‘estructuras sociales’ son el resultado agregado de la acción individual o colectiva. Lo anterior implicaría sostener que estaría dentro de un ‘subjetivismo’, en donde las formas concretas en que se intersectan lo social y lo político “dependen del comportamiento de la gente, que obra tanto a título individual como de miembros de organizaciones sociales”. Si bien inserta el rol de la ‘cultura’ en sus conceptos formales, resulta evidente en el texto que la generación de orden o transformación social son posibles en último término mediante la formulación de acuerdos políticos, sociales y económicos entre los actores sociales. Ahora bien, resulta interesante que cuando defina u observe lo social, lo restrinja a los ‘actores sociales constituidos u organizados’, reduciendo su análisis al plano de las ‘representaciones’ y no examine el resto de componentes de compleja realidad social. En este punto, se puede advertir que para Boeninger existe una primacía de la elite política en la configuración de la realidad social, sería éste el sector ‘reflexivo’ que podría analizar, regular y controlar ‘aspiraciones sociales’, mientras que el campo popular sería más bien pasional o ‘adicto’ a las ideologías que impone la elite, y no tendría posibilidades de desarrollo autónomo.

Sobre el concepto de ‘transición’ en Boeninger

Para finalizar el examen de la propuesta de Edgardo Boeninger, para fines de la investigación es preciso analizar la propuesta conceptual que realiza en torno a la ‘transición a la democracia’. El ideólogo es consciente de algo previamente descrito por esta tesis: el concepto ha sido objeto reiterado de una “polémica cargada de mensajes políticos” (Boeninger, 1997, pág. 379).

Además, también coincide en sostener que para algunos no se habría completado el proceso mientras no se hayan eliminado los últimos vestigios de la ‘democracia protegida’, bautizados por sectores de la Concertación como ‘enclaves autoritarios’ o ‘válvulas de seguridad’ del régimen saliente –senadores designados, noción de las Fuerzas Armadas como garantes de la institucionalidad, inamovilidad de los comandantes en jefe, y en general, excesiva autonomía

militar respecto del poder político, Consejo de Seguridad Nacional-. Es decir, desde esta perspectiva, "la transición no habría terminado ni siquiera después de 7 años de gobierno", y no finalizaría mientras "no culmine la total transferencia del poder a la soberanía popular" (Boeninger, 1997, pág. 380).

Por otra parte, reconoce un sector que plantearía que la transición a la democracia terminó con la transmisión del mando al Presidente Aylwin y la instalación del Congreso Nacional. A juicio de Boeninger, esta interpretación tendría una intencionalidad política opuesta a la anterior, pues pretendería indicar que el régimen político no requeriría de innovación alguna después de la instalación del nuevo gobierno. Este punto también ha sido identificado en este escrito, pero la diferencia es que no se sostiene que coincida necesariamente con la derecha: perspectivas en la teoría social habrían sostenido que el concepto debe acotarse al proceso de negociación entre civiles y militares, que finaliza el 11 de marzo de 1990, pero bajo la justificación de que la Concertación no habría avanzado a una transición hacia la democracia, sino hacia la profundización y consolidación de la sociedad heredada de la dictadura (Garretón M. A., 2007).

Boeninger sostiene que sería más apropiado afirmar que la transición a la democracia se terminaría en cuanto desapareciera todo riesgo de regresión autoritaria, lo que nadie habría osado afirmar el día en que Aylwin se tornó Presidente de la República. La eliminación de enclaves autoritarios pasaría así a ser parte de la consolidación, redefiniéndose como una tarea de perfeccionamiento de las instituciones democráticas.

Lo anterior lo justifica aseverando que quedaba claro desde el comienzo que las reformas institucionales pendientes contempladas en el programa de la Concertación iban a requerir de plazos largos para su implementación. Es decir, dada la mayoría opositora en el Senado y en virtud de la explícita aceptación previa por parte de la Concertación del requerimiento de mayorías especiales para reformas de la Constitución o de las llamadas leyes orgánicas –por ejemplo, las de Fuerzas Armadas-, toda reforma requería de acuerdo político entre el gobierno y al menos parte de la oposición. En segundo lugar, argumenta de que aceptar la noción de que Chile iba a vivir largos años en 'transición' implicaba reconocer una cierta precariedad y provisionalidad del edificio democrático.

En consecuencia, Boeninger formaliza las tareas fundamentales de la constitución:

- 1) Lograr el pronto retorno de las Fuerzas Armadas a su rol profesional.

- 2) Enfrentar el problema de las violaciones a los derechos humanos de manera tal que, atendiendo al imperativo ético y a las exigencias de justicia del mundo político-social y cultural de la Concertación –es decir, la mayoría de la población-, se evitara producir el cuestionamiento global y arrinconamiento de los militares. Desde otra forma, propone combinar justicia con prudencia como una contribución a la reconciliación nacional, o sea al fortalecimiento y ampliación de los consensos básicos.
- 3) Asegurar la gobernabilidad inicial del país, desmintiendo pronósticos de caos, desgobierno y conflicto de los partidarios del régimen saliente.
- 4) Completar el proceso de legitimación institucional y construcción de consensos básicos en áreas que no habían sido abordadas en 1989, a saber, los gobiernos locales presididos por alcaldes designados por Pinochet y la legislación laboral.

4.2. Jorge Arrate

4.2.1. Presentación del Ideólogo de la Renovación Socialista

«Consecuentes con lo que han sido nuestra historia y tradición, estamos realizando esta transformación revolucionaria profundizando el régimen democrático, dentro del orden legal, y con los instrumentos jurídicos que el país se ha dado, no sólo manteniendo sino ampliando las libertades cívicas y sociales, individuales y colectivas».

Salvador Allende

Jorge Arrate es un abogado, economista, escritor y político chileno que fue parte del proceso colectivo que impulsó la ‘Renovación Socialista’ como apuesta política. Fue parte del gobierno de la Unidad Popular, como ministro de Estado. El golpe de Estado lo sorprendió en el exterior, lo cual lo llevó a estar fuera del país durante catorce años –entre 1973 y 1987-, y fue proceso de resistencia y rearticulación de la izquierda y el socialismo en el exilio. Tuvo la oportunidad ser secretario de la Izquierda Chilena en el Exterior, de Chile Democrático, y fue Secretario de Relaciones Internacionales del Partido Socialista.

Tras su regreso a Chile, fue parte del proceso de reunificación socialista. La dirección socialista encabezada por Ricardo Núñez le encomendó ser parte de la misión de rearticulación del partido, procurando acercamiento con el sector dirigido por Clodomiro Almeyda. Luego, tras el advenimiento de la democracia fue parte de la conducción del Partido Socialista, el cual fue central en el devenir de la Concertación de Partidos por la Democracia. En 1989 fue electo como Secretario General del Partido Socialista –en aquel tiempo era la jefatura de la organización-, en la primera votación universal que realizó un partido en Chile. Arrate había sido miembro del Comité Central de su partido desde 1978, y lo continuó siendo por veinte años. Electo jefe de su partido, culminó la misión en el acto de unificación del 29 de diciembre de 1989. Luego, en el Congreso de Unidad Salvador Allende, a fines de 1990, fue designado Presidente del Partido Socialista.

Durante los primeros años de la Concertación, fue parte activo de la conducción del gobierno. Fue ministro de Educación en el gobierno de Patricio Aylwin –entre 1992 y 1994-, momento en el cual hubo un impasse entorno a la ampliación del sistema de financiamiento compartido en los colegios subvencionados por el Estado, a través del copago por parte de los apoderados. También fue parte del gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, como Ministro del Trabajo y Previsión Social –entre 1994 y 1998-, como y Secretario General de Gobierno –entre 1998 y 1999-. Durante el gobierno de Lagos fue embajador en Argentina, entre los años 2000 y 2003.

En el año 2007 fue parte de un proceso de ruptura con la Concertación, en la cual se buscaba superarla mediante un nuevo referente. El proyecto pacto ‘Juntos Podemos Más’ se proponía la reconstrucción de un proyecto político que propusiera cambios profundos en la sociedad chilena, modificando el modelo económico y político. En ese momento histórico, fue candidato a la Presidencia de la República el año 2009, incorporándose al Partido Comunista a fin de facilitar su inscripción de acuerdo a la ley como miembro de un partido.

También se trata de un ideólogo que pretende proponer saberes universales, y tuvo una vinculación estrecha con la órbita universitaria: tuvo roles de docente en la Facultad de Derecho y en la Facultad de Economía en la Universidad de Chile, en Escolatina, y en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica. En esa posición también asumió responsabilidades políticas, siendo electo en 1970 por los tres estamentos universitarios como Director del Instituto de Economía y Planificación de la Universidad de Chile.

Fue parte del proceso de la renovación socialista, en la cual se procuró reformular el socialismo, entendiendo que éste era posible mediante una ampliación de la democracia existente. Esto es a su vez compatible con su adscripción al humanismo, dado que concebía que la democracia pudiera asegurar la libertad individual y el pluralismo, que permitía que el ‘sujeto’ profundizara su consciente, y por tanto lograra conocer y administrar las estructuras que previamente lo constreñían.

4.2.2. Propuesta conceptual de Jorge Arrate

Jorge Arrate se considera un fiel heredero de la apuesta política e ideológica de Salvador Allende. “Es que cualquiera que haya sido el grado de conocimiento personal que cada uno tuvo de Salvador Allende, su nombre y su figura representan para varias generaciones de chilenos algo excepcionalmente importante y absolutamente propio. Allende fue convirtiéndose en un símbolo” (Arrate, 1985, pág. 6). Allende habría comprendido en profundidad el ‘ser chileno’, y por tanto tendría el rasgo de un líder político: cuenta con un “conjunto de capacidades que, en una particular mixtura, configuran una superior aptitud de orientación y dirección sobre los demás”. Considera que el legado de Allende se vincula con la importancia de conectar medios y fines, teoría y quehacer político, la ilusión y lo posible. Así, la propuesta conceptual de la política de Arrate se considera como seguidora de “aquellas constantes de la actuación de Allende que podrían señalarse más claramente como ejes invariables”.

Un primer aspecto es la dimensión latinoamericana del pensamiento. En consecuencia, afirma la importancia de declararse enemigo del imperialismo, y postular la especificidad del imperialismo. Un ejemplo de esto es la relación de Allende con la Revolución Cubana, que lo llevó a “sintetizar su

visión nacional con su espíritu internacionalista amplio” (Arrate, 1985, pág. 7). También es muestra de esto la importancia que implicaba la nacionalización del cobre para Allende –“el cobre es el sueldo de Chile” (Allende, en Arrate, 1985, pág. 67)-, que habría tenido un significado patriótico tan importante, que su aprobación parlamentaria mediante reforma constitucional fue el único aspecto del programa de la Unidad Popular acogido por unanimidad en el Congreso Pleno. Esta última decisión habría tenido trascendencia internacional, al ser un precedente para otros procesos de nacionalización que pudieran emprender países del Tercer Mundo en vías de “recuperar la plena soberanía de sus riquezas básicas”.

Un segundo aspecto clave sería el contenido de unidad que se imprimiría al quehacer político. En ese sentido, sostiene que la especificidad del Partido Socialista estaba en la acumulación de fuerzas no idénticas pero con suficiente base común de entendimiento, al agrupar a diversos sectores de inspiración socialista en un solo partido. A su vez, esta unidad también se evidenciaría en la creación de alianzas con otros partidos de raigambre popular, y en la unidad sindical. Es por esto que se explicaría que Allende se torne el “principal líder de la clase trabajadora” (Arrate, 1985, pág. 7). El tema de la unidad y su alcance sería uno de los puntos de tensión más serios y permanentes entre Allende y su partido, y el Presidente asumió siempre que no era simplemente táctica, sino que era un fenómeno social que se traducía en agrupar tras objetivos comunes a clases y capas sociales diversas. La unidad entre socialistas y comunistas sería más sencilla tras la disolución de la Tercera Internacional, y el ataque nazi a la Unión Soviética y la consiguiente ruptura del Pacto Molotov-von Ribbentrop que había separado gravemente a ambos partidos, habría colocado a todas las fuerzas progresistas en el mismo bando. El gesto de Stalin al declarar disuelta la Comintern constituiría una concesión a sus aliados norteamericanos y a otorgar mayor flexibilidad a los Partidos Comunistas para impulsar sus propias políticas nacionales. Esto llevó a que el Partido Chileno formulara una proposición para constituir una sola fuerza. Al respecto, en el IV Congreso Extraordinario del Partido Socialista –de junio de 1943-, se respondió que se entendía la importancia de la unidad, de “crear un nuevo instrumento, pero esto a su debido tiempo”. Lo anterior implica que la creación de un Partido Único solo sería importante si se evidenciara acción conjunta y amplio entendimiento.

Según Jorge Arrate, Allende fue siempre más allá de su partido en cuanto a la flexibilidad con que se definía las bases de la coalición popular, para así lograr un mayor espacio. La victoria de la Unidad Popular en 1969 habría “permitido un Programa de bases muy amplias y extender la coalición de izquierda, no obstante que el arco de fuerzas que en definitiva se jugó tras el programa resultó claramente insuficiente” (Arrate, 1985, pág. 8).

En definitiva, al analizar la izquierda chilena en el siglo XX, surgen según Arrate dos factores de consolidación de su identidad en el curso de su existencia: uno es el elemento liderazgo, en el que el rol asumido por Allende adquirió contornos singularísimos y definitorios. Otro, es el rol de la teoría revolucionaria como factor plasmante de un pensamiento común relativamente compartido. La segunda se gestó sobre la base del predominio de la tradición doctrinaria comunista, y la pérdida del perfil del Partido Socialista a fines de los sesenta: de hecho, según Arrate, la Unidad Popular quizás solo fue posible por el valor que tuvo la estrategia del Partido Comunista para Allende. No obstante, señala que la teoría otorga validez y legitimidad en el marco partidista, mientras que el liderazgo es por definición un fenómeno de masas, de atracción de multitudes, y no principalmente un cemento orgánico. En el caso chileno, sin embargo, ocurrió la tensión entre proyecto social y actor político: teoría, como plasmante y unificador, y líder, como difusor y vértice, adquirieron contornos antagónicos. Esto generaría una dialéctica en que “no solo el partido político intentaba imprimir un sello al conjunto del movimiento, sino que éste, por su parte, impactaba al partido político en sus concepciones y actuaciones” (Arrate, 1985, pág. 22).

Tras lo anterior, Jorge Arrate sostiene que este proyecto allendista debe llamarse ‘vía chilena al socialismo’, y sería la idea chilena con mayor impacto universal. “Es que la relación entre democracia y socialismo es hoy un tema principal para la humanidad progresista y preocupación diaria de los teóricos y de las fuerzas progresistas”. En este aspecto, afirma que la encarnación estatal del socialismo en el Este de Europa, si bien ha tenido avances sociales de dimensión innegables, sería polémico en cuanto a su efectiva dimensión emancipadora y a su aptitud para hacer al hombre más libre y más participante en las decisiones que le interesan a él y a su grupo. Esto implicaría que algunos adversarios atribuyan al socialismo una tendencia estructural, de su esencia, a convertirse en totalitarismo. En este punto, Arrate sostiene la victoria de Allende hubiera significado que por primera vez en la faz de la tierra, en un mismo acontecimiento social, se materializaran avances paralelos y decisivos en “profundizar las libertades del hombre concreto y su ejercicio y en modificar la estructura económica en un sentido socialista”. El fracaso de la Unidad Popular también habría implicado que diversas formas políticas de la izquierda latinoamericana tomaran vías distintas al ‘pacifismo’ de la vía allendista, e incitó a una ‘radicalización de las perspectivas’. A otros llevaría a incorporar la cautela y prudencia política. No obstante, la mayoría incorporaría lo esencial del mensaje: buscar nuevos caminos que puedan hacerlo realidad. “Allende es el socialista que se hizo patrimonio común, que pertenece a Chile (...) En la vida del país ninguna de las figuras políticas que trascienden hasta hoy por su pensamiento o su obra fue unánimemente reconocida por su tiempo”.

La vía ‘allendista’ entendería que no existen experiencias anteriores que podamos usar como modelo, y que es necesario romper con el subdesarrollo que implica “deshacer esta estructura constrictiva, que solo genera un crecimiento deformado” (Arrate, 1985, pág. 9). La ‘estructura económica capitalista’ resulta injusta e ineficaz, y propone que supere a lo actual, sin que “produzca un quiebre en el funcionamiento de la economía y la sociedad”. La tarea era por tanto compatibilizar y desarrollar simultáneamente valores que, en la mayoría de los casos, la experiencia histórica presentaba como contrapuestos. Así, para Allende, el camino chileno era el ‘segundo modelo de transición a la sociedad socialista’, que se diferenciaba del basado en la ‘dictadura del proletariado’. En este ‘nuevo giro’, la sustitución del capitalismo por el socialismo se realizaría por acciones no violentas como medio principal, que por medio de conquistas civiles, amplíen las libertades democráticas y los derechos del hombre.

Arrate sostiene que esta apuesta no implica un exagerado constitucionalismo o juridicismo –que implicaría una discusión centrada exclusivamente en la forma de la lucha-. Así, no es tanto una ‘vía legal’ o ‘vía parlamentaria’, sino que es más bien una ‘vía democrática’, al apuntar a un aspecto más sustantivo: referiría tanto a la forma de la lucha principal como a la forma de ejercicio del poder del Estado.

Según Allende, habían “características propias de la sociedad chilena y sus actores que hacían de la sociedad chilena y sus actores que hacían de la vía allendista al socialismo quizás el único camino por el que podía transitar la izquierda con perspectivas relativamente próximas de éxito” (Arrate, 1985, pág. 10). Allende, explícitamente, habría rechazado toda aspiración a universalizar su experiencia en tanto receta o ejemplo para otros países. La singularidad de Chile era su aptitud y vocación democráticas, por lo que la vía no violenta parecía más acorde a la idiosincrasia o tradiciones chilenas. La revolución sería “profundizando el régimen democrático, dentro del orden legal, y con los instrumentos jurídicos que el país se ha dado, no solo manteniendo sino ampliado las libertades cívicas y sociales, individuales y colectivas”. Lo anterior implicaría “cierta continuidad, no una ruptura absoluta con el pasado”: es un camino que no implicaría la “no violenta destrucción del actual régimen institucional y constitucional”. Las libertades políticas serían entonces una conquista del pueblo en su penoso camino por la emancipación, y por tanto deberían permanecer. Se trata de una apuesta que “no requiere o no desea recurrir a prácticas autoritarias”, y buscaría “el desarrollo del principio de la legalidad” (Arrate, 1985, pág. 11). Con Allende, las metas últimas de la nueva sociedad –más humana- sería la “racionalización de la actividad económica, la progresiva socialización de los medios productivos y la superación de la división de clases” – proceso que pasa por la conciencia que logra dominar estructuras-.

Dentro de la vía chilena hay tres elementos que Jorge Arrate considera importante de revisar.

El primero es el problema de la mayoría. Allende asumiría la Presidencia con solo un 36% de los votos, aunque en abril de 1971 los partidos de la Unidad Popular totalizaron el 50% de la votación nacional. Allende desde el comienzo habría planteado la necesidad de desarrollar en torno a su proyecto un consenso democrático mayoritario. Este proceso de triunfo popular sería por “madurez de la conciencia”, donde la tarea es “edificar una nueva nación con una nueva moral”. Así, la propuesta de Allende de ampliar el poder político más allá del ‘poder popular’ implicaría convocar a “miles de ciudadanos que pueden estar junto a nosotros, hay cientos y miles sin ciudadanos sin domicilio político, y hay otros que teniéndolo, no pueden olvidar ni los principios, ni las ideas, y por eso yo los llamo chilenos” (Allende, en Arrate, 1995, pág. 11).

El segundo es el referido a la violencia. Reiteradamente Allende definió su proyecto como democrático, no violento, no autoritario y no represivo. En consecuencia, Arrate sostiene que el carácter no violento de la vía es clara y reiteradamente destacado como un valor en sí mismo, para buscar la “revolución, con el menor costo social”.

En tercer lugar, Arrate sostiene que es preciso precisar que Allende no habría tenido ni habría preconizado nunca una actitud ‘pacifista absoluta’. Valorizando el carácter no-violento, destacó que el proceso podía sufrir un curso diverso. “No se puede descartar que la escalada contra el régimen institucional llegue a provocar las condiciones de la ruptura violenta” (Allende, en Arrate, 1995, pág. 11).

Toda esta propuesta teórica habría sido posible por el “grado elevado de ideologización” –que tendría Chile: el país habría tenido un nivel bastante superior de elaboración política, o en otros, al menos la asunción de determinados esquemas teóricos globales –a diferencia de movimientos latinoamericanos que habrían actuado con excesivo simplismo-. En su asunción, Allende cita a Engels en lo siguiente:

“Puede concebirse la evolución pacífica de la vieja sociedad hacia la nueva, en los países donde la representación popular concentra en ella todo el poder, donde de acuerdo a la Constitución, se puede hacer lo que se desee, desde el momento en que se tiene tras de sí a la mayoría de la nación” (Allende, en Arrate, 1995, pág. 11).

Tras lo anterior, Allende procede a sostener que “aquí se cumple, por fin, la anticipación de Engels”. En consecuencia, este proyecto debería prevenir permanentemente al reformismo y al

maximalismo: habría que tener en cuenta que es un proyecto social para el hombre, y se deben considerar las condiciones concretas que se tiene.

La propuesta política, por tanto, propondría una óptica diversa a la de la ‘destrucción del Estado’: “no se destruye absoluta y totalmente un régimen o un sistema para construir otro, se toma lo positivo para superarlo, para utilizar esas conquistas y ampliarlas” (Allende, en Arrate, 1995, pág. 12). Se trataría, sí, de transformar el Estado y la propia Constitución, “en su sentido de clase”, y también en “sus manifestaciones individualmente consideradas”.

En torno al problema de si la institucionalidad actual puede o no negarse a sí misma, habría que considerar si el régimen institucional es o no abierto al cambio, y qué fuerzas sociales están detrás del régimen institucional, dándole su fortaleza. Ambos factores serían correspondientes, ya que solo si el Estado no es infranqueable a las fuerzas sociales populares, podría concebirse que sea suficientemente flexible para tolerar las transformaciones estructurales sin que estalle automáticamente. En consecuencia, se reconocería la “autonomía del Estado en relación con sus determinantes de clase” (Allende, en Arrate, 1995, pág. 12). Así, según Allende, si bien un régimen institucional es el producto de un orden social determinado, lo institucional no solo encontraría su sentido de clase en su génesis histórica, sino sobre todo, en la fuerza social que en un momento concreto y específico informa su funcionamiento, lo utiliza y orienta.

En consecuencia, Arrate pasará a sostener que a nivel internacional el triunfo vitalizaría la esperanza de asistir a un proceso sin precedentes históricos, que significaría, al mismo tiempo, un avance hacia la superación de miserias materiales y desigualdades sociales, y una consolidación y extensión de los valores de la libertad y dignidad humana. Esto dejaría una marca indeleble en la conciencia universal y en la historia del siglo XX.

Análisis propuesta conceptual de Jorge Arrate

El discurso de Arrate pareciera ser expresivo de un desplazamiento de los ‘regímenes de verdad’ ocurridos tras el golpe de Estado, años de dictadura militar, ligado desarticulación y exterminio de las fuerzas populares. Solo esa transformación pareciera permitir entender un discurso ‘socialista’ centrado en la defensa de lo humano, las libertades individuales, la importancia de ampliar la democracia, y la superación de la violencia. Así, mientras la investigación advertía que a fines de los sesenta e inicios de los setenta primaba un discurso en torno a las estructuras sociales, acá los enunciados, proposiciones y frases se deslizan hacia el intento de conciliar el marxismo con el liberalismo, el humanismo, la democracia y el populismo.

Para Arrate el socialismo debe ser considerado como un horizonte de transformación que guía la ‘acción social’ a través de su ‘condición moral’. En su propuesta, trata de asumir una leal continuidad con la ‘vía allendista al socialismo’. Esto implicaría entender al socialismo en su dimensión emancipadora, que procuraría hacer al “hombre más libre y más participante en las decisiones que le interesan a él y a su grupo” (Arrate, 1985, pág. 22). Así, profundizar las libertades del hombre concreto y su ejercicio permitiría “modificar la estructura económica en un sentido socialista”. Lo anterior es comparable con la declaración de Engels (1980), cuando sostiene que las voluntades y acciones humanas resultan análogas a las situaciones que imperan en la naturaleza inconsciente, pero el hombre puede descubrir esas leyes, y crear su propia historia por medio de la consciencia.

Por tanto, se tiene que Arrate evidencia la existencia tanto de agencias como de estructuras. No obstante, es posible advertir dichas ‘estructuras’ pueden ser racionalizadas, modificadas y plenamente conocidas desde la ‘agencia’. En consecuencia, corresponde a una posición en la cual tanto sujetos como estructuras serían entidades existentes, pero se trataría de un proceso en que el sujeto va tomando ‘conciencia’, y logra su libertad conociendo y modificando las ‘estructuras’ que antes lo constreñían.

A su vez, se tiene que Arrate sostiene que cada realidad nacional es contingente. Es por esto que evita universalizar su proyecto, y afirma que el ‘socialismo con libertad’ constituiría una ‘singularidad chilena’, cual aportaría un ‘segundo modelo de transición al socialismo’, distinto a la ‘dictadura del proletariado’. Así, dada la especificidad del contexto, una ‘vía no violenta’ sería más acorde a la idiosincrasia o tradiciones chilenas. En este punto, Arrate se esfuerza en demostrar que no todo socialismo tendría una tendencia ‘estructural’ a convertirse en ‘totalitarismo’ – planteamiento que precisamente defiende Jaime Guzmán-. Más bien, se trataría de que Chile tendría un ‘ethos democrático’ y pacífico, y por tanto propone un ‘modelo’ que asumiría dicha una especificidad chilena –es decir, a diferencia de Boeninger, su propuesta no es extrapolable a otras experiencias mundiales-.

Esta variante ‘hereje’ del socialismo se sustentaría en que el proceso de transformación pasa por ciertos ‘valores’, ‘ideas’, como un proceso de ‘autoconciencia’, que permitiría la institucionalización de valores. En este punto, se tiene que para Arrate la necesidad del socialismo no sería objetiva o estructural como en otras perspectivas marxistas, sino que sería posible por la agencia y fundamentado en ‘imperativos morales’. Lo anterior implica que la transformación

material sería más bien por “radicalización de perspectivas” o “madurez de la conciencia”⁵, que llegarían a proponer desde la reflexividad subjetiva la superación de lo actual sin un quiebre con la política, la sociedad y la economía. En este sentido, es posible evidenciar que en Arrate estaría presente una teoría de la hegemonía, en que frente a dos modalidades del poder, priorizaría una disputa ideológica antes que una lucha desde el lado de la coacción. No obstante, como se ha insistido en la investigación, habría que contestar que la ideología no es una estructura suplementaria que funciona en sí misma, sino que está siempre cruzada por relaciones de fuerza. El poder pareciera actuar de maneras mucho más silenciosas y sutiles. Así, las tareas políticas están lejos de reducirse al ‘convencimiento’ por medio del discurso o retórica.

La propuesta se basa en una vía pacífica al socialismo, mediante una ampliación o continuidad con lo existente –ampliar libertades cívicas, sociales, individuales y colectivas-, no que constituya una ruptura con la democracia. Así, extender la democracia entraría en contradicción con el capitalismo –a diferencia de Boeninger, que planteaba su plena compatibilidad en el caso del Estado de Bienestar-.

Todo anterior lleva a la discusión en torno a lo político en Arrate. Tras analizar la propuesta de socialismo como ampliación de lo existente sin la necesidad de una ruptura, y se naturaliza la institucionalidad existente, surge el mismo problema que en Boeninger: dado que ambos enfoques tienden a buscar una estabilidad y ampliación de los contextos actuales, resulta difícil pensar en relaciones de fuerzas que se invierten, poderes que se confiscan, que implicarían transformaciones radicales con lo que se concibe como estable. Además, la propuesta estratégica de Arrate se preocupa principalmente por cambiar el carácter social del Estado, lo cual pareciera reducir el problema político al asalto de una localidad específica: la institucionalidad existente. En otras palabras, la propuesta de Arrate buscaría una continua ampliación de la democracia actual, y que

⁵ Por otra parte, se tiene que entender que el socialismo como una superación de miserias materiales a través de ‘ideas’ de libertad y dignidad humana, lleva a una discusión con el estructuralismo, en torno a la posibilidad de mantener una distinción nítida entre ‘idea’ y ‘materia’ como habría planteado Marx sus primeros escritos.

En este punto cabe sostener que en lo anterior Arrate se distingue nítidamente de posiciones como la de Althusser (1967), pues a lo largo de su escrito criticará múltiples veces su propuesta conceptual, desde el humanismo marxista. Althusser replica al humanismo que el marxismo no podía simplemente invertir la dialéctica hegeliana, planteando la primacía de la materia por sobre la conciencia. Realizar lo anterior, según Althusser, sería conservar los términos en relación a esencia y fenómeno, y por tanto la dialéctica simple seguiría contaminada por el idealismo y el humanismo. Lo anterior, dado que para el filósofo francés, es preciso pasar de una relación hegeliana esencia-fenómeno, a una relación marxista en la que las superestructuras no son el simple fenómeno de la esencia económica, sino que existen realmente –materialmente- y determinan a su vez este nivel de la estructura social. Solo así se podría descartar toda noción de ‘idea’ del marxismo.

En consecuencia, se tiene que para Arrate el socialismo sí materializaría ideas, mediante un proceso en que la “clase en sí” llega finalmente a reencontrarse con su “clase para sí”. Además, esto nuevamente viene a reforzar asume lo social desde un punto de vista más bien agencialista.

esto lleve a una transformación hacia el socialismo, sin la necesidad de acontecimientos o rupturas en el plano político.

Al referirse a su propuesta en torno a la política como conjugación entre ‘socialismo con democracia’, sostiene que esta emergería por primera vez en Chile, dado que en este país existiría un “elevado grado de ideologización” (Arrate, pág. 11), que repercutiría en la asunción de esquemas teóricos globales, y llevaría a una radicalización de las ideas. Resulta llamativo que esta descripción del proceso es similar a la propuesta de Boeninger, quien sostenía que en Chile ocurrió una ‘sobreideologización de los partidos políticos’, que implicó ‘polarización ideológica’, lo cual llevaría a la creación de ‘proyectos globales excluyentes’. No obstante, Arrate considera que la ideologización es positiva –al menos en este punto, dado que luego sostendrá que la ideologización sí fue problemática para la izquierda-, mientras que para Boeninger fue esto lo que llevó precisamente a una ruptura de consensos en el sistema político, y luego a la crisis de la democracia.

Por otra parte, para el ideólogo de la renovación socialista el Presidente Allende se convirtió verdaderamente en un ‘símbolo’. Arrate resalta la importancia del ‘populismo’, que implica contar con líderes políticos, que tendrían una ‘aptitud superior’ de orientación y dirección sobre los demás. Lo anterior muestra la importancia de que lo político logre orientar a lo social, generando identidad entre las masas. Esto apuntaría a crear alianzas entre partidos bajo una apelación afectiva a ‘lo popular’⁶, vale decir, agrupar tras objetivos comunes a clases y capas sociales diversas.

Así, la disputa no es tanto entre clases sociales en contradicción, sino más bien se trataría de un ‘antagonismo’ entre ‘lo popular’ y ‘el imperialismo’. Esto sería una especificidad latinoamericana, lo cual nuevamente prueba que Arrate asume la ‘particularidad’ para pensar lo social, y que a diferencia de Boeninger, su modelo no tiene pretensiones de universalización.

En consecuencia, la propuesta de Arrate consiste en trazar una línea antagónica que permita la construcción de un enemigo, y así la heterogeneidad social se articule en el significativo vacío ‘pueblo’. Tal operación precisaría de crear nuevos ‘símbolos’ o ‘líderes’, que logren apelar discursiva y sugestivamente a los sujetos con carencias, y ‘prometer’ una sociedad ‘libre’, que avance hacia el socialismo fortaleciendo la democracia existente.

⁶ La anterior propuesta de Arrate recuerda la propuesta de Laclau (2004), quien sostenía que ‘lo popular’ sería producto de una articulación política, producto de la identificación de lo social a un significante o un líder. Así, la existencia de símbolos, conductores, crearía un fenómeno de ‘contagio’ en las masas –mediante el afecto que crearía el ‘discurso’-, lo cual crearía una equivalencia de lo que antes era diferencia, y se generaría el ‘antagonismo’. Es por esto que esta propuesta de Arrate podría ser discutido desde la teoría social, dado que la identificación al símbolo o al conductor, al ser meramente sugestiva –lo cual se contraponen a la todo proceso de ‘elaboración’ (Freud, Psicología de las masas y análisis del yo, 1992)-, constituye una repetición del tipo de lazo existente, no modifica las relaciones de poder existentes, y no aportaría a una dimensión subjetivante.

En este punto, cuando afirma que la estrategia allendista es romper con el subdesarrollo, y sostiene que esto implica deshacer dicha “estructura constrictiva” (Arrate, 1985, pág. 9), es preciso volver a analizar lo político. Esto este punto agrega algo más en torno al grado de ruptura que tendría la dislocación en su estrategia: se trata de una fisura del capitalismo dependiente a partir de una ampliación de la democracia, pero no una ruptura con el capitalismo en tanto orden más fundamental. Así, el antagonismo de Arrate crearía fracturas dentro de cierto horizonte dado, pero no rupturas que sostienen dicho horizonte. Por tanto, es posible que Arrate esté atrapado de cierto nivel de antagonismo, pensando piensa rupturas dentro de lo dado, pero naturalizando el mismo capitalismo como base fundamental⁷. Lo problemático de este punto, que está lejos de solamente impactar en el discurso de Arrate, es que en la izquierda se desplazó una política basada a tensar directamente el capitalismo, a la vez que se reemplaza la lectura clasista por una propuesta en que lo popular se articula discursivamente desde los partidos políticos.

Siguiendo con la propuesta de Arrate, es posible evidenciar que cuando analiza la relación entre la política y lo social, reconocería la “autonomía del Estado en relación con sus determinantes de clase” (Allende, en Arrate, 1995, pág. 12), y por tanto combate la tesis de que el Estado sería infranqueable a las fuerzas populares. Lo anterior va en la línea de la propuesta de Althusser, quien sostuvo que “existe una ‘autonomía relativa’ de la superestructura con respecto a la base” (Althusser, 1969, pág. 7). No obstante, más adelante se verá que difieren en el nivel de autonomía conferido, toda vez que Arrate criticará la existencia de ‘Aparatos ideológicos del Estado’ – concepto althusseriano-. Es consecuencia, la política en Arrate es un espacio que no necesariamente obedece a los intereses de la clase dominante, sino también que lo social tiene capacidad de modificar y transformar la política.

Resulta importante detenerse en lo que Arrate entiende como la tensión entre proyecto social y actor político. La apuesta allendista se basaría en una nueva experiencia de articular democracia y socialismo, en la importancia del liderazgo, en una visión que dé lugar a la especificidad latinoamericana y nacional, que asuma lo popular como algo más amplio que la clase, mientras que la izquierda –incluida el Partido Socialista- asumiría una posición ortodoxa –el marxismo

⁷ Esto se relaciona con la crítica que realiza Zizek a Ernesto Laclau, cuando este último reduce el antagonismo o lo político a una disputa por la democracia. La propuesta reducida a la democracia presupondría en “silencio un marco de relaciones económicas ‘naturalizado’. (...) El capitalismo actual, más bien, aporta el fondo y el terreno mismos para la emergencia de las subjetividades políticas cambiantes-dispersas-contingentes-irónicas-etcétera” (Zizek, 2011, pág. 116). En consecuencia, para Zizek la noción de antagonismo es doble, y Laclau estaría atrapado en la primera: hay “distinciones entre contingencia/sustituibilidad dentro de cierto horizonte histórico”, pero también “la exclusión/forclusión más fundamental que sostiene este horizonte mismo” (Zizek, 2011, pág. 117).

leninismo-, sería sectaria, fetichizaría la violencia, naturalizaría y el carácter social del Estado. Es por lo anterior que asume la importancia del rol de un Partido Socialista que actúe en base al ‘entendimiento’, por lo que genere unidad de las fracciones internas, y pueda alcanzar mayorías sociales y políticas. Lo anterior, puesto que al igual que Boeninger, sostiene que la unidad y sus alcances fue uno de los puntos más tensos, débiles y permanentes entre Allende, su partido y la Unidad Popular. De hecho, respecto a la relación de Allende y su Partido, Arrate coincide con Boeninger de que Unidad Popular quizás solo fue posible por el valor que tuvo la estrategia del Partido Comunista para Allende. Así, se tiene que Arrate no es parte de la izquierda que Boeninger atacaba de ansiar el ‘poder total’, y por tanto en este punto ambos no están en veredas contrarias.

También es posible analizar que existe una relación más compleja entre lo social y lo político. Si bien los partidos políticos deben interpelar a lo social mediante afectos, la política está también permeada por intereses sociales diversos.

Finalmente, cabe considerar que los discursos en torno al ser humano como libre, autodeterminado y consciente, se vinculan con años de reiterada vulneración de derechos y ausencia de democracia. Como se mencionaba previamente, se observa el desplazamiento de un marxismo estructuralista, hacia una reivindicación del socialismo como continuidad del liberalismo, y como una necesidad ‘moral’. Por otra parte, es de destacar que para Arrate resulta fundamental dar una discusión ideológica, que permita el cambio del carácter social del Estado. Esta perspectiva se ancla en la convicción de que mediante la construcción o ‘convencimiento’ de mayorías, se lograría detentar el poder desde lo popular. No obstante, la réplica sería que una política centrada exclusivamente en el asalto de la institucionalidad, no implica la ‘toma del poder’. Lo anterior, dado que los aparatos del Estado no instituye el poder, sino que más bien intenta controlar, ratificar, o incluso a veces se contentaría con garantizar. Así, aunque la propuesta de Arrate procure crear un ‘soberano’ o ‘representante’ que legisle para el pueblo, que defina normas justas y ‘objetivas’, dicho poder estatal no le dará nunca el poder para monopolizar la globalidad del poder, dado que éste puede seguir circulando sin problemas, y funciona de una forma mucho más compleja que el simple discurso.

4.2.3. Análisis sociohistórico de Jorge Arrate

I. Interpretación del golpe de Estado en Arrate

Arrate sostiene que gran parte de los esfuerzos analíticos en los años inmediatamente posteriores al derrumbe de la Unidad Popular se centraron en la búsqueda de una explicación para la derrota, descuidando la interpretación de la victoria en septiembre de 1970, no obstante que ambos hechos debiesen necesariamente ser considerados en su conjunto. Dicho punto de vista tendería a distinguir entre el periodo antes de 1970 del periodo posterior como dos etapas perfectamente diferenciadas:

la primera de conducción exitosa, la segunda, errada. Según el ideólogo, en estas propuestas no queda claro cómo las singularidades cuya justa valoración hizo posible el triunfo de 1970, fueron dimensionadas equivocadamente en el tiempo posterior hasta desembocar en derrota.

Las ópticas recién descritas tenderían a una forma de interpretación *post factum* que se empeñaría en adaptar los acontecimientos a un esquema teórico predeterminado y totalizante. De este cuadro de análisis surgirían categorías como la de ‘desviación’, que refiere a un distanciamiento respecto a un sendero ideal, modelo teórico, o algún óptimo político de impronta casi metafísico’.

En otro orden estarían las tesis que atribuyen la responsabilidad principal a que la Unidad Popular fuera la conducción económica, a su política frente al imperialismo, el tratamiento de las capas medias, el problema de la fuerza armada, el carácter centralizado y único o no de la conducción política. En general, cada uno de estos elementos habría estado condicionado en su manejo por la forma en que la izquierda lo enfocó o analizó durante su evolución histórica particular. Según Arrate, plantear el carácter ‘consumista’ de cada etapa de la economía política no aclararía gran cosa sin adentrarse en la tradición reivindicatoria de la izquierda; sostener que habrían errores en el tratamiento de las clases medias sería insuficiente si no se intenta explicar el por qué, y ello sería imposible sin aclarar la matriz ideológica de los partidos, las concepciones en ellos predominantes, y el fenómeno del alternativismo histórico de la Democracia Cristiana, entre otros. Enfatizar, como se habría hecho en exceso, que el fracaso se debió a la carencia de capacidad militar, dejaría en la sombra interrogantes cómo, por ejemplo, si habría sido posible el acceso a la Presidencia contando la izquierda con fuerza armada propia, luego, si teniéndola, el proceso político desatado en 1970 le daba espacio y tiempo para crearla, y en fin, de qué forma era posible generarla. Por su parte, el énfasis en la insuficiente conducción única y carencia de centralización en las decisiones no aclararía cómo estas características, presentes desde mucho antes en la izquierda, habrían contribuido a hacer más amplio y menos sectario el movimiento, ni cómo habría posible lograr una conducción de tal tipo en pleno desarrollo de un ‘proceso social revolucionario’ y con las características de la coalición fundida en la Unidad Popular.

No obstante lo anterior, Arrate sostiene que es indiscutible que cada uno de dichos factores jugó un rol en el resultado final. Es decir, más allá de los errores o limitaciones, se constituyeron como aportes en la línea de clarificar uno o varios aspectos desde un ángulo particular. Es decir, por la significación que tuvieron, los factores externos requieren una atención especial.

Al analizar la mirada hacia el exterior, Arrate sostiene que existiría un evidente esquematismo en el juicio de los partidarios de la Unidad Popular. La tendencia a analizar en blanco o negro, entre solo

‘amigos o enemigos’, habría llevado a que muchos, inconsciente o conscientemente, hayan tenido una visión subordinada a una lógica de bloques: los países socialistas eran amigos a toda prueba, y Estados Unidos y sus aliados fuerzas enemigas. Según Arrate, habría que considerar que Chile tenía un rol limitado al ser un país pequeño y lejano, que los enemigos no son generalmente monolíticos, pero que no obstante, la Unidad Popular no se equivocó entender que “la política de los Estados Unidos frente a Chile fue un diseño enemigo. La práctica lo comprobó sin lugar a dudas” (Arrate, 1985, pág. 16). Así, a pesar de que considera que el término ‘imperialismo’ es muchas veces usado como una consigna propagandística de poca sustancia, en este caso era acertada: “la acción norteamericana frente al gobierno de la Unidad Popular fue clara y típicamente imperialista. Nadie –ni los mismos norteamericanos- niega hoy que el objetivo de su política fue impedir el éxito de la experiencia socialista chilena y, segundo, que su intervención pesó decisivamente en la derrota de la izquierda”. Los planes de desestabilización de la economía chilena, la Agencia Central de Inteligencia (CIA), personeros y organismos del gobierno estadounidense, habrían configurado una política global y coherente que inspiró la acción norteamericana.

En el plano político, Chile habría establecido con todos los países del mundo, y participaría de las votaciones internacionales junto a las naciones del Tercer Mundo, definiéndose como país ‘no alineado’. La política económica del gobierno de la Unidad Popular habría herido implacablemente los intereses económicos de Estados Unidos, y en especial los siguientes aspectos: reforma agraria que buscaba destruir el latifundio, estatización del sistema financiero –bastión tradicional de la oligarquía monopólica-, desarrollo del área de propiedad social –integrando centenares de empresas a una dirección industrial única-, Acuerdo de Cartagena (Pacto Andino) que impulsó normas de trato común al capital extranjero, nacionalización de todos los bancos foráneos y algunas empresas. En definitiva, “en este proceso de transformaciones muy profundas, tuvo lugar destacado la recuperación de las riquezas básicas” (Arrate, 1985, pág. 16).

Para Arrate, ninguno de esos pasos por sí solo explica el conflicto esencial entre los dos países: en el fondo, lo central sería que Estados Unidos no podía aceptar la experiencia chilena por ser programática y prácticamente socialista.

El plan estadounidense para derrocar a Allende habría considerado medios tanto políticos como económicos. Entre los políticos resalta a los medios de comunicación de masa, la utilización de presiones en sectores de oposición –para arrastrar al centro político a posturas antigobiernistas- y el desarrollo de la influencia política dentro de las fuerzas armadas chilenas –mediante maniobras conjuntas, asistencia técnica militar, créditos de armamento, entre otros-. En lo económico, la asistencia al gobierno adquiriría el máximo de dureza hasta disminuir casi a cero el aporte

financiero, y se trataría de ‘desestabilizar’ al gobierno para crear condiciones sociales que permitieran su derrocamiento. Además, la acción externa habría dificultado en medida importante el acceso a Chile a determinados procesos tecnológicos, el normal abastecimiento de maquinaria de reposición y partes y piezas para industrias vitales. El golpe más duro habría sido en el manejo de las relaciones económicas internacionales, punto recocidamente crítico en una economía tan dependiente al exterior como la chilena –a través de Kennett y Anaconda se habría desarrollado una ofensiva tendiente a impedir la normal comercialización del cobre-. Por otra parte, Estados Unidos habría afectado seriamente la disponibilidad normal de divisas de la economía chilena, reduciendo en cerca de un noventa por ciento las líneas de crédito habituales de que disponía el Banco Central en la banca norteamericana. “En síntesis, la acción imperialista logró una situación económica prácticamente inmanejable, movilizandando todos los resortes de que disponía y utilizando al máximo las debilidades estructurales de la economía chilena” (Arrate, 1985, pág. 17).

El éxito de la acción externa no era una acción fatal, ni un inescapable destino histórico. El análisis de las responsabilidades propias en la izquierda es fundamental en Arrate:

“La derrota de la experiencia encabezada por Salvador Allende fue posible porque las fuerzas que la apoyaban no lograron constituirse en una clara mayoría en el país y porque algunas deficiencias cualitativas, de origen histórico, las incapacitaron para alcanzar esa posición dominante para bloquear las acciones enemigas y cerrar los espacios que utilizaban y que requerían para fructificar” (Arrate, 1985, pág. 17).

Para Arrate, es preciso entender realizar dicho análisis considerando un marco global que exceda simplemente a los tres años de gobierno de la Unidad Popular –es decir, considerando aquel en que la victoria se gestó-, dado que ellos son la culminación de una tentativa transformadora incubada largos años. Según Arrate, victoria y derrota forman parte de un mismo proceso: mientras la izquierda asumía la práctica democrática e invocaba exitosamente a disposiciones legales y tradiciones políticas para consagrar constitucionalmente el triunfo electoral con un poco más del tercio del sufragio popular, los mismos factores habrían incidido, por ejemplo, en la debilidad en algunas ocasiones para ejercer con mayor energía las facultades de coerción estatal. Mientras la práctica reivindicativa de largos años se tradujo en fuerza de masas y electorado para la izquierda, esa misma práctica se expresó en la orientación consumista de algunas etapas de la política económica de gobierno y fue utilizada por la oposición para perforar la fuerza de la Unidad Popular. Mientras la apatía de la izquierda frente a problemas de la seguridad nacional y las Fuerzas Armadas habría impedido la creación de áreas de abierta contraposición, dicho desconocimiento se expresó en dificultades durante el gobierno para conducir una política militar exitosa.

El análisis del proceso chileno al socialismo se descompone según Arrate en dos tensiones primarias: 1) tensión entre proyecto social y la forma o vía en que se desarrolla, con su actor, es decir, la contradicción entre la ‘vía chilena al socialismo’ y la izquierda, y 2) la tensión entre la naturaleza de dicho protagonista con las tareas que el ejercicio del poder político del gobierno imponía como condiciones necesarias, aunque no necesarias, para lograr el éxito.

La forma inadecuada en que se expresaron y resolvieron dichas tensiones habrían explicado el fracaso que significó el golpe de Estado: el fracaso de la vía intentada, y superpuesto a él, el fracaso en soldar positivamente los núcleos de tensión surgidos durante el gobierno. El primero sería el telón de fondo, en el que destacan las carencias de la izquierda y sus asincronías. El segundo sería que, no estando fatalmente determinado su final, los errores cometidos habrían adquirido, proyectados en el telón de fondo, una relevancia indiscutible.

La asincronía entre la ‘vía allendista’ y su actor principal se vincula a la perspectiva sobre cuál era el efectivamente el proceso planteado al pueblo en 1970, y ello se entronca con la discusión sobre si este debía tener un carácter socialista –que el Partido Socialista habría concebido como un decurso ‘único e ininterrumpido’- o si la revolución era ‘democrático-burguesa’ o ‘democrático-nacional’, avanzando en una segunda fase al socialismo, como sostendría el Partido Comunista, adherente a la tesis de la ‘revolución por etapas’. Según Arrate, Allende se habría inclinado por objetivos más precisos –reforma agraria, nacionalización de las riquezas básicas, entre otros-, en vez de pronunciarse por esquemas teóricos. Según Arrate, “ya en el gobierno pocos dudaban que el proceso merecía ser calificado como ‘socialista’, si bien el término era empleado en su sentido más amplio y popular, y no con pretensiones de rigor científico o académico” (Arrate, 1985, pág. 19). En cambio, en algunos sectores existía una duda sobre si se vivía o no una ‘revolución’.

El término ‘reformismo’ –utilizado múltiples veces por el propio Allende- se habría vuelto en contra del proyecto allendista, y una vez más en la historia universal, se hizo presente el dilema ‘reforma o revolución’. El Congreso del Partido Socialista en 1967, habiendo recogido dos derrotas en luchas presidenciales y el ‘foquismo’ o ‘guerrillerismo’ de América Latina, declararían caduca la ‘vía electoral’, pronunciándose abiertamente por la alternativa ‘armada’. La exclusión de Allende del Congreso, no obstante su deseo de formar parte, revelaría la magnitud de su derrota, y su circunstancial derrota dentro del Partido Socialista. Así, el triunfo electoral de la izquierda presentaría, desde el día siguiente, dudas a los participantes. Para el Partido Socialista, la experiencia allendista contradecía hasta ese momento las estimaciones de sus congresos y las proyecciones de la mayoría de sus dirigentes.

La victoria de 1970 no habría significado la conquista total del poder sino que marcaría el inicio de un periodo de gran agudización de la lucha político social. “Se trataba de un despliegue de fuerza que, sin embargo, no contabilizaba como ineludible la necesidad un momento traumático de revolución en el sentido ya descrito, no obstante que la probabilidad de violencia adversaria y la necesidad de la propia respuesta estuvieron, al menos teóricamente, consideradas siempre” (Arrate, 1985, pág. 19). En consecuencia, la ‘vía allendista’ entraría en conflicto abierto con la cultura política tanto de la teoría revolucionaria titulada ‘marxismo leninismo’ como con los paradigmas revolucionarios derivados de la Revolución de Octubre y la Revolución Cubana. Nuevamente, la ‘vía allendista’ contemplaría una “profundización democrática como continuidad con el pasado histórico, mientras la superación del capitalismo dependiente constituía el centro de la estrategia de ruptura” (Arrate, 1985, pág. 20).

La redefinición de la idea revolucionaria como un “proceso, o más precisamente como un continuum, en que se sostenía la vía allendista”, tropezó con las dificultades señaladas. En 1970 el gobierno debió sortear un “lastre de disfuncionalidades provenientes del pasado”, sienta que “era ésta la única alternativa posible”. Así, la idea de ‘Estado-Aparato’ debió someterse a la prueba de la vía chilena, cuya “esperanzas de utilizar el Estado burgués en función de una revolución socialista eran explícitas”. Tras controlar del Ejecutivo eran precisas otras dos tareas: consolidar predominio político de los sectores populares y proletarios, y alterar los fundamentos del capitalismo para poder construir un sistema económico orientado hacia el socialismo. Lo anterior asociaría dos legitimaciones que siempre habrían aparecido como contrapuestas: la constitucional y la revolucionaria. Ambas tuvieron suerte azarosa, pues la derecha comenzaría a erosionarla, y la izquierda no tuvo concepción clara sobre su valor, límites y posibilidades de la institucionalidad en un proceso que protagonizaba. Era necesario disociarse de la concepción del Estado como aparato, y asumir la autonomía del Estado -relativa- respecto a las clases dominantes. Dicho concepto no era aceptado en importantes sectores de la izquierda.

La ‘Renovación Socialista’ debería reconocer que la tensión principal fue el problema de la diferencia táctica y estratégica de la izquierda, y el hecho de que aparte de Allende, no había una fuerza con capacidad de hegemonizar al resto. El actor no era suficientemente funcional al proyecto que aparecía enarbolando y, por otra parte, carecía de ductilidad para cumplir las tareas que el proceso demandaba de él. Como se ha sostenido, un análisis exhaustivo precisaría sumar a este factor el de la acción calculada del capitalismo transnacional y de sus amigos internos, y la crisis que ya arrastraría el sistema político chileno y su constitución de 1925.

La tensión entre proyecto allendista también se habría vinculado al hecho de que si bien el Partido Comunista dejó de tener un lazo orgánico de subordinación a la Unión Soviética, se mantendría el lazo doctrinario, pues los soviéticos conservarían para sí el rol de intérpretes y guardianes oficiales del marxismo. De hecho, en 1973 habría cinco partidos autodefinidos como ‘marxistas leninistas’ – PC, PS, MAPU, MAPU OC y MIR-. El Partido Socialista mutó ideológicamente, principalmente como elemento de proyección o de contrabalance frente a eventuales desviaciones ‘reformistas’ o socialdemócratas’. “La ideología era sostenida por la teoría marxista leninista, la práctica era sostenida por Allende” (Arrate, 1985, pág. 22). Mientras Allende fue aglutinador, la teoría revolucionaria fue “el gran desarticulador de ese proyecto con su actor político-orgánico”. “La Unidad Popular como tal fue más una sumatoria de fuerzas que el resultado de un proceso de constitución dialéctica de una hegemonía. Ningún partido miembro asumió en plenitud el proyecto de Allende” (Arrate, 1985, pág. 23).

La objeción más crítica a la vía allendista ha sido sobre lo apropiado del intento que Allende propuso en un país sudamericano, dominado y económicamente atrasado, y por tanto, escenario de demandas sociales legítimas formuladas por grandes masas, imposibles de satisfacer sin previas transformaciones de fondo en la estructura económica. Quienes responden negativamente fundarían su opinión en considerar no viable en un país dependiente, una tentativa de fundir a cambios profundos y rápidos, democracia y socialismo. Esta posición reduce las opciones de cambio a dos posibilidades. Una moderada, que postula soluciones capitalistas con elementos de ‘estatismo’, ‘populismo’ o ‘socialización’ y que constituiría una suerte de reflejo modificado del modelo socialdemócrata europeo. Otra, radical, defiende una solución socialista ortodoxa a través de la captura del poder político estatal, para imponer serias limitaciones a derechos ciudadanos que reconocería, al menos formalmente, una democracia de corte liberal. El punto es central, pues según Arrate, lo que estaría en juego es la acogida o rechazo de una opción ‘socialista autónoma’.

Arrate sostiene que es compleja la relación entre América Latina y Europa. Europa fue el espacio donde se desarrolló la idea socialista, pero no habrían logrado ofrendar una prueba favorable de la historia a la tesis sobre la sustitución del capitalismo por el socialismo que elaboraron Marx y Engels. La izquierda latinoamericana habría vivido largos años de una tentación imitativa hacia los fenómenos europeos y un rechazo a elaboraciones provenientes de naciones que no habrían podido –con la forma que Marx habría previsto y deseado- hacerse del poder del Estado. No obstante, para Arrate el problema es otro al del nacimiento o nacionalidad del marxismo o Marx, sino que sería el de la historia de su heredero, el movimiento obrero europeo, y la forma como se relacionó con una América Latina que procuraba esbozar su propia traducción de las ideas marxistas y socialista.

Según Arrate, el socialismo sudamericano tendría tres tendencias, basadas en la forma en que abordan 'lo europeo', sea imitando, adaptando o criticando. Una sería la que se identificaría con la Tercera Internacional, donde se supeditan a los intereses del Estado soviético. La segunda es aquella que se reconocería en la Segunda Internacional después de su división, expresada en su rechazo a la Revolución de Octubre y constituyendo 'socialismos moderados'. La tercera tendencia serían fuerzas autónomas de elaboración que, representarían un esfuerzo por aplicar creativamente esquemas teóricos a las realidades nacionales. Tal sería el caso del 'mariateguismo' de Recabarren, y elaboraciones como la de Eugenio González Rojas.

Para Arrate sería central un socialismo autónomo en América Latina. Habría que considerar que el encuentro entre masa trabajadora y las ideas socialistas no se produciría en la región, con la excepción chilena. Sería preciso, por tanto, cerrar la brecha entre socialismo y masas trabajadoras, y generar una síntesis, diversa a la importada, entre los instrumentos del marxismo crítico y no dogmático y la realidad de América de Sur y sus respectivos países. El antieuropeísmo arriesga convertirse en provincialismo aislacionista o en cobertura de versiones plagadas de esquemas de supuesta virtud universal.

En este desafío tendría un rol central el Partido Socialista, en tanto "instrumento político eficaz que resumiría las esperanzas y la fe del pueblo. El pueblo necesita un partido que por su organización, por los hombre que lo dirijan y su voluntad de acción, sea garantía de su nuevo destino político" (Schnake, en Arrate, 1985, pág. 29). Este debería movilizar al pueblo entero hacia una segunda independencia nacional, en un ámbito económico. Sería preciso entender la necesidad moral del socialismo, y la apelación emocional a lo popular, a la 'sangre', los 'gustos' y los 'afectos'. Sus consignas realistas debiesen interpelar al sentir de los explotados, interpretando acertadamente sus aspiraciones. Lo anterior profundizaría la 'subcultura' socialista, como identidad que favorezca cohesión, un elemento central para un partido con tendencias externas y sin referente externo legitimador. Esto estaría presente desde su origen, al estar acosado por "la eterna tentación populista", lo cual marcaría su "inclinación por los líderes carismáticos y una ideología difusa y emocional" (Arrate, 1985, pág. 31). No obstante lo anterior, el Partido Socialista permitiría una unidad bajo la diferencia, habría entendido que el "concepto de 'pueblo' era mucho más amplio que el de 'clase' y que solo una suma de fuerzas plurales podía proponerse, acumulando una gran potencialidad democrática, un proyecto socialista en Chile" (Arrate, 1985, pág. 85). Arrate sostiene que si bien durante la mayor parte de su historia el socialismo chileno ha enfrentado procesos divisivos, nunca habría sido tan extenso como en los ochenta. He ahí la relevancia de la

reunificación del socialismo histórico, tras la división de 1979, entre los sectores encabezados por Altamirano y Almeyda.

Análisis de la interpretación del golpe de Estado en Arrate

El análisis del periodo que Arrate titula ‘proceso chileno al socialismo’, se descompone en dos tensiones fundamentales: 1) la tensión entre el proyecto social y la vía que se desarrolla, con su actor, es decir, entre la ‘vía allendista al socialismo’ y la izquierda, y 2) la tensión entre la naturaleza de dicho protagonista –la izquierda- con las tareas que el ejercicio del poder político del gobierno imponía como condiciones necesarias. La primera tensión sería el telón de fondo –y ahí resaltan las carencias de la izquierda y sus asincronías-, y la segunda, si bien no estaba fatalmente en su final, tuvo una gran relevancia.

En consiguiente, nuevamente se tiene que los partidos, sus tensiones ideológicas y asincronías serían fundamentales para explicar las transformaciones sociales. Lo anterior revela un subjetivismo que lo sitúa en una interpretación que se centra en las ideas y movimientos de los actores políticos.

La crisis se explicaría por la existencia de dos propuestas políticas en la izquierda: socialismo ininterrumpido o la revolución democrático-burguesa. Por su parte, Allende habría sido menos abstracto y más consciente de lo ‘contingente’ de la situación, por lo que se habría inclinado por tareas más precisas en torno a emanciparse del imperialismo –reforma agraria, nacionalización de las riquezas básicas, entre otros-.

El problema nuevamente sería que la ‘sobreideologización’ habría llevado a la idea del “Estado-Aparato”⁸ (Althusser, 1969), que se ponía a prueba prácticamente mediante las “esperanzas de utilizar el Estado burgués en función de una revolución socialista”. Así, los sobreideologizados en

⁸ Los ‘Aparatos Ideológicos del Estado’ son entidades si bien no se evidencian de manera inmediata, tienen existencia real (Althusser, 1969). Se trata de aparatos reproductores de la “ideología, que en general, no tiene historia”, al “estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en una realidad no-histórica, es decir omni-histórica, en el sentido de que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda” (Althusser, 1969, pág. 27). Así, la ‘ideología a secas’ es “una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1969, pág. 28).

Para Althusser, la ideología no tiene existencia ideal, idealista, espiritual, sino material. Esto lo explica sosteniendo que los ‘individuos’ adoptan tal o cual comportamiento práctico, y además, participa de ciertas prácticas reguladas o rituales materiales definidos, a su vez, por los del ‘aparato ideológico del Estado’ material del que proceden las prácticas del sujeto. De lo anterior se tiene que “no hay práctica sino por y bajo una ideología”, y a partir de esto surge su última proposición: “la ideología solo existe por el sujeto y para los sujetos”. Lo anterior solo puede entenderse si se tiene en cuenta que para Althusser “toda ideología tiene por función –función que la define- la constitución de individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1969, pág. 36).

En consecuencia, toda ideología tiene la misma estructura forma: la de la ‘interpelación’. Esta se dirige a los individuos para situarlos como sujetos, y ello es posible porque la interpelación presenta a un Otro Sujeto Único, Absoluto –como Dios en la religión-, que funda una relación especular con los individuos, y por tanto estos reconocen en esta residencia fija.

Es por lo anterior que en Althusser el Estado como Aparato no puede sino reproducir la ideología de la clase dominante.

la izquierda no habrían entendido que sería posible el predominio político de los sectores populares y proletarios en el Estado, y así se podría tensionar desde la democracia al socialismo. En este punto, se tiene nuevamente que lo social y la política se intersectan, y si bien los partidos crean los discursos que articulan a lo social, este último a su vez tiene la capacidad de permear y transformar la política.

Según el ideólogo de la renovación socialista, la izquierda no habría tenido concepción clara sobre el valor, los límites y las posibilidades de la institucionalidad en el proceso que protagonizaba. Así, agrega que el gobierno en 1970 habría tenido que sortear “un lastre de disfuncionalidades provenientes del pasado”.

Todo lo anterior vuelve a enfatizar la importancia estratégica del asalto del Estado, alterando su carácter social. Sin duda resulta interesante que Arrate intente romper con los esencialismos para pensar el Estado, y sostener que depende de cómo se agencie. No obstante, pareciera que todavía entiende demasiado al poder político como una institución localizada, y lo limita a discursos y sugerencias, lo cual no pareciera agotar todo el problema del poder político. Para el ideólogo de la renovación socialista, es preciso elaborar un discurso que trace una frontera antagónica en la sociedad, y así tome por asalto el lugar del Estado, donde ‘representantes’ de diversas clases sociales pueden interpretar al resto del campo popular. Como se ha sostenido en esta investigación, existe una multiplicidad de sentidos que se producen más allá del orden discursivo, que implica dispares formas de afectación de las relaciones de poder sobre los sujetos. Así, el problema está lejos de reducirse a la conquista de la institucionalidad. Quizás este punto, que refiere a la importancia de luchar por la creación de nuevos modos de vida social lo toma cuando afirma más adelante que también se requiere avanzar hacia una democracia ‘real’ o ‘directa’, pero no tiene tanto peso ni se desarrolla de manera suficiente en los textos analizados.

Por otra parte, para Allende y Arrate el ‘antagonismo político’ principal es entre el imperialismo y lo popular, mientras el resto de la izquierda seguiría entrampada en discusiones sectarias, abordándolas de manera estructuralista y/o dogmática. En este punto se evidencia la siguiente paradoja: si bien Arrate previamente sostuvo que la disputa era entre ideas y proyectos, y que la especificidad chilena sea debía a una positiva fortaleza ideológica a diferencia de América Latina, en este punto sostiene que el problema fue precisamente la sobreideologización o falta de realismo. No obstante esto, tal contradicción resulta solo aparente, toda vez que el ideólogo de la Renovación Socialista plantea que la fortaleza de las ideas está en que se anclan en el contexto específico, en la singularidad histórica, y en la contingencia de lo social. Así, cuando se dejan de articular en lo social, éstas se tornarían un problema.

Según Arrate, Salvador Allende habría entendido este carácter ‘contingente’ de lo social, y esto habría llevado a tensiones con sus aliados de izquierda. Es por esto que su triunfo en 1970 habría contradicho a las estimaciones de los Congresos de su propio partido, a las teorías estructuralistas y a las proyecciones realizadas. Así, si bien el Partido Comunista sirvió a Allende al dejar de tener de tener un lazo orgánico con la Unión Soviética, mantendría el lazo orgánico, y a su vez, cinco partidos se autodefinían como marxistas leninistas en 1973 –PC, PS, MAPU, MAPU OC y MIR-, por lo que se disociaba una ideología sostenida por el marxismo leninismo, y una práctica sostenida por Allende.

Para Arrate, al igual que en Boeninger, el ‘pensamiento sobreideologizado’ habría sido el “gran desarticulador de ese proyecto con su actor político orgánico (...) La Unidad Popular como tal fue más una sumatoria de fuerzas que el resultado de un proceso de constitución dialéctica de una hegemonía” (Arrate, 1985, pág. 22). No obstante lo anterior, esto presenta algo distinto a Boeninger: la realidad en Arrate está constituida por disputas hegemónicas y antagonismos, por lo que no es posible una sociedad de consenso total como el ideólogo demócratacristiano –aunque con matices- planteaba. Esto vuelve a reforzar el hecho de que en Arrate se encuentra un ‘enfoque dicotómico’ como representación de la realidad social, que asume que los conflictos sociales son inevitables en las relaciones sociales.

La victoria de 1970 no habría significado la conquista del poder total, sino que se trataba de un momento de gran agudización de la lucha político social. El punto es que este momento de ‘dicotomización’ de la sociedad, “no contabilizaba como ineludible la necesidad de un momento traumático de revolución” (Arrate, 1985, pág. 19), dado que mediante la profundización democrática, “la superación del capitalismo dependiente constituía el centro de la estrategia de ruptura” (Arrate, 1985, pág. 20). Así, se reafirma que en Arrate el grado de dislocación sería el de acabar con el capitalismo dependiente, lo cual no necesariamente implicaría una tensión con la acumulación capitalista.

En torno a su propuesta de lo político, vuelve a plantear que en los setenta se frustró una ‘segunda independencia nacional’ en un ámbito económico, y sincera que el Partido Socialista siempre ha estado tentado por el ‘populismo’. Esto se torna evidente en su propuesta de que es preciso apelar emocionalmente a lo popular, a ‘la sangre’, ‘los gustos’ y ‘los afectos’. La propuesta de generación de ‘identidad’ requeriría de profundizar la ‘subcultura’ socialista, articulada bajo un concepto de ‘pueblo’ que “era mucho más amplio que el de clase” (Arrate, 1985, pág. 85).

Por otra parte, este populismo implica que es preciso crear ‘consignas’ que interpreten acertadamente sus aspiraciones, lo cual refuerza nuevamente el hecho de que en Arrate la política articula discursivamente a lo social. A su vez, se tiene que la afirmación de que el Partido puede ser ‘garantía’ del destino político del pueblo, es una frase que refuerza la idea del agencialismo por medio de la voluntad de la organización política.

Tras analizar lo central de su explicación de los factores primarios, agrega la importancia de que “la política de los Estados Unidos frente a Chile fue de un diseño enemigo” (Arrate, 1985, pág. 16). Esto habría sido menos relevante para Edgardo Boeninger, mientras que para Arrate sería importantísimo. Según Arrate, mientras la izquierda solía posiciones sobreideologizadas para analizar la política internacional, Allende habría sido acertado en entender que la vía allendista al socialismo hería implacablemente los intereses económicos de Estados Unidos, mediante la reforma agraria, la estatización del sistema financiero, el desarrollo de propiedad social, el Acuerdo de Cartagena, la nacionalización de todos los bancos foráneos y otras empresas, entre otros. Así, si bien Chile se definía como ‘país no alineado’, en tanto buscaba recuperar sus riquezas básicas, tendría una posición de antagonismo político con Estados Unidos. Lo central sería que Estados Unidos no podía aceptar la experiencia chilena por ser programática y prácticamente socialista.

No obstante lo anterior, la ‘acción externa’ no era acción fatal, dado que en último término, el factor central sigue siendo el de las responsabilidades propias de la izquierda. Así, a pesar de que el imperialismo presionara con ‘acción calculada’, desde los medios de comunicación de masas, la utilización de presiones desde oposición la influencia política dentro de las fuerzas armadas, las desestabilizaciones económicas, los arduos términos planteados en el marco de las relaciones internacionales, el problema fue de que la izquierda no lograría constituirse en ‘hegemonía’ clara.

II. Régimen militar y sus perspectivas hacia la transición en Arrate

Arrate sostiene que nunca Chile habría sido dirigido por más de un decenio por un mismo gobernante, nunca el gobierno habría sido tan personalizado, ni habría ejercido su mandato de manera tan despótica. Las normas constitucionales vigentes perderían vigor y serían sustituidas por un régimen de arbitrariedad. La represión a organizaciones políticas y sociales preexistentes fue drástica. Se trataría de revertir los cambios radicales, negando el pasado reciente.

En el transcurso del tiempo habría procesos de consolidación de poder en las esferas política y económica. Se trataría de un proceso de concentración de poder político en la persona de Augusto Pinochet –mediante el predominio del Ejército en las Fuerzas Armadas, y la supresión de toda disidencia-, y la creación de la Dirección Nacional de Inteligencia (DINA) en 1974 y su sustitución

en 1977 por la Central Nacional de Inteligencia (CNI) que quedó sujeta a la autoridad directa de Pinochet.

En el plano económico, la ‘fase negativa’ prohibió la devolución de parte de la propiedad agraria a sus anteriores dueños, la recuperación por antiguos propietarios o la adquisición por otros nuevos de las industrias que habían sido estatizadas, la reprivatización del sistema bancario y financiero y el restablecimiento de relaciones cordiales con el gran capital transnacional.

En 1975 se pasaría a una ‘posición afirmativa’, al definirse bases ideológicas y actores protagónicos de este proyecto histórico: así la dictadura perfilaría su carácter refundacional. Pinochet no trataría de ser un mero paréntesis que reconstituya formas anteriores de convivencia, sino que tomaría una aspiración histórica y proyección en el tiempo, y mostraría nítidamente su interés por comprometer a las generaciones venideras. Esto fue posible por una ideología económica ultraliberal, sostenida por la tecnocracia de la Universidades Católicas de Chile y de Chicago, vinculada a grupos financieros, y articulando diversas franjas de la clase propietaria.

El Plan Laboral habría atomizado la potencialidad negociadora del movimiento sindical, la ejecución del retiro de Chile del Pacto Andino estimularía el ingreso masivo de capital extranjero, y la Constitución de 1980 sería el instrumento de consolidación formal del poder político de Pinochet, al que prolongaría sus funciones hasta 1989 a lo menos. El eje de la consolidación habría sido el modelo económico liberal. A su vez, esta estaba ligada a una modernización del modelo social, y a autoritarismo en el plano político. “Los criterios eje del modelo económico –la ganancia, la privatización, el mercado- fueron transferidos al dominio social” (Arrate, 1985, pág. 36). Las relaciones sociales se rigieron por principios mercantiles, mediante un control casi absoluto de los medios de información y expresión.

En el plano económico se constataría una pérdida del peso relativo de sector productivo, especialmente industrial, y un incremento de servicios, y las finanzas predominarían definitivamente la producción. El Estado, por su parte, habría disminuido su dimensión y rol anteriores y la riqueza se concentraría en unos pocos grupos financieros que eran indiscutiblemente los que controlaban el conjunto de la economía. En lo social, un alto nivel de desocupación se habría hecho estructural, generando una capa significativa de individuos marginados del acceso a un mínimo de consumo básico y considerado, desde el gobierno, como ‘extrema pobreza’. La clase obrera industrial y los núcleos del movimiento sindical habrían disminuido, el campesinado habría sido desarticulado, y las clases dominantes se hallarían recompuestas. La clase media habría perdido referentes tradicionales, como el Estado, y la vida social sufría un proceso de atomización.

La Constitución de 1980, en esas relaciones sociales, prefijaría las bases de un modelo político estable, surgido de esta larga ‘transición a la democracia’, en el que “el autoritarismo es la idea eje, abriendo algunos reducidos espacios de práctica democrática en el marco de la denominada ‘democracia protegida’ o ‘democracia restringida’” (Arrate, 1985, pág. 37).

A partir de 1981 –Arrate escribió su texto en 1985–, los síntomas de crisis del régimen y de su proyecto histórico se habrían hecho recurrentes. Se difundiría la conciencia colectiva de falta de control social y de la excesiva autonomía del aparato represivo en que se asienta el régimen. Además, los debates inducidos por el deterioro económico abrirían las compuertas fijadas en 1980, empujando incluso a los partidarios del gobierno a poner en discusión las bases antes aceptadas. La crisis económica implicaría grave pérdida de confianza, un cuestionamiento definitivo al modelo elegido, y obligaría a la adopción de medidas que lo declararon, en la práctica, caduco. Los grupos dominantes se hallarían desorientados y sin política clara, al tiempo que la oposición intensificaba su presencia, acción e iniciativa. No obstante lo anterior, su unidad política sería insuficiente, y el movimiento social no tendría aún desarrollo ni capacidad orgánica para elevar el impacto de su acción y las discrepancias sobre las formas de lucha y el rol de la violencia. Los débiles signos de recuperación económica habidos en 1984 tenderían a esfumarse ante las realidades de 1985.

El autor considera que es preciso evaluar las transformaciones ocurridas, pero advierte que “juzgar el cambio durante su transcurso es una empresa atrevida (...). Los márgenes de error de un político son, por tanto, mucho mayores que los de un historiador” (Arrate, 1985, pág. 38). A su juicio, uno de los errores más grandes refiere a la reversibilidad o irreversibilidad de los fenómenos de cambio. La izquierda en la Unidad Popular sostendría que vive un ‘cambio irreversible’, pero transcurridos doce años sería posible apreciar cuán frágiles eran los cambios emprendidos. No obstante, ello mismo implica que “no hay irreversibilidad en los cambios introducidos por la dictadura. Pero los procesos históricos no están constituidos como un juego de diapositivas que se avanzan o retrotraen a voluntad”. Así, si bien la irreversibilidad histórica sea un fenómeno de mucha más larga duración, imposible de ocurrir en los periodos breves que se analizan, “lo que acontece en una sociedad no puede ser borrado de su biografía por el puro deseo”. Sería posible eliminar los efectos de determinadas acciones o impedir la continuación de ciertos procesos, pero no sería posible retrotraer una situación a lo que era en el pasado. Es decir, reversibles salvo en procesos muy largos, los cambios que ocurren serían efectivamente tales y dejarían “una huella más o menos perceptible”. “Al mirar cada cambio observamos abstractamente una parcialidad del devenir social. En lo concreto cada cambio se interrelaciona con otros y conforma un todo, un conjunto distinto”.

Para Arrate, nunca antes en el presente siglo habría sido tan radical y marcada la división entre chilenos. Se trata de un proceso en que el gobierno solo buscaría representar a una parte de la sociedad, cercenando derechos y la expresión libre de ideas en los demás. Se trataría de un totalitarismo de Estado. A su vez, el régimen militar dividiría a la gente entre quienes trabajan y quienes no trabajan, habiendo en los doce años de dictadura una desocupación que se habría tornado estructural, es decir, permanente. El exilio político y económico constituiría otro factor divisivo que llega al fondo de la unidad social básica: la familia.

La dictadura militar realizaría una libertad de elegir en tanto consumidores, negando la libertad de elegir en tanto ciudadano. Se aceptaría el ‘costo social’ como hecho necesario para lograr sanidad económica, iniciar el ‘despegue’. Lo anterior diría “relación con el impacto internacional de lo político y lo económico –separación tan útil para los seguidores del pensamiento surgido en Chicago- en el caso chileno” (Arrate, 1985, pág. 39).

El gobierno autoritario habría fortalecido a las ideas democráticas, y el fracaso del régimen habría sido absoluto también en la lucha de las ideas. El régimen militar buscaría un desequilibrio en el acceso a los medios de expresión pública, pero Arrate agrega que sería un error dejarse guiar por ese espacio autoatribuido el régimen desestimando los indicios evidentes que resultan en el quehacer civil. Uno de los aspectos significativos sería el de los derechos humanos y el compromiso concreto de personas e instituciones con su defensa permanente. “La conciencia de las fuerzas socialistas es hoy, sin duda alguna, más firme y sólidamente democrática que lo que fue en el pasado” (Arrate, 1985, pág. 40).

La importancia de la participación democrática plantearía la idea del carácter y funciones del partido político, y su relación con los movimientos sociales. Los partidos serían según Arrate grandes homogeneizadores de ideas y orientaciones de acciones, que no pueden cubrir con su propia lógica y reglas de funcionamiento un conjunto de otras áreas de la vida social que no corresponden a lo estrictamente político. No pueden ser tampoco los intermediarios obligados de toda demanda formulada al Estado o a la sociedad. Así, Arrate pasará a sostener que en términos comparativos, en los periodos de demanda democrática, habrían sido los movimientos sindical, estudiantil, poblacional y cultural los protagonistas principales. De esta manera, últimamente se tenderían a concebir a los grandes partidos de masa de una sociedad democrática como instancias más abiertas a la diversidad interna, menos monolíticas y centralizadas, capaces de soportar relaciones más flexibles y no dominadoras sobre diversos movimientos sociales. En consecuencia, “la democracia es una forma de vivir en común para enfrentar los múltiples y complejos problemas de convivencia y no es de por sí una solución de todos ellos” (Arrate, 1985, pág. 41).

La presencia militar en gobiernos latinoamericanos no sería una novedad, y el ‘dictador’ de estos países sería un arquetipo internacionalmente reconocido. Al analizar los rasgos de los militares en el caso chileno, en los veinticinco años después de la Segunda Guerra Mundial adquirieron crecientes compromisos de orden profesional e ideológico con sus equivalentes internacionales. Además, el origen de los cuadros de mando de las Fuerzas Armadas sería predominante el sector medio. Tercero, serían el núcleo del poder coercitivo del Estado. Así, si bien habría dependencia del Estados Unidos, tendrían un origen desfavorable para la izquierda, y serían poder armado del Estado burgués, Arrate sostiene que hubiera sido posible otra actitud a la del enfrentamiento violento con el propósito de derrotarlo militarmente. Según el ideólogo, habrían surgido en el interior de los militares ciertos sectores que mostraron adhesión al principio de profesionalización y de la constitucionalidad, y de otros que llegarían realmente a comprender el contenido del proyecto allendista. Es decir, habría un importante espacio para las fuerzas progresistas, pero no se aprovecharon dichas potencialidades. Es más, se llegaría a una separación cultural entre militares y el movimiento popular, llegando a ser casi antinómicos –esto sería ideológico-.

Para Arrate, sería una visión simplista considerar a las Fuerzas Armadas como identificadas con el esquema de dominación de clase, como irremediable aparato represivo del sistema. Lo anterior llevaría a pensar que es preciso destruir el aparato mediante fuerza militar paralela y contrapuesta a la existente, o plantear un quiebre horizontal entre soldados, abrumadoramente de origen proletario y campesino, y oficiales. En los sesenta, los socialistas aceptarían un enfrentamiento frontal armado. El problema de este esquematismo, es que no consideraría que en los treinta años previos a la Unidad Popular el avance democrático generaría cambios en la estructura económica y en los aparatos institucionales y de maduración de la presencia de la clase obrera organizada en la vida política nacional. Según Arrate, esto no habría ocurrido en las Fuerzas Armadas, quedándose al margen.

Otra diferencia entre Fuerzas Armadas y la izquierda sería el contenido diverso atribuido al nacionalismo. Las Fuerzas Armadas tendrían a la nación como razón de ser, y la constitución de Chile sería considerada como una obra en la que las Fuerzas Armadas tendrían un rol predominante. La izquierda, en cambio, se caracterizó como un nacionalismo de matriz anti-imperialista. Así, mientras la ideología militar presentaba a países vecinos como enemigos históricos y potenciales actuales, el movimiento popular identificaría al imperialismo norteamericano como enemigo principal. Lo anterior tiene implicancias sobre la apreciación sobre el internacionalismo: para los militares sería algo contrapuesto a nacionalismo, mientras que para la izquierda era una definición fundamental.

Otra contraposición sería en torno a la interpretación de la historia de Chile. Mientras una enfatizaría la importancia de la historia política, y especialmente, de la militar, y conmemoraría combates y héroes, la izquierda habría tendido, en general, a acentuar los aspectos económicos y a resaltar expresiones de la lucha de clases. El problema es que la izquierda no sería capaz de tener una interpretación global difundida que pueda ser contrapuesta a la dominante, ante episodios que sin duda serían claves en la historia chilena –tales como la Guerra del Pacífico, ni la consolidación republicana en la primera mitad del siglo XIX-.

En consecuencia, los errores de la política militar entre 1970 y 1973 serían gran parte fruto de las incapacidades del ayer. Allende habría intentado cubrir los vacíos históricos con una política que permitiera profesionalizar a los militares, e incorporarlos realmente a la solución de grandes problemas del país y participar con el resto de la nación en la construcción de una sociedad. Así, cabe reivindicar a la tradición de Carlos Prats y René Schneider, en tanto Comandantes en Jefe que impulsaron unas Fuerzas Armadas al servicio del pueblo. A su vez, sería importante que se democratizara, mediante la apertura y eficacia de su sistema de reclutamiento de los cuadros de mando y tropa, en la formación que se les entregue en escuelas y academias –e incluso en Universidades civiles-, y el tipo de relaciones que establezcan con civiles. Sería importante que los cuadros sean politizados, no en el sentido partidista, sino en una comprensión de la problemática social, y así impregnen un nuevo Estado. Por otra parte, Arrate sostiene que habría sido necesaria una posición de ‘no alineamiento’, brindando apoyo a iniciativas tendientes a consolidar paz mundial.

Por otra parte, la Iglesia se habría convertido en una voz de los sin voz, un refugio para los perseguidos. El autoritarismo de la Dictadura habría fracasado en su intento de justificar su acción invocando a los valores cristianos, siendo uno de sus grandes derrotas morales, culturales y políticas. Esto no podría implicar que sería el principal opositor al gobierno militar, en un sentido político tradicional, dado que la acción eclesiástica debería ser juzgada de acuerdo a sus propios padrones y no a los habitualmente utilizados para examinar instituciones o agentes político o sociales. Así, habría tenido más bien un rol compensador, equilibrador, de reconciliación, opuesto a la lógica del gobierno militar basado en conquista o exterminio, basado en las categorías amigo y enemigo. Para Arrate, al interior de la Iglesia estarían representadas todas las clases sociales existentes en el país. Así, si bien su función social durante cuatro largos siglos sería ser el sostén ideológico más sólido de la supremacía de los ricos sobre los desheredados, y de los intereses externos –en especial el Estado español- sobre los de la nación. Luego, el siglo XIX tendría avanzar el laicismo frente a posiciones más conservadoras –a partir de corrientes liberales-, y en el

siglo XX parecieran tener cambios que, en un largo, parecieran “resultar decisivas para las posibilidades de transformar profundamente nuestra realidad” (Arrate, 1985, pág. 47). En consecuencia, sería preciso que el ‘mundo no cristiano’ que busca transformaciones, integre creativamente al nuevo fenómeno: habría que entender “una relación orgánica amplia entre el movimiento obrero y popular y el mundo cristiano como un desafío en que el rol de la primera de las partes resultará ‘determinante’ (Arrate, 1985, pág. 49).

La distancia de la izquierda se puede deber al hecho de que “se originó parcialmente en las tendencias más radicalizadas en la antigua tradición liberal, y continuó, de alguna forma, siendo heredera de las visiones liberales de la historia nacional” (Arrate, 1985, pág. 49). Así, no habría instrumentos analíticos disponibles –dado que serían muy ortodoxos- para entender la complejidad del fenómeno religioso en general. Lo anterior se explica por la concepción de partido dominante en la izquierda, como centralizador del quehacer social y proveedor de cosmovisión para sus militantes capaz de entregar respuestas a las más variadas cuestiones de la vida material y espiritual. Sería preciso, por tanto, tender puentes entre marxistas y cristianos, redefinir la naturaleza del Estado como “no totalizante, sin ideología propia, y por tanto, pluralista y laico”, y con “una concepción de partido que atribuya un valor determinante al programa político por sobre las definiciones filosóficas” (Arrate, 1985, pág. 50).

Análisis del régimen militar y sus perspectivas hacia la transición en Arrate

Dado que la política que Arrate propone apunta al tránsito hacia el socialismo mediante la ampliación de la democracia y las libertades civiles, no puede sino criticar el nivel de concentración del poder político en la dictadura. Sostiene que el régimen militar ha sido el más personalizado, despótico y arbitrario de la historia del país. La represión a organizaciones sociales y políticas preexistentes fue drástica –a partir de la creación de organismos como la Dirección Nacional de Inteligencia (DINA) en 1974, y su sustitución en 1977 por la Central Nacional de Inteligencia (CNI)-, las normas constitucionales vigentes perderían vigor, y se buscarían cambios radicales, negando el pasado reciente.

Si bien la primera etapa sería ‘negativa’, en tanto retrocedería la reforma agregaría sin devolver la propiedad agraria a sus anteriores dueños, la recuperación de industrias estatizadas por parte de los antiguos dueños, la reprivatización del sistema bancario y financiero, y el restablecimiento de relaciones cordiales con el capital transnacional, la dictadura tendría un carácter ‘refundacional’. Así, su ‘posición afirmativa’ se basaría en una ideología económica ultraliberal, sostenida por una tecnocracia de las Universidades Católica de Chile y de Chicago, vinculada a grupos financieros, y articulada a diversas fracciones de la clase propietaria. En este punto cabe sostener que el mismo

Boeninger, desde la vereda de la Democracia Cristiana, aceptará que se realizó un viraje ideológico que aceptaría la importancia del libremercado con predominio de la empresa privada, aunque este matizará el término ‘ultraliberal’, al considerar que también se integraría al Estado en el proceso. Arrate sostiene algo distinto, dado que el Estado habría disminuido su dimensión y rol anteriores.

Lo anterior vuelve a reafirmar que el ‘antagonismo político’ en Arrate emerge en torno a la disputa entre el imperialismo y lo nacional popular, y por tanto la dictadura refundaría una clase dominante basada en los términos del capitalismo transnacional. Así, se asumiría en la dictadura un modelo económico liberal, un autoritarismo en el plano político –amparado por la Constitución de 1980-, y las relaciones sociales se regirían por principios mercantiles.

Según Arrate, el carácter ‘dicotómico’ de la realidad social nunca habría sido tan marcado como en Dictadura. El ‘totalitarismo’ militar habría representado a solo una parte de la sociedad, habría cercenado ‘libertad’ y ‘derechos’, y dividiría a los chilenos entre quienes ‘trabajan’ y ‘no trabajan’, tornando a la desocupación ‘estructural’, es decir, permanente. Además, el exilio habría dividido a lo que para Arrate es la unidad social básica: la familia.

De esta forma, mediante la Constitución de 1980, se generaría una política que prefiguraba una larga ‘transición a la democracia’, en que el autoritarismo sería central, y la práctica política se reduciría a una “‘democracia protegida’ o ‘democracia restringida’” (Arrate, 1985, pág. 37). En consecuencia, se tiene que Arrate entiende que la propuesta de democracia prescrita por la Constitución de 1980 sería en los términos de la dictadura. En consecuencia, volviendo a su pregunta en torno a las posibilidades que tiene el Estado para que permeen fuerzas sociales diversas, se podría responder que en este punto la democracia estaría limitada a posibles modificaciones u otros ‘actores’ sociales.

A su vez, dado que Arrate entiende que en la política es central el liderazgo, asume que fue central la figura de Augusto Pinochet, en tanto gobernante que tenía autoridad directa sobre los organismos represivos, y sería un líder que dirigiría el país por más tiempo que ningún otro.

Arrate advierte que la dictadura también habría reconfigurado lo social, dado que habría existido una disminución de la clase obrera industrial y los núcleos del movimiento sindical, el campesinado se habría desarticulado, se habría articulado una clase dominante vinculada al capital transnacional, la clase media habría perdido referentes tradicionales -como el Estado-, existiría desocupación estructural –que el gobierno titularía ‘extrema pobreza’-, y la vida social sufriría un proceso atomización.

A pesar de tal refundación, Arrate sostiene que la política del proyecto militar estaría en crisis desde los ochenta. Los grupos dominantes estarían desorientados tras la crisis económica, la falta de control social, y la excesiva autonomía del ‘aparato represivo’, y los cuestionamientos al modelo elegido. No obstante esto, también identifica que si bien la oposición intensificaba su presencia, acción e iniciativa, tendría unidad política insuficiente –de ahí su llamado a la ‘reunificación socialista’-, y el movimiento social no tendría aún capacidad orgánica ni desarrollo para elevar su impacto de ‘acción’, y habrían discrepancias en torno a la violencia. Esto evidenciaría nuevamente que la política en Arrate debe ser pacífica, con unidad de lo diverso, y por tanto si hay violencia y divergencias, estos son factores a revertir. Por otra parte, se evidencia que la disputa entre fuerzas sociales se explica principalmente por las diversas ‘acciones’ en disputa, lo cual refuerza un subjetivismo en Arrate.

Dado que para Arrate la realidad social debiese ser leída como ‘contingente’, no habría irreversibilidad de los cambios que la Unidad Popular impulsaba –a pesar de lo que pensó la izquierda en dicho proceso-, pero tampoco en los cambios introducidos de la dictadura. No obstante esto, Arrate le pone por primera vez en su texto límites a la capacidad de ‘acción’: los procesos históricos ocurridos no pueden ser borrados por pura ‘voluntad’ o ‘deseo’. Así, si bien es posible eliminar los efectos de acciones o impedir la continuación de procesos por medio de la ‘agencia’, no sería posible retrotraer una situación a lo que era el pasado.

El gobierno autoritario habría fortalecido las ideas democráticas, y habría fracasado en la ‘lucha de las ideas’. Habría intentado presentar a lo político y lo económico como mundos separados, pero para Arrate son esferas que están estrictamente vinculadas. Es nuevamente llamativo que la política se juega en el plano de las ‘ideas’, y nuevamente expresa es esta la dimensión que aseguraría hegemonía.

Dado que la política en Arrate debe siempre ser democrática, se debería generar una articulación de los partidos políticos que defiendan los derechos humanos. Nuevamente, los partidos serían los homogeneizadores de ideas y orientaciones de acciones, pero que no podrían cubrir con su propia lógica y reglas de funcionamiento un conjunto de otras áreas de la vida social, y tampoco podrían ser intermediarios de toda demanda social formulada al Estado o a la sociedad. Es importante retener que en este punto la política en Arrate no subsumiría a lo social, sino que esta última esfera sería autónoma. Así, a diferencia de Boeninger, el Estado y los partidos no tienen el monopolio del procesamiento de conflictos, con la finalidad de generar estabilidad social, crecimiento económico y paz social –cabe recordar que Boeninger criticaba a los partidos por sucumbir ante las presiones y demandas sociales-, sino que lo social también debe emerger en sí mismo en tanto esfera

independiente. Esto sería tan distinto en Arrate, que interpreta que el movimiento sindical, estudiantil, poblacional y cultural serían los protagonistas de la oposición a la dictadura, incluso por sobre los partidos políticos. En esto diverge con la posición de Boeninger, quien sostenía que eran los partidos los que en esa época insertaban las propuestas políticas a los movimientos sociales.

Lo anterior se distinguiría de la propuesta leninista en que la política totalizaría la experiencia de lo social, por lo que se requerirían partidos más abiertos, flexibles, y no dominadores. Luego, sostiene que “la democracia es una forma de vivir en común para enfrentar los múltiples y complejos problemas de convivencia, y no es de por sí una solución de todos ellos” (Arrate, 1985, pág. 41). Esto último vuelve a demostrar que Arrate entiende el carácter conflictivo de la realidad social, y por tanto se distancia de la posibilidad de consenso general como planteaba Boeninger.

La relación entre lo social y lo político se vuelve a evidenciar cuando afirma el rol de las Fuerzas Armadas y la Iglesia.

En torno a los militares, reconoce que adquirieron compromisos con sus pares internacionales, serían predominantemente del sector medio, y serían el núcleo del poder coercitivo del Estado. No obstante esto, habría espacio para las fuerzas progresistas, dado que ciertos sectores mostrarían adhesión a la profesionalización y constitucionalidad. Esto no lo habría entendido la izquierda, quien con su visión sobreideologizada, sostendría que las Fuerzas Armadas serían irremediable aparato represivo del sistema. Nuevamente, para Arrate el avance en la ‘acción’ democrática habría generado durante el siglo XX cambios y tensiones en la estructura económica y en los aparatos institucionales, cambiando el carácter social de dichos espacios, menos en la Fuerza Armadas. Esto no se habría disputado ideológicamente por una izquierda que nuevamente estaba distanciada de las ‘ideas’ del gobierno. Así, Allende habría intentado revertir las incapacidades del ayer, lo cual vuelve a implicar que todo error se explicaría por el pasado y la izquierda, y no habría responsabilidad del proyecto de gobierno.

Así, se requiere a futuro volver a pensar la política para los militares. Sería preciso democratizar dicha institución, permitir su politización, dado que en Arrate no es posible una neutralidad del Estado, ni tampoco habría que distanciar a los militares de lo social.

En el caso de la Iglesia, Arrate sostiene que esta tendría una lógica opuesta a la del gobierno militar basado en conquista o exterminio. Sostiene que *lo religioso* sería una esfera en sí misma, y por tanto sería un error entenderla en términos políticos. No obstante esto, es una institución en la cual están representadas todas las clases sociales existentes. A pesar de sostener que existe una esfera religiosa que sería irreductible, de todas formas sostiene que habría sido el sostén ideológico más sólido de

los ricos e intereses externos. Aun así, Arrate sostiene que habría que tender puentes orgánicos entre movimiento obrero y popular y el movimiento cristiano. Lo anterior, dado que la Iglesia tendría fuerzas sociales diversas en su interior.

Jorge Arrate afirma que la dificultad de la izquierda para entender a la Iglesia es nuevamente por un fenómeno que pasa fundamentalmente por el pensamiento o ideas. Arrate explicita que la izquierda continúa siendo herencia radicalizada de las visiones liberales de la historia, por lo que no tendría instrumentos analíticos para comprender la complejidad del fenómeno religioso. Lo anterior podría explicar por qué la propuesta política de Arrate sostiene que la disputa es entre ideas, el socialismo sería una radicalización de las libertades civiles, y la democracia, y que por tanto el capitalismo se vería tensado por la realización de dichos valores.

Tanto el análisis de las Fuerzas Armadas como de la Iglesia buscan generar un acercamiento a dichas instituciones bajo la idea de democracia y derechos humanos. Nuevamente, para realizar esta alianza, se requeriría una nueva concepción de partido, no totalizante, sin ideología propia, y que atribuya un valor determinante al programa político por sobre las definiciones filosóficas.

III. Renovación Socialista como apuesta hacia la transición

Para explicar la propuesta de la Renovación Socialista, Jorge Arrate sostiene que es importante entender que la crisis socialista de 1979 sería el resultado de una manera distinta de entender la tensión entre el proyecto allendista y sus actores políticos –los partidos de izquierda-. La apuesta de Allende habría sido una ‘herejía’, mientras que los partidos políticos eran ortodoxos. Así, mientras una corriente buscó, después del golpe, resolver la asincronía a través de la imposición del modelo leninista de partido, otro habría tendido a reivindicar elementos básicos del proyecto allendista en la perspectiva de lograr una propuesta de ‘democracia y socialismo’, de la que un “partido renovado debería ser prefiguración” (Arrate, 1985, pág. 51).

En consecuencia, Arrate sostiene que tras el nuevo capítulo, inaugurado por la dictadura, sería preciso retomar la tarea inconclusa de Allende, buscar que el Partido Socialista se vuelva fuerza principal, reunificar sectores dispersos, y ello solo es posible de “basarse en posiciones de principios” (Arrate, 1985, pág. 52). También, se requeriría una comprensión dinámica y no dogmática del marxismo, ensanchar la democracia, darle un rol protagónico al pueblo trabajador, reivindicar el latinoamericanismo, y rechazar bloques político-militares como categorías rectorías de una política de cambio. Por otra parte, será precisa una política de alianzas con sentido estratégico, con fuerzas que compartan en lo esencial una opción socialista común, que con perspectiva hegemónica, busquen construir un Chile democrático. Así, se trata de un “polo de fuerzas esencialmente diverso al existente en el pasado”.

El ideólogo presenta las distintas perspectivas de socialismo. Una es una que estaría impregnada de la idea del partido-vanguardia, con un destacamento relativamente pequeño, cuyo esqueleto estaría constituido supuestamente por cuadros de alto nivel ideológico, y buscarían la captura del aparato ideológico del Estado, con elementos de centralización, verticalidad, y a veces, monolitismo. Estos grupos tenderían a someter, si no a eliminar de quehacer político partidario, a todos aquellos que no forman parte de él, y las masas y movimiento no son por tanto el elemento principal de la transformación. “Renuncia a toda ascendencia liberal para postular la identidad o fusión de la ‘democracia’ con el ‘socialismo’. Para esta tendencia, la forma más democrática de gobierno es la ‘dictadura del proletariado’” (Arrate, 1985, pág. 68).

La segunda propuesta de cambio buscaría ser un soporte seguro para una fuerza política eventualmente significativa, “incrustada en un marco institucional determinado al que no se plantea transformar en el mediano plazo”, sino ejerciendo “en su interior una fuerza decisiva” (Arrate, 1985, pág. 54). Tampoco postularían un “proceso de sustitución del capitalismo como objetivo posible de avizorar en la hora actual”.

La tercera posición es la de Arrate, y propone una “plataforma reconstructora de una fuerza política capaz de enarbolar una propuesta propia de transformación de la sociedad y el Estado, que tenga como protagonista e impulsor a una mayoría de la población” –mayorías, cambio en articulación entre lo social y lo político-. Esta visión requiere integrar “voluntades, vocación y esfuerzos socialistas” en el marco de diversidades –aunque no de irreconciliables antagonismos-. “Solo ésta última perspectiva puede desarrollar fuerza y no solo conservarla. (...) Se trata no solo de ocupar un espacio prefijado o instrumentarlo a una visión y ejercicio político elitista, sino de proyectar una potencialidad en función de un desarrollo creciente de fuerza socialista”.

En este punto, al hablar de su posición en torno a la potencialidad del socialismo, afirma algo relevante en torno a su concepción de realidad social:

“Efectivamente, seres humanos y organizaciones de seres humanos, son una acumulación de experiencias ocurridas en el tiempo que configuran una determinada vivencia y constituyen una historia personal o colectiva. Son, también, aquello que puede llegar a ser: potencialidades, impulsos latentes, proyecciones que habrán o no de realizarse. Y en la eventual concreción de ese proyecto implícito, posible aunque no necesariamente realizable, la forma en que cada ser humano o agrupación de seres humanos es capaz de detenerse un instante en el camino para analizar el pasado, resulta un factor decisivo en la

progresión al porvenir. La reconstitución de una gran fuerza política socialista en Chile exige no esquivar el análisis de nuestro pasado dramático.” (Arrate, 1985, pág. 55).

Para Arrate, no se trataría de identificar la tradición con el ‘tronco histórico’, y la renovación con la experiencia socialista surgida alrededor de 1970. En el hecho, tradición y renovación serían elementos que estarían, con mayor o menor fuerza, presentes en todas y cada una de las expresiones socialistas. En este punto, agrega que sería necesario recoger los planteamientos de los fundadores del socialismo, “en el ideario humanista, autónomo y auténticamente democrático”. A su vez, “en el plano de las ideas” se necesita una nueva idea de socialismo autocrítico. Los riesgos de la nostalgia implicarían visión miope, estrecha y sectaria, mientras que solo asumir títulos propios, sin anclarse en la historia, implica la dislocación de dos momentos claves: rescate y superación.

El Partido Socialista, para conseguir la democracia, necesitaría concordar “con los partidos de ‘avanzada social’”, presentada de la siguiente forma:

“(…) concentración de voluntad patriótica y de concertación política puede proponer el país no solo un importante cambio de gobierno de formas autoritarias a formas democráticas, sino un sendero de superación común y recuperación nacional. No se trata de cualquier concordancia, ni de una alianza cualquiera. Se trata de un consenso para consolidar la democracia y convertirla en una forma de vida permanente” (Arrate, 1985, pág. 58).

Esto sería posible por el ‘ethos cultural chileno’, vinculado a un continuo apego a la democracia. Para Arrate, la excepcionalidad de las formas de vida democrática en Chile es notable, toda vez que es posible evidenciar fortaleza en los partidos, que se expresaría en definiciones ideológicas que comenzarían, las más de las veces, en su propia denominación. Esto sería llamativo en un continente donde las organizaciones se denominarían a sí mismas, en múltiples casos, con el derivado del apellido de un líder, con una fecha de críptico sentido para quienes no estaban interiorizados con el detalle de la historia nacional, o con una mezcla de apelativos constituida generalmente por una combinación de los términos ‘nacional’, ‘popular’, ‘independiente’, ‘democrático’ o ‘revolucionario’.

De esta forma, los partidos de ‘avanzada social’ tendrían vastas posibilidades, y por tanto establece tres condiciones, en la esfera de lo político, para pensar un Chile democrático. Lo primero es el ‘eje socialista-comunista’ como única expresión posible y eficaz para una política de izquierda. Esto es posible dado que en la historia, siempre primaría la unidad en última instancia. El Partido Comunista consideraría que es una suerte de Partido terminal, al que se llegaría mediante procesos

de maduración que tendrían lugar en otros partidos, como el socialista, organizaciones de tránsito hacia la “perfecta y total conciencia de clase y asunción del marxismo leninismo científico, una especie de escuela de cuadros del Partido Comunista” (Arrate, 1985, pág. 62). La segunda es romper con la idea del alternativismo excluyente de la Democracia Cristiana por una parte, y los socialistas y comunistas por otro. Esto implica la pregunta en torno a cómo sortear la “trampa de los tres tercios que sumió a la política chilena en un cuadro abismal de rigideces e inflexibilidades” (Arrate, 1985, pág. 61). La tercera sería una fuerza socialista poderosa.

El Partido Demócrata Cristiano se caracteriza porque surgiría y desarrollaría a partir de un grupo direccional predominante –en tanto grupo ideológico y de interés-, el Partido Comunista en base a un tipo centralizado y verticalista de organización, y el Partido Socialista, que no poseería ni lo uno ni lo otro, se destacaría más bien por el predominio de “liderazgos carismáticos, en un permanente trasfondo de ajuste ideológico”. La Democracia Cristiana chilena se desarrollaría como fuerza política sobre un grupo dirigente ‘falangista’, que surgiría como una fracción generacional –“la juventud”- del Partido Conservador-.

La izquierda habría identificado lo ‘popular’ con lo ‘obrero’, habría establecido la sinonimia entre idea de pueblo e idea de clase, por lo que no habría podido reconocer “como un hecho –grato o ingrato- el carácter popular del Partido Demócrata Cristiano” (Arrate, 1985, pág. 62). Según Arrate, un análisis sociológico reconocería “el ‘pluriclasismo’ de la Democracia Cristiana, pero la visión política veía en su interior solo una indiscutida preeminencia de los intereses de la burguesía. Además, agrega que si bien la izquierda podría sostener que el programa de gobierno de Frei tenía vacíos o debilidades obvios para quienes postulaban el socialismo como opción para Chile, no podría plantear una oposición total, pues eso sería una perspectiva estrecha y sectaria. En el gobierno, impulsaría una ‘tercera vía’, apoyándose en los sectores empresariales y en amplias franjas populares, separado de la derecha y la izquierda. Así, “fue la vocación de la Democracia Cristiana por los cambios el elemento que, más allá de su voluntad, abrió camino al triunfo presidencial de la izquierda”.

La Democracia Cristiana consideraría el pronunciamiento militar de 1973 como un “acto necesario, seguido luego de un período dictatorial que desvirtuó sus fines (...) La visión de la irrupción militar como un hecho puramente transicional se mostró equivocada” (Arrate, 1985, pág. 63). Atribuiría así, desde el inicio, un rol custodio de la democracia a Fuerzas Armadas, y fue por ello que en el final del período de Allende habría hecho un llamado anti constitucional a las Fuerzas Armadas. No obstante lo anterior, el gobierno militar habría colocado a los rivales de ayer en la misma barricada. Además, “cualquier esfuerzo honesto por imaginarse un Chile viable como nación democrática”,

“obliga a aproximar a aquellos que ayer se combatieron”. Esto, dada la importancia que tendría en política la “responsabilidad nacional” (Arrate, 1985, pág. 68).

Para Arrate, toda alianza se realiza entre fuerzas distintas, que incluso en ciertos aspectos son contrapuestas. Así, la posibilidad de una ‘transición a la democracia’ radicaría en el encuentro coherente entre el centro y la izquierda, pues un centro salomónico, o asociado a la derecha, podría ser un riesgo para el sistema político.

En el plano social, cabría abordar el problema de que en la Unidad Popular existiría una contraposición parcial de intereses entre sectores medios con altos niveles de acceso al consumo, y los sectores obreros, campesinos o marginales. No obstante, “la constatación de la estrechez de los grados de maniobra en el plano de los intereses sociales materiales, constituyendo un hecho objetivo, está lejos de ser, en sí misma, una interpretación, una orientación política o un indicador del camino a seguir. Quedarse con estos datos implicaría dos opciones: conservadora –que implicaría autoritarismo y represión militar- o izquierdista –que llevaría a guerra popular-. Ambas, no equivalentes en su legitimidad moral, llevarían a una lógica bélica, y minimizarían los espacios de una acción de la política. La posición de Arrate estimaría la importancia central de las contradicciones materiales objetivas, no las considera fatalmente determinantes, y se propone, precisamente a través de la política, concordar propuestas y acciones que se funden en una auténtica confrontación democrática.

Las condiciones impuestas serían las estructuras de propiedad y las clases sociales, que constreñirían, colocarían cotas y límites, a la configuración del Estado. No obstante, si ello fuese determinante, estaríamos “simplemente condenados a renunciar a la política y a resignarnos a los efectos que la estructura irradie hacia los sectores sociales y sus representaciones” (Arrate, 1985, pág. 66). Así, sería posible oponerse a un economicismo extremo que pareciera ver todo determinado por la esfera de las relaciones materiales.

El escenario de la dictadura sería de “descomposición moral”, de un impulso al consumismo desenfrenado. Así, es importante lograr un consenso alrededor de la imperiosa necesidad del crecimiento económico y la distribución justa de los frutos, y los “valores fundamentales” de los “derechos humanos”. Así, sería crucial la “aspiración a una hegemonía compartida y no monopolizada; el énfasis en la búsqueda de coincidencias en un marco de antagonismo, sin sacrificar el valor y la realidad de las diferencias” (Arrate, 1985, pág. 67).

La democracia sería central, dado que tensionaría la capacidad del capitalista de controlar la producción. Incluso, sostiene que la crisis del Estado de Bienestar mostraría que la redistribución

social genera el fenómeno de estagnación social. Es por lo anterior que se consideraría la democracia como subversiva. No obstante, propone combatir una democracia ‘nominal’, y sostiene que debe ser ‘real’. No se debería finiquitar en ser ‘representativa’, “para preferenciar, cuando fuere posible y eficaz, el ser directa, y por lo tanto, más participativa” (Arrate, 1985, pág. 69) –en la medida de lo posible-. “La democracia no debe agotarse en la pura esfera de lo ‘político’ y debe penetrar en el ámbito de ‘lo social’”. La democracia liberal, asociada a su base capitalista, no sería por tanto igualitaria, por lo que no pareciera tener la potencialidad suficiente como para asimilarse al concepto amplio y no puramente técnico de la democracia.

Jorge Arrate es consciente de que su apuesta no es particularmente optimista, puesto que la experiencia histórica no ha dado “prueba de éxito, en el sentido que, aunque en ciertas instancias o esferas han logrado tensar al máximo los contenidos de la democracia liberal, no han conseguido un ‘desborde’ de sus límites para poder afirmar con propiedad que han establecido una democracia socialista” (Arrate, 1985, pág. 70). Por otra parte, afirma que la socialdemocracia sería, en el fondo, reo del delito de “democracia insuficiente”, ya que, conformándose con plantear significativas exigencias al capitalismo, no habría intentado efectivamente superar los límites de su clase.

La democracia sería una forma no violenta de procesar los conflictos sociales y políticos. Esto se distingue de izquierdas que considerarían la violencia como una forma ‘superior’. Así, analiza la posición del Partido Comunista en dictadura, tendiente a asumir la forma violenta para lograr el restablecimiento de la democracia en Chile. Sostiene que el gobierno ha aplicado la violencia durante años, por lo que no puede asestar una crítica moral desde este. Además, se trataría de una violencia ‘defensiva’ y que constituiría una réplica menos que proporcional, hasta ahora, a las que motiva. No obstante, sostiene que tal método estaría alejado de las tradiciones de lucha de masa del pueblo chileno, y su utilización tendería a retraer la movilización social generalizada. Así, sostiene que la “violencia es un espiral y experiencias muy próximas demuestran que cuando se desarrolla, no respeta límites, ni humanos, ni sociales, ni morales” (Arrate, 1985, pág. 72). No obstante lo anterior, defiende al Partido Comunista, y sostiene que en su historia exhibiría una práctica democrática intachable, lo cual constituiría uno de sus grandes capitales.

La tesis de la combinación de formas de luchas violentas con la movilización social de masas sería incorrecta, dado que la primera afectaría negativamente a la segunda: habría una mayoría aterrorizada por la ley de la fuerza de las armas.

Finalmente, concluye su escrito sosteniendo que “en la democracia socialista no es el predominio del Estado lo que prima sino, por el contrario, el de las formas de autogobierno de los individuos

organizados” (Arrate, 1985, pág. 80). El socialismo no constituiría un alcanzable y eterno paraíso, sino una visión a la que un proceso social puede ir aproximándose. “Llegará un día en que, tal como hoy las formas sociales basadas en la esclavitud o la servidumbre son consideradas aberrantes, aquellas fundadas en la apropiación privada del producto social se considerarán impropias del desarrollo de valores humanos” (Arrate, 1985, pág. 82).

Análisis de la Renovación socialista como apuesta hacia la transición

Arrate realiza la misma operación que Boeninger, sosteniendo que una reversión de los fenómenos que explican la crisis de la democracia, sería lo que permite analizar una nueva renovación socialista. Así, si bien la crisis socialista de 1979 sería el resultado de distintas maneras de entender la tensión entre el proyecto allendista y la izquierda, sería preciso superar la ortodoxia y asincronía, de manera que el actor político vuelva a vincularse con un proyecto realista, democrático y socialista. Al hablar de la política que se requiere para lograr la democracia, sostiene que el Partido Socialista debe volver a ser la fuerza principal, debería reunificar sectores dispersos, y ello solo es posible de “basarse en posiciones de principio” (Arrate, 1985, pág. 52).

Si la crisis se explicaba por inadecuación entre proyecto y actor, era porque la izquierda no era mayoría ni hegemónica, porque existía dogmatismo teórico, y porque no había política para los militares, la ‘Renovación Socialista’ sería precisamente el revertir dichos fenómenos. Las categorías rectoras de cambio serían una comprensión dinámica y no dogmática del marxismo, ensanchar la democracia, darle un rol protagónico a lo popular, reivindicar el latinoamericanismo, y rechazar bloques político-militares, optando por una democratización de las Fuerzas Armadas.

La política de alianzas debiese ser en términos estratégicos, con fuerzas que compartan en lo esencial una opción socialista común, que con perspectiva hegemónica, busquen construir un Chile democrático. Así, se trataría de un “polo de fuerzas esencialmente diverso al existente en el pasado” (Arrate, 1985, pág. 52).

La propuesta de política en Arrate no caería en la propuesta leninista de pensar un partido-vanguardia que busque la captura del aparato ideológico del Estado mediante la dictadura del proletariado –tal propuesta se basaría en una “renuncia a toda ascendencia liberal” (Arrate, 1985, pág. 68)-. Tampoco se trataría de ser una fuerza política incrustada en la institucionalidad, renunciando a transformaciones al mediano plazo, y a pensar la posibilidad del socialismo. Más bien, se trataría de construir una “propuesta política de transformación de la sociedad y el Estado, que tenga como protagonista e impulsor a una mayoría de la población” (Arrate, 1985, pág. 54). Así, por medio de la ‘voluntad’, no solo se trataría de ocupar un espacio prefijado o instrumentarlo

a una visión y ejercicio elitista, sino de proyectar una potencialidad en función de un desarrollo creciente de fuerza socialista.

El Partido Socialista debiese tener una ‘concertación’ con los partidos de ‘avanzada social’, estos son, los de ‘voluntad patriótica’, y que busquen un consenso para consolidar la democracia. Afirma que es preciso aprovechar que Chile tenga un ‘ethos democrático’ y fortaleza en los partidos, por lo que sería preciso trascender el necesario ‘eje socialista-comunista’, generando vínculos con la Democracia Cristiana. Lo anterior, dado que si bien la Democracia Cristiana provenía de una fracción generacional del Partido Conservador, y que tenga una visión política cercana a los intereses de la burguesía, se trataría de un partido ‘popular’ o ‘pluriclasista’. Así, a pesar de las diferencias ante la Unidad Popular, el gobierno militar habría colocado a los rivales de ayer en la misma barricada: “cualquier esfuerzo honesto por imaginarse un Chile viable como nación democrática”, “obliga a aproximarse a aquellos que ayer se combatieron” (Arrate, 1985, pág. 68).

En consecuencia, dado ‘transición a la democracia’ necesitaría de encuentro entre el centro y la izquierda, es preciso analizar si existe coherencia en el discurso de Arrate. Así, sostiene que la alianza estratégica debiese ser en torno al socialismo, bajo el ‘eje socialista-comunista’, pero en términos tácticos debiese ser estrictamente distinta a la anterior. En términos tácticos, al único aliado que agrega es a la Democracia Cristiana, y lo fundamenta en su carácter popular, dado que en la derecha también tendría en esa fecha un carácter ‘pluriclasista’. Al parecer, el componente de acuerdo político sería la democracia y las libertades cívicas, lo cual se acerca a la propuesta de que Boeninger, de fundar un ‘consenso político’ a partir de la ‘democracia a secas’. A su vez, resulta llamativo que Arrate convoque a un acuerdo político con los enemigos del pasado en torno a la democracia, dado que es la misma propuesta que presentó el ideólogo demócratacristiano: ambos coinciden en la necesidad consenso o reconciliación en torno al crecimiento económico y los ‘valores fundamentales’ de los ‘derechos humanos’.

Lo anterior trae el problema de que se establece un antagonismo político entre ‘democracia’ y ‘dictadura’, que oscurece la discusión en torno al tipo de democracia deseada. No obstante esto, Arrate se cuida de dicha posición, y sostiene que la democracia en sí misma tensiona la capacidad del capitalista de controlar la producción –dicotomía que Boeninger no comparte-, y que se debería buscar una democracia directa “cuando fuere posible y eficaz” (Arrate, 1985, pág. 69). “La democracia no debe agotarse en la pura esfera de lo político y debe penetrar en el ámbito de lo social”. Esta democracia socialista sería la del “autogobierno de los individuos organizados”, lo cual nuevamente presenta a su socialismo como un proceso en que los sujetos en tanto actores son capaces de racionalizar y modificar estructuras de acuerdo a sus valores.

En torno a la relación entre la política y lo social, sostiene que es efectivo que en la Unidad Popular hubo una contraposición parcial de intereses entre sectores medios con altos niveles de acceso al consumo, y los sectores obreros, campesinos o marginales. Cabe recordar que Boeninger habría sostenido que esas posiciones fueron más bien ideas inculcadas por los partidos. Arrate, por su parte, sostiene que los intereses sociales están lejos de ser, en sí mismos, orientaciones políticas o indicadores del camino a seguir. No entender lo anterior, sería minimizar la ‘acción de la política’. Así, la política en Arrate no estaría mecánicamente determinada por lo social.

Por otra parte, cabe considerar que a lo largo del texto Arrate va perfilando aquello que excluye de una eventual transición a la democracia. Entre estos, es posible ejemplificar que excluye la tesis de la dualidad de poderes, en tanto implicaría la posibilidad de totalitarismo, que tensaría la libertad individual de los sujetos. A su vez, se evidencia que su discurso posterga o deja de lado una disputa de las lógicas de acumulación de capital, subordina el análisis de clases sociales por el de pueblos constituidos discursivamente, y sitúa al humanismo y liberalismo en el centro de la tesis socialista: solo una expansión de la democracia plural y las libertades permitiría la emergencia del socialismo.

4.3. Jaime Guzmán

“La Constitución debe procurar que si llegan a gobernar los adversarios, se vean constreñidos a seguir una acción no tan distinta a la que uno mismo anhelaría, porque – valga la metáfora – el margen de alternativas que la cancha imponga de hecho a quienes juegan en ella sea lo suficientemente reducido para ser extremadamente difícil lo contrario”.

Jaime Guzmán

“(El) éxito de la Junta está directamente ligado a su dureza y energía, que el país espera y aplaude. Todo complejo o vacilación a este propósito será nefasto. El país sabe que afronta una dictadura y lo acepta. Sólo exige que ésta se ejerza con justicia y sin arbitrariedades. Véase si no la increíble pasividad con que se ha recibido por el estudiantado la intervención de las universidades, medida que en todas partes ha suscitado violenta resistencia. Transformar la dictadura en ‘dicta-blanda’ sería un error de consecuencias imprevisibles. Es justamente lo que el marxismo espera desde las sombras”.

Jaime Guzmán

“Cómo va a tener el mismo valor el sufragio de un ignorante y el de un sabio”.

Jaime Guzmán

4.3.1. Presentación del Ideólogo del gremialismo chileno

Jaime Guzmán fue un político, abogado constitucionalista, profesor universitario, e ideólogo chileno. Fue parte del proceso de organización y desarrollo del gremialismo en Chile. En dicho contexto, fue parte del grupo fundador de la Unión Demócrata Independiente (UDI), el Movimiento Gremial de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Fue parte de la conducción del régimen militar durante la dictadura, siendo designado por ésta a redactar junto a otros profesores de derecho el anteproyecto de la nueva Constitución Política de Chile de 1980, la cual consagró jurídicamente las bases del Estado Subsidiario en el país. Dicha Constitución fue plebiscitada el 11 de septiembre de 1980, y su legitimidad ha sido cuestionada dada la ausencia de registros electorales, la inexistencia de partidos políticos, la falta de libertad de prensa y la sistemática persecución de los opositores políticos. La nueva Carta Magna entró en vigor el 11 de marzo de 1981, con plena vigencia a partir del 11 de marzo del año siguiente, de acuerdo a lo prescrito en sus disposiciones transitorias.

Instancias tan gravitantes como el Congreso Nacional han registrado a Jaime Guzmán como un ‘ideólogo fundamental’: sería un “asesor del gobierno militar en materias jurídico-políticas, y el peso de sus opiniones lo transformaron en el auténtico ‘ideólogo’ del gobierno” (Congreso Nacional, 2016, pág. 1).

Durante la Dictadura, fue parte del proceso sin asumir ningún cargo de autoridad, pero habría colaborado estrechamente con Augusto Pinochet, siendo su principal redactor de discursos políticos, proporcionándole a éste frecuentes minutas con recomendaciones políticas y propuestas doctrinarias (Huneus, 2001).

Tras el retorno a la democracia, En 1989 fue electo Senador de la República por la Región Metropolitana –Séptima Circunscripción Senatorial-, para el periodo 1990-1998. Con un 17% de los votos, había derrotado a Ricardo Lagos que había obtenido el 30%, gracias al sistema binominal. La documentación oficial del Congreso Nacional vuelve a enunciar algo al respecto: “Su rol central consistiría en ser el más importante opositor al gobierno del Presidente Patricio Aylwin” (Congreso Nacional, 2016, pág. 1). En esta misma época, según una encuesta realizada en marzo de 1991 por el Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea –CERC-, fue considerado la figura más importante de la oposición a la izquierda, y uno de los más críticos del nuevo gobierno (Congreso Nacional, 2016).

En 1991 fue asesinado Jaime Guzmán. La investigación judicial estableció que los autores materiales fueron militantes del Frente Patriótico Manuel Rodríguez –FPMR-.

Guzmán fue parte de un proceso de implantación del neoliberalismo en Chile. En los momentos de formalización del nuevo régimen de verdad en una nueva propuesta jurídica, Guzmán aportó a los discursos que defendían la autonomización de lo social respecto a lo político, a la vez que aportó a la redefinición de la forma de intervención del Estado en la social: ‘el principio de subsidiariedad’. También se vincula a las universidades, en tanto proponía sus nociones universales en la cátedra de Teoría Política y Derecho Constitucional. En dicho contexto, se integró al Consejo Superior de la Universidad, y al Consejo Académico de la Facultad de Derecho.

Según los antecedentes de la DINA, y de la inteligencia naval, Guzmán formó parte del grupo paramilitar nacionalista Patria y Libertad, si bien de acuerdo a los mismos antecedentes, tendría “una repulsa al nacionalismo” (Martorell, 2003, pág. 1). Ante la DINA, Guzmán respondía: “para derrotar al marxismo fui capaz de aliarme con el fascismo, y esto último es el peligro que hay que derrotar hoy día” (DerechosHumanos.net, 2011, pág. 1).

4.3.2. Propuesta Conceptual de Jaime Guzmán

Guzmán sostiene que cuando comenzó a conocer la política chilena, analizó que tanto su lógica como el destino del país estaban esclavizados por ‘consignas’, y los ciudadanos debían someterse a ellas como algo impuesto, sin pretender explicaciones satisfactorias. Consignas compactas y cerradas estarían presentes tanto en las posiciones más conservadoras como en las revolucionarias. Así, el triunfo entre 1964 y 1973 de la Democracia Cristiana y el marxismo leninismo sería fruto de grandes mitos globalizantes. “No se trataba de respaldo consciente del pueblo a determinadas ideas precisas, analizadas y evaluadas con un mínimo de rigor. Era una efímera subyugación ante consignas revolucionarias” (Guzmán, 2011, pág. 18) creadas por los partidos, y carecían de un cuerpo sólido, sino que eran más bien ‘utopías’.

Para Guzmán, la política de las consignas se replicaría en el lenguaje oficial del gobierno militar, pero a diferencia de la forma opresiva en que lo pintan, tendría la virtud de que es el periodo en que la ciudadanía habría estado “menos sometida al quehacer político, y por ese específico motivo, con mayores posibilidades para formarse un juicio más libre y ajeno a las consignas”.

El repudio social a las viejas dirigencias políticas se explicarían por un rechazo a consignas huecas que disfrazan pequeñas ambiciones, intereses, rencillas personales o de grupo, o bien grandes amenazas de tipo mesiánico o totalitario. Además, agrega que tales políticos serían ajenas a la “profunda evolución experimentada por el país desde 1973”.

El problema de la política fundada en consignas, es que revelaría “toda una deprimida actitud moral de los cuadros dirigentes que la impulsan o que se someten a ella. Detrás de ella subyace siempre una falsificación de la realidad” (Guzmán, 2011, pág. 19).

El totalitarismo tendría como esencia el propósito de anular la capacidad crítica de los seres humanos a quienes procura someter. Así, los humanistas y favorables a sociedades libres, al caer en ese vicio traicionan lo más básico de sus principios. Este tipo de política implicaría que las iniciativas se juzguen no por sus cualidades o fallas intrínsecas, sino por su origen o autoría, rechazándose a priori todo lo que provenga del adversario.

“Los partidarios de los gobiernos defienden a brazo partido todo lo que ellos realicen u omitan, mientras que a los opositores le desconocen cualquier mérito e incluso se esmeran en hacerlo fracasar y se complacen en la medida en que lo consiguen, como si de por medio no estuviese la patria en cuanto objetivo común que compromete y afecta a todos sus habitantes” (Guzmán, 2011, pág. 19).

Lo anterior sería una crítica a que las oposiciones busquen o celebren el ‘fracaso gubernativo’ y las crisis, con ansias de reemplazar al poder, sin importar si eso lleva a destruir el país que a todos nos vio nacer. Así, critica a las fuerzas que no buscan servir al país, sino solo alcanzar o retener la totalidad del poder, en tanto implica establecer régimen totalitario.

Para Guzmán, la tendencia socialista es por definición inherente a todo totalitarismo –marxismo, fascismo, nacional-socialismo-, y la apuesta de robarle las banderas al socialismo sería errada. El gatopardismo –‘todo tiene que cambiar para que todo siga igual- olvidaría según el ideólogo que el “adversario siempre puede correr más allá sus banderas, sosteniendo que lo realizado es insuficiente” (Guzmán, 2011, pág. 20). Así, la izquierda obligaría a movimientos socializantes, esperando que se acerque tanto a su ideal, que pueda ensayar el asalto final al poder. Un ejemplo de esto sería cuando Jorge Alessandri habría buscado arrebatar la bandera de la reforma agraria al izquierdismo socialista, previa enmienda de la Constitución –para Guzmán, esa sería la táctica por excelencia de Estados Unidos hacia América Latina, dando ‘algo de socialismo’, bajo el nombre de ‘reforma de estructuras’, para evitar comunismo-. La respuesta del socialismo chileno, obviamente, habría acusado a la reforma de la derecha y el centro como de ‘maceteros’. Con ello se demostraría que la bandera seguía siendo de sus legítimos dueños.

Así, Guzmán sostiene que esa táctica solo revelaría, una vez más, el grave reblandecimiento moral en los defensores de la sociedad libre. Se concedería que el mundo va al socialismo, y solo se buscaría atenuar o diferir esta ineludible realidad. Además, habría falta de fe en los principios de libertad opuestos al socialismo, y en la capacidad de hacerlos prevalecer. Dicho problema habría ocurrido en la derecha tradicional, y a casi toda la generación del ideólogo gremialista. Así, a Guzmán no le gustaría hablar de la unidad de la derecha, porque el término ‘derecha’ sería sobrepasado, hueco e irrelevante, lo mismo que los términos ‘centro’ e ‘izquierda’. Sería mejor unir a todos los partidarios de una sociedad integralmente libre, dado que más grave que la fragmentación, “sería una unidad artificial que se quebrara a muy poco andar” (Guzmán, 2011, pág. 193). Es por esto que para Guzmán sería tan importante el estilo de hacer política, como los principios y proyecto políticos que se construyen.

Guzmán sostiene que habría que tener coraje de desplegar las propias banderas sin temor a una eventual derrota ni autocomplejo de las contrariedades de ir contra la corriente. Esto no implicaría no hacer transacciones en la vida democrática, pero no habría que confundir el contenido de ella, con lo que constituiría el propio ideal. No habría que perder nunca la propia identidad, antes las banderas del adversario. Por esto, afirma que no tiene sentido gobernar y luchar por seguir gobernando, si ello se va a hacer no para realizar lo que uno piensa, sino para aproximarse a lo que

desea el adversario. Ello podría defenderse como ética y políticamente correcta para un consejo, buscando ‘evitar cosas peores’, pero como actitud global y sistemática sería fatal. Así, sería preciso ser fiel al ideal, aunque implique desafiar lo que “todos” aparezcan favorecer en un momento. Sería, de nuevo, la alternativa posible para desmitificar consignas o sucumbir a ellas.

Como se ha mencionado en la presentación del ideólogo, Jaime Guzmán afirma tener “ferviente admiración hacia don Jorge Alessandri” (Guzmán, 2011, pág. 23). Así, cuando analiza la elección presidencial de 1958, sostiene que “su triunfo me produjo una de las mayores alegrías que he sentido” (Guzmán, 2011, pág. 24). Lo conoció personalmente recién en 1967, y fraguaron una profunda y estrecha amistad que perduró hasta la muerte del ex mandatario. Lo que más sedujo a Guzmán de la personalidad de Alessandri, coincide con lo que hasta ahora se ha revisado de su propuesta conceptual: intachable integridad moral, valentía para combatir –desde la sociedad- falsos mitos y consignas creadas por los ‘sembradores de ilusiones y quimeras’. Para Alessandri, se requería la necesaria autoridad moral para gobernar adecuadamente, rasgos que estarían ausentes en personajes como Eduardo Frei y Salvador Allende. Se trataría de un mandatario sobrio y austero, que logró aumento de popularidad, sin recurrir a ningún instrumental propagandístico, y incluso estando en contra de mecanismos de reforma constitucional que implicaran su propia reelección.

Alessandri es central para entender el pensamiento de Guzmán. Así, este último afirma que es evidente que la mencionada reforma agraria llevaba a cabo en su gobierno, se realizó a pesar de su tenaz oposición a los partidos que lo apoyaban.

Guzmán propone entender que hay dos modos de abordar la acción pública. La primera, predilecta para la mayoría, buscaría halagar a la masa, identificándose con las consignas dominantes y cediendo demagógicamente a sus pasiones y caprichos. La segunda sería mucho más difícil, e intentaría guiar al pueblo, librando con valentía moral y de cara a él, un combate rectificador frente a las consignas falsas, vacías o torcidas.

La primera de las acciones públicas estaría representada por prisioneros de su imagen, encuestas de opinión, y su política está orientada a reflejar lo que el pueblo prefiere. “Y más que al pueblo, a quienes de verdad se apresuran por complacer con particular solicitud, es a los grandes centros de presión o de poder”.

La segunda no se desprendería de las aspiraciones populares, pero se autoimpone el deber de cotejarlas con un análisis serio de su conveniencia para el país y las posibilidades que la realidad ofrece. Confiaría en la posibilidad de argumentar la negativa a cambios que no son posibles, para cambiar la inclinación de la masa. Además, la política de este grupo no buscaría como supremo

norte la conquista o retención del poder, sino el servicio al país en la línea de fidelidad a los propios ideales.

Jorge Alessandri sería el arquetipo de esta segunda acción pública y rectificadora. Así, habría enseñado que “al mismo ser humano se lo puede atraer, indistintamente, explotando las más bajas pasiones o apelando a sus más nobles sentimientos” (Guzmán, 2011, pág. 29), y que solo la segunda podría empinar “hacia las más elevadas manifestaciones de que es capaz el espíritu humano”.

Para Guzmán, obviamente resulta más fácil escoger el camino de la conquista de la simpatía del otro –y la del pueblo en general-, alimentando los impulsos humanos más ruines, que para la débil naturaleza operarían como gratos y tentadores. Más aún, sería inevitablemente que quienes actúan así, logren prevalecer en determinados momentos, “porque las caídas morales de los pueblos se proyectan de las que tampoco nunca superarán del todo las personas que lo conforman” (Guzmán, 2011, pág. 29). En momentos de frustración, el vacío espiritual cedería siempre a la envidia, al odio, a la permisividad, al libertinaje, o a otra baja pasión cualquiera. Pero luego, “los pueblos buscamos resortes que puedan sacarlos de ese abismo, y encontrar en las virtudes éticas la fuente de verdadera felicidad personal y progreso social” (Guzmán, 2011, pág. 30). Así, su propuesta sería no sucumbir ante avalanchas degradantes, y confiar en quienes mantienen la identidad propia, sin abandonar sus banderas para salir atolondrados a arrebatarle las suyas al adversario. A quienes continuamente han denunciado con perseverancia y coraje los ídolos propios de toda falsa consigna, por mítica o arrasadora que pareciera. También, a quienes no han renunciado a guiar la historia, y a apelar siempre y solo a los sentimientos nobles del alma humana y a los más altos destinos que ellos pueden plasmar en la convivencia social. Estas líneas de conducta serían las únicas justificaciones válidas para emprender una acción pública.

La experiencia vivida por los gremialistas en la política universitaria de la Pontificia Universidad Católica, permite distinguir elementos centrales de su noción de lo social y lo político. Lo anterior, dado que para Guzmán, el establecimiento de un gobierno marxista leninista en Chile, tendría a la conformación del movimiento gremial como su signo opuesto. Dicho enfrentamiento, por ejemplo, ya se vivía en 1967, en la ‘toma’ de la Pontificia Universidad Católica, que sería una de las primeras tomas de esa características que se presenciaba en Chile. Según Guzmán, la huelga tenía un ambiente espeso y hostil, donde los exponentes de la minoría solo lograban hacerse oír gracias a su firme decisión de dar testimonio de lucha por sus ideales, y por la calidad humana del presidente de la FEUC, Miguel Ángel Solar, y de otros dirigentes afines a sus ideas, con quienes había un vínculo personal respetuoso a pesar de sus profundas diferencias y sus agitadas y constantes polémicas. Después de la Unidad Popular, las tomas de recintos e instituciones se harían habituales, pero en esa

época era inédita. La actitud agresiva, que había cambiado el escenario, indicaría que “allí se estaba gestando algo que trascendía mucho a la Universidad Católica” (Guzmán, 2011, pág. 32).

La Democracia Cristiana, desde que ‘asumió el control’ de la FEUC en 1960, habría convertido la Federación en un instrumento de antagonismo hacia la dirección superior de la Universidad, acusado de representar un esquema ‘autocrático’ y ‘conservador’. Además, su idea fuerza de ‘insertar a la universidad en la realidad social’ buscaría convertir a la educación superior en un instrumento del enfoque ideológico e ideologizado del Partido Demócrata Cristiano, sobre cómo debería ser Chile y sus estructuras sociales, políticas y económicas. Tal burda e ilícita utilización de organizaciones gremiales, sería funcional a los afanes electorales del Partido Demócrata Cristiano.

La llegada al gobierno de la Democracia Cristiana en 1964, habría hecho que la FEUC se comprometiera cada vez más a proyectos, esquemas e iniciativas del gobierno –al punto en que la FEUC se pronunciaría ante gran cantidad de temas nacionales e internacionales: huelga del cobre, guerra de Vietnam, la invasión norteamericana en Santo Domingo-. “Todo era considerado propio de una postura oficial de las organizaciones estudiantiles, en nombre de su compromiso ‘con la realidad social’ o ‘con el pueblo y sus luchas’” (Guzmán, 2011, pág. 34). Luego, cuando avanza el gobierno demócratacristiano, se vio una creciente fisura interna dentro del partido, dado el avance de metas revolucionarias de corte socializante, que insertaban rótulos como ‘socialismo comunitario’, presentaban afinidad con partidos marxista-leninistas –o al menos buscaban atenuar sus barreras doctrinarias y prácticas que los separaban de éstos-. Es así como surge la fracción del MAPU, y luego otra escisión que daría lugar a la Izquierda Cristiana. Además, estas ideas arrastraron hacia la izquierda al Partido Demócrata Cristiano mientras estuvieron en su seno, lo que se reflejó en la plataforma programática de Radomiro Tomic para estas mismas elecciones.

Para Guzmán, la ‘toma’ de la Universidad Católica en 1967 constituiría el primer ensayo de la alianza cristiano-marxista. Quienes muy pronto serían aliados en la Unidad Popular, ya lo habrían sido en ese operativo de 1967. Habiendo vivido toda la Unidad Popular, nunca habría visto en él un ímpetu más radicalizado que en ese episodio de la Pontificia Universidad Católica. Guzmán notaba rebeldía anárquica contra todo principio, contra toda jerarquía. Inundarían propuestas como ‘prohibido prohibir’, ‘la imaginación al poder’. Además, habrían liderazgos muy similares a los de Solar, quien era un líder carismático, con más rasgos de soñadores que de un conductor, más bien símbolo que líder o dirigente político y con absoluta confusión de conceptos. Incluso algunos académicos habrían llegado a ser directos impulsores e ideólogos del referido proceso revolucionario.

Para Guzmán, habrían tres realidades dentro de la realidad universitaria. La primera sería la dirección superior de la Universidad, que encarnaba el arquetipo del ‘antiguo régimen’ que se ve avasallado por revoluciones. La toma pediría el fin de la rectoría de Monseñor Alfredo Silva Santiago, a pesar de que según Guzmán, habría tenido una labor fecunda y realizadora en sus diez años, y su Consejo Superior tendría personas respetabilísimas. El problema es que para Guzmán, los antiguos regímenes que “se derrumban en las revoluciones caen bajo el peso de una falta de vigor de sus conductores para crear una mística capaz de enfrentar y vencer a la marea revolucionaria” (Guzmán, 2011, pág. 37). Para Guzmán, es preciso una sensibilidad de la política para sintonizar con las nuevas inquietudes de lo social, y darles un cauce realista y eficaz, pero a la vez atrayente y desafiante.

En segundo lugar, más próximos o más distantes de ella, estarían quienes compartirían los anhelos reformistas, y creían ver en el movimiento estudiantil revolucionario una avalancha, inderrotable, a la cual más valía sumarse, o por lo menos acercarse, pensando así disminuir ciertos excesos, y potenciarle enunciados más propiamente universitarios. Habría un porcentaje apreciable de académicos, cada vez mayor según más inatajable se advertía el éxito revolucionario. Había de todo: docentes e investigadores más serios, moderados y apolíticos, pero sin intuición para captar las implicancias y objetivos finales, y también los ‘pusilánimes y oportunistas’ de siempre.

En tercer lugar, estaría la agrupación de Guzmán, que percibía el sesgo ‘anarquizante’ y ‘desquiciador’ del movimiento, con el cual no cabían transacciones ni componendas. Así, era preciso la solidez de principios, y el “indispensable agregado de la fe en un ideal opuesto a la utopía revolucionaria, levantado con igual o mayor voluntad de lucha. Con alegría e ilusión de triunfar, de inmediato o más adelante, pero de triunfar y no de capitular” (Guzmán, 2011, pág. 38). Este grupo tendría cantidad importante de académicos, pero sería una minoría del estamento. Eran los jóvenes estudiantes donde habría mayor eco, basado de la conciencia de que entraban en una nueva etapa de la historia de Chile, en que existiría la disyuntiva dramática y radical frente a la que no cabrían la transacción ni las medias tintas: asomaba la embestida del marxismo leninismo a la patria. Así, tras la anarquía, emergería la amenaza totalitaria sin caretas ante la cual sería imperioso dar forma a una fuerza ‘vigorosa’ e ‘indomable’ para combatirla. Esta fuerza, con la participación de Guzmán, lograría el Centro de Alumnos de la Facultad de Derecho en 1965: no se trabajaría en nombre de un partido, sino a partir de postulados gremialistas. En 1966, dio forma al Movimiento Gremial como un ente orgánico dentro de la misma Escuela. En 1967 fue elegido presidente del Centro de Alumnos, afianzándose en un predominio gremialista que se extendió por casi veinte años, sin que ningún partido o coalición consiguiera romperlo. Fue en esta experiencia, como pequeña minoría

opositora de la FEUC, que se habría templado en el rigor de la adversidad, dado que otros le habrían faltado el respeto en tanto minoría, atacado personalmente, incluso en el terreno de injurias o ridiculizaciones. Solo esa experiencia le habría enseñado a que solo una argumentación seria, objetiva y respetuosa, puede conseguir alguna audiencia o interés.

Los objetivos de la FEUC de izquierda habrían sido cada vez más extremos y evidentes, por lo que se requería una serenidad interior indestruible, que terminaría enervando la eficacia de los instrumentos del adversario. En este punto, sostiene que su defensa no era del ‘antiguo régimen’, sino del respeto de los nuevos estatutos que la Universidad acababa de aprobar en 1967, y que implicaban el término del rectorado a fines del año mismo, dando paso a la renovación universitaria necesaria y fecunda, por cauces pacíficos, jurídicos, y sobre todo respetuosos de la naturaleza jerárquica de la Universidad. “Las revoluciones destructoras necesitan derribar símbolos y actuar con dastricidad psicológica para aplastar todo ánimo de resistencia” (Arrate, 2011, pág. 40). Lo anterior sería el verdadero motivo de no esperar cuatro meses hasta la culminación reglamentaria de aquel rectorado.

El problema habría sido que la Democracia Cristiana buscaba transformar la Universidad en instrumento del gobierno y de dicho partido. El problema habría sido que el Cardenal Arzobispo de Santiago, habría impulsado una resolución que satisfecería íntegramente las banderas del movimiento revolucionario. Los revolucionarios habría devuelto triunfalmente la Universidad, y el recién designado prorector –que luego sería electo Rector-, Fernando Castillo Velasco, se convertiría en el emblema docente del movimiento estudiantil triunfante. Lo anterior sería uno de los días más amargos de Guzmán, y sostiene que surgiría la “profunda desmoralización del sector estudiantil contrario a la ‘toma’, y comenzarían a dominar la euforia y sectarismo propios del inicio de las revoluciones victoriosas en el poder. Guzmán agrega que es llamativo que “cómo el móvil de la revolución distaba de ser universitario, ella se fue diluyendo en dicho campo para trasladarse al terreno propiamente político donde estaban su impulso y su eje” (Guzmán, 2011, pág. 42).

Desde la perspectiva política, lo que sí tendría significado fue la estructuración de un ‘enorme y omnipotente aparato rectorial’, desde donde se impulsaron centros paralelos a las facultades tradicionales, para convertirlas no ya solo en reductos democratacristianos, sino más bien lo que sería el MAPU y la Izquierda Cristiana. A su vez, se concretaría la aspiración del cogobierno estudiantil, otorgando a dicho estamento un 25 por ciento de los votos en las elección de todas las autoridades universitarias, y la misma cifra de los miembros de todo cuerpo colegiado del gobierno universitario.

Luego, cuando los revolucionarios abandonaron la Democracia Cristiana en un anticipo del MAPU, el 11 de agosto de 1968, primer aniversario de la ‘toma’, habrían exigido a la autoridad eclesiástica un mayor compromiso suyo ‘con el pueblo y sus luchas’. Fue ahí cuando el gobierno demócratacristiano de Frei y el propio Cardenal Silva Henríquez comprobarían habían auspiciado un movimiento que iba mucho más lejos que ellos mismos, y que se habría valido de su apoyo como una mera instancia táctica. “Clara lección para quienes se incorporan a revoluciones de sello marxista o anarquizante en la creencia de que, desde dentro, podrán controlar o moderar su rumbo” (Guzmán, 2011, pág. 44). Es por esto que en 1968 las elecciones serían entre el “Movimiento 11 de Agosto” –continuidad revolucionaria- y el Movimiento Gremial, triunfando este último de manera estrecha y ‘espectacular’. Así, se demostraría que no solo la antidemagogia puede ganar, sino que las victorias que se logran por fidelidad a principios sostenidos con valentía desde una situación adversa, tendrían una raíz firme. En 1969 volvería a ganar el gremialismo, esta vez con Hernán Larraín desde el gremialismo, imponiéndose a Miguel Ángel Solar, ahora mapucista. En 1972 ya tendrían al quinto presidente gremialista consecutivo en la FEUC, y también ganarían la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica de Valparaíso. Al frente, las otras seis federaciones de universitarios habrían caído en poder del marxismo, y la Democracia Cristiana, que hace diez años se jactaba de controlar todas las federaciones del país, no dirigía ninguna.

Dicha emergencia y crecimiento del gremialismo se explicaría principalmente por ‘su aporte más importante’: “darle a ese sano sentimiento una base conceptual sólida, convirtiéndolo en un ideal de validez intrínseca y permanente” (Guzmán, 2011, pág 45). Así, se evitó que el rechazo primario y natural de gran parte del estudiantado a la instrumentalización política de sus organizaciones gremiales y la universidad en general, fuera simplemente contestatario. La defensa de “una universidad para estudiar y no para hacer política”, era un impulso que rechazaba politización de las universidades y de su tarea académica. No obstante, no bastaba con el ‘sentido común’ de la mayoría del estudiantado para asegurar el éxito perdurable del gremialismo, sino que era preciso “desentrañar y formular los principios más profundos que abonan ese punto de vista, desarrollándolos con granítica coherencia lógica, desde sus raíces doctrinarias hasta sus aplicaciones prácticas”. Solo con lo anterior, se lograría una organización duradera con fuerte argumentación intelectual, y se satisfecería las inquietudes más profundas de los potenciales dirigentes, quienes no se contentarían con la pura simplicidad del ‘sentido común’, sino que buscan sus fundamentaciones en el campo de las ideas.

El gremialismo como propuesta política no sería originaria de la experiencia chilena, sino que se remontaría a los más clásicos exponentes de la filosofía de raíz cristiana, y recoger el aporte de las

doctrinas humanistas. La novedad estaría en aplicar dichas raíces en la realidad práctica chilena y específicamente al campo universitario, a base del desarrollo orgánico de los ‘principios fundamentales’.

La propuesta gremial entendería que del reconocimiento de la dignidad humana y la trascendencia de la persona humana, se derivaría la “primacía del hombre sobre la sociedad, tanto desde el punto de vista del ser como desde el punto de vista del fin” (Guzmán, 2011, pág. 46).

“El hombre es ontológicamente superior a la sociedad porque mientras aquél es un ser substancial, es decir, apto para existir en sí mismo, la sociedad constituye solo un ser accidental de relación. No puede existir independientemente de los seres humanos o substancias que lo componen, a cuyo respecto es un accidente y no otra substancia diversa de ellos. A su vez, el hombre es superior a la sociedad desde la perspectiva de su fin, porque mientras las sociedades temporales se agotan en la historia, el ser humano vive en ésta pero la trasciende, porque su espíritu inmortal le confiere un destino eterno” (Guzmán, 2011, pág. 46).

Guzmán sostiene que lo anterior implicaría entender que la sociedad está al servicio de las personas que la integran y no al revés. Así, el fin último y supremo del Estado sería el ‘bien común’, y ello se entendería como el conjunto de condiciones sociales que permita a todos y a cada uno de los seres humanos alcanzar su fin personal, o sea, su ‘perfección’, en la mayor medida posible. El reconocimiento de la persona humana como eje y destinatario de toda la acción de la sociedad, llevaría a concluir que las múltiples sociedades que el hombre crea entre la familia y el Estado para procurar su pleno desarrollo espiritual y material, deberían ser respetadas como signos de la naturaleza sociable del ser humano y del derecho que éste tiene a formar variadas asociaciones con el objeto descrito.

La familia sería la ‘célula básica’ de la sociedad y sería “necesaria en cuanto está siempre y directamente exigida por la naturaleza humana” (Guzmán, 2011, pág. 48). No obstante, esta no lograría por sí misma cubrir todos los requerimientos de la sociabilidad del hombre: agrupaciones que ligan a las personas por razones de vecindad –territoriales-, de trabajo común –gremiales- o cualquier otra afinidad que requiera un vínculo asociativo estable, serían exigencia complementaria y variable, según épocas y circunstancias. Se trataría de agrupaciones, que por ser mayores que las familias pero menores que el Estado, se denominan ‘sociedades intermedias’. Para el gremialismo es fundamental enfatizar que estas últimas “tienen una finalidad propia y específica, y que puede determinarse en forma objetiva, sin recurrir a ninguna ideología política”. Asimismo, toda sociedad

intermedia sería, por definición, apta para alcanzar ese fin específico suyo, dado que si no lo fuese desaparecería o se convertiría en otra diferente. Por ejemplo, si una universidad no contara con docentes e investigadores que le den jerarquía como tal, o dejaría de funcionar, o lo hará como un centro de enseñanza de nivel medio y no universitario, aun cuando se llame universidad.

Lo importante de lo anterior, según Guzmán, es que si toda sociedad intermedia es apta para alcanzar su fin específico –entendiendo por tal el real y no el meramente declarado-, ella en una sociedad libre debería gozar de ‘autonomía social’, es decir, del derecho de gobernarse a sí misma. Y, por tanto, el ámbito legítimo –a la vez que el límite- propio de la autonomía, se extiende a todo cuanto le sea necesario para dirigirse hacia su finalidad propia y específica, pero solo a eso. Así, siguiendo el caso de las universidades, su autonomía estaría referida a desarrollar tareas académicas, y las estructuras administrativas que la hagan posible. Así, sería infundado pretender incluir cualquier forma de privilegio o inmunidad territorial para los recintos universitarios como supuesto componente de dicha autonomía, dado que no habría ningún argumento que permita considerarlo como un elemento necesario para que una universidad se encamine a su fin. Es decir, ninguna sociedad intermedia contemplaría ni podría contemplar factores que sustraigan sus recintos al imperio de las leyes y de las autoridades competentes del Estado.

Por otro lado, para Guzmán es importante destacar que el principio de las autonomías sociales daría lugar al más conocido ‘principio de subsidiariedad’. Bien mirado el tema, se trataría de la otra cara de la misma moneda. Si toda sociedad intermedia debería disfrutar de autonomía para orientarse a sus fines propios y específicos, no resultaría lícito que otra sociedad mayor a ella –y muy especialmente el Estado- asuma lo que aquella sociedad mayor puede hacer por sí misma. La razón de lo señalado sería meridiana. Las sociedades mayores, incluido el Estado, no existirían ni se justificarían para hacer lo que los particulares están en condiciones de realizar, sea individual o agrupados en ‘sociedades menores’, incluida la familia. El Estado se estructuraría para cumplir aquellas actividades que los particulares no puede realizar adecuadamente, y no para absorber lo que éstos pueden llevar a cabo. Las tareas propias del Estado serían aquellas que ‘por naturaleza’ jamás podrían ser asumidas por los particulares: relaciones con otros Estados, defensa nacional, dictación de normas generales que regulan la convivencia general, aplicación administrativa o judicial, etcétera. Pero la labor estatal también comprendería aquello que por su naturaleza podría ser desplegado por los particulares, pero en la realidad de las circunstancias éstos no lo harían o lo harían de modo inadecuado, y siempre que se trate de actividades necesarias o notoriamente convenientes para la comunidad nacional. En este último caso el Estado actuaría de ‘modo supletorio’, precisamente aplicando el ‘principio de subsidiariedad’.

“Lo importante es que, como su competencia procede entonces de un vacío o deficiencia de la comunidad, el Estado debe asumir esa tarea solo luego de constatar la incapacidad de los particulares para realizarla convenientemente y siempre estimulando a que esa falla se remonte lo más pronto posible. Así podrá irse librando en mayor medida de labores de suplencia, para reforzar aquellas que le son esenciales e inherentes por su naturaleza” (Guzmán, 2011, pág. 50).

La conjunción de ambos principios configuraría los cimientos de una sociedad libre, al potenciar la iniciativa creadora de los particulares en todos los campos, y al limitar la esfera de acción del Estado.

“La sociedad, en su conjunto, se concibe así como un armonía equilibrada y multiforme de muchas entidades con sólidos espacios de libertad para las personas, con estímulos para su creatividad y con posibilidades de participación efectiva de cada una de ellas en decidir su destino” (Guzmán, 2011, pág. 50).

Tales principios se contrapondrían a las ‘sociedades totalitarias’, en tanto estas, cualquiera sea su signo doctrinario o ideológico, tienen en común la negación –conceptual o práctica- de la dignidad y trascendencia de la persona humana. Los totalitarismos mirarían al hombre como un ser cuya existencia debería subordinarse –integralmente y unilateralmente- al bien del Estado, entendiendo a éste como un todo colectivo ante el cual se diluiría el valor de las personas que lo componen. El Estado, así, se endiosaría como una ‘superpersona’, como una especie de ser sustancial del que las personas serían simples partes instrumentales. Los hombres serían en el totalitarismo un simple engranaje de la maquinaria estatal, dado que no le reconocen “ninguna trascendencia sobre la sociedad temporal (...) La función de la persona se parece mucho a las tuercas de un motor. Valen en tanto y en cuanto sirvan al funcionamiento de este” (Guzmán, 2011, pág. 51). El totalitarismo, tanto en nombre de la utopía marxista leninista o del mito nacional-socialista de Hitler, haría que las personas carezcan de auténticos derechos que pudieran hacerlo valer frente al Estado. “La noción de derechos naturales, anteriores y superiores al Estado, carece de todo sentido para un régimen totalitario”. También habría que considerar que los totalitarismos no reconocerían autonomía alguna a las sociedades intermedias, las que funcionarían como meros apéndices burocráticos del aparato estatal, que controla y manipula su funcionamiento –no habrían universidades, sindicatos, juntas de vecinos, ni asociaciones culturales o deportivas realmente libres, sino que serían simples instrumentos del omnipotente Estado-. Ante esta diferencia que ocuparía la actividad política en sociedades libres y totalitarias, agrega que “es que siendo lo político aquello que concierne a la conducción del Estado, sus alcances estarán forzosamente determinados por los que se le confieran

al Estado mismo (...). En un sistema totalitario la política se convierte en la única expresión realmente significativa a la cual se someten todas las demás” (Guzmán, 2011, págs. 51-52). La etapa de conquista del poder pretendería uniformar los cuerpos intermedios como palancas de la revolución, con absoluto desprecio o prescindencia de su naturaleza específica.

Por otra parte, Guzmán sostiene que en la estructura social libre deberían admitirse sociedades intermedias que sitúen su fin al nivel de la conducción del Estado, procurando influir en ésta conforme a puntos de vista afines de quienes las forman. Tales ‘sociedades intermedias políticas’ serían los grupos, movimientos, o partidos políticos, cuyo objeto de acción radicaría justamente en el nivel propio del ámbito estatal.

“Lo importante es que ellos no procuren instrumentalizar para tal propósito al resto de las sociedades intermedias que no son políticas, y que apuntan a dimensiones más parciales y específicas de la convivencia social (...). La politización de las universidades, de los gremios o de cualquier ente cuyo objetivo no es político implica, además, atentar con la autonomía de éstos, debilitando así uno de los pilares de una sociedad libre. Por eso el gremialismo ha reiterado que su afán despolitizador no se refiere a las personas, sino a las instituciones no políticas de la sociedad” (Guzmán, 2011, págs. 53).

El gremialismo no propiciaría que universitarios, trabajadores, empresarios o profesionales sean apolíticas, sino por el contrario, reconocería el derecho de todo gremialista en cuanto persona a asumir la opción política que prefiera, sin otro límite que el que no sea de contenido totalitario: en un Estado totalitario desaparecería la posibilidad misma de cualquier expresión de auténtico ‘gremialismo’, al negarse toda posibilidad de autonomía de los cuerpos intermedios de la sociedad. En este sentido, Guzmán criticaría el ‘fenómeno gravísimo’ de que partidos como la Democracia Cristiana, el Partido Radical y hasta el Partido Nacional, postularan listas de candidatos a elecciones gremiales, bajo el rótulo o directriz de su colectividad partidista, convirtiendo a los respectivos cuerpos intermedios en terrenos de ensayo y propaganda para medir fuerzas electorales políticas. Nuevamente, cuando esto lo realiza un demócrata, transgrede las bases mismas de la sociedad que afirma defender, validando de paso –en la práctica- la conducta totalitaria al respecto. Para el gremialismo, sería preciso fortalecer las bases de una sociedad chilena sólidamente libre, sin prejuicio de las legítimas discrepancias y contiendas en la esfera propiamente política, cuyos canales legítimos y naturales serían los partidos y demás agrupaciones de similar carácter, circunscritas a a su ámbito propio.

Tras la presentación de su propuesta conceptual, Guzmán busca responder a seis objeciones que se le han realizado al gremialismo.

La primera objeción es la que sostiene que el gremialismo, tras una apariencia no política, encierra un trasfondo conceptual de índole política. Ante lo anterior responde que sin duda que el gremialismo cuenta con una ‘doctrina’, basada en la dignidad y libertad de la naturaleza humana, por lo que cuando critica a totalitarismo, no hace una excepción a sus principios: se trata de defender el derecho a sobrevivir del organismo gremial. El problema estaría en que el término ‘político’ no se emplea habitualmente para una designar ‘doctrinas’ universales, sino ‘ideologías’ que buscarían poner en práctica dichos principios dentro de una comunidad nacional histórica determinada. De esta forma, de una doctrina humanista y de libertad como aquella a la cual adhiere el gremialismo, surgen variadas ideologías sustancialmente compatibles con esa misma doctrina – conservantismo, liberalismo, democracia cristiana, socialdemocracia-. Asimismo, y más aún, el término ‘política’ abordaría opciones contingentes en que estas ideologías se manifiestan en cada país y momento determinado: se trata de grupos, movimientos o partidos políticos. “Así como de una misma doctrina pueden derivarse diferentes ideologías, de una misma ideología pueden surgir diversas formulaciones en lo más contingente” (Guzmán, 2011, pág. 56). En consecuencia, el gremialismo se comprometería con una doctrina, pero no se ligaría a ninguna ideología ni partido político determinado, dejando tal opción para las personas en tanto ciudadanos. El gremialismo o una entidad gremial puede declararse en contra de totalitarismos en gobiernos, ideologías o partidos, pero no podrá comprometerse a favor de ninguna de dichas entidades.

La segunda objeción sostiene que si hay materias que, siendo propias de un cuerpo intermedio no político, conllevan efectos o alcances políticos. O bien que lo político y lo gremial no es siempre distinguible con claridad. Guzmán sostiene que está de acuerdo con ello, pero tales aseveraciones no invalidarían en nada el planteamiento gremialista. Los sindicatos que se pronuncian sobre sistemas para negociar remuneraciones, lo hacen sobre un tópico de clara incidencia político económico, pero no quebrantan por ello el gremialismo, porque se estarían definiendo en un rubro de su competencia. Lo mismo vale para una universidad que se pronuncie frente al financiamiento de la educación superior, la libertad de enseñanza, o para un gremio empresarial que se posiciona en torno a un régimen arancelario o tributario. “De ahí a que el gremialismo no deba describirse como la abstención de los organismos gremiales respecto de temas políticos, sino de temas ajenos a sus fines específicos” (Guzmán, 2011, pag. 57). Así, es criticable que una organización estudiantil se pronunciase acerca de problemas laborales, o que un colegio profesional enjuiciara una política económica nacional en su conjunto. Más aún, no habría

diferencia en la naturaleza de los partidos respecto a otros organismos sociales, serían otros partidos políticos más, o bien altavoces de algunos existentes.

La tercera objeción refiere a que los gremialistas serían políticos disfrazados. Esto ya estaría suficientemente replicado con lo mencionado en torno a que el gremialismo no negaría a sus adherentes su legítimo derecho a asumir la alternativa ideológica o contingente que prefiera. Tratándose de la Unión Demócrata Independiente –UDI-, parecería lógico desde Guzmán que ella aglutinara o interpretara a la mayoría de los gremialistas, desde el momento en que sería el único movimiento político que ha explicado, de manera oficial y inequívoca, su respeto a los principios del gremialismo. “Los miembros de la UDI actuaremos como democrataindependientes en lo político, pero como gremialistas en lo gremial” (Guzmán, 2011, pág. 58).

Una cuarta objeción afirma que el gremialismo buscaría tornar a las agrupaciones intermedias no políticas en supuestas ‘torres de marfil’, sin compromiso con la sociedad en la cual se insertan. Para Guzmán sería una contradicción reprocharle al gremialismo un supuesto contrabando político oculto, y al mismo tiempo, un deseo de abstraer de la realidad social a las entidades intermedias a las que se aplica. Salvo, claro está, que se recurriera a la manida torpeza de que la despolitización de un organismo sería una forma de hacer política. El problema de la objeción estaría en no entender lo que debe ser el compromiso o servicio de cada organismo hacia la comunidad nacional de la cual forma parte: una universidad solo cumpliría su misión social en la medida en que sea una buena y auténtica universidad, y lo mismo valdría para un sindicato, una orquesta, un hospital o un club deportivo. Lo anterior parecería obvio, pero sería desconocido por quienes procurarían uniformar a todas las entidades, en vez de fomentar su distinción a partir de la finalidad de cada una de ellas a su específico y distinto objetivo. Por tanto, sería problemático reproducir al interior de cada cuerpo intermedio la forma de acción, definiciones y los estilos de conducta propios de la comunidad nacional, dado que buscaría transformar a cada uno de aquellos en una réplica imitativa de la sociedad de la sociedad en su conjunto, en un ‘microcosmos social’. Así, sostiene que la universidad podría estudiar la realidad social, e incluso las alternativas políticas y sociales, con los instrumentos de las ciencias. No obstante, no podrían comprometerse con opciones que ya entran en el ámbito de lo prudencial, es decir, de las decisiones políticas que competarán a los ciudadanos, organizaciones políticas y gobiernos. Ello tendría una repercusión social incomparablemente más fructífera que mil asambleas demagógicas que se limiten a denunciar el problema.

Una quinta objeción es que el gremialismo pretendería un imposible desdoblamiento de las personas: la posición política de alguien, ideológica o contingente, no se podría dejar de lado como quien se quita o se pone una vestimenta. Para Guzmán sería evidente que nadie puede desdoblarse,

pero el problema sería otro: consiste en que toda persona debería respetar la naturaleza de las diversas tareas que emprende o asociaciones que integra. Por ejemplo, el ideólogo ejemplifica con que cuando hace clases universitarias, no deja de seguir adhiriendo a sus ideas políticas, pero si respeta la labor académica, cuidará que ésta se mantenga en el ámbito y carácter que la tipifican, sin que jamás derive –por ejemplo- en proselitismo político.

La sexta y última objeción es la que sostendría que el gremialismo, siendo conceptualmente válido, resultaría poco práctico y algo ingenuo o idealizado para enfrentar el intento que el marxismo haría siempre por controlar todas las organizaciones sociales para sus propósitos políticos. Guzmán vuelve a afirmar que la trasgresión de los principios gremialistas erosionaría los cimientos de una sociedad libre, y agrega que en el terreno práctico, el gremialismo habría demostrado ser eficaz para congregar la defensa de sociedades intermedias no políticas, y a muchas personas que no tendrían ni desearían asumir una posición política, pero sí estarían dispuestas a luchas por la autonomía. Así, el gremialismo se enfrentaría al marxismo, sin combatir con sus mismas armas: quienes lo harían, tendrían “grave inconsistencia conceptual y ética, junto a una ansia de poder incapaz de anteponer el bien del país a sus beneficios de grupo, y las consideraciones de mediano o largo plazo a las seducciones de cortísimo plazo” (Guzmán, 2011, pág. 63).

Como ya se ha mencionado, el pensamiento gremialista no sería algo enteramente original al movimiento de la década del 60: aparte de las seculares raíces doctrinarias de validez universal que él se limitó a recoger, en el propio campo universitario habrían existido antes muchos otros movimientos de la misma orientación fundamental. La diferencia estaría en que todos ellos durarían poco tiempo, mientras que en los sesenta se mantuvieron vínculos personales y de trabajo común entre las generaciones pioneras y aquellos más jóvenes. Todo lo anterior no interferiría jamás en la plena autonomía de los estudiantes.

“(…) no puede desconocerse que el ideario gremialista ha ganado ancho espacio en los enfoques de todas las corrientes ideológicas no marxista-leninistas, a pesar de que suelen emplearse al efecto terminologías diferentes. Percibo así que detrás de conceptos como robustecer la autonomía de la sociedad frente al Estado, impulsar la descentralización y otros similares, brotan implícitos –pero no menos reales- puntos decisivos de encuentro con el ideario gremialista, aun para aquellos sectores socialistas que rechazan el leninismo y tienden a atenuar o relativizar su compromiso con el marxismo (Guzmán, 2011, pág. 66).

Para Guzmán, el gremialismo buscaría “luchar por la despolitización de las agrupaciones gremiales o territoriales“. Además, agrega que es más importante fortalecer al cimiento de la libertad, aún a costa de facilitar que prevalezca en determinado momento otra opción política diferente a la que prefiere, pero de signo ‘libertario’, que beneficiar su preferencia ideológica o contingente al precio de que si ella llega a ser derrotada, su reemplazo sea desde una fórmula totalitaria. Para Guzmán, la riqueza espiritual de un país fluiría del respeto y cultivo armonioso de la diversidad de posiciones menores que la conforman –respetando sus naturalezas y fines propios-. Si muchas entidades distintas emprendieran la tarea común de reorganizarse, de reencontrar o fortalecer sus raíces, de asumir con fidelidad su razón de ser, realizando lo mismo obtendrán conclusiones diferentes, precisamente porque son distintas.

Análisis de la propuesta conceptual de Jaime Guzmán

La propuesta de Jaime Guzmán en torno a lo social postula explícitamente que el “hombre es ontológicamente superior a la sociedad porque mientras aquél es un ser substancial, es decir, apto para existir en sí mismo, la sociedad es solo un ser accidental de relación” (Guzmán, 2011, pág. 46). Según el ideólogo, desde una perspectiva humanista y cristiana, la sociedad no podría existir independientemente de los seres humanos o sustancias que lo componen, a cuyo respecto es un “accidente y no otra sustancia diversa de ellos”. En consecuencia, la relación entre hombre y sociedad sería similar a la de dualidad metafísica de la esencia y la apariencia, y también a la científica de la causa y el efecto (Deleuze, 2013). Se trata de un subjetivismo, en que el ‘hombre’ sería lo ontológicamente constitutivo de lo social, y la sociedad sería simplemente un epifenómeno que distaría de ser substancial.

El sujeto –‘hombre’- sería una sustancia constante o sustantiva, que existiría en sí mismo, independiente y anterior a las relaciones sociales. Es decir, habría un sujeto estable y trascendente, que pareciera alejarse de manera gravitante de la contingencia y de su propia historicidad. En la presente investigación se ha criticado tal ‘metafísica de la sustancia’, toda vez que no habría ningún ‘ser’ detrás del hacer, el actuar, del devenir, y por tanto este ‘sujeto sustantivo’ sería, más bien una invención ficticia, un juego, un artificio, una ilusión. Así, este ‘sujeto’ estable de Guzmán sería en realidad producto de un conocimiento naturalizado, es decir, de una realidad que podría cambiar, llámese subversiva o llámese de otra forma.

El problema de estas construcciones ontológicas de un sujeto estable, es que suponen ‘identidades’ como iguales a sí mismas, que se mantienen en el tiempo, unificadas e internamente coherentes. Además, supondría la existencia de una conciencia articulada, o estructuras compartidas de dominación de carácter transcultural. Suponen reglas de continuidad y coherencia, y serían prohíben

o excluyen toda diferencia. Dentro de lo anterior, incluso el poder compone ilegalismos que éste define al formalizarlos. Sin duda, la respuesta a Guzmán es que es la ley la que gestiona sujetos legítimos e ilegítimos, y que tras su noción de ‘sujeto’ trascendente, se esconden las relaciones sociales de poder que lo hacen posible: no hay ninguna posición por fuera del denso campo de relaciones de fuerza. Mientras el ideólogo gremialista plantearía que existiría un sujeto estable previo a la ley y a las prácticas disciplinarias, la investigación sostiene que este ‘sujeto’ ha sido construido mediante prácticas legitimadoras y excluyentes, y que la misma noción de ‘sujeto’ no ha cesado de variar en el devenir histórico.

Dado que en Guzmán la sociedad estaría al servicio de las personas que la integran y no al revés, existiría una primacía de lo individual por sobre lo colectivo. Así, el Estado, en tanto su fin supremo y último sería el del ‘bien común’, buscaría que los seres humanos alcancen su fin personal, o sea su ‘perfección’ en la mayor medida posible. También, es posible evidenciar la nítida distinción entre Estado como interés general, y sociedad civil como suma de particularidades, donde el primero sería la instancia de la universalidad en sí misma. Para Guzmán la sociedad no está cruzada por conflictos, dado toda esta tendría a la “patria en cuanto objetivo común” (Guzmán, 2011, pág. 19)-.

El reconocimiento de la centralidad de la persona individual llevaría al respeto de la autonomía respecto a lo político de las múltiples sociedades creadas entre la familia y el Estado, dado que serían ‘signos’ de la naturaleza social del ser humano, y del derecho que éste tiene a formar varias asociaciones para su desarrollo espiritual y material. En este punto, se advierte que Guzmán sería parte de “aquellas teorías que creían que las relaciones de poder eran una amenaza para las relaciones sociales constitutivas de una sociabilidad al margen del Estado” (Aguilar, 2014, pág. 87), y se opondría a la lectura que se asume en esta investigación: que “el poder es constitutivo de lo social, constitutivo de las relaciones sociales y la vida social misma no está exenta de esas relaciones de fuerza” (Aguilar, 2014, págs. 87-88). De ahí a que “no tenga mucho sentido la distinción entre Estado y sociedad civil como condición de posibilidad para una suerte de resistencia civil ante el poder político” (Aguilar, 2014, págs. 88). El poder político no es simplemente ámbito limitado a un sistema o campo particular, ni menos a un ‘aparato’, sino que atravesaría a la sociedad en todos sus ámbitos o espacios. Así, contrario a una separación tajante entre familia y Estado, el poder estaría precisamente en lo que parece más ‘familiar’ y cercano.

Guzmán sostendría que la ‘célula básica’ de lo social sería la familia. No obstante, Guzmán sostiene que las familias no lograrían cumplir todos los requerimientos de sociabilidad del hombre, y por eso son necesarias las organizaciones gremiales. Así, en la propuesta conceptual de Guzmán en torno a lo social se encuentran las “sociedades intermedias”, como agrupaciones mayores que la familia

pero menores que el Estado, que tendrían “una finalidad propia y específica, y que pueden determinarse en forma objetiva, sin recurrir a ninguna ideología política” (Guzmán, 2011, pág. 48). Así, se evidencia que lo social sería un campo o sistema autónomo e independiente a otros como el político, y a su vez tendría ciertas agrupaciones que cumplirían una ‘función’, que sería propia de su finalidad específica, que se vincularía estrechamente con su ‘naturaleza’. Asimismo, toda sociedad intermedia sería capaz de alcanzar dicho fin específico, dado que si no lo fuera desaparecería o se convertiría en otra diferente. Es decir, dicha finalidad que constituye su ‘naturaleza’ sería la que delimitaría la distinción entre ese sistema y su entorno. Las organizaciones intermedias tendrían ‘autonomía social’, en el sentido de derecho de gobernarse a sí misma, y su ámbito legítimo –y límite- sería todo lo que sea necesario para dirigirse a su finalidad propia y específica, pero solo a eso.

En este punto se advierte una discontinuidad o rareza en el discurso de Guzmán, principalmente en torno a su propuesta de que la sociedad era solo un accidente o epifenómeno de la esencia humana. En este punto aparece algo distinto: lo social está compuesto por diversos campos, con funciones y finalidades específicas, y limitadas por lo que su ‘naturaleza’ puede cumplir. Lo anterior levanta la pregunta de si existiría algo irreductible en lo social. Probablemente el gremialismo responda que todo ese edificio social surge como producto de la naturaleza sociable del ser humano, pero esto no pareciera suspender del todo la sospecha de que la propuesta de Guzmán tiene algo de funcionalismo en lo social. Por otro lado, también es posible sostener que esta posición tiende a estabilizar las funciones y lógicas de lo social. Como se ha visto, esta investigación cuestiona que exista una base general de las sociedades, y discute que exista una totalidad que englobe la totalidad social: las relaciones de fuerza y dominación no lo abordan todo, sino que emergen por doquier.

El ideólogo gremialista sostiene que la ‘autonomía social’ daría lugar al ‘principio de subsidiariedad’, que sería la otra cara de la moneda. Las sociedades intermedias deberían ser autónomas a lo político, por lo que lo político solo realizaría lo que aquella sociedad no pueda hacer por sí misma. Así, lo social y lo político serían esferas autónomas y naturalezas específicas. En este sentido, la naturaleza del Estado es la de cubrir deficiencias o vacíos de la comunidad, lo cual parece ser una definición ‘negativa’, pero que corresponde con sus labores “esenciales e inherentes por su naturaleza” (Guzmán, 2011, pág. 50). Vuelve en este punto a surgir la pregunta en torno a estas ‘sociedades’, que se ‘estructuran’ con finalidades y naturalezas propias, dado que parecieran suponer un carácter emergente, mas Guzmán habría planteado que no serían más que el efecto de las acciones de los sujetos.

El ‘principio de subsidiariedad’ se contrapondría políticamente a las ‘sociedades totalitarias’, en tanto estas, tendrían en común la negación de la dignidad y trascendencia de la sociedad humana. Estas sociedades buscarían subordinar todo al Estado, entendiendo a éste como un todo colectivo ante el cual se perdería el valor de las personas que lo componen. Para Guzmán, sería un ejercicio de endiosar al Estado como si fuera una ‘superpersona’ o ‘ser sustancial’, y el hombre sería un simple engranaje de la maquinaria estatal, dado que no le reconocerían “ninguna trascendencia sobre la sociedad temporal” (Guzmán, 2011, pág. 51). En este punto, se vuelve a afirmar que el Estado no sería una entidad substancial, dado que lo único sustantivo y trascendental sería el humano como individuo.

Para Guzmán, lo político sería “aquello que concierne a la conducción del Estado, sus alcances estarán forzosamente determinados por los que se les confieran al Estado mismo”, y tendría que ser estrictamente distinto a lo que corresponde a las organizaciones sociales. El totalitarismo, por tanto, sería precisamente que lo político que negaría autonomía alguna a las sociedades intermedias, y absorbería lo social desde su aparato estatal. El gremialismo, por el contrario, se trataría mantener la escisión entre política y la sociedad.

Como ya se ha insistido bastante, la definición de la sociedad como un espacio ‘pre-político’ es una ficción: las relaciones de poder serían procesos que tenderían al disciplinamiento en las distintas esferas de la sociedad, desde todas partes y hacia todas partes, y conducirían, inducirían, incitarían y producirían la diversidad de conductas y discursos. Además, resulta difícil sostener que el gremialismo implica la reducción del Estado a aquello que los individuos no pueden realizar, dado que el mismo Guzmán más adelante sostiene que la sociedad de mercado requiere ser acompañada por una institucionalidad robusta, e incluso el Estado subsidia la ganancia privada.

No obstante lo expuesto, la nítida separación que Guzmán propone entre política y sociedad se ve tensionada en su mismo discurso, en la medida en que Guzmán plantea que existirían sociedades intermedias que legítimamente podrían situar su fin a nivel de conducción del Estado, para influir conforme al punto de vista de quienes con los conforman. Así, las ‘sociedades intermedias políticas’ serían grupos, movimientos o partidos políticos, cuya ‘función’ sería incidir en el propio nivel estatal, pero persiguiendo intereses particulares. En este sentido, se tiene que los partidos, grupos y movimientos sociales serían una intersección entre el Estado y la sociedad, pero sería importante que no instrumentalicen al resto de las sociedades intermedias.

En consecuencia, el gremialismo reiteraría que “su afán despolitizador no se refiere a las personas, sino a las instituciones no políticas de la sociedad” (Guzmán, 2011, pág. 53). El gremialismo sería

la defensa de la ‘autonomía social’, y daría la posibilidad a que sus miembros asuman la política e ideología que quieran, por lo que por tanto tal doctrina sería previa a la política y la ideología, y buscaría mantener escindido lo social y la política. Este esquema pareciera proponer que el Estado, las sociedades intermedias, las sociedades intermedias políticas, las familias y los individuos tendrían ‘naturaleza propia’, ‘cauces legítimos’, todos fundados en la trascendencia del sujeto, es decir, una doctrina moral. Esto último pareciera suponer que a pesar de que la sociedad está conformada por individuos, habrían otras sociedades funcionales e interdependientes, que tendrían como estructura motivacional ‘sagrada’, que no sería fundamentaría desde un punto de vista secular sino solamente por la teoría del derecho natural. El peligro de hacer un altar a las estructuras normativas, es que se podría condenar a la sociedad a la perpetuación o naturalización del presente.

A su vez, surgen una serie de preguntas en torno a su defensa a las objeciones que se le han realizado al gremialismo. Guzmán aclara que los ‘cuerpos intermedios no políticos’ pueden manifestarse en torno a políticas que afecten su propia naturaleza, pero ejemplifica con que un colegio profesional no podría enjuiciar una política económica nacional en su conjunto. ¿Cómo se justificaría que la problemática laboral específica no se vincula con la política y la economía nacional en su conjunto? Al parecer, el límite de la acción de la ‘sociedad intermedia no política’ solo se justificaría si se entiende que lo político, lo social o lo económico son mundos independientes de la sociedad, y que por tanto las relaciones de los profesionales no estarían permeadas por relaciones político-económicas. No obstante, si se entiende que toda realidad social es posible bajo la intersección de relaciones de poder, que implican a lo económico y la política, tal límite propuesto por Guzmán es impensable.

Por otra parte, el ideólogo intenta hacerse cargo del problema de la imposibilidad de que un sujeto se desdoble, es decir, que excluya sus posiciones sociales o económicas a la otra de desenvolverse en otras esferas. Su respuesta estaría del lado de la racionalidad de los agentes, en tanto capaces de comprender y “respetar la naturaleza de las diversas tareas que emprende o asociaciones que integra” (Guzmán, 2011, pág. 61). Lo anterior resulta llamativo, dado que más adelante se verá que Guzmán niega la racionalidad de lo popular, en tanto el sentido común estaría del lado de la simpleza, lo inmediato, las pasiones, entre otras características. En consecuencia, es difícil entender que inste al ejercicio de la reflexividad a un grupo social al que él mismo considera que no tendría dicha capacidad.

Es preciso considerar que para Guzmán, habría que distinguir conceptualmente entre ‘doctrinas’, ‘lo político’, y ‘la política’. Las ‘doctrinas universales’ humanistas y de la libertad serían las bases del gremialismo. Así, dentro del gremialismo, se encontrarían distintas ideologías, o lo que él

conceptualiza como ‘político’, tales como conservantismo, liberalismo, democracia cristiana, socialdemocracia⁹. Asimismo, lo político podría manifestarse en distintas ‘políticas’, según el momento o país determinado: serían movimientos, grupos o partidos sociales específicos. Nuevamente, el gremialismo no sería ideología, movimiento, ni partido, dejando tal opción a las personas en tanto ciudadanos. Cabe considerar que esto último solo sería posible si a su vez afirmara que no existe performatividad en la teoría, y que por tanto la ideología ni las doctrinas tendrían relación entre sí, y no tendrían grandes consecuencias normativas para la práctica.

La propuesta gremialista de Guzmán trataría de fortalecer la libertad del ser humano, robusteciendo los más nobles de sus sentidos. En este sentido, el gremialismo emerge en un antagonismo político frente al totalitarismo, que anularía capacidad crítica, y explotaría las más bajas pasiones del espíritu humano. En este punto habría una diferencia con Arrate, dado que el ideólogo socialista sostendría que el socialismo sería producto de la ampliación de la libertad y la democracia –dado que el socialismo tendría una herencia marcadamente liberal-, mientras que Jaime Guzmán plantea un antagonismo absoluto entre socialismo y libertad, y por tanto humanistas favorables a sociedades libres, traicionarían lo más básico de sus principios al hacer alguna concesión al socialismo. Es más, toda tendencia al socialismo llevaría ‘inherentemente’ al totalitarismo, y por tanto toda apuesta de robarle sus banderas sería errada –cabe recordar que Arrate había intentado defenderse explícitamente de esta crítica-. En Guzmán, es nítida la dicotomía entre ‘sociedad libre’ y ‘totalitarismo’, encarnada en una lucha entre gremialistas y marxistas, entre autonomía social o Estado totalizante.

En base a lo anterior, el populismo sería un camino hacia el totalitarismo en base a la conquista de la simpatía del otro. La capacidad de sugestión alimentaría los impulsos más ruines de la débil naturaleza humana. En consecuencia, el populismo –que según Arrate primaría en organizaciones como el Partido Socialista- prevalecería en determinados momentos, porque cuando el pueblo sufre frustraciones, y en momentos de vacío o caída moral, se cedería siempre a la envidia, al odio, a la permisividad, al libertinaje o a otra baja pasión cualquiera. A su vez, el populismo tendría la necesidad de siempre sostener que lo realizado sería insuficiente¹⁰. Pero luego, Guzmán afirma que el pueblo siempre sería capaz de salir de dicho abismo, y encontraría en la moral y las virtudes éticas la fuente de la verdadera felicidad personal y progreso social. En este punto cabe afirmar que pareciera que lo político guiara a lo social, y que dicha narración de etapas post crisis pareciera

⁹ En este punto resulta interesante recordar la crítica de Louis Althusser, quien sostiene que toda ideología debe negar que ella misma es ideológica (Althusser, *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*, 1969).

¹⁰ Como se ha visto en esta investigación, Ernesto Laclau, como defensor del populismo, agregaría que la falta sería constitutiva de la realidad social, y por tanto la propuesta populista sería es una promesa por suplir dicha ‘falta’.

plantear la inevitabilidad de ciertos ciclos históricos, como si tras el devenir hubiera una cierta causalidad mecánica oscura o ley que se impone desde fuera. Así, tras el conocimiento de dicha ‘lógica subyacente’ o ‘trascendente’ a dichos momentos históricos, resulta llamativo que Guzmán proponga no sucumbir ante estas ‘avalanchas degradantes’, frente a tales falsos ídolos y consignas. Más bien, se trataría de guiar la historia desde la virtud de las elites, tras el conocimiento de sus mecanismos, apelando a guiar siempre y solo a los sentimientos nobles del alma humana, y así solo esa convicción moral sería lo que permitiría una adecuada acción pública. Es decir, pareciera ser que Jaime Guzmán estuviera convencido de la posibilidad de conocer los sentimientos esenciales de lo humano, cómo se ven afectados en momentos de crisis, y su salida es guiar la historia tras conocerla, disputando –recién en este punto- a todo misticismo en política desde su descubrimiento de la ‘verdad’. Resulta llamativo que Guzmán plantee como verdad ciertas nociones religiosas – como alma, esencia-, y que mediante eso dispute a otras posiciones tildándolas de dogmáticas, místicas y falsas.

Su noción de ‘naturaleza humana’ implicaría defender ciertas jerarquías y principios en la sociedad, frente a un totalitarismo que propondría anarquía frente a todo –y para Guzmán, “es una ley inevitable que a la anarquía le sucede siempre una dictadura” (Guzmán, 2011, pág. 94). Además, los populistas tendrían confusiones teóricas, por lo que el gremialismo tendría que elaborar una base conceptual sólida, que se torne “un ideal de validez intrínseca y permanentemente” (Guzmán, 2011, pág. 45). Nuevamente es posible evidenciar la existencia de la verdad, y la posibilidad de acceder por ella a través de las ideas y la razón.

Guzmán sostendría que el gremialismo es políticamente antagónico al totalitarismo y al populismo. Es decir, se trata de una gran diversidad de posiciones políticas e ideológicas que se enfrentarían a una política sugestiva, consignataria, irracional y que negaría toda capacidad crítica. El totalitarismo, a su vez, albergaría una diversidad de posiciones desde las más conservadoras a las más revolucionarias. Así, por un lado se encontraría grandes utopías o mitos globalizantes –que Arrate y Boeninger vinculaban con la sobreideologización-, mientras que el gremialismo buscaría generar un cuerpo sólido de ideas precisas y racionales. En este sentido, la disputa entre proyectos es entre ideas y no necesariamente entre fuerzas. Es más, el populismo no se trataría de un respaldo ‘consciente’ por parte del pueblo a determinadas ideas, sino una efímera subyugación ante consignas lideradas por partidos políticos –lo cual recuerda a la aseveración de Boeninger que afirmaba que eran los partidos inducían a lo social a tomar ciertas posiciones y no al revés-. En este punto, resulta llamativo que Guzmán sostenga que su propia posición no sería a una utopía, sino que sería producto de reflexividad.

Resulta interesante constatar que tanto Arrate, Boeninger, como Guzmán, se presentan explícitamente como críticos del totalitarismo o la búsqueda de la conquista del poder total. La diferencia estaría en que Guzmán valoraría la dictadura chilena, en tanto se trataría precisamente de un ‘estado de excepción’ que cuidaría a Chile de la subversión y el totalitarismo marxista.

El problema de lo político fundado en consignas revelaría la depresión moral de la sociedad, y se vincularía con una ‘falsificación’ de la realidad. En consecuencia, sería preciso articular a todos los partidarios de una sociedad integralmente libre –con las consideraciones necesarias para que no se trate de una unidad artificial-, siempre que no signifique ceder los propios ideales, ni la verdad, propia, ni la identidad al adversario, y se resguarde la democracia. Nuevamente, se evidencia que la lucha se trata de una disputa de ideas, y no tanto de intereses sociales en puja. En este punto, es interesante destacar que Guzmán estaría dispuesto a la política de acuerdos en la democracia, siempre que esto no implique cederle en terreno a su antagonismo: el marxismo, el populismo, y las tentativas totalitarias. Es decir, los ‘consensos básicos’ de la política serían –en los tres ideólogos analizados- “la democracia y el pluralismo, con pleno respeto a la libertad y las garantías individuales” (Boeninger, 1997, pág. 154). Cabe nuevamente destacar que la confrontación entre gremialismo y el otro polo se jugaría en la distinción entre un sector con integridad moral, rigurosidad en el pensamiento y voluntad de libertad, y otro que crearía falsos mitos y consignas, y serían “sembradores de ilusiones y quimeras”. Es decir, la superioridad del gremialismo estaría en su intachable moral, sus valores, su ‘sobriedad’, la relación que tendrían con la verdad positiva, y su capacidad para encauzar realísticamente a lo social, mientras que su enemigo estaría del lado de la falsificación, la distorsión de las ideas, el halago a las masas y los bajos sentimientos morales.

El antagonismo con el totalitarismo marxista sería tal, que Guzmán reconoce que se trata de una ‘lucha’, donde no hay posibilidad de política de acuerdos con ellos. El marxismo leninismo sería una experiencia límite que pondría en juego la misma identidad social chilena: la ‘patria’. Es precisamente por esto, que según Guzmán sería un elemento a excluir de la totalidad social chilena, dado que posibilita su propia existencia. Así, la ‘unidad’ del Chile dictatorial se aseguraría por la exclusión del marxismo, y esto aseguraría la conformación y subsistencia de los ‘cierres’ de esta sociedad.

Lo anterior agrega algo sobre la relación entre lo social y la política en Guzmán. Para él, sería un profundo error orientarse a reflejar lo que el pueblo prefiere, lo cual se distancia con la propuesta de una ‘democracia de mayorías’ en Arrate y Boeninger –aunque en éste último tal mayoría debe respetar los consensos con la minoría-. Para Guzmán, quienes se basan en consignas falsas, vacías o torcidas, reducirían el término pueblo a los centros de presión o de poder, y sería un error buscar su

complacencia. En ese sentido, se acerca a Boeninger y su crítica a partidos que sucumben a las presiones sociales, pero también diverge con él, en el sentido de que Boeninger –y también hasta cierto punto Arrate, quien propone una sociedad en que la diversidad de sectores organizados tomen decisiones- limitaría su análisis de lo popular en base a la ‘acción’ de los sectores sociales organizados, mientras que Guzmán plantearía una crítica a solo observar ese tipo de presiones sociales.

Para Guzmán sería clave que las aspiraciones populares sean analizadas considerando la conveniencia para el país, y las posibilidades que la realidad ofrecería. En palabras de Edgardo Boeninger, se trataría de que la elite política debería adecuar expectativas sociales con las condiciones económicas, sociales y políticas. En ese sentido, la política no sería simplemente la expresión de deseos de las mayorías sociales, sino que tendría que ver con regular, canalizar, procesar, y limitar estas aspiraciones según las ‘posibilidades objetivas’, que serían posibles de conocer por el análisis y ‘expertise’ del gobierno. Es decir, habría una racionalidad técnica que sería fundamental para entender el funcionamiento de la política y sus mecanismos de toma de decisión. Este punto vuelve a presentar el predominio de la política y la racionalidad por sobre lo social en la explicación que Guzmán tendría del devenir histórico. El gremialismo no tendría como fin supremo “la conquista o retención del poder” –no se trataría, en su caso, de relaciones de dominación-, sino de estar al “servicio del país en la línea de fidelidad a los propios ideales” (Guzmán, 2011, pág. 28).

Finalmente, también refiere una crítica a que la política instrumentalice organizaciones gremiales, como por ejemplo la Pontificia Universidad Católica. Esto, dado que sería cuestionable que una universidad tuviera posición en torno a cómo debería ser la estructura social, política y económica chilena, dado que eso siempre sería instrumentalización del enfoque ideológico de un partido determinado. Además, en este sentido agrega que la confrontación entre demócrata cristianos y gremialistas por el Centro de Alumnos de Derecho sería entre un partido político –Democracia Cristiana- y una organización no ideológica –el Movimiento Gremial-. En ese sentido, afirma que el primero estaría del lado de las injurias, las ridiculizaciones, falta de rigor, y agresividad, mientras que el otro estaría del lado de la objetividad, el respeto, la argumentación racional y seria.

Nuevamente está la diferencia entre la falsedad y la verdad, el mal y el bien, lo bajo y lo alto, criticadas por Arrate y Boeninger, que según corresponderían con “el viejo pensamiento metafísico de una dualidad de mundos” (Deleuze, 2013, pág. 51), y que en este caso coincidirían con la distinción entre organizaciones abocada a lo político y otras a lo social. En este sentido, llama la atención la visión negativa que tiene de gran parte de la política –menos las gremialistas, que para Guzmán no sería política-, y su propuesta ante esto sería dar una salida desde la racionalidad, la

eficiencia y la valentía. Es por esto que no bastaría con la “pura simplicidad del ‘sentido común’”, sino que el éxito del gremialismo estaría en buscar “fundamentaciones en el plano de las ideas” (Guzmán, 2011, pág. 46), desentrañar y formular sus principios más profundos, desarrollándose con coherencia lógica desde sus raíces doctrinarias hasta sus aplicaciones prácticas. En este punto, la solución a la política sigue siendo del orden del conocimiento, de acuerdos acorde a principios coherentes con la ‘naturaleza humana’, y a actuar con nobleza. Además, se mantiene esa distinción en los tres ideólogos entre ‘materia’ e ‘idea’ que mantiene dicho espíritu absoluto en el mismo corazón de dicha dialéctica (Deleuze, 2013).

4.3.3. Análisis sociohistórico de Jaime Guzmán

I. La crisis de la democracia según Guzmán

Jaime Guzmán sostiene que la ilegitimidad e ilegalidad que se formularía al gobierno de Allende, y que habría servido de base para legitimar su derrocamiento, se fundaría en “el carácter que alcanzó la acción destructora del gobierno marxista de la Unidad Popular en el plano de la institucionalidad” (Guzmán, 2011, pág. 95). Así, si bien la Unidad Popular habría intentado siempre mostrarse ante el mundo como un régimen constitucional, democrático, y con transformaciones económicas y sociales para los más postergados, la realidad práctica indicaría una conclusión muy diferente.

Para Guzmán, el gobierno de Allende fue legítimo en su origen, al provenir de la aplicación de los mecanismos previstos por la Constitución Política para la elección de Presidentes. No obstante, para el ideólogo gremialista sería un hecho indiscutible que perdería dicha legitimidad a lo largo de su ejercicio, al apartarse de forma gravísima y reiterada de la Carta Fundamental, al punto en que la institucionalidad chilena sería prácticamente destruida. Así, Guzmán sostiene que si bien el gobierno contaba con un apoyo político tanto gracias a su farra populista y demagógica –que habría destruido la economía nacional- como a su radicalización de la lucha de clases, surgiría en el camino una reacción en ‘sectores medios’ y trabajadores –por ejemplo, destaca la huelga total en El Teniente, mina que habría sido tradicionalmente la más marxista del país-, que habría sido reprimida ferozmente por el gobierno.

“Puede afirmarse sin error o exageración que todas las bases de dicha institucionalidad fueron seriamente erosionadas” (Guzmán, 2011, pág. 92). El funcionamiento equilibrado y armónico de los distintos poderes del Estado –clave para un Estado de Derecho- sería atropellado por un gobierno que, desde el Ejecutivo, aspiró a controlar la totalidad de las funciones del aparato estatal. El desconocimiento sistemático de las prerrogativas del Congreso Nacional, del Poder Judicial, y de la Contraloría General de la República, habría transformado el libre funcionamiento material de estos en algo tan engañoso como intrascendentes. Según Guzmán, existen múltiples textos que darían

cuenta de las violentas campañas de injurias de la propaganda oficial en contra de los miembros de dichos órganos, y que tendrían como meta última la sustitución de estos por poderes paralelos e ilegítimos.

Lo anterior se acompañaría de un aumento de armamentismo de grupos civiles, amparados por el gobierno bajo el mando de un supuesto ‘poder popular’, que sería una violación flagrante del artículo 22 de la Constitución Política, que concedía exclusividad en la organización de cuerpos armados a los institutos castrenses y de policía. Tales poderes paralelos actuarían por la vía de la presión, preparando su definitiva usurpación de los poderes legítimamente constituidos, a los cuales la Unidad Popular descalificaría como ‘burgueses’. Según Guzmán, se introducían ilegalmente armas al país en cantidad suficiente para armar a 20 mil hombres, se adiestraban extremistas en escuelas de guerrilla, y para el ‘putsch final’ –que incluiría la eliminación física de altos mandos de las Fuerzas Armadas-, se contaría con el concurso de 13 mil extranjeros ingresados ilegalmente al país. “Lo anterior condujo al país a una situación objetiva de guerra civil, cuyo estallido material en toda su gravedad, era solo cuestión de tiempo, y cada vez más inminente” (Guzmán, 2011, pág. 97).

Por otra parte, “todo el organismo jurídico del país, incluidas las garantías constitucionales, era aplicado en forma discriminatoria y fraudulenta, violentando permanentemente su espíritu, cuando no se transgredía directamente su letra” (Guzmán, 2011, pág. 93).

Guzmán sostiene que el gobierno tuvo múltiples advertencias para que enmendara rumbos y sujetara su conducta a la “Constitución y la Ley”. Estas no habrían resultado eficaces, por lo que “una razón muy profunda lo movía a perseverar en su propósito de destruir la institucionalidad del país”. Para el ideólogo gremialista, dado que la institucionalidad chilena no era marxista, la implantación del socialismo marxista por la vía habría exigido el respaldo de una mayoría popular que la Unidad Popular jamás habría tenido. En tal circunstancia, en tanto el camino democrático estaba cerrado, recurrieron al fraude a la ley, al desconocimiento de las reglas constitucionales y a la preparación de grupos armados que, en el momento oportuno, le permitieran dar un golpe de violencia en contra de las Fuerzas Armadas y de Orden, para establecer la ‘dictadura del proletariado’.

Según Guzmán, tendría pleno sentido, desde la perspectiva marxista, que mientras se ganaba tiempo perforando las bases del sistema jurídico democrático, el gobierno de Allende organizara el asalto final al poder para imponer por la fuerza lo que no habría logrado hacer prevalecer a través del convencimiento libre de los chilenos. Así, los marxistas sostendrían que la crisis económica “no tiene salida técnica sino política”, y su endurecimiento implicaría alejar diversos sectores populares

a partir de una apuesta de “doble o nada”. Para Guzmán, fueron tres años en que se denunciaba que la Unidad Popular destruía las bases de la institucionalidad democrática:

“Solo le faltó el último golpe para terminar de derribarla y establecer la dictadura marxista-leninista. El 11 de septiembre, Chile ya no tenía institucionalidad verdadera ni democracia auténtica y vivía una virtual anarquía política, económica y social. Y es una ley inevitable que a la anarquía le sucede siempre una dictadura. La única duda era si ésta iba a ser marxista o militar. La culpa de esta disyuntiva, claro está, la tuvo el gobierno de Allende. Entonces ya no cabía una democracia que no existía, sino que había sido deliberada y sistemáticamente destruida” (Guzman, 2011, pág. 94).

Todo este conflicto se daría según Guzmán en medio de un caos económico –“la economía nacional sufría una destrucción total” (Guzmán, 2011, pág. 97), que colocaba al país al borde de la ruina y del hambre. Habría una inflación descontrolada –323 por ciento en 12 meses; la más alta del mundo y la más elevada de la propia historia de Chile-, producción en creciente retroceso en todos los rubros, y una consiguiente escasez ya dramática de los productos más esenciales, que desesperaba a la gente. A su vez, habría indisciplina laboral, falta absoluta de confianza para invertir, y un mercado negro extendido a todos los niveles: estos serían los signos más visibles de una crisis que habría tenido al país al borde del abismo, amenazando así la propia seguridad exterior de la República.

En este contexto, se vivirían procesos como el de racionalización de los alimentos –nombre discurrido por el “liviano, incompetente y marxista Gral. Bachelet” (Guzmán, 2011, pág. 73)-, ataques a medios de comunicación ‘no adictos’ al marxismo –tales como El Mercurio y Canal 13, a pesar de la fuerza del Padre Hasbún-, la búsqueda de control de las conciencias –a través de iniciativas como la ENU-, iniciativas que llevarían a un lento pero perceptible distanciamiento entre el gobierno y la Iglesia. En el campo político, la polarización se explicará con el apoyo de la Democracia Cristiana a la derecha, apuesta apoyada por dirigentes como Aylwin y Frei.

Lo anterior habría llevado a la mayoría del país a decretar un paro gremial que habría comprendido a las principales actividades de la nación, y cuya finalidad declarada sería exigir la renuncia a su cargo del Presidente Allende –el primer llamado fue realizado por el mismo Guzmán y luego se sumaría el Padre Hasbún, acompañado de una multitudinaria concentración femenina frente a la Universidad Católica, “convertida en bastión de la resistencia de la resistencia antimarxista. La petición era obviamente una manera indirecta de pedir la intervención de las Fuerzas Armadas, lo que ha esa altura ya aparecía como única solución” (Guzmán, 2011, pág. 86). Camioneros, comerciantes, iniciarían generían movilizaciones, y Guzmán sostiene que sus efectivos hacen en

primera instancia “muy poco popular el paro, pero felizmente es cada día más mayoritario el sector de chilenos que comprende que el verdadero culpable es el gobierno, de cuya política no son más que unas víctimas los vilipendiados camioneros” (Guzmán, 2011, pág. 81). Luego, según Guzman se convertiría en un gigantesco movimiento cívico. Además, la relación entre las Fuerzas Armadas y la Unidad Popular se habría deteriorado mucho, la izquierda tenía complotos que incluían el asesinato de oficiales –ahí Guzmán sostiene que estarían involucrados Enríquez, Altamirano y Garretón-, las Fuerzas Armadas allanaban industrias estatizadas o intervenidas tras la aplicación de la Ley de Control de Armas, y vastos sectores habrían exigido a Carlos Prats renunciar, dado su entreguismo al gobierno. En este contexto, según Guzmán, habría sido tildado de “ideólogo del terrorismo y del golpe” por diarios marxistas, nombre que el gremialista descarta.

Tras la apuntada emergencia social, y después de agotar las instancias para remediar la situación bajo cauces normales, las Fuerzas Armadas y del Orden de Chile decidirían deponer al gobierno ‘ilegítimo’ de Salvador Allende, y asumir la tarea de encabezar la ‘reconstrucción nacional’. Así pues, su actitud sería fruto de “un deber jurídico” (Guzmán, 2011, pág. 95). En consecuencia, el rol de las Fuerzas Armadas tendría plena legitimidad de origen, porque lo ocurrido el 11 de septiembre pasado constituiría el “ejercicio legítimo de derecho a la rebelión contra un gobierno ilegítimo, inmoral y fracaso que, alejándose gravemente y deliberadamente el bien común, estaba sumiendo al país en el hambre y en el enfrentamiento fratricida”. Según Guzmán, la doctrina clásica de las Fuerzas Armadas sostendría que son símbolos supremos de la nacionalidad, por lo que si bien no les correspondería intervenir ni pronunciarse en las luchas de la política contingente, sí podrían hacerlo cuando se amenazan los fundamentos mismos de la patria dada pugnas ideológicas y partidistas, en tanto los Institutos Armadas serían el último salvaguarda del país. Lo anterior dispararía la objeción de que la Junta de Gobierno también habría quebrantado la legalidad y los principios democráticos.

Según el ideólogo gremialista, todo lo anterior sería respaldado por el histórico acuerdo alcanzado por la Cámara de Diputados de Chile, el 22 de agosto de 1973. En tal situación sostendría que el gobierno buscaría la conquista del poder total, con el propósito de someter a todas las personas al más estricto control económico y político por parte del Estado, y así lograr la instauración de un sistema totalitario, absolutamente opuesto al sistema democrático representativo. Para lograr tal propósito, según la Cámara se violaría permanente la ley y la Constitución, llegando al extremo de desconocer y atropellar sistemáticamente las atribuciones de los demás poderes del Estado, atacar habitualmente las garantías constitucionales aseguradas a los habitantes, y mediante la creación de poderes paralelos gravemente peligrosos para la nación. Todo esto habría sido emitido días antes

del golpe de Estado, y expresaría la posición de organismo elegido popularmente pocos meses antes, por lo que sería el fiel reflejo de la opinión popular chilena.

Lo anterior comprobaría la inexistencia de contradicción entre invocar ilegalidad del gobierno para derrocarlo, y no haber restaurado de inmediato la institucionalidad quebrantada. Lo anterior, dado que no se trataba de que la Unidad Popular solo violó la institución democrática, pero que ésta permanecía intacta, y por ende, susceptible de ser restaurada idéntica y rápidamente. La realidad sería otra según Guzmán: el marxismo habría destruido la institucionalidad democrática, al demoler los ‘elementos esenciales’ de ella. “El 11 de septiembre no había democracia ni institucionalidad en Chile. Solo cabía discutir por qué se iba a reemplazar: si por la dictadura marxista, llamada con eufemismo ‘popular’, o por un gobierno militar que pueda rehacer la institucionalidad chilena” (Guzmán, 2011, pág. 99). Al escoger el segundo camino, no se trataba simplemente de restituir los mecanismos constitucionales quebrantados por Allende, porque su insuficiencia para defender el régimen habría quedado de manifiesto. Así, se trataba de construir una ‘nueva institucionalidad’ que, mejor adaptada a los nuevos tiempos, asegurara valores permanentes y espirituales que el régimen libertario occidental encerraría. Así, uno de los primeros actos de la Junta Militar fue nombrar una Comisión de destacados juristas y profesores de derecho para preparar un anteproyecto de nueva Constitución Política. Sobre este punto, también sostiene que los temas constitucionales, en general, no responderían a lineamientos de tipo ideológico, sino que a percepciones o concepciones de tipo político o jurídico que desbordan los marcos ideológicos o político contingentes.

Por otro lado, un país económicamente en ruinas, y colocado en una situación objetiva de guerra civil, con grupos armados ilegítimos, no podría reestablecer su convivencia democrática y plenitud de derechos que ella involucra, en plazo breve. Así, primero se debería reestablecer la unidad nacional, y superar los factores que precisamente hicieron imposible seguir conviviendo en una normalidad democrática. El golpe de Estado fue “un grito de rebeldía de un pueblo que no aceptaba que una minoría lo sojuzgara para una doctrina totalitaria y extranjerizante” (Guzmán, 2011, pág. 100).

Guzmán sostiene que sería notable la cohesión con la cual habrían actuado las Fuerzas Armadas. Recuerda también los últimos mensajes de Allende, que lo mostraban con “esa mezcla de soberbia y valentía que caracterizaba su contradictoria personalidad, y que tan nefasta resultaba para la difícil misión de gobernar” (Guzmán, 2011, pág. 88). Cuando se difundió el ‘vibrante’ comunicado de la Junta Militar, que anunciaba que, rendida La Moneda, había afianzado su control del gobierno, se escucharían de todas partes gritos de ¡Viva Chile! que Guzmán nunca olvidaría, y desde las

ventanas empezaron a desplegarse banderas. Incluso él sacó una que le habían regalado para el día en que triunfara Alessandri. También habría pensado lo efímero que sería el poder, al ver detenidos a los jefes del régimen depuesto, cuando horas antes disponían del país a su ‘caprichoso antojo’. En esos momentos, la Junta Militar había anunciado el carácter antimarxista del movimiento, y recuerda que en el aniversario de levantamiento –del 11 de octubre-, “todos los presentes tuvimos que hacer el esfuerzo para no llorar de emoción” (Guzmán, 2011, pág. 90), en un momento en que Pinochet se refirió al ‘espíritu portaliano’, y juró en la misma bandera en que O’Higgins había sellado la independencia. “No hubo ni una sola concesión a la demagogia, el populismo o la chabacanería. La prestancia y reciedumbre del mando emergió como en los mejores tiempos de nuestra República”. La demagogia se caracterizaría por ofrecer lo imposible –a sabiendas de que no se puede cumplir, mostrar una sola cara de la moneda, y acentuar la preocupación por el momento inmediato -lo cual cedería a una tendencia natural del ser humano-. Así, la demagogia destruiría la democracia, y en el caso chileno la democracia habría sido destruida por la confluencia de dos factores: la democracia como actitud generalizada de los grupos políticos –con pocas excepciones-, y la embestida marxista que se habría dado dando sistemáticamente a lo largo de varias épocas.

Jaime Guzmán afirmaba que en ese tiempo cooperaba ‘full-time’ con el gobierno, manteniendo únicamente sus clases de la Universidad. Colaboraba en la comisión para redactar el anteproyecto de una Nueva Constitución, y también en la organización de la propaganda y de la juventud, en la Secretaría General de gobierno. Aparte de eso, debió ayudar algo en las universidades, que habrían sido intervenidas nombrándose “Rectores-Delegados” por la Junta. “Boeninger fue reemplazado por el Gral. Ruiz y Fernando Castillo por el Almirante Jorge Swett” (Guzmán, 2011, pág. 91).

Análisis de la crisis de la democracia según Guzmán

La irrupción del régimen militar se interpreta desde Guzmán como una respuesta a un gobierno marxista que habría destruido la institucionalidad democrática, al demoler los ‘elementos esenciales’ de ella. En consecuencia, el gobierno de Allende no habría buscado la ampliación y profundización de la democracia, como había sugerido Jorge Arrate, sino que más bien sería la quebrantaría –apartándose de forma gravísima y reiterada de la Carta fundamental, y así “todas las bases de dicha institucionalidad fueron seriamente erosionadas” (Guzmán, 2011, pág. 92)-. Tal divergencia podría comprenderse si se considera que Arrate planteaba que se debía ampliar la democracia formal, e incluso cultivar espacios de democracia directa. En Guzmán, en cambio, sería ilegítimo el ‘poder popular’, en tanto implicaría la creación de poder paralelo al del Estado.

En este punto Boeninger y Guzmán coinciden nuevamente, en sostener que los partidos y la política no deben ceder ante la presión social de estos ‘poderes paralelos’ que descalificarían la democracia

formal como ‘burguesa’. Además, coinciden en que lo político introducir desde las ideas la polarización en la sociedad, y no al revés. Tal dicotomización habría sido culpa exclusiva del gobierno, lo cual coincide con que Arrate también presenta como irresponsable a su propio proyecto, pero habrían sido más bien los miembros de la izquierda no allendista. Por su parte, Jorge Arrate tampoco compartiría la estrategia de la ‘dualidad de poderes’ en el caso chileno, pero estaría en desacuerdo con que el gobierno de Allende estuviera procediendo de tal forma en la Unidad Popular: la vía allendista según Arrate sería el ‘segundo modelo de transición al socialismo’, que buscaría la ampliación de la democracia, y no la ‘lucha armada’, como forma de superar la sociedad dependiente del imperialismo.

Al parecer, tal lectura del golpe de Estado no sostendría que la irrupción militar habría erosionado las bases de la realidad social existente hasta la época. Tal ruptura con lo establecido habría ocurrido durante la Unidad Popular, y la politización de las sociedades intermedias habría sido tan peligroso para el ‘orden’, que los militares habrían intercedido para restablecerlo, y preparar las condiciones para una democracia formal más sólida e irrompible. Para Guzmán habría que reconocer que la democracia anterior era débil ante tentaciones populistas, por lo que el régimen militar necesitaría mucho tiempo para crear una nueva, mejor adoptada, y asegurando los valores gremialistas.

Guzmán sostiene que la crisis se explicaría por un gobierno marxista que buscaría violentar el organismo jurídico del país, incluyendo las garantías constitucionales. De esta forma, afirma que la única posibilidad que tenía de convertir la institucionalidad en marxista era mediante un respaldo de mayorías que nunca tuvo. En esto coincide con Arrate y Boeninger: el gobierno de la Unidad Popular no habría alcanzado una mayoría social que abrazara su proyecto. Es más, al igual que Boeninger, enfatiza en los avances de una oposición en los ‘sectores medios’ y trabajadores, que a través de diversos medios de presión, hacían frente a la represión del gobierno marxista. Así, Guzmán sostiene que una mayoría de lo social engrosaría las filas de sectores que se resistirían y confrontarían a la política de la ‘farra populista y demagógica’, y también al discurso político marxista que llamaba a la radicalización de la ‘lucha de clases’. A su vez, esto se cristalizaría en unas Fuerzas Armadas que no se dividirían, sino que actuarían de manera cohesionada en contra del gobierno marxista.

Para Guzmán, un problema grave de la Unidad Popular es que habría buscado “imponer por la fuerza lo que no había logrado hacer prevalecer a través del convencimiento libre de los chilenos” (Guzmán, 2011, pág. 94). De esta forma, en este punto está sosteniendo que la política tendría necesariamente que estar abocada al convencimiento por medio de la argumentación libre de

presiones. Como ha se ha anticipado, más adelante Guzmán dudará de esa capacidad reflexiva en lo popular, y también sostendrá que en política es más efectiva la sugestión que lo racional, y lo emocional antes que los proyectos.

Por el contrario, según Guzmán, los marxistas creerían que las crisis económicas no tendrían “salida técnica sino política” (Guzmán, 2011, pág. 93), y por tanto su apuesta política de “doble o nada” alejaría a diversos sectores populares de su propuesta. La democracia, así, habría sido “deliberada y sistemáticamente destruida” (Guzmán, 2011, pág. 94), lo cual implica que dicho agente político se movería de manera racional, a diferencia de la irreflexividad que moviliza al campo popular.

No obstante lo anterior, parece ser claro que la crisis se explicaría, según Guzmán, producto de un peligro que emergería desde la política, cuando se intentó que ésta instrumentalizara y permeara en todo el campo social. Así, sería peligroso que los campos o sistemas se fundan o mezclen, dado que tensionaría el carácter autónomo y funcional de estos. No obstante, cabe destacar que si bien los tres ideólogos analizados coinciden en que el conflicto fue político, y los demás factores habrían sido secundarios y auxiliares pero que en sí mismos no eran lo determinante, para Guzmán de todas formas es central resaltar que esta situación de crisis terminal ocurriría también en otras esferas: “la economía nacional sufría una destrucción total” (Guzmán, 2011, pág. 97).

La gran dicotomía a la cual se llegaría en 1973 sería entre un régimen militar que buscaría preservar la ‘sociedad libre’, y una ‘dictadura del proletariado’ con consecuencias totalitarias. Los últimos perderían el apoyo de la Iglesia y las Fuerzas Armadas –hecho que lamentará profundamente Jorge Arrate-, precisamente por este factor: el totalitarismo buscaría controlar las conciencias sociales a través de la ENU –esto habría llevado a la fuerte reacción del Padre Hasbún-, e incitar el entreguismo al gobierno por parte de militares como Carlos Prats.

Fue en este contexto que los Institutos Armados serían la última salvaguarda del país, y por tanto la Junta de Gobierno no habría quebrantado la legalidad y los principios democráticos. Sería más bien al revés: la Junta de Gobierno y el gremialismo serían la defensa de la libertad y la democracia, frente al peligro del totalitarismo y la violencia generalizada. Es por esto que para Guzmán un nuevo gobierno tendría que asegurar que la amenaza marxista estuviera imposibilitada de amenazar nuevamente a la democracia. Así, saluda que uno de los primeros actos de la Junta Militar habría sido nombrar a una Comisión de destacados juristas y profesores de derechos expertos, para que creen una Nueva Constitución que no permita nuevamente esta politización de lo social. También es de advertir, en este punto, que para Guzmán los temas constitucionales no responderían a lineamientos ideológicos, sino que a percepciones de tipo político o jurídico que desbordarían

dichos marcos políticos y contingentes. En este sentido, nuevamente afirma que lo jurídico-político y lo ideológico serían esferas distintas, separadas y autónomas.

La vuelta a la democracia no sería inmediata, dado que la situación de una economía estaba en ruinas –y en esos momentos Guzmán recomienda limitar o restringir la democracia–, y la Unidad Popular habría llevado a objetivamente a una guerra civil, con grupos armados ilegítimos. Todo eso haría imposible una convivencia democrática en un plazo breve. Así, al igual que Arrate y Boeninger, sostiene que habría que “superar los factores que hicieron imposible seguir conviviendo en una normalidad democrática”, y “restablecer la unidad nacional” (Guzmán, 2011, pág. 100).

En este sentido, Guzmán comparte el establecimiento del régimen militar. Saluda que desde el comienzo la Junta Militar haya anunciado el carácter antimarxista. Es por esto que el día de su levantamiento sacó una bandera que le habían regalado para el día en que triunfara Alessandri, mientras que Pinochet hacía referencia al ‘espíritu portaliano’, y juraría en la misma bandera en que O’Higgins había sellado la independencia. El discurso de los militares se habría distanciado de todo populismo o demagogia, dado que estos habrían sido los elementos que destruyeron la democracia chilena. No obstante su crítica al populismo, su narración de tales hechos dejan un ‘rastros’ de lo que podría ser titulado ‘populista’: apelar a símbolos de patria o de una supuesta identidad nacional, cuya realización solo es posible bajo la exclusión de otro: en este caso, el marxismo, totalitarismo o populismo. Es en este punto donde aparece otro de los ideólogos que se revisan en esta investigación: Edgardo Boeninger aparece como personaje de la narración de Guzmán, en tanto uno de los excluidos de la academia, por no estar en la línea del gremialismo y el régimen militar. Esto último sin duda resulta enigmático, dado que no parece ser un ideólogo que esté del lado del marxismo, ni del totalitarismo, ni menos de la demagogia.

II. Reflexiones sobre Democracia, Elecciones y Derechos Humanos en Guzmán

Uno de los temas abordado por Jaime Guzmán es del valor que le atribuía a la Constitución de 1980. Se trata de una normativa plebiscitada, donde el ideólogo gremialista participó de manera activa al voto afirmativo, y también defendió su legitimidad ante quienes la impugnaban. Según Guzmán, las críticas refieren a ausencia de registros electorales previos al plebiscito, a la falta de posibilidades equitativas en el acceso a la televisión de quienes propiciaban votar que ‘no’, y al hecho de que los vocales de mesa habrían sido directamente nombrados por el gobierno.

Ante lo anterior, Guzmán sostiene que el valor que le confería a un plebiscito era relativo, pero esto lo extendía a todas las elecciones e instancias plebiscitarias. Así, si bien reconoce que los hechos previamente reseñados serían ciertos, y es evidente que se distanció de las ‘reglas ideales’, habría

que analizar el tema alejándose de la ‘consigna’, y así, de manera objetiva, se podrían advertir otras realidades del plebiscito.

Los opositores al proyecto constitucional habrían tenido amplio acceso a la prensa y la radio, aunque en menor medida que los partidarios del ‘sí’. “Ningún chileno que quiso escuchar y conocer el planteamiento del máximo dirigente de la oposición –Eduardo Frei-, se vio privado de hacerlo” (Guzmán, 2011, pág. 104). Guzmán sostiene que solo esto explicaría que un tercio de electores votaran ‘no’, y que los opositores hayan resuelto participar activamente –y no descalificarlo *a priori*-. Además, agrega que las mesas receptoras de sufragio estuvieron vigiladas por personeros que la oposición organizó al efecto, quienes habrían constatado el secreto del voto y la seriedad de los escrutinios. En consecuencia, el plebiscito de 1980 reflejaría el parecer libre y secreto de la ciudadanía, pero esto no implicaría agregar el consabido calificativo de ‘informado’.

Lo anterior se explicaría porque más que pronunciarse sobre el contenido del proyecto constitucional, el pueblo lo habría hecho a favor o en contra según la postura favorable o desfavorable de cada cual frente a los siete años de gobierno militar vivido hasta entonces -1973-1980-, y a la disyuntiva de que éste continuara por ocho años más, o bien de un término pronto o inmediato del régimen –alternativa que estaría implícita pero sería obvia-. Lo anterior, dado que las Constituciones serían proyectos históricos-políticos para un pueblo, y no cuerpos jurídicos de normas abstractas. Su aprobación, vida y vigencia estarían casi siempre condicionadas a realidades o alternativas políticas y de poder que van anexas a ella. Así, no sería ilícito que en un mismo pronunciamiento electoral se englobe un articulado constitucional permanente y un conjunto de normas transitorias que conllevan una fórmula política de gobierno para darle gradual y plena vida a esa Constitución. Además, la experiencia de siete años de gobierno que cada persona habría conocido y juzgado en forma directa, no presentaría mayores perspectivas de alterarse en una campaña de un mes –así, la anomalía de difusión y propaganda no sería relevante, siendo que el ‘sí’ triunfó con dos tercios de los votos.

Por otra parte, Guzmán sostiene que “la realidad es que la mayor parte del pueblo no está en condiciones de analizar, entender y evaluar a fondo un proyecto de Constitución Política del Estado” (Guzmán, 2011, pág. 106). Serían tantos y tan complejos los aspectos que confluyen en él, que solo un conocimiento especializado del tema habilita un juicio serio y responsable. Es por lo anterior que habría deshechado el término ‘informado’. Así, serían cuestionables los políticos que harían ‘gárgaras’ con el sufragio informado de pueblo, exagerándolo más allá de todo realismo práctico. La cruda realidad sería que los pueblos votarían los proyectos de Constituciones como actos de confianza o de rechazo ante quien propone, o como toma de posición ante las

consecuencias políticas previsibles del resultado plebiscitario. Así, el verdadero examen para una Constitución no está en el plebiscito, sino en la capacidad que tenga para encarnarse en el pueblo y ser aceptado por él a través del tiempo. Si la Constitución no perdurara más allá del gobierno de Pinochet, “el origen de ello se encontraría más bien en las fallas e insuficiencias del mismo gobierno para abordar la transición a la democracia” (Guzmán, 2011, pág. 108).

Lo anterior llevaría a repensar la noción de democracia. Para Guzmán, dicho término cuenta con una gran diversidad de definiciones, y terminaría por abordar todo lo que se consideraría deseable para la estructura de la sociedad. Lo anterior implicaría que las ideas-fuerzas tendrían más emotividad ambiental que precisión conceptual, lo cual implicaría el riesgo de que cada cual intente endosar su contenido esencial todos sus particulares puntos de vista, intentando tildar de ‘antidemocráticos’ o ‘menos democráticos’ a los juicios contrarios. Por ello, cuando evidencia referencias a la democracia como una forma de vida –y no como una forma de gobierno-, o cuando se identifica con la libertad, percibe que se ha llegado a esas palabras de contornos difusos, que se prestan para que hayan casi tantos conceptos como personas que lo invocan. El segundo problema sería que yuxtaponer tantos ingredientes en el concepto de democracia, no siempre repararía que, en una realidad determinada, ellos puede no concurrir copulativamente. Así, surgiría el problema de cuál de los elementos sería prioritario frente a los demás –por ejemplo, si el demócrata debe acatar por sobre todo a la mayoría o a defender la primacía de la dignidad del hombre-.

“Por eso, y para mayor claridad, me inclino a asumir el concepto de democracia entendido solo en el carácter de una forma de gobierno, consistente fundamentalmente en el sufragio universal libre, secreto e informado, como método predominante para generar autoridades políticas, dentro del marco del más amplio pluralismo político compatible con la preservación de la unidad básica del cuerpo social, lo que garantiza, la posibilidad de la alternancia de quienes ejerzan el poder. La democracia queda reconocida, entonces, como un medio y no como un fin. Como instrumento y no como panacea. Como una arcilla que puede moldearse para bien o para mal” (Guzmán, 2011, pág. 110).

Solo de esta forma la democracia se tornaría más real. Sería un vehículo para alcanzar la dignidad y libertad del hombre, pero también podría favorecer a totalitarismos. Podría servir como instrumento para la seguridad e integridad de las personas, pero también aportar a la violencia subversiva, alentada por la demagogia o el hegemonismo mundial del imperio soviético para satelizar a los pueblos que aún no controla. Así, la democracia solo se justificaría, afianzaría y prestigiaría, de demostrar eficiencia para favorecer la libertad, seguridad, progreso y justicia. Esto se mostraría prácticamente en el caso de Chile, donde la democracia incluso se habría prestado para el

totalitarismo marxista, el estatismo socializante, el terrorismo, la violencia subversiva y la demagogia. De nada serviría, por tanto, la cantinela de que “más vale la peor de las democracias a la mejor de las dictaduras”, dado que entre anarquía y la dictadura, desde tiempos inmemoriales los pueblos habrían optado siempre por la dictadura. Y si solo cabría escoger entre entre dos dictaduras, siempre habría que escoger la que fuera más conveniente. Más aún, podría haber una opción entre dictadura y totalitarismo –como habría sucedido en Chile en 1973-, y “en ese evento, siempre sería preferible la dictadura” (Guzmán, 2011, pág. 113).

Lo anterior implicaría una democracia realista y eficiente, que combata a quienes vociferen a la democracia como un fin, quienes son una suerte de ‘beatos de la democracia’. “Y si siendo yo muy religioso, detesto la beatería clericalista, con mayor razón rechazo la beatería política democrática”. Dicha posición tendría un trasfondo intelectual basado en la ‘soberanía popular’, pensada desde autores como Bodin, Hobbes, Locke y Rousseau. Para ellos no habría otra fuente de legitimidad del poder que la radicación de la soberanía en el pueblo elector, es decir en el electorado. De esta forma, la soberanía popular se tornaría un dogma, y el sufragio universal sería una liturgia sagrada. “Si me inclino por la democracia como forma normal de gobierno más deseable para nuestra época, es por un firme convencimiento, pero que se mueve en el terreno práctico” (Guzmán, 2011, pág. 115). En realidad, se habrían entendido cosas muy diversas en la historia de lo que sería el ‘pueblo’. Para Guzmán sería demasiado evidente que se trataría de conceptos diferentes bajo una misma expresión, por lo que al menos, habría que apellidar esas democracias como ‘restringidas’, ‘machistas’, ‘de masas’, etc. Guzmán sostiene que ningún malabarismo intelectual podría ocultar la debilidad o artificialidad de la soberanía popular. Por ejemplo, habrían ‘exceptuados’ ignorados – niños, dementes, delincuentes-, por lo que no tendría sentido ignorar la discrecionalidad de la línea divisora. ¿Quién determinaría quiénes forman parte del pueblo soberano? Para Guzmán es obvia la respuesta: los que ya pertenecerían a él.

“Es siempre una minoría o una elite la que decide el inicio y las reglas del juego cuando la democracia nace. Y también cuando ella se interrumpe en términos que no hagan viable la restauración de las fórmulas preexistentes. Dicho más clara y crudamente, toda democracia arranca de una decisión autocrática que le da origen, la modela y la reformula si su expresión originaria se destruye” (Guzmán, 2011, pág. 118) -

En consecuencia, Guzmán critica a los que atribuirían a las elecciones ser la expresión de la voluntad popular en términos puros, sublimes y casi idílicos. Menos aún respaldaría que ellas conllevan a respaldo consciente a un determinado programa de un partido o candidato. Si bien lo ideal sería poder ponderar cada sufragio conforme al mérito de quien lo emite, éste no solo

provendría solo ni principalmente del nivel educacional o cultural de la persona, sino de sus calidades morales, humanas e intuitivas, por lo que resultaría por completo imposible de evaluar conforme a algún padrón objetivo medianamente satisfactorio. “Por regla general, creo que en el mérito de un sufragio tiene más importancia la virtud que la ciencia del que lo ejerce” (Guzmán, 2011, pág. 121). Por todo lo anterior es que Guzmán se inclinaría en favor del sufragio igualitario. Además, en un sufragio universal las distintas personas no inciden por igual, salvo en la materialidad de su propio sufragio. Una persona podría gravitar más según sus condiciones de influencia y el interés de ejercerlas que despliegue.

Es por este ángulo donde afloraría uno de los mayores talones de Aquiles del sufragio universal. Se trataría del impacto cada vez más desproporcionado y poco racional que en él ejercen las campañas electorales. Habrían muchos estudios que demuestran la psicología especial de las multitudes, en la cual tendrían fuertes cambios en sus impulsos, que se traducirían en conductas muy diferentes, según si actúan o no como ‘hombre masa’. Las votaciones populares tendrían la mayoría de los ingredientes de lo multitudinario y de lo masivo. En ellas la emoción se exagera hasta la irracionalidad. Así, por ejemplo, el acceso equitativo a los medios de comunicación buscaría tocar los resortes más emocionales y primarios donde el martilleo de la propaganda cobraría mucha más trascendencia práctica que el conocimiento de la información. Lo mismo pasaría en el caso de la simpatía del candidato, que tendría un rol más relevante que las condiciones que realmente incidirían en hacer de alguien un buen gobernante o buen legislador –también primaría mucho más que el contenido de sus posiciones-. También se sumaría el peligro de las distorsiones que la demagogia inmediateista o el ofrecimiento de prebendas para determinados intereses particulares introduciría en todo veredicto popular. Nada de esto descalificaría el mérito del sufragio universal, pero relativizaría su valor y obligaría a enfrentar sus limitantes.

En consecuencia, el voto tendría un ‘valor relativo’. Así, sería poco serio que alguien invocara un plebiscito constitucional para sostener que el pueblo compartiría consciente y responsablemente su texto, ni mucho menos cada uno de sus artículos. Tampoco ocurriría en el caso de un resultado electoral, en que alguien quisiera alegar que el pueblo habría prestado su apoyo real y reflexivo a un programa de gobierno. El pueblo votaría sin estar en condiciones de una evaluación seria, e incluso, sin interesarle. Para Guzmán, los beatos de la democracia, en lo íntimo de su conciencia, pensarían lo mismo, pero no se atreverían a decirlo.

Las ventajas de la democracia no solo estaría en la conciencia de legitimidad, sino también en que el sufragio universal estimularía la formación de un marco cultural común y homogéneo, favorecería el flujo de un acervo informativo que colaboraría a elevar aspiraciones o niveles

educacionales, y generaría hábitos de civismo. El chileno se sentiría frente a algo solemne, patriótico y cumpliría las normas legales con genuina espontaneidad y con un espíritu de esfuerzo que no resultarían habituales en nuestra idiosincracia. Así, la falta de sufragio universal periódico conduciría a marginalidades sociales, y fomentaría e egoísmo de los estratos más acomodados.

Guzmán agrega que la igualdad esencial de los seres humanos sería un principio doctrinario y moral que no tendría relación necesaria alguna con el sufragio universal. Para el cristianismo, dicho principio se fundaría en la común filiación que todos los hombres tendrían de Dios, por ser creados a su imagen y semejanza. Dicha igualdad no pugnaría en nada con las profundas diferencias accidentales, que serían “el origen y validez de las jerarquías, sin cuyo reconocimiento la sociedad cae en atentados contra el orden natural de la creación que repercuten en graves daños de todo género” (Guzmán, 2011, pág. 126). El respeto a la igualdad esencial se nutriría de la profundidad con que ella sería asumida en la conciencia de cada persona. La escala de valores que predominaría en el mundo, y que crearía sus propios ídolos y status, no parecerían favorecer esa conciencia. Así, muchos habrían hecho de la democracia un combustible para el odio social, y por tanto sería preciso transformarla en un acicate de mayor hermandad y amor entre los seres humanos

Finalmente, otro valor de la democracia sería que permitiría la alternancia del poder con mayor fluidez que otros sistemas, y permitiría crear alternativas a la realidad. Permitiría imaginación creadora, progreso, y la creación de nuevas esperanzas en auspiciosos horizontes. Además, en momentos de polarización o crisis, podría llegar el caso en que la única disyuntiva consista en contarse o balearse, siendo la primera siempre más recomendable. La única exigencia al respecto sería no confiar en quienes aceptan contarse solo hasta que obtengan la fuerza necesaria, la “correlación favorable de fuerzas” en términos de Lenin. Esta sería la otra cara de la democracia que no se debería olvidar.

Guzmán afirma que las condiciones objetivas de estabilidad para una democracia estarían directa y decisivamente vinculadas al grado de desarrollo económico, social y cultural de la sociedad respectiva. La estabilidad de una democracia como forma de gobierno, dependería de que la generalidad de los ciudadanos experimente un verdadero compromiso hacia las bases de la forma de vida a que ella da lugar. Y eso solo se conseguiría en la medida en que los beneficios del sistema alcancen a la generalidad de los miembros de la sociedad, de manera que se comprometan a la preservación del sistema mismo. Quien del sistema solo reciba miseria y atraso, difícilmente podría sentir compromiso alguno hacia él, y por el contrario, sería fácil presa de extremismos o demagogia. No sería casualidad que las democracias más serias y estables coincidan con los países que han alcanzado un mayor desarrollo integral –socioeconómico y sociocultural-. Por ejemplo, Chile habría

tenido democracia sólida y estable solo mientras fue democracia restringida. Entonces, todo el cuerpo elector se identificaba con el sistema porque disfrutaba de sus beneficios materiales y espirituales. Pero al advenir la moderna sociedad de masas, el cuerpo elector aumentó vertiginosamente, incorporando a vida política a sectores que no sentían explícitamente compromiso alguno hacia él. Así, tras lo acontecido en 1973, la única vía para conferir a una democracia masiva futura este cimiento de estabilidad, consistiría en elevar significativamente el desarrollo socioeconómico y sociocultural. En ese sentido, sería innegable que el gobierno militar habría impulsado modernización, progreso y un extraordinario desarrollo social. En consecuencia, la ‘transición a la democracia’ requeriría de gran madurez y prudencia de los cuadros políticos dirigentes que puedan suplir, de modo más precario pero siempre posible, la distancia entre el grado de desarrollo integral que cabría estimar deseable como elemento de estabilidad democrática y aquel en el cual efectivamente se moverían.

En torno al tema de los derechos humanos, Guzmán sostiene que sería dudosa la tesis de que solo desde 1973 las violaciones a los derechos humanos serían una materia candente. Lo anterior, dado que implicaría sostener que los gobiernos previos respetaban dichos derechos, y que todo quien participara del régimen militar sería acusado. El ideólogo gremalista sostiene que su preocupación por los derechos humanos sería siempre prioritaria, y que viviría en la paradoja de figurar entre de los ‘culpables’. Esto sería paradójico, dado que varios opositores al régimen militar –incluso militantes del Partido Comunista- habrían sido ayudados por él en muy difíciles circunstancias, porque “tratándose de la dignidad humana no encuentro admisibles las barreras políticas, raciales, religiosas o de cualquier otro género” (Guzmán, 2011, pág. 137). Sostiene que tal vez alguno replicaría que las acciones de defensa individual a determinadas personas no borraría la presunta responsabilidad de haber colaborado con el actual gobierno. Ante lo anterior, propone asumir un enfoque serio de los derechos humanos.

Los derechos humanos serían un aspecto básico de lo que la filosofía clásica de raíz cristiana habría considerado siempre como el derecho natural. Tras casi dos siglos de predominio del positivismo jurídico –que no admitiría otra fuente de legitimidad y validez de la luz que la voluntad soberana del pueblo-, lo cierto para Guzmán es que el ser humano tendría derechos que arrancan de su propia naturaleza, que serían anteriores y superiores a cualquier autoridad humana, y que el Estado podría regular en su ejercicio, pero jamás desconocer o atropellar, aun cuando así llegare a aprobarlo la mayoría del pueblo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por Naciones Unidas en 1948, distaría de ser una formulación acabada y satisfactoria del tema. Incluiría como derechos propios de la naturaleza humana a algunos que no tendrían dicho carácter, omitiría ciertos

derechos humanos básicos, o los contemplaría de manera insuficiente. Por ejemplo, no consideraría el derecho a la vida del ser que está por nacer. Se trataría de una mezcla indiscriminada de lo que serían propiamente ‘derechos’, con lo que más bien encerrarían pretensiones o aspiraciones sociales que dependen de la capacidad económica de cada sociedad.

Para Guzmán, el derecho se debería reducir a aquellas facultades para cuyo ejercicio por su titular, solo se requeriría que un tercero –sea la autoridad o un particular- no se lo impida o coarte ilegal o arbitrariamente. Distinto sería el caso de las aspiraciones sociales, cuya denominación como derecho –a la salud, a la vivienda, a la educación, etcétera- resultaría más bien equívoca porque sus posibilidades de vigencia dependerían de la capacidad económica de cada sociedad. Fusionar estos elementos presentaría el riesgo de que todo Estado y todo gobierno sea acusado por ello de no respetar los derechos humanos.

Para Guzmán, los derechos humanos no serían absolutos o ilimitados, desde el momento en que su titular sería un ser contingente, no absoluto, limitado y no finito. Más allá de los límites que impondría la moral en aquellos ámbitos que corresponderían exclusivamente al juicio de Dios y de la propia conciencia, la vida en sociedad exigiría que el ordenamiento jurídico también consagre limitaciones al ejercicio de todos los derechos humanos, en aras del bien común. En ese sentido, el derecho de terceros, es decir, de los demás, surgiría como la limitante más obvia. Sin embargo, el bien común iría más lejos: se trataría del conjunto de condiciones sociales que permitiría a todos y cada uno de los integrantes de la comunidad alcanzar su mayor realización espiritual y material, y autorizaría o reclamaría otras restricciones al ejercicio de los diversos derechos humanos. Así, todas las Constituciones fijarían ciertos límites o facultarían al legislador para que lo haga. Valores y bienes jurídicos como el orden público, las buenas costumbres, la seguridad del Estado, la honra de las personas, y otros, limitarían derechos tan importantes como los de reunión, de asociación, de culto religioso, de enseñanza, de libre expresión y, en general, de lo que se conocería clásicamente como libertades públicas.

Ahora bien, a esos límites ordinarios o habituales, habría que agregar la eventual procedencia de otros adicionales o más severos respecto de diversos derechos, cuando las sociedades atravesaran convulsiones o desafíos agudos. En esto consistirían los estados jurídicos de emergencia o de excepción, que autorizarían restricciones a ciertos derechos en grados superiores a los límites habituales u ordinarios que le son propios. La naturaleza de dichos estados haría casi inevitable conferir a la autoridad un rango bastante amplio y discrecional para aplicar este segundo género de restricciones, esto es, las excepcionales, por cuanto su provendría generalmente de situaciones políticas que amenazarían la convivencia ordenada y pacífica de la comunidad. Además, esto es por

el hecho práctico de que sobre la autoridad política –y no sobre otra- recaería la responsabilidad de tender a superar el cuadro anormal producido. Ante posibles abusos de la autoridad, sostiene que no es prudente dar poderes a tribunales de justicia –dado que sería trasladar a la judicatura una apreciación eminente y exclusivamente política, por entero ajena a lo jurisdiccional-, sino que más bien el contrapeso debería ser por otra autoridad independiente del gobierno, y por un plazo fijo.

Guzmán afirma que otro problema sería que la vigencia de estados excepcionales se torne demasiado extensa e ininterrumpia, por lo que les reste legitimidad, al convertirse en permanente lo que estaba concebido como algo de excepción. A esto responde que la transición hacia una democracia renovada y estable habría sido propuesta por el mismo gobierno militar, y él habría defendido siempre que el actual gobierno no mantenga vigencia indefinida de estados jurídicos excepcionales. No obstante, sería consciente de que podría darse una prolongación de la anormalidad cívica por largo tiempo a pesar del esfuerzo del gobierno por superarla, y eso sería por una anomalía del cuerpo social cuyas causas habría que investigar, pero sería ilógico privar de dichos medios jurídicos a la autoridad y pueblo que sufre.

Otro aspecto que destaca es que, así como los derechos humanos no serían ilimitados, ellos tampoco tendrían igual jerarquía. Habría algunos más importantes que otros, o mejor aún, habría un nivel de cada uno de ellos que revistiría primacía frente a un determinado nivel de otros. Así, si bien el referido carácter jerárquico no permitiría formular una escala rígida y taxativa al respecto, nadie discutiría que el derecho a la vida, en principio, primaría sobre los demás, desde que representa la base para disfrutar del resto. El derecho a la integridad psíquica y física, íntimamente ligado a la libertad de conciencia, seguirían inmediatamente a la vida en jerarquía, al constituir la base para la subsistencia digna del hombre como un ser racional y libre. El derecho a la seguridad personal emanaría aquí como una proyección directa y casi insoluble del derecho a la integridad psíquica física. También, sostiene que el derecho a formar una familia y a educar a los hijos sería de mayor importancia que el derecho de asociación, que el derecho a la libertad personal es superior al derecho de reunión, y que el derecho de propiedad encerraría relieves más esenciales para el ser humano que el derecho a participar en los asuntos políticos nacionales. Nuevamente, no se trataría de esquemas ríquidos, sino de admitir que los diversos niveles de cada derecho son susceptibles de una evaluación jerárquica, de acuerdo a cada circunstancia y conforme a la virtud de la prudencia o buen juicio. En ese sentido, las situaciones de anormalidad cívica, son momentos en que resultaría imposible asegurar la vigencia de todos los derechos de las personas, de modo integral y simultáneo.

Los derechos humanos podrían ser violados por el Estado o por particulares. Esto último ocurriría cuando un particular atenta de modo injusto contra un derecho natural de otro ser humano. En cuanto a los quebrantamientos estatales, ellos incluirían una doble posibilidad: que se produzcan por acción o por omisión. El Estado violaría tales derechos por medio de su acción cuando conculcara o restringiera algún derecho inherente a la naturaleza humana. Estos atropellos prácticos resultarían fáciles de evidenciar, pero sería erróneo quedarse ahí y no advertir que el Estado también puede atentar a los derechos humanos por omisión. Esta figuramente sería escasamente conocida e intencionalmente silenciada, y se verificaría cuando la autoridad no reprime debidamente a los particulares que vulnerarían derechos humanos por medio del terrorismo o por medio de cualquier otra forma. Asimismo, ella tendría lugar cuando la autoridad no recurre a un estado jurídico excepcional para restringir determinados derechos. Los motivos para olvidar esta dimensión serían la debilidad, la demagogia, y actitudes de complicidad ideológica o política hacia la subversión. Así, la ‘represión’ no sería intrínsecamente negativa, en circunstancias de que se trata de un concepto neutro. Todo dependería de qué se reprima, quién reprima y cómo se reprima. “Una aproximación seria y profunda del tema resta casi toda validez a esos frecuentes informes de organismos internacionales que cotejan una especie de catálogo de los derechos humanos” (Guzmán, 2011, pág. 149). De igual forma, no existiría ningún país del mundo en que se respetarían integralmente los derechos humanos.

Lo anterior implicaría una crítica al estatismo socializante en la experiencia chilena previa a 1973, dado el cercenamiento arbitrario e injustificado para múltiples e importantes derechos humanos. La libertad de enseñanza habría sido violentada por un malentendido concepto de Estado docente. La libertad de asociación y libertad de trabajo habrían sido vulneradas por las exigencias legales de agremiaciones o sindicalizaciones forzosas y por colegiaturas profesionales obligatorias. La libertad de emprender actividades económicas serían coartadas por una frondosa y asfixiante maraña burocrática. En síntesis, los derechos cotidianos de las personas y familias, habrían sido disminuidos a márgenes cada vez menores, dando paso a un creciente intervencionismo dirigista del Estado. Otro ejemplo sería la reforma agraria impulsada por un gobierno demócratacristiano, que habría eliminado toda garantía constitucional efectiva respecto del derecho de propiedad. El verdadero propósito habría sido destruir a un sector del país al que se le atribuía un poder político proveniente de sus propiedades agrícolas. Aun cuando el que alguien sea rico no podría servir de argumento para justificar el que se violen sus derechos humanos, las víctimas del despojo de la reforma habrían incluido a incontables chilenos que no eran acaudalados y que se vieron reducidos a situaciones económicas muy aflictivas.

Cuando se pasa al tema de la tortura, para Guzmán esta se habría practicada siempre por los organismos policiales, respecto a delincuentes comunes y acusados de complots políticos o actividades sediciosas. Así, vería una clara hipocrecía en quienes repudian toda tortura invocando razones morales, pero avalan su práctica generalizada desde mucho antes de 1973. La Unidad Popular habría arrastrado conscientemente y deliberadamente a Chile a una situación objetiva de guerra civil, habría instado a poderes paralelos, pero jamás habría imaginado que, de producirse un pronunciamiento militar, las Fuerzas Armadas y Carabineros actuarían monolíticamente contra el régimen militar.

Por otra parte, la disolución de la DINA y el subsecuente reemplazo del general Manuel Contreras en la dirección del organismo que la sustituyó, habrían sido pasos positivos en relación al tema derechos humanos en el régimen militar. También sería importante la Ley de Amnistía impulsada por Sergio Fernández, que habría borrado los delitos cometidos en el periodo 1973-1978, por ambos bandos. Así, la solución ya estaría dada, y no habría sanción para los hechos ocurridos antes de marzo de 1978. En este punto, Guzmán sostiene que los hechos posteriores a dicha fecha no habrían sido esclarecidos de la manera en que sería indispensable, y por ende habrían responsabilidades serias a exigir en el gobierno militar. En consecuencia, si bien sería precisa la permanente y sistemática acción antisubversiva –respecto al comunismo–, eso no implicaría que no se enmarque en parámetros éticos.

Finalmente, cabe detenerse en el análisis que Jaime Guzmán realiza de la Constitución de 1980. El ideólogo gremial sostiene que existiría un vínculo directo entre la perdurabilidad de las modernizaciones económicas que habría impulsado el régimen militar, con lo perpetuado en el articulado permanente de la Constitución de 1980. Esto entraría en contradicción con quienes sostendrían que el tema constitucional fuera algo solo propio de la esfera política, en el sentido más restrictivo del término, y ajena, por ende, a lo económico-social. Para Guzmán, un régimen económicosocial libre necesariamente tendría que estar afianzado en una institución que alcance la forma de ley en la generalidad de las materias, pero que subiera a nivel constitucional aquellos aspectos que se estiman claves. En ese sentido, valora que la nueva Constitución habría robustecido la libertad de asociación, y como consecuencia de esto, la afiliación sindical habría de ser siempre libre y voluntaria. También sería fundamental que ciertas actividades no puedan ir a huelga, es decir, que se haya consagrado una fórmula de huelga que conciliaría los intereses no solo de los empresarios y trabajadores comprometidos directamente por el conflicto laboral, sino también el resto de la comunidad, que se podría ver fuertemente afectada por este conflicto. Así, estaría la posibilidad de constreñir las huelgas a través del arbitraje obligatorio, y para Guzmán sería ideal que

dicho arbitraje rija para pocas empresas, las que no podrían ir a huelga por las razones de comprometer seriamente a la comunidad. Valora también el establecimiento del derecho a los particulares para emprender cualquier actividad económica, y la consagración del rol subsidiario del Estado en materia empresarial, y que cuando se autorizara, el Estado tendría que ejercerlo en las mismas condiciones que los particulares. A su vez, celebra que se consagrara el derecho a la propiedad sobre toda clase de bienes.

También fue un arduo defensor de que el plebiscito fuera la instancia y tema que hiciera factible un proceso formal o informal de negociación de las Fuerzas Armadas con los sectores civiles democráticos. Dicha fórmula forzaría a la negociación, mientras que una reforma de la Constitución habría consagrado la competición competitiva, habría estimulado la polarización y confrontación, lo cual desincentivaría cualquier acuerdo o negociación posible. En ese contexto, la efervescencia propia de una elección presidencial habría sido un ambiente contraindicado para ingresar al pleno ejercicio de la vida democrática.

Termina su propuesta sosteniendo que dado que el Partido Comunista sería una realidad peligrosa, dado que el chileno sería uno de los partidos comunistas mejor organizados y más sumisos a Moscú. Esto implicaría una amenaza que afectaría a la soberanía de Chile, por lo que sería “muy partidario de la proscripción del Partido Comunista de la vida civil” (Guzmán, 2011, pág. 195), y también de toda propagación de doctrinas totalitarias y violentas. Lo anterior, dado que para Guzmán el permitirle actuar libre, legal y públicamente, permitiría que el Partido Comunista aproveche “esa facilidad para ponerle las reglas del juego a la izquierda y todos se someten a lo que él dicta” (Guzmán, 2011, pág. 197).

Análisis de Reflexiones sobre Democracia, Elecciones y Derechos Humanos en Guzmán

Resulta llamativo que cuando Jaime Guzmán pasa a reflexionar sobre democracia, sufragio universal y derecho humanos, deje atrás su defensa de reflexiones basadas en ideales, comience a criticar posiciones basadas en dogmas, y sostenga que la realidad social no sería racional. Sobre todo, dado que toda su propuesta conceptual anterior se había basado en un idea de un sujeto trascendente y esencial –basado en la moral cristiana y la fe religiosa-, que a partir de su despliegue en la historia se fundarían otras sociedades mayores, con naturaleza y finalidades propias, y por tanto el gremialismo sería la defensa de principios e ideales que buscarían respetar la naturaleza de dichas instancias.

Cuando Guzmán pasa a analizar temas constitucionales, democracia y sufragio universal, sostiene que sería imposible el cumplimiento de ‘reglas ideales’, y por tanto habría que alejarse de las consignas. Además, sostiene que no es posible pensar un voto ‘informado’ por parte de la sociedad.

Así, lejos de toda capacidad de reflexión y libertad que le atribuía al ‘sujeto’, ahora sostiene que “la realidad es que la mayor parte del pueblo no estaría en condiciones de analizar, entender y evaluar a fondo un proyecto de Constitución Política del Estado” (Guzmán, 2011, pág. 106). En este punto, se tiene que la racionalidad de los agentes es reemplazada por una limitación de sus capacidades de reflexión. Del otro, se tiene que lo social no sería capaz de entender lo jurídico-político a cabalidad, y es de imaginar que es porque precisamente son de naturaleza y finalidades distintas.

Así, la sociedad no votaría por contenidos políticos o jurídicos, sino a favor de una experiencia militar vivida en términos prácticos o de experiencia. La sociedad no tendría capacidad de enfrentar lo abstracto del debate en torno a normas, y se limitaría a elegir entre realidades o alternativas políticas y de poder que van anexas –así, las Constituciones serían ‘proyectos-históricos para un pueblo’, y no sería el pueblo el soberano de dichas decisiones-. Todo esto implicaría aceptar el “juicio serio y responsable” del conocimiento especializado. Ante esto último, surge la duda de si tal separación entre lo social y lo jurídico-político no separaría demasiado conocimiento e interés, saber y poder. Es decir, la pregunta que surge es si es posible un “acto desinteresado”, serio y objetivo, que se deslinde de la posición política, social y económica que ocupa tal experto (Bourdieu, 1993). Sobre todo, porque Guzmán pareciera recién haber afirmado que la sociedad no tendría tal capacidad reflexiva. ¿Se trataría entonces de una *doxa* con capacidades de descubrir el ‘trasfondo’ de la realidad social, mientras que lo social tendría un vínculo más limitado por percibir lo ‘aparente’? ¿En qué sentido el discurso académico o intelectual no está también (de)limitado por su posición específica? Todo esto implicaría un ejercicio tendiente a objetivar la propia objetivación que realiza el saber técnico, científico o académico.

Para Guzmán, el populismo y el marxismo harían ‘gárgaras’ con el sufragio informado del pueblo, “más allá todo realismo práctico” (Guzmán, 2011, pág. 106). La ‘cruda realidad’ sería que los pueblos votarían por actos de confianza o de rechazo ante quien propone constituciones, o como toma de posición ante las consecuencias políticas previsibles del resultado electoral. Así, un verdadero examen de una Constitución no estaría en el plebiscito, sino en la capacidad que tendría para ‘encarnarse’ en el pueblo y ser aceptado por él. Además, si la Constitución no perdurara más allá del régimen militar, el problema estaría en la insuficiencia del propio gobierno para abordar la transición a la democracia. En este punto, se tiene que la responsabilidad de conducción de procesos estaría del lado del gobierno, lo cual sería similar a la mirada unidireccional –desde Estado a la sociedad- que tendría Edgardo Boeninger para entender la ‘governabilidad’.

Por otra parte, llama la atención que irremediamente los ‘sujetos’ sociales voten por confianza o esperanzas, dado que ello podría implicar que el populismo sería irremediamente e

indispensable. Lo anterior, porque si la sociedad se regiría de manera irreflexiva y/o emocional, no tendría sentido una política objetiva, reflexiva y argumentada, dado que el oyente solo percibiría aquello que proviene de la sugestión y las esperanzas. Por lo demás, también es llamativo que Guzmán plantee que la política estaría exenta de esta irracionalidad que él describe de lo social. ¿Cómo es posible que la sociedad se mueva por la emoción, y que la política conserve sus posibilidades reflexivas? Todas estas preguntas no están contestadas por Jaime Guzmán, pero resulta evidente que la política sí sería el espacio de lo reflexivo: solo así se entiende que un proyecto o idea se ‘encarne’ en el pueblo –cabe destacar además que esta formulación recuerda a la relación hegeliana entre universal y particularidad, donde el proyecto universal lograría ‘encarnarse’ en realidades sociales-. Esto podría ser criticado porque llevaría a sostener que el poder operaría solo desde un punto de la sociedad, en general agregan que es ese punto donde el cual la sociedad resultaría observable como totalidad. Ese punto o posición sería la que según estas teorías ocuparía el soberano (Foucault, 1999).

Jaime Guzmán reafirma su paradójico alejamiento de posiciones sustancialistas, cuando crítica que múltiples concepciones de democracia impriman en esta un ‘contenido esencial’. En este punto, Guzmán pareciera estar planteando que Arrate y Boeninger se equivocarían cuando piensan a la democracia como un valor supremo, o la defienden ‘a secas’ como una conquista humana. Es más, para Guzmán la democracia es solo lo siguiente:

“(…) una forma de gobierno, consistente fundamentalmente en el sufragio universal libre, secreto e informado, como método predominante para generar autoridades políticas, dentro del marco del más amplio pluralismo político compatible con la preservación de la unidad básica del cuerpo social (...). La democracia queda reconocida, entonces, como un medio y no como un fin. Como instrumento y no como panacea” (Guzmán, 2011, pág. 110).

En ese sentido, se distingue de Arrate y Boeninger dada su negativa a entender la democracia como valor en sí mismo. También, Guzmán sostiene que la democracia debe institucionalizarse de manera que niegue potenciales irrupciones del marxismo, toda vez que el ‘imperio soviético’ buscaría satelizar a todo pueblo que aún no controla. En este sentido, se trata de una ‘democracia protegida’ de irrupciones marxistas, de la politización de lo social, y algo nuevo: se trataría de mantener la especificidad y soberanía del país, frente a amenazas extranjeras –elemento político que también apareció en Arrate y Boeninger-.

La democracia perfectamente permitiría o podría conducir al totalitarismo, por lo que según Guzmán habría que favorecer una que esté del lado de la libertad, seguridad, progreso y justicia. Así, de nada serviría la frase “más vale la peor de las democracias a la mejor de las dictaduras”, dado que desde tiempos inmemoriales los pueblos habrían optado por la dictadura antes que la anarquía, y cuando se trata del debate entre dos dictaduras, para Guzmán hay que preferir la que esté combatiendo al totalitarismo –en el caso chileno, al marxismo-. En este punto, resulta notable que el ideólogo gremialista afirme que la democracia se fraguó en base al antagonismo entre gremialismo y marxismo, y se base en la afirmación de lo primero, y la exclusión de lo segundo, en tanto exterioridad no inscribible.

Es por lo anterior que Guzmán negaría que la democracia tenga como única fuente de legitimidad a la ‘soberanía popular’. Esta vería ideales, puros, sublimes y casi idílicos, y su respuesta sería desde un ‘terreno práctico’ y de su propio ‘convencimiento’. Esto último vuelve a mostrar que a pesar de que la sociedad no sería reflexiva, el soberano sí tendría la especificidad de poder congeniar la experiencia con la razón –lo cual es complejo, dado que su propuesta conceptual de sociedad propondría autonomías sociales que difícilmente la sociedad podría cumplir por sí misma-. Para Guzmán afirmar esto último no sería complejo, dado que reconoce que “es siempre una minoría o una elite la que decide el inicio las reglas del juego cuando la democracia nace (...). Dicho más claramente y crudamente, toda democracia arranca de una decisión autocrática que le da origen, la modela y la reformula si su expresión originaria se destruye” (Guzmán, 2011, pág. 118). Así, Guzmán afirmaría que los ‘consensos básicos’ serían más bien desde una elite con capacidad de decisión. En este sentido, pareciera ser que el “fundamento del poder no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino que más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho a castigar” (Agambem, 1999, pág. 106). El problema que uno puede evidenciar es que Guzmán vuelve a situar el poder en un ‘locus’ particular de la sociedad, y eterniza dicha condición.

Por otra parte, Guzmán sostiene que si bien lo ideal sería ponderar el sufragio conforme al mérito de quien lo emite, este último no solo dependería de su nivel educacional o cultural, sino principalmente de su calidad moral, humana e intuitiva. Dada la imposibilidad de evaluar esto bajo un padrón objetivo satisfactorio, es que aceptaría el sufragio universal. Al respecto, cabe considerar que nuevamente Guzmán integre la dimensión moral e humanista, y vea mayor virtud en ella que en la racionalidad. No obstante esto, Guzmán reconoce, contrario al pensamiento contractualista, que las personas no influyen por igual en un sufragio universal, salvo la materialidad de su propio

sufragio. Así, no todos serían iguales ante las elecciones, sino que existirían relaciones de poder, dada las condiciones de influencia e interés de las personas.

Guzmán insistiría en el mayor los talones de Aquiles del sufragio universal: el impacto cada vez más desproporcionado y poco racional que en él ejercen las campañas electorales.

Siguiendo con el pensamiento del gremialista, el carácter irracional del pueblo sería compartido por los que él denomina “beatos de la democracia”. Según él, “en lo íntimo de su conciencia, piensan lo mismo (...). La diferencia está en que no se atreven a decirlo” (Guzmán, 2011, pág. 125). En este punto, habría que advertir que resulta demasiado reiterada la insistencia de Guzmán en distinguir entre la sociedad, como terreno de la irracionalidad, las pasiones, y la política como espacio del conocimiento, racionalidad y posibilidad de analizar desde lo universal. Como se ha visto, quienes afirman que existe un punto donde se concentra el poder en la sociedad, consideran que es desde este punto donde se podría objetivar la sociedad. No obstante, si se tratara de objetivar dicha objetivación, se tendría que tales ideólogos se autoperibirían como racionales, objetivos y sin ningún punto ciego. El problema es que obviamente esta posición daría nuevamente a la *doxa* el lugar del que conoce los misterios de la totalidad, mientras que todo lo que se desvíe de esa noción se trataría prácticas irracionales, ‘no naturales’, ‘irracionales’ –incluso ‘terroristas’ o ‘inhumanas’-. Tal incompreensión de lo popular se haría palpable, aún con mayor fuerza desde la actualidad, cuando Guzmán afirma que el chileno siempre vería en el sufragio universal un acto solemne, honorable, por lo que cumpliría las normas legales con ‘genuina espontaneidad’ y ‘espíritu de esfuerzo’.

La jerarquía social en Guzmán se justifica entonces desde el derecho natural. Para Guzmán, la igualdad esencial de los seres humanos sería un principio doctrinario que se fundaría, nuevamente, en los principios divinos de que todos los hombres provendrían de Dios, por ser creados a su imagen y semejanza. No obstante, para el ideólogo, el ‘sujeto’ podría tener ‘diferencias accidentales’, producto de su relación también ‘accidental’ con la sociedad, y por ello surgiría el origen y validez de las jerarquías. Así, el mundo social podría crear sus propios estatus e ídolos, y como el marxismo podría favorecer el odio social, la tarea gremial es entender la democracia como oportunidad para crear mayor hermandad y amor entre los seres sociales. En este sentido, el gremialismo se opondría al antagonismo social, y propondría la reconciliación y acuerdo entre los sujetos. Resulta llamativo, dado que si bien Boeninger no llama a esto gremialismo, también buscaría el acuerdo esencial entre sujetos, combatiendo la hegemonía o confrontación entre partes irreconciliables. El tema, desde luego, es que Guzmán reconocería que tal acuerdo entre premisas básicas solo es posible desde una elite que lo realiza, excluyendo a sus enemigos o antagonistas. En

este sentido, en Guzmán la realidad social sería creada a partir de los valores de un grupo que resulte dominante, quien buscaría la preservación de estos. De esta forma, cuando priman los valores gremialistas, tendría sentido la democracia, siempre y cuando permita la propia autonomía, seguridad y libertad del sistema, y permita evitar polarizaciones a partir de ‘contarse’ en vez de ‘balearse’.

En este punto es donde Guzmán desarrolla algo que Boeninger le cuestionó explícitamente; a saber, que Guzmán entendería que la viabilidad de la democracia está del lado del desarrollo económico, social y cultural de las sociedades. “La estabilidad de una democracia como forma de gobierno dependerá de que la generalidad de los ciudadanos experimente un verdadero compromiso hacia las bases de la forma de vida a que ella da lugar” (Guzmán, 2011, pág. 129). Así, la ‘transición a la democracia’ tendría que tener una elite responsable, que mantenga a la democracia ‘protegida’ hasta que se alcance crecimiento económico, y estabilidad política y social, y a su vez asumir la distancia entre el desarrollo existente, y las posibilidades de ampliación de la democracia.

La réplica de Boeninger, como se ha analizado, es desde un punto de vista empírico: en los noventa América Latina tendría democracia de masas sin estabilidad económica, por lo que Guzmán caería en un ‘determinismo’ que no se sostendría. Para Guzmán, quien del sistema solo reciba miseria y atraso, no sentiría compromiso hacia aquel, y por el contrario, sería fácil presa de extremismos y demagogia. Esta relación entre conflicto y nivel de desarrollo, implicaría restringir la democracia en el caso de ‘sociedades críticas’ (Uricoechea, 1967), y solo permitirla cuando se llega a sociedades avanzadas.

Al analizar la violación a los derechos humanos, Guzmán afirma su constante preocupación por el tema, y que “tratándose de la dignidad humana no encuentro admisibles las barreras políticas, raciales, religiosas o de cualquier otro género” (Guzmán, 2011, pág. 137). Tales derechos serían en realidad herencia de la filosofía clásica de raíz cristiana, y se relacionarían con que el ser humano que tendría derechos que arrancarían de su propia naturaleza, y que serían anteriores y superiores a cualquier autoridad humana. El hecho de que arranquen de la naturaleza, implicaría que el acceso universal a la salud, la vivienda, la educación, no sean ‘derechos’, dado que se vincularían más bien con aspiraciones o pretensiones sociales que dependerían de la capacidad económica de cada sociedad.

Esta concepción gremialista volvería a plantear la posibilidad de que exista un sujeto estable antes de la ley, esperando ser representado en y por esta ley. Se trata de una invocación de un ‘antes’ no histórico, que sería una premisa para asegurar los derechos humanos de individuos. El problema, es

que esta investigación sostiene que las instituciones no serían condición de posibilidad de la libertad del individuo, sino que por el contrario, serían herramientas mediante las cuales los sujetos sociales son producidos, regulados y disciplinados. Las instituciones tendrían un papel gravitante en el desarrollo de la mecánica del poder en la sociedad, y dicha operación se vincularía con discursos y saberes positivos sobre el hombre y los dispositivos de disciplinamiento. A la inversa que en Guzmán, serían modos de objetivación del sujeto, y tendrían peso gravitante en la constitución de 'sujetos' y 'objetos', y pesarían en la articulación de ambos en determinados dominios de saber. En consecuencia, la crítica sería que tras estas instituciones que se plantearían como garantes de la realización histórica del valor, se ocultaría realmente el poder disciplinario.

Para Guzmán, el derecho se reduciría a facultades para cuyo ejercicio por su titular, solo requeriría que un tercero no se lo impida o coarte ilegal o arbitrariamente. Lo anterior es llamativo, porque pareciera enfatizar demasiado una concepción negativa del poder, en tanto establecimiento de un límite a las pasiones humanas como condición de hacer posible la convivencia entre los hombres. Esto también es discutido por el marco de análisis de esta investigación, pues el poder no solo no solo opera mediante la coacción o represión, sino en la capacidad de incitación, estimulación e imposición de la voluntad, conductas y discursos.

No obstante, Guzmán afirma que el sujeto anterior la sociedad sería limitado, no finito, en tanto Dios sería lo único omnipotente. Esta sería precisamente la razón por la cual los derechos tampoco serían absolutos o ilimitados. La limitación de los derechos humanos estaría en aras del bien común: el derecho de terceros, de los demás, sería la primera limitación. Sin embargo, el bien común también se trataría del conjunto de condiciones sociales que permitan que cada uno tenga su mayor realización espiritual y material, por lo que autorizaría o reclamaría otras restricciones de los derechos humanos. Así, el orden público, las buenas costumbres, la seguridad del Estado, la honra de las personas, y otros, bien podrían limitar derechos como el de reunión, de asociación, de culto religioso, de enseñanza, de libre expresión, etc.

Además de estos límites ordinarios o habituales, habría otros adicionales y más severos, que emergerían cuando las sociedades enfrentan convulsiones o desafíos agudos. Los 'estados jurídicos de excepción o emergencia' autorizarían a restricciones mayores a las habituales –amplias y discrecionales-, y su fundamento estaría en proteger a la sociedad frente a amenazas a la convivencia ordenada y pacífica de la comunidad. La superación de tal cuadro de 'anormalidad' pasaría por una responsabilidad que recaería en la autoridad política, y no sobre otra persona. Los posibles abusos de la autoridad deberían ser veladas por otro órgano político independiente, y no

por tribunales de justicia, dado que estos últimos tendrían como función y naturaleza estrictamente lo jurisdiccional.

Si se revisa esta argumentación desde la teoría social, se evidencia la herencia que Guzmán tendría de Carl Schmitt (2009, quien habría afirmado que no hay regla aplicable al caos, y que sería necesario el estado de excepción siempre que se rompa el acuerdo entre orden jurídico y el orden comunitario más amplio. El problema que esto trae para el enfoque de esta investigación, sería que en realidad el estado de emergencia dista de ser excepcional, y se torna más bien parte integral de la construcción política del lazo social (Agambem, 1999). Así, habría una generalización de lo excepcional. El soberano pareciera ser el único que conservaría su derecho natural de hacer lo que quiera a quien quiera. En consecuencia, el fundamento del poder no estaría en que los sujetos cedan su poder al soberano, sino más bien en la conservación por parte del soberano, de castigar. “El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él” (Agambem, 1999, pág. 106). Así, el ‘estado de excepción’ no sería no sería superado por una situación de ‘orden social’, sino una posibilidad constante dentro del orden comunitario. En este sentido, no se trataría de una naturaleza pura, sino de una ‘naturalización’ que remitiría al orden social en la medida en que éste dejaría de funcionar.

El problema, para el presente estudio, es que la conclusión guzmaniana de darle plenas potestades’ al Estado para reponer el ‘orden’, procuraría la eliminación radical de la diferencia y el cambio. El ‘estado de excepción’ sería un mecanismo para mantener siempre la realidad social en los términos existentes –es decir, alejar toda ‘anormalidad’ que se aleje de la ley-. Además, esta propuesta de Guzmán de entender al soberano como un mero defensor de la sociedad en su conjunto en ‘momentos de excepción’, puede comentarse con otra línea discursiva que él mismo ha planteado: todo orden social habría sido creado y mantenido por una elite, por lo que el ‘estado de excepción’ sería el mecanismo que ese poder tendría para procurar su subsistencia y perpetuación. En este sentido, el ‘Estado de excepción’ no surge para reponer un ‘orden’ o legalidad’, dado que la política no reemplaza a la guerra, sino que es esa guerra misma. Es por esto que el ‘orden’ es un concepto poco explicativo, puesto que donde hay poder hay resistencias, dispersas en la sociedad, que no serían ajenas o exteriores a las relaciones de poder, sino un efecto esperables de ellas. En consiguiente, aunque variables y dinámicas, pueden llegar a condensarse a tal punto que pueden producir una revolución.

Más adelante, Guzmán sostiene que dado que los derechos humanos no son ilimitados, habría que jerarquizarlos. Así, sostiene que el más importante sería el derecho a la vida. Pero de inmediato, tal

subsistencia del ser humano libre y racional sería posible por el derecho a la integridad psíquica y física. Luego, estas características necesitarían del derecho a la seguridad personal. También, agregaría que el derecho a formar familia y a educar a los hijos tendría mayor importancia que el derecho a asociación, el derecho a la libertad personal serían más importante que el de asociación, y el de derecho a la propiedad sería más esencial para el ser humano que el derecho a participar en participar en asuntos políticos del país. En este punto, nuevamente llama la atención de los derechos humanos describan a un sujeto libre y racional, que pareciera no coincidir con la forma en que Guzmán caracteriza las prácticas efectivas de la sociedad como irracionales y pasionales.

Siguiendo con su análisis de los derechos humanos, Guzmán afirma que no solo serían violados por individuos –cuando atentan injustamente contra el derecho natural de otro ser humano-, sino también por el Estado. No obstante, este no solo lo haría por acción –es decir, conculcando o restringiendo algún derecho inherente a la naturaleza humana-, sino también por omisión –es decir, cuando no reprime a los particulares que vulnerarían derechos humanos por medio del terrorismo u otra forma-. Tal sería la justificación de los estados de excepción, y del régimen militar chileno. Así, el régimen militar sería una respuesta ante una violación a los derechos humanos, por parte de una Unidad Popular que habría arrastrado consciente y deliberadamente a Chile a una situación objetiva de guerra civil. Además, es llamativo que recién al final de sus elaboraciones Guzmán aseste una crítica al régimen militar, y sostenga que efectivamente el gobierno militar tendría responsabilidades serias en no revisar de manera suficiente las violaciones a los derechos humanos posterior a marzo de 1978 –cabe recordar que Sergio Fernández habría borrado los delitos cometidos previo a esa fecha por ambos bandos-. En este punto, es preciso tener en cuenta de una diferencia entre Guzmán por un lado, y Arrate y Boeninger del otro: mientras estos últimos criticaría la violencia en la mayoría de las situaciones, el gremialista la defendería sin duros cuando se trate de resguardar el ‘orden social’.

La estabilidad ‘transición a la democracia’ dependería de las modernizaciones socioeconómicas del régimen militar, y lo perpetuado a través de la Constitución de 1980. Como se ha dicho, solo un desarrollo económico y social permitiría una democracia más amplia y responsable. Guzmán afirma que esto no solo depende del modelo económico, dado que un régimen económico social libre necesitaría estar afianzado en una Constitución que alcance la forma de ley en la generalidad de las materias, pero que subiera a nivel constitucional aquellos aspectos que se estiman claves. Es decir, Guzmán reconoce que no habría contradicción entre Estado y mercado, y por tanto no es que el Estado desaparezca con el giro neoliberal, sino que cambia su forma de intervención (Lechner, 1992). También habría que limitar la huelga para no solo conciliar intereses empresariales con los

de los trabajadores, sino también respetar al resto de la comunidad, que se podría ver fuertemente afectada por este conflicto. En este sentido, Guzmán celebraría que se deje atrás la dicotomización de la realidad, y por tanto la lucha de clases se reemplace por colaboración. Además, a diferencia de Boeninger, su noción de sociedad nuevamente buscaría exceder una mirada centrada en los organizados. A su vez, celebra que se consagrara el derecho a la propiedad sobre toda clase de bienes.

Siguiendo con el argumento del ideólogo gremialista, la ‘transición’ debería evitar la ‘competencia’, dado que ella estimularía la confrontación, y desestimularía cualquier acuerdo o negociación posible. En ese contexto, la efervescencia propia de una elección presidencial habría sido un ambiente contraindicado para ingresar al pleno ejercicio de la vida democrática.

Finalmente, cabe considerar que Guzmán afirmaría ser consciente de que las ideas gremialista habrían permeado de manera gravitante en la mayoría de los sectores políticos no marxistas. A su vez, valora la aceptación social que habría tenido el libre mercado, la libertad de asociación, la posibilidad de constreñir ciertas huelgas o revueltas sociales, y la adopción del rol subsidiario del Estado. Lo anterior tiene consecuencias mirado en perspectiva, dado que tales aspectos constitucionales han sido aceptados por los gobiernos democráticos, e incluso varias de las materias habrían sido profundizadas. Además, Edgardo Boeninger, quien habría sido el coordinación político y programático de la Concertación de cara a la vuelta a la democracia, afirmaría explícitamente que en la transición hubo coincidencia o ‘acuerdo esencial’ entre quienes participaron en el plebiscito, sobre la importancia de una libertad económica y una democracia ‘a secas’. Esta coincidencia podría ser un reflejo del acuerdo político esencial que se fue fraguando entre la Concertación y la derecha, pero en este caso, en la convergencia política entre un ideólogo clave cada sector político.

5.- Reflexiones finales

Irrumpe el deseo de no tener que terminar la investigación. Todo cierre parece imposible. La misma perspectiva que se asume en el texto pareciera indicar que no hay inicio, finalidad, ni unidad posible en lo escrito. Pareciera ser que la escritura está lejos de representar lo vivido o lo pensado, sino que más bien evidencia un ejercicio atormentado, disperso y fragmentado, por forzar lo creativo u lo original. Surge incomodidad ante lo escrito cuando se advierte que aún se habla demasiado a través de otros, sin atreverse a expresar aquello singular, con palabras propias. Sin embargo, que pareciera ser que inevitablemente un texto está siempre cruzado por una multitud de voces, experiencias, momentos, al punto en que nunca hubo origen, y quizás tampoco es posible lograr una expresión coherente y unificada. Al parecer, el problema de la originalidad ocurre tanto menos que el del origen, que ni siquiera se plantea (Deleuze, 2008). En el inicio del texto no había un papel en blanco, sino que ya se estaba cruzado por información, discursos, y enunciado que a su vez emergen inconscientemente en lo escrito.

Todo aquí evidencia la ficción del ‘autor’, y surge la inquietud ante la multiplicidad de pasiones que hay en el discurso, lo difícil que resulta esconder los afectos, y la imposibilidad de expresar la voz de un ‘yo’. Pero quizás esto mismo sea lo que implicó asumir una toma de posición a favor de lo caótico y el azar. Evidentemente, se trata de un proceso investigativo con rupturas drásticas, errores advertidos ya muy tarde, en un proceso sin fin. Roberto Bolaño comentaba que una vez que escribía, no podía volver sobre las páginas, pues de inmediato acusaba una multiplicidad de errores. Sin duda que el cierre del proceso de escritura es arbitrario, pero el consuelo es que esto se enmarca en un proceso simplemente formativo. La investigación se inició mediante una pregunta en torno a cómo concebían el mundo los sujetos dominantes, y se finalizó reflexionando otra cosa: posiblemente ellos mismos eran dispersión y discursos precedidos por una amplia gama de voces sin nombre. Es ese quizás el valor que se rescata del presente estudio: una inquietud o sospecha frente a la existencia de una voz omnipotente y en sí misma creadora de realidad, llevó a abrirse a la posibilidad de pensar que en tal fluir de proposiciones irrumpen diversos pedazos o huellas de historia.

Tras las pretendida fortaleza de la voz de los ideólogos se pueden evidenciar marcas y huellas sociales. Arrate, Boeninger y Guzmán, antes que eruditos que guiaron la historia mediante reflexiones conscientes, parecieran ser expresión de sus multiplicidades. Tras sus discursos con pretensión unitaria pareciera esconderse lo disruptivo, lo inentendible, lo raro. Es lo anterior lo que la investigación ha intentado pesquisar.

La forma de cerrar estas reflexiones finales tendrá dos momentos. El primero refiere a analizar los discursos ideológicos que parecieran evidenciar el régimen de verdad que se inauguraba en la transición a la democracia, y en segundo lugar, considerar los aportes y desafíos que la presente investigación abre para volver a pensar lo social y lo político.

5.1.- Lo social y lo político en los ideólogos

A continuación se presentan cuatro ejes centrales para entender la relación entre lo social y lo político, en los cuales se evidencia un predominio de la política sobre la sociedad, se legitima y auspicia el predominio de la racionalidad de la élite política, y se tiende a desvalorizar los saberes populares como territorio de las pasiones y la irracionalidad. Dichos discursos se entrecruzan en diversos puntos, pues en los enunciados uno se asombra “no solo de que se digan pocas cosas, sino de que pocas cosas puedan ser dichas” (Deleuze, 2008, pág. 29). Todo esto demuestra que los enunciados de los ideólogos son como curvas que pasan por el entorno de singularidades, que se circunscriben a ciertas reglas del campo en el que se distribuyen y reproducen, y que son producto de ciertas relaciones de fuerzas existentes.

5.1.1.- Gobernabilidad como captura social

El concepto utilizado por Edgardo Boeninger pareciera expresar cierta constelación de prácticas y discursos que prevalecieron en los años del retorno a la democracia. La búsqueda de ‘estabilidad política’, ‘paz social’ y ‘progreso económico’ están lejos de ser proposiciones que surgen simplemente de la creatividad del demócratacristiano, sino que más bien se vincula con un proceso en que la consolidación de la democracia sin apellido era condición previa para cualquier otro tipo de demanda. Este punto pareciera ser tocado por una amplia diversidad de discursos –también es actualizado en el pensamiento de Guzmán-, que proponían que el Estado evaluara, regulara y controlara la pertinencia de cualquier expectativa social, según la capacidad de mantener estabilidad institucional y económica. En este punto, son las prácticas gubernamentales las que deben definir las orientaciones de la sociedad, subordinando de este modo a toda otra praxis a su propia lógica.

La gobernabilidad llega a ser una propuesta con pretensiones universales y totalizantes. Boeninger sostiene que esta propuesta de conducción política es extrapolable a cualquier experiencia mundial, y excede lo concreto. De este modo, sostiene que todo crecimiento económico requiere inevitablemente del capitalismo, con un mercado basado en la propiedad privada. La estabilidad política, por su parte, requiere siempre de acuerdo, entendimiento y consenso entre las distintas propuestas políticas: la institucionalidad misma debe ser estar basada en ciertos valores y supuestos compartidos –la democracia ‘a secas’ y el sistema económico mixto con fortalecimiento de la iniciativa privada-. La paz social, por su lado, requiere que todo conflicto se reduzca a reglas,

procedimientos vigentes, y por tanto siempre debiese primar la colaboración por sobre la confrontación.

Como se ha afirmado, no es posible sostener que la gobernabilidad se generalice por la genialidad del ideólogo demócratacristiano, sino que emerge desde relaciones de fuerza existentes en la época, y los enunciados de Boeninger actualizan una serie de singularidades. “Un enunciado no se confunde con la emisión de singularidades que supone” (Deleuze, 2008, pag. 30). Boeninger escribe en un momento en que lejos de apuntarse a una transformación radical o a disputas sectoriales, se buscaba un cambio de régimen político: la democracia debía superar la dictadura, pero eso implicaba consolidar una democracia que demostrase ser robusta y ordenadora de los movimientos sociales. Se trataba de una época en que, por tanto, toda demanda, deseo o interés singular fue supeditado a metas políticas. Los partidos en general buscaron por tanto apaciguar y domesticar lo social, reemplazando la movilización popular por las concertaciones o negociaciones cupulares, en pos de la consolidación democrática. A su vez, la necesidad de ajustes y estabilidad económica, los ‘enclaves’ autoritarios’, supuestos peligros de ‘regresión autoritaria’, fueron discursos que terminaron desactivando y capturando la potencia colectiva, ante los posible riesgos de ‘desborde’ que implicaría la agitación popular.

La gobernabilidad es así un discurso que legitima el control, conducción, y captura de la actividad social. Sin duda que este régimen de verdad no es asumido de manera total en la sociedad, sino que más bien responde a lo que emerge en relaciones de fuerza en que prevalece un interés y deseo elitario. La cúpula política se autoconcibe así como un sector de sujetos conscientes que logran conectarse con las requerimientos verdaderos y universales de la sociedad, logrando ponderar, examinar y juzgar la pertinencia o legitimidad de los saberes populares. Es así como totaliza “restaurando formas representativas de centralismo y jerarquía” (Deleuze, en Deleuze & Foucault, 1996, pág. 4). Esta propuesta teórica que pareciera creer posible que tal ‘modelo’ se aplique directamente a la práctica, y que logra ‘representar’ o hablar por todas las demás singularidades. Se trata de un sistema de poder que procura obstacular, interpretar y procesar la potencia social.

Es posible advertir que se trata de un poder que opera totalizaciones, pero es posible tensar la posición desde la cual pretende producir su conocimiento. La condición de posibilidad de acceder a tal diagnóstico ‘objetivo’ y universal de la sociedad, necesariamente implicaría que tal ‘sujeto’ se sitúe desde un punto que sea exterior a la sociedad, es decir, sin intereses ni deseos propios. No obstante, esta investigación supone que todo acto es interesado, y por tanto ni el punto de vista del soberano logra observar la realidad social desde un locus privilegiado (Bourdieu, 1993). Es más, es posible replicar que esta gobernabilidad como procesamiento y captura de la actividad social no

terminó operando solamente desde una instancia específica o superior de la sociedad, sino que se hundió profundamente en toda las relaciones sociales. Es decir, la vigilancia y el control del ‘desorden’ no solo operó desde las instancias más conocidas de supervisión, sino que incluso en las relaciones cotidianas, lo cual a su vez generó resistencias a tales lógicas del poder.

El discurso de la gobernabilidad parece estar acompañado de la aversión al conflicto, y los deseos de paz que acompaña a la democracia –esto en Boeninger incluso implicaría un mutuo respeto entre clases sociales-. Solo así se entiende el desplazamiento del régimen de verdad, de manera que la mayoría de los enunciados –hasta los de izquierda- parecieran acompañar anhelos de consenso, acuerdo, reconciliación, estabilidad. En base a lo anterior, es llamativa la ‘rareza’ y ‘discontinuidad’ de Edgardo Boeninger, cuando se presenta como un socialdemócrata, pero que a su vez teme por toda confrontación o discordia. Recuérdese que Boeninger valora la capacidad de de pacto entre capital y trabajo en los Estados de Bienestar, pero a su vez obscurece aquello que los mismos socialdemócrata no cesan de recalcar: la condición de posibilidad del acuerdo pasa por la legitimidad y valoración de las tensiones o conflictos entre distintas clases sociales. Es por lo anterior, y por lo analizado en Boeninger, que se advierte que en realidad la democracia que propone el ideólogo demócratacristiano está del lado de un acuerdo entre fuerzas dominantes, y por tanto las demás fuerzas sociales no tendrían mayor opción que acoplarse o adaptarse a tal régimen establecido. Se trata de invitaciones a la ‘incorporación’ o ‘integración’ a la democracia, pero en tanto eufemismos de una captura: el mismo Boeninger no tiene problemas en explicitar que la gobernabilidad no es si no un adecuado ‘procesamiento’ de la conflictividad social, en los marcos de lo existente.

En el discurso de Jaime Guzmán también pareciera que la gobernabilidad opera como un dispositivo mediante la cual una elite política controla, regula y modifica las aspiraciones populares. Guzmán es sincero y relativiza el valor de la democracia: siempre surgiría de una decisión autocrática en la que una elite pone las reglas del juego, y sostiene que ésta requeriría de virtud moral para analizar la pertinencia de dichos deseos para la convivencia y orden del país, y las posibilidades que la realidad ofrece. Así, mientras las ‘masas’ son incapaces de informarse, de saber, y son presa fácil de sugerencias políticas, la ‘elite’ es perfectamente consciente, y logra acceder a la totalidad y verdad universal –cabe recordar que Guzmán sostiene que hasta los mismos populistas saben perfectamente de las limitaciones cognitivas del mundo popular, y se aprovechan de dicha situación-. Así, la democracia será simplemente un ‘medio’ para alcanzar una sociedad libre, entendiendo esto último como una autonomía respecto a la política. De esta forma, se advierte que también Guzmán reifica el poder social, presentando el poder político como una instancia

específica, que debe conducir prudente y racionalmente al orden de la sociedad. Incluso sostiene que en inestabilidad económica, cuando el pueblo ‘no está comprometido’ con el régimen establecido, se debe mantener una democracia restringida y protegida. Por otra parte, en casos en que la sociedad sufra convulsiones o se erosione la institucionalidad vigente, la elite debe legítimamente reprimir la diferencia, y reestablecer el orden a como de lugar.

Sin duda es el discurso de Jorge Arrate el que se más distancia del régimen de verdad que entiende a la democracia como dispositivo de control y regulación de lo social. En sus proposiciones emerge la necesidad de profundizar la línea de democratización social, al punto en que se logre ‘democracia directa’. No obstante tal diferencia, pareciera ser que incluso en la propuesta de Arrate la política es ontológicamente constitutiva de lo social. Cabe recordar que tras su defensa a la inevitabilidad del componente populista, plantea la centralidad de la elaboración política de significantes, símbolos y líderes que apelen y constituyan afectivamente a un pueblo. En este sentido, en Arrate se trataría de fundar un ‘antagonismo’ entre el enemigo –el imperialismo- y el pueblo, a partir de los discursos de los partidos políticos. Esto último evidencia otro desplazamiento en el régimen discursivo de la izquierda en los ochenta: la base de configuración de identidades o intereses ya no refiere a clases sociales que emergen de las estructuras sociales capitalistas, sino que más bien emergen de articulaciones provocadas en el campo discursivo. Así, la política pasa a ser entendida como disputa de ‘ideas’ entre ‘intelectualidades’ -con rol pedagógico-, lo cual no considera que éstas también expresan relaciones de fuerza. Como se ha rebatido previamente en la presente investigación, el saber siempre está acompañado de coacción, y por tanto nunca la ideología es una ‘superestructura’, en tanto entidad distinta. Así, es probable que una objetivación de la objetivación de Arrate sostenga que el peso de sus discursos no obedezca simplemente a su capacidad intelectual, sino que emerge de un régimen de verdad que busca opacar toda posibilidad de violencia, aunque sin embargo es ésta última la que también explica el desplazamiento de los enunciados. La política siempre implicará la pregunta por la tramitación de una violencia social que resulta inevitable.

A su vez, Arrate también pareciera estar centrado en la conquista de la institucionalidad política, en tanto espacio que posibilitaría que el pueblo se apropie del poder. Nuevamente, la crítica es que las instituciones no crean el poder político, sino que solo pueden intentar controlarlo, ratificarlo, o garantizarlo. Así, una política que apuesta a saltar al Estado para ‘representar’ a lo popular en las instituciones, no logrará desde esa vía modificar decisivamente un poder que pareciera tener “amplia independencia con relación al aparato judicial e incluso político” (Deleuze, 2008). Por lo demás, como ya se ha sostenido, existen sentidos que se producen más allá del orden discursivo,

que implican afectaciones dispares en las relaciones de fuerza, y por tanto no todo el tema del poder político se agota ni reduce a la conquista de la institucionalidad política.

En definitiva, la gobernabilidad como concepto pareciera ser expresión de todo un denso campo de relaciones de fuerza que se entretejía. El peso de dieciocho años de dictadura, la profundidad de la violencia, la mutilación de la potencia y depresión de la actividad social, parece acompañarse de deseos de ‘orden’, ‘paz social’, ‘estabilidad política’ y ‘crecimiento económico’, lo cual repercutió en una amplia gama de discursos de la época. Desde el gremialismo hasta el socialismo terminaron hablando desde el tono de la reconciliación y el fin del conflicto. No obstante, lo anterior activó un dispositivo de regulación social, que en pos de esa misma armonía, terminó naturalizando la administración política de los cuerpos –singulares y sociales-, la exclusión de todo lo disruptivo, y la limitación de los marcos de lo posible.

5.1.2.- Democracia como realización de lo humano

Los discursos en torno a la transición parecieran enfatizar la importancia de la realización del ser humano como un sujeto libre, autodeterminado y consciente. Tales discursos también actualizan un contexto de relaciones sociales, en que se instala defensa férrea al pluralismo y la libertad individual, y a su vez son años de reiterada vulneración de los derechos humanos y ausencia de democracia. No obstante, la presente investigación no logra avanzar más en torno a la relación entre un momento de dictadura y un corrimiento de los discursos hacia posiciones de orden humanista, lo cual debe ser analizado en posteriores investigaciones.

Los discursos sufren tal desplazamiento en dictadura, que propuestas como la de Jorge Arrate proponen volver a vincular al socialismo con el humanismo y el pensamiento liberal. El ideólogo de la renovación socialista sostiene que la sociedad comunista ya no responde tanto al movimiento histórico tendiente a la resolución de contradicciones sociales, sino más bien a un proceso reflexivo o de ‘toma de conciencia’. Por medio de las ideas, el ‘sujeto’ logra su libertad conociendo y modificando las ‘estructuras’ que antes lo constreñían. Es por lo anterior que se propone un ‘socialismo con libertad’, guiado por imperativos ‘morales’, que se opongan a toda violencia. Es así como es posible entender que Arrate proponga que el socialismo no requiera de ‘rupturas’, ‘dislocaciones’ o de ‘violencia’, sino que más bien sería posible acentuando la ampliación de toda libertad civil, social, individual y colectiva. Solo así se entiende su interpretación de que la crisis de la democracia en 1973 se explique por una tensión entre ‘ideas’ de ‘sujetos distintos’: la ‘vía democrática al socialismo’ habría sido impulsada por el Partido Comunista y Allende, mientras que el resto de la izquierda estaría plagada de ‘asíncronías’ y ‘sobreideologización’. En este sentido, la política y las transformaciones sociales pasan por las ‘reflexiones’ de ‘sujetos’, lo cual expresa la

perspectiva humanista, subjetivista y/o agencialista de Arrate –cabe considerar que también le da lugar a las ‘estructuras’, pero éstas en algún momento serían totalmente ‘racionalizadas’ o ‘administradas’ por los ‘sujetos’-.

Resulta llamativa la propuesta de Arrate, puesto que supone que la disputa es fundamentalmente desde el lado de la ‘hegemonía’, modalidad de disputa que prefiere por sobre la de la violencia. Como se ha sostenido, la disputa por los discursos o el convencimiento está lejos de ser lo que prioritariamente explica las relaciones sociales de poder. Incluso antes que los discursos, se ha visto que el poder opera disciplinando y modelando los cuerpos, las subjetividades, y todo esto no se instituye ni desde instituciones, ni por una disputa discursiva para construir un enemigo y un pueblo. Así, pareciera ser que la propuesta de Arrate supone un intelectualismo que hipertrofia el lugar de los ideólogos en la producción de realidad, a la vez que pensaría que la solución al problema político estaría en proponer un nuevo legislador, o pasaría por construir un soberano ‘representativo’ de ‘lo popular’, que defina justamente lo normal y lo anormal.

Por otro lado, tanto Boeninger como Guzmán también ponen énfasis en una sociedad plural, con individuos libres, que sean capaces de convivir armónicamente. Para ambos la democracia debe asegurar la libertad y la autonomía de la ‘razón’ en los sujetos. Por una parte, Guzmán sostiene que el gremialismo es un cruce entre la filosofía de raíz cristiana, y las doctrinas humanistas. Así, el discurso de Guzmán comienza desde el presupuesto de que existe una primacía del ‘hombre’ sobre la sociedad: el ‘sujeto’ sería ontológicamente superior a la sociedad porque mientras aquél es un ser substancial, apto para existir en sí mismo, la sociedad constituye solo un ‘ser accidental’ de relación. Así, mientras las sociedades temporales se agotarían en la historia, el ser humano viviría en ésta pero la trascendería, dado que el ‘espíritu inmortal’ le conferiría un destino eterno. Así, la sociedad está al servicio del individuo y no al revés, y el Estado debe limitarse a las actividades que los individuos no pueden realizar por sí mismos, y debería aportar a que cada ser humano alcance su finalidad ‘individual’. Por otra parte, Boeninger sostiene que la gobernabilidad depende del comportamiento de la gente, tanto a título individual como miembros de organizaciones sociales, lo cual también estaría influido por la cultura. A pesar de que por un lado Guzmán plantea que la sociedad es un accidente, y por el otro Boeninger plantea que la cultura tiene poder causal, la revisión sociohistórica de ambos parece explicar las transformaciones sociales principalmente desde la acción e ideas de los actores políticos.

Sin embargo, nuevamente se tiene que estos dos autores asoma algo fragmentado: si bien proponen un humanismo en el cual los sujetos son autónomos, reflexivos y libres, parecieran que a lo largo del cuerpo social hay más bien dos racionalidades: la consciencia y acceso a la universalidad estaría

del lado de las elites políticas, mientras que el campo popular estaría del lado de las pasiones, la irracionalidad, la desmesura y el exceso. Así, si bien las elites políticas tendrían capacidad de racionalizar, regular y analizar la viabilidad de procesar intereses según un conocimiento de la realidad social, el campo popular pareciera no tener posibilidades de elaborar un pensamiento autónomo, y su pensamiento sería más bien un epifenómeno de las formulaciones ideológicas de los primeros.

Como se ha visto, para Boeninger la crisis de la democracia es un fenómeno esencialmente generado desde los políticos. Una radicalización ideológica de los partidos implicaría tanto la polarización del sistema político como el predominio del purismo ideológico. Esto llevaría a proyectos globales excluyentes, que se confrontarían en términos del ‘Bien’ contra el ‘Mal’, y que dado la falta de mayoría política o social, tendería a recurrir a la presión de sectores sociales ‘adictos’ y al poder del Ejecutivo para liderar transformaciones.

En Guzmán también hemos evidenciado que se trata de dos tipos de saber. Por un lado, la elite política se debate entre los populistas, que buscarían halagar a las masas, y cederían demagógicamente a las ‘pasiones’ y ‘caprichos’ de los centros de presión o de poder social, los gremialistas guiarían moral y racionalmente al pueblo, con leal fidelidad a sus propios ideales. Por el otro, el pueblo se mueve principalmente por sugerencias, tendría impulsos humanos ruines, y en momentos de crisis caerían en un vacío espiritual que cedería siempre a la envidia, el odio, la permisividad, el libertinaje, u otras bajas pasiones. Es por esto que la misión de una elite virtuosa sería la de invitar a no sucumbir ante grandes avalanchas, y apelar solo a los sentimientos nobles del alma humana. Principalmente por este motivo es que Guzmán propone validar la jerarquía entre los sujetos, e incluso considera que en una votación, lo óptimo sería que la ponderación considerara la ‘virtud moral’ del electorado –la única razón por la cual no opta por este camino es porque aún no encuentra una forma objetiva de medirla dicho criterio-.

Jaime Guzmán ha enfatizado esto cuando sostiene que la mayor parte del pueblo no está en condiciones de analizar, entender y evaluar a fondo un proceso electoral, lo cual implicaría descartar la ‘gárgara’ que emerge en torno al sufragio informado. El pueblo es incluso capaz de desear el totalitarismo, por lo que la elite debe confeccionar una democracia que excluya totalmente dicha posibilidad, y por tanto la democracia es solo un medio a utilizar, cuando está en condiciones de ser un vehículo para alcanzar tal ‘libertad del hombre’. Como ya se ha insistido, es esto lo que lleva a Guzmán a sostener que si no hay desarrollo económico e institucional, solo sería recomendable la democracia restringida, puesto que en esos momentos el pueblo no tendría compromisos con el sistema, y más bien sería ‘fácil presa’ de demagogia o totalitarismo.

Ante todo lo anterior, efectivamente es posible sostener que hay un viraje discursivo hacia el humanismo –con notorias fragmentaciones–, que podría tener relación con un contexto en que se atropellaban reiteradamente los llamados ‘derechos humanos’, la vida misma era eliminada por el soberano, y por tanto los relatos de la transición valoraban al sujeto y su individualidad. No obstante, cabe someter a crítica tal lugar común, pues asumir una persona sustantiva portadora de atributos esenciales es más bien una mixtificación. Es posible que los ideólogos analizados, buscando intensificar el proceso de representación infinita, asuman una posición del humano como sustancia, con capacidad universal de razonamiento, deliberación o lenguaje, pero la respuesta desde la teoría social sería que lo que la persona ‘es’, resulta siempre relativo a las relaciones construidas en las que se establezcan. Ni siquiera un sujeto es unitario, coherente, ni mucho menos su cuerpo, que está cruzado por historia, transformaciones y degeneración. Como se ha visto, precisamente es la ideología la que procura producir performativamente tales sujetos, y buscaría imponer atributos por medio de prácticas reguladoras. Todo este proceso de control, regulación y administración tanto de la vida como del cuerpo, implica finalmente capturar o domesticar toda diferencia o acontecimiento singularidad.

Por otra parte, es importante detenerse a analizar las repercusiones de los dos tipos de racionalidad. En el fondo, habría un grupo de intelectuales y políticos que lograrían tener acceso a la totalidad, mientras que el resto de la sociedad estaría condenada a las pasiones, la parcialidad y a la ingenuidad. Es por lo anterior que los ideólogos tendrían el legítimo derecho a ejercer una función pedagógica de cara a las masas, en tanto el grupo que más se asemejaría al modelo del ‘humano’ reflexivo. No obstante, como hemos visto en la presente investigación, se ha cuestionado su relación predilecta con el universal, puesto que la teoría es siempre local, se encuentra inevitablemente con un muro, y solo la práctica social puede agujerearlo. Más bien, esta investigación asume que las masas parecieran no tener la necesidad de los intelectuales para ‘saber’, y es el poder el que busca operar mediante totalizaciones, controlando, prohibiendo o invalidando esos discursos.

Sería un grave error estar de acuerdo con el lugar que los ideólogos se adjudican. La sociedad está lejos de sostenerse o modificarse mediante simples consensos producidos por los ideólogos, y el poder de los enunciados no surge desde un lugar específico de la sociedad, sino que recorre la amplia malla de la sociedad. Es preciso insistir una y otra vez en que se ha sobreponderado la importancia de la ideología como motor de las transformaciones, lo cual solo ha implicado lecturas metafísicas o intelectualistas, y la reificación del poder social.

5.1.3.- Autonomía social y Subsidiariedad Estatal

Otro discurso que parece ser expresivo de las transformaciones sociales de la época refiere a la búsqueda de autonomizar lo social respecto a lo político, y a cambiar el modo de intervención del Estado, respecto del período nacional-popular.

Tal como previamente se ha mencionado, para Guzmán la sociedad está el servicio de los individuos, y por tanto el rol del Estado es permitir que cada uno de los sujetos logre su interés individual. Es por esto que las múltiples sociedades que el ‘hombre’ crea entre la familia y el Estado deben ser respetadas, en tanto ‘signos’ de la naturaleza sociable del ser humano, y su derecho natural a formar varias asociaciones con el objetivo de alcanzar su pleno desarrollo espiritual. Así, las ‘sociedades intermedias’ serían aptas para alcanzar su fin específico, y por tanto tienen el derecho a gobernarse a sí misma. Es por eso que dicha ‘autonomía’ requiere del ‘principio de subsidiariedad’, es decir, afirmar que el Estado solo se estructuraría para cumplir las actividades que los particulares no pueden realizar adecuadamente, y no sería lícito que intervenga en las organizaciones sociales. Lo anterior implica que la ‘sociedades intermedias’ deben ser ‘apolitizadas’, y por tanto cualquier ejercicio de politización de la sociedad constituye un acto ‘totalitario’.

Nuevamente comienza de a poco a enrarecerse el discurso, cuando Guzmán plantea que existen ‘sociedades intermedias políticas’, que pueden influir en la conducción del Estado desde lo social, siempre que no procuren instrumentalizar al resto de las sociedades que no son políticas. Aquí comienza la sospecha: ¿cómo evitar que las ‘sociedad intermedias no políticas’ permeen en las demás sociedades? ¿Cómo sería posible el desdoblamiento que implica que un político pueda ser ‘militante’ en su propia esfera, pero estrictamente ‘gremialista’ en lo social? ¿Es posible que un ‘sujeto’, institución o sector social refiera exclusivamente a los ámbitos que ‘específicamente’ le competen? La respuesta de Guzmán está en que las personas, grupos e instituciones deberían conocer y respetar la naturaleza de las diversas tareas que emprenden o asociaciones que integran. No obstante, la discontinuidad vuelve a surgir cuando se recuerda que el mismo Guzmán planteaba que el pueblo no está en condiciones de estar informado, y de actuar conscientemente. Tal dificultad de actuar racionalmente incluso podría poner en jaque el corazón mismo del pensamiento gremial: al parecer, sin importar que el gremialismo actúe desde la rectitud y la virtud, si el pueblo es irracional, sus pasiones cederían ante la sugestión del populismo, sin importar las veces que se intente ‘informar’ al pueblo las supuestas ‘diferencias de naturaleza’ de las distintas instancias de la sociedad. A su vez, resulta difícil pensar tal sociedad armónica, con distribución nítida de las funciones y metas de cada subsistema, si los sujetos sociales son incapaces de comprender y razonar.

Ante esto último también surge una pregunta en torno al ‘humanismo’ de Jaime Guzmán. En el comienzo éste sostenía que la sociedad no era más que un epifenómeno de la esencia humana, pero luego en el transcurso de su teoría sostiene que la sociedad está compuesta por distintos campos, con funciones y finalidades específicas, que además estarían delimitada por lo que por su ‘naturaleza’ pueden cumplir. ¿Cómo se explica lo anterior? ¿Existiría algo irreductible en lo social? Es posible que la respuesta gremialista sea que todo ese edificio social emerge de la naturaleza sociable del ser humano, pero ello no remueve la sospecha de que posiblemente la propuesta de Guzman también suponga una suerte de funcionalismo en lo social.

En este punto, es también posible discutir esta posición que pareciera naturalizar las funciones y lógicas de lo social. La presente investigación pareciera discutir el supuesto de una base universal de las sociedades, incluso si esta fuera efecto de una naturaleza humana. No solo el cuerpo está cruzado por una multiplicidad de fuerzas singulares, sino que no es posible plantear la existencia de una totalidad que engloben la realidad social. Más bien, se trata de relaciones de fuerza y dominación que lejos de abordarlo todo, emergen de todas partes. En este sentido, no resulta posible, a pesar de los intentos del poder, ‘fijar’ la realidad social ni esencializarla, y por ende es siempre susceptible a nuevas luchas y transformaciones.

En este punto, es importante detenerse a analizar la propuesta tendiente a escindir la política y lo social, que en apariencia podría entrar en tensión con la gobernabilidad. Mientras la ‘gobernabilidad’ supone un control y regulación de las prácticas y acciones de los otros a través del campo social, la ‘subsidiariedad’ en apariencia propone replegar al Estado, y reducir su función a meros mecanismos correctivos, o a apoyar a ‘los verdaderos pobres’. Sin embargo, una evaluación histórica muestra que ambos principios son perfectamente conciliables. Es posible sostener que incluso un funcionamiento exitoso del mercado requiere de exigencias estatales de legitimación (Lechner, 1992). Así, si bien el neoliberalismo denuncia tanto el estatismo como toda intervención estatal, su ofensiva implica una redefinición del modelo de desarrollo, lo cual significa que el Estado no solo asumió un rol ‘correctivo’, sino que debió impulsar un cambio en el desarrollo económico y social, al punto de que lideró la acumulación privada. Además, cabe recordar que incluso forzar la apolitización de la sociedad supone una fuerte intervención estatal: se “requiere reprimir las reivindicaciones sociales, e imponer la liberación de los mercados a los sindicatos – leyes laborales- y a los empresarios –política crediticia y monetaria-“ (Lechner, 1992, pág. 4). En consecuencia, la profundización de las lógicas mercantiles no supone una desaparición del Estado, sino más bien su modo de intervención. Así, la gobernabilidad, como capacidad estatal de procesar y administrar conflictos, asume la tarea mentada de ‘apolitizar las sociedades intermedias’. Así, se

tiene nuevamente que hay una “red interdiscursiva que no se superpondría a la primera, sino que la cruzaría en ciertos puntos” (Foucault, 2008, pág. 208).

En definitiva, pareciera ser que los discursos que procuran escindir lo social y lo político, procuran reificar el poder social. Se trata de presentar a lo político como una institución aparte, como un elemento que es propiedad o atributo de ciertos grupos sociales, o reducido simplemente a la legalidad. Una crítica podría plantear que el poder político no se circunscribe en el ‘Estado’ o en las ‘sociedades intermedias políticas’. Tampoco la gubernamentalidad es un atributo exclusivo de sujetos consciente, que se diferenciarían de un reino de irracionalidad y pasiones, sino que son relaciones que atraviesan todo el campo social. Lo social es asunto de estrategias, de diversas relaciones de fuerzas, y está lejos de localizarse en puntos específicos: recorre y desborda hasta las prácticas más íntimas e inconscientes de la sociedad.

5.1.4.- La exclusión en los ideólogos

Sin duda sería un error pensar que los discursos seleccionados en la presente investigación pueden ser universalizados. Más bien refieren a cierto régimen de enunciados que han tendido a prevalecer, mas esto no deja de dar lugar a resistencias, incluso en los mismos ideólogos. En este punto, se procurará esbozar algunos de los prodecimientos de exclusión que se evidencian en los discursos de los ideólogos analizados.

Se ha repetido bastante que el discurso político que se presenta como el libre fluir de las ideas y la conciencia, tiene tras de sí luchas, victorias, derrotas y violencia. Uno de los elementos prohibidos dentro de los ideólogos analizados es el ‘totalitarismo’. Se ha revisado que el ‘totalitarismo’ surgiría tanto de la sobreideologización, producto de teoricismos de las elites que generarían proyectos excluyentes, pero también surgiría cuando se procura politizar la sociedad. Los tres ideólogos proponen que la vuelta a la democracia debe volver a acoger la pluralidad de ideas, pero también afirman que debería imposibilitar toda vuelta al totalitarismo.

El problema que se asoma en este punto es que pareciera ser que el fenómeno del totalitarismo no surge solamente por un tema ‘reflexivo’, y sin duda que la politización de la sociedad tampoco implica necesariamente totalitarismo. Por un lado, habría que sostener que esta investigación no dispone de recursos para examinar las raíces profundas del totalitarismo. No obstante, quizás habría que agregar que el totalitarismo refiere a la no aceptación, incluso la negación radical de la singularidad del otro, y aparece cuando se está dispuesto a aniquilar lo diferente. Pero es el otro punto el que merece toda la atención: la politización de la sociedad no implica totalitarismo. Resulta evidente que el totalitarismo se vincula con experiencias en que el aparato estatal, partidos o grupos procuran totalizar y controlar los términos y límites de la experiencia social, pero ciertamente este

no es el caso de todas las propuestas de politizar la sociedad –en este punto Guzmán se equivoca, cuando sostiene que todo intento de socialismo llevaría inevitablemente al totalitarismo-.

El ejercicio de politizar la sociedad implica más bien intentos por finalizar la enajenación del poder político, y no precisamente totalizar o universalizar la experiencia social. Sin duda que ha habido experiencias totalitarias que han buscado homogeneizar y negar todo lo distinto en la sociedad, pero esta última no es la única salida. Es posible politizar la sociedad, para precisamente erradicar el totalitarismo mediante el potenciamiento de las diferencias. Es decir, es posible erigir una crítica a que el Estado pretenda capturar la totalidad mediante sus pretensiones de universalidad, y precisamente por eso afirmar las singularidades sociales. Así, mientras el poder opera mediante reproducciones, representaciones, que operan por semejanza o convención, por analogía o código, la politización de la sociedad puede potencialmente afirmar diferencias, trazar líneas de fuga, traspasar el umbral, “alcanzar un continuo de intensidades que ya no valen sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada, flujos desterritorializados, signos a-significantes” (Deleuze & Guattari, 1978, pág. 24).

Otro elemento rechazado, a pesar del discurso de Arrate, es la posibilidad del socialismo. La ‘renovación socialista’ misma aportó a la exclusión de la posibilidad de un poder dual, pero en definitiva el socialismo mismo fue erradicado como posibilidad. Bastará recordar que Guzmán sostiene que la democracia se reconstruyó en dictadura de tal manera que el socialismo no vuelva a ser una posibilidad. También servirá refrescar que Boeninger saluda que la misma Concertación se haya separado de la propuesta socialista, y afirma que la posibilidad de conciliación y respeto mutuo entre las clases sociales –fundada en la exclusión de los sectores que impulsaban el conflicto entre clases- fue uno de los éxitos de la transición a la democracia.

Un tercer elemento que pareciera generar aversión, como se ha dicho, es el conflicto mismo. La ‘voluntad de verdad’ de los discursos prevalecientes durante la transición a la democracia pareciera fundarse solo en lo agradable, y están “hostilmente predispuestos contra las verdades que pueden tener efectos perjudiciales y destructivos” (Nietzsche, 2005, pág. 4). Así, se busca negar la confrontación entre clases o fuerzas sociales, mediante el discurso del ‘respeto mutuo’. Se abandona también todo análisis crítico de las dinámicas que acompañan la acumulación de capital. Incluso, Boeninger llega a coincidir con Guzmán en que la vuelta a la democracia debe erigir una arena política en que todo los contendores compartan los mismos supuestos y valores, aislando a ‘todos los extremos’ o ‘paradigmas’ que no se circunscriban en el marco de la sociedad capitalista, y que apoye la ‘democracia convencional’.

5.2.- Lo social y lo político: hacia una necesaria reconceptualización

Sin duda que lo recientemente expuesto requiere de profundizar en posteriores investigaciones una reflexión en torno a las condiciones sociales de posibilidad de los enunciados que se regularizan en la transición. No obstante, esto excede las posibilidades de esta investigación

Tras una revisión de posiciones discursivas que parecieran vincularse con un desplazamiento de los regímenes de verdad, producto de las relaciones de fuerza que atravesaban la transición a la democracia, tiene sentido volver a mencionar las reflexiones o propuestas en torno a la problemática de lo social y lo político.

Cabe recapitular. Se ha revisado cómo los ideólogos efectivamente suponen que en la disputa política existen ciertos sujetos conscientes que elaboran discursos, que luego imprimen pedagógicamente en lo social. Esto ha supuesto pensar a la ideología como una esfera que se funda a sí misma, siendo que en realidad sus enunciados no son posibles por ‘descubrimientos’ intelectuales, sino que más bien se imponen por victorias en las relaciones de fuerzas sociales. A su vez, se advierte que tienden a proponer ‘modelos’ universales, que pretenden tender hacia una captura de toda diferencia. Lo anterior, dado que asumen el rol de ‘hablar por otros’, y por tanto tienden a regular, procesar e invalidar el saber y discurso popular.

En consiguiente, la investigación sostiene que la inversión de las relaciones de poder pasa por afirmar la singularidad, y también por acusar discontinuidades, azar y errores en el discurso ideológico que pretende ser total. En torno a las tareas del ‘intelectual’, se ha propuesto considerar que éste no es ‘omnipotente’, y que su teoría es siempre local, y que potencialmente puede tener aplicación en un dominio más o menos lejano. Como se ha insisto, la teoría se enfrenta a un muro, y solo la práctica en otro dominio puede agujerearlo. Esto se distancia de Gramsci, pues no se supone que los intelectuales son partes de una ‘dirección consciente’, ni tampoco consiste ‘educar’ a la masa espontánea (Gramsci, 1931). Todo lo contrario, las masas no tienen necesidad de los intelectuales para saber, y afirman extremadamente bien su singularidad. El intelectual tiene que apoyar, más bien, que las masas hablen por sí mismas.

El poder pareciera operar por totalizaciones, por lo que la ‘teoría’ debe operar contra ese poder, no siendo una propuesta universal, sino que más bien debe pasar a entenderse como una ‘caja de herramientas’. Todo esto no implica una renuncia a disputar el capitalismo, dado que el poder actualmente se ejerce para sostener la explotación. Tampoco esto lleva a una renuncia a la generalidad de la lucha, ni condena a una eterna acción marginal, pues no se puede tocar un aspecto del poder sin enfrentarse a todo el conjunto difuso que desde ese momento se estará forzando a revertir.

La totalización y la esencialización son por tanto mecanismos mediante los cuales opera el ‘poder’. Esto lo ha llevado a concebir lo social y lo político como identidades inmutables, lo cual implica una cosificación de relaciones sociales. Esta operación busca someter y procesar toda diferencia, y también petrificar la historia misma.

En este ejercicio, lo social ha sido fundamentado tanto desde sujetos como desde estructuras. Se ha respondido que el ‘yo’, el individuo, son más bien mixtificaciones, pues convierten unidades ficticias en sustancias cuyo origen es exclusivamente una realidad lingüística. Como sostiene Nietzsche en ‘La genealogía de la moral’, en tanto “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir, ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el resto es todo” (Nietzsche, 2009, pág. 39). Incluso lo anterior recuerda a Jorge Luis Borges: “no estoy seguro de que yo exista, en realidad. Soy todos los autores que he leído, toda la gente que he conocido, todas las mujeres que he amado. Todas las ciudades que he visitado, todos mis antepasados” (Borges, 1981, pág. 1). A su vez, la investigación de las ‘estructuras’ ha centrado su atención en la repetición, la representación, lo moral, sin entender que el poder se juega precisamente en lo no-estratificado. Es por tanto preciso urgir hasta llegar a la capa que no se deja sedimentar, que es ya pura estrategia o focos de conflicto. Por lo demás, cabe considerar que las representaciones colectivas no emergen como entidades acabadas, sino que más bien siempre bajo ellas hay relaciones de fuerza. Así, el campo social tampoco se define por una estructura, sino por relaciones de fuerza y estrategias. Es así como se propone más bien entender el cuerpo social como una superficie con “flujos perpetuamente chorreando sobre él, corriendo de un polo a otro” (Deleuze, 2005, pág. 21).

Se ha revisado que una de las formas en que la teoría social buscó responder a la esencialización de lo social, fue responder que éste es más bien consecuencia de una ontología política. Se evidenció que las posiciones ‘posfundacionalistas’ sostendrían que la teoría moderna habría sostenido que lo social era la estructura fundante, dejando a lo político en el lugar de mera superestructura. La respuesta, sin embargo, fue invertir el dualismo, consagrando la oposición. Se discute tal operación, puesto que nuevamente va en busca de un fundamento, y lo halla en el discurso. Así, la propuesta posfundacional ha sugerido la elaboración de ‘significantes’ que permitan la formación de una cadena de equivalencias, igualando lo social bajo un proceso de identificación social. Se discute que la resolución de los autores como Laclau sea la captura, la identificación alienante a un Significante, buscando o prometiendo nuevamente una identidad ficticia, que busca procesar y domar toda singularidad.

Es por lo anterior que lo político no puede ser un momento inaugural ni una entidad, en tanto implica una reificación del poder social. Es por lo anterior que nuevamente se coincide con

Foucault, y se propone abandonar una teoría que busque generar una distinción entre lo social y lo político. El poder no es propiedad ni atributo esencial de una elite política ni de ideólogos, sino que se ejerce por todo el mundo social. Tampoco se localiza en aparatos institucionales, sea privados o públicos. El poder consiste siempre en focos locales, nunca se deja localizar, y por tanto aunque el Estado busque apoderarse de los poderes policiales, no hacen más que gestionar prodecimientos de poder que provienen del exterior. El poder nunca está subordinado a una ‘infraestructura’ capitalista ni neoliberal, sino que el poder y la explotación operan siempre en conjunto. El poder no es ejercido bajo modalidad ideológica o represiva. Por un lado, la ideología no opera en sí misma, sino acompaña de dispositivos de coacción. Por otro lado, cuando el poder actúa sobre el cuerpo tampoco es violenta. El poder solo es represivo en última instancia, y solo en ese punto se trata de una relación de fuerza con un ser o un objeto. En el resto de la experiencia, la relación de fuerzas no es violenta, porque se trata de una fuerza en relación con otra fuerza. Finalmente, el poder tampoco se reduce a una ley que emerge tras un estado de guerra: es la estrategia de esa guerra en acto.

Esta reconceptualización del poder implicaría volver a considerar lo que ha emergido por fuera de la institucionalidad, que pareciera haber sido imperceptible desde los grandes lentes de lo universal y lo objetivo. Así, es preciso considerar las experiencias singulares de afirmación autónoma, aquellos movimientos silenciosos que están lejos de ser excepciones, sino irrupciones de algo que ya subyace.

La investigación no termina facilitando las tareas de transformación social. No obstante, nuevamente se trata de superar la comodidad que implica alabar al conocimiento solo cuando facilita o hace agradable la vida. Probablemente sea muy difícil pensar la realidad sin una dualización de lo social y lo político, y traspasar las ficciones que constituyen pensar al sujeto o la estructura como unidades estables. “Todo concepto se forma igualando lo no-igual” (Nietzsche, 2005, pág. 3). Quizás lo anterior se vincula a las palabras de Nietzsche cuando sostiene que el intelecto desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción, “como medio por el cual conservan individuos débiles y poco robustos” (Nietzsche, 2005).

Probablemente en algo acierte Nietzsche cuando afirma que el pensamiento ha tendido al enmascaramiento, la adulación, el engaño, por susto a enfrentarse al azar y la contingencia. Así, el ánimo de domesticar y capturar la diferencia mediante el modelo ha implicado “fijar lo que desde entonces debe ser verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (Nietzsche, 2005, pág. 2), mediante el poder legislativo del lenguaje. Sin duda Al parecer, las abstracciones parecen acompañar a quien “ya no soporta ser arrastrado por impresiones repentinas, por las intuiciones y, ante todo, generaliza todas esas impresiones en

conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción” (Nietzsche, 2005, pág. 5).

“Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, después la busca de nuevo exactamente allí y, además, la encuentra, en esa búsqueda y en ese descubrimiento no hay, pues, mucho que alabar; sin embargo, esto es lo que sucede al buscar y al encontrar la verdad dentro de la jurisdicción de la razón” (Nietzsche, 2005, pág. 5).

La invitación es entonces, con Deleuze, Foucault y Nietzsche, sustraerse y reirse del modelo y los significantes. Según esto, lo anterior puede conducir a fugas impensadas si se le dejada andar, correr, potenciarse. Este movimiento no es nunca individual sino siempre colectivo, difuso, anónimo y político. Se trata de devenir volviéndose otro, rebelarse contra el control sobre la vida y la muerte, afirmando la potencia.

“Puesto que no se puede hacer claramente la división entre los opresores y los oprimidos ni siquiera entre los tipos de deseo, hay que arrastrarlos a todos a un porvenir demasiado posible, con la esperanza de que esta atracción desprenderá también líneas de fuga o de defensa, incluso modestas, incluso temblorosas, incluso y sobre todo asignificantes” (Deleuze & Guattari, 1978, pág. 88).

Anexos

A) Operacionalización conceptual

A partir de la presentación de las principales discusiones teóricas que se relacionan con los objetivos específicos de nuestro problema investigación, a continuación se presenta el siguiente cuadro de operacionalización conceptual:

Tabla 1. Operacionalización conceptual

Concepto central	Dimensiones	Observable	Alternativas/Posibilidades:
Relación entre lo social y lo político en principales ideólogos del Chile reciente	Lo social	Esencialismo	1) Subjetivismo-Agencialismo 2) Objetivismo-Estructuralismo
		Contingente	Conceptualización de lo social afirma la contingencia.
	Lo político	Poder como relación social	Lo social se constituye como relaciones de poder.
		Reificación del poder	1) Poder como propiedad. 2) Poder como aparato. 3) Poder subordinado a infraestructura. 4) Poder como esencia o atributo. 5) Poder como modalidad. 6) Poder como legalidad

B) Diseño Metodológico

La investigación analizó las nociones de lo social y lo político que asumen los principales ideólogos del Chile reciente, a partir de fuentes secundarias: documentos de divulgación ideológica. Es por esto que se utilizó una estrategia metodológica cualitativa de los principales textos de los ideólogos: el análisis de contenido¹¹. Así, se interpretaron sus principales escritos como fuentes secundarias.

A los tres ideólogos se les someterá al siguiente examen:

1. **Análisis de la posición que asumen en torno a lo social.** Se revisan sus escritos, y mediante un análisis de contenido se identificaron dichos conceptos presentes de manera explícita o latente.

¹¹ El análisis de contenido es una actividad metodológica en la cual se busca explicitar y sistematizar el contenido de los mensajes y la expresión de ese contenido con la ayuda de indicios cuantificables o no. Todo ello con la finalidad de efectuar deducciones lógicas y justificables concernientes a la fuente —el emisor y su contexto— o, eventualmente a los efectos de los mensajes tomados en consideración (Bardin, 1986).

- a. **Esencialización de lo social:** Se asume una noción de lo social desde el punto de vista de la totalidad. Principalmente, se distingue en torno a si lo social se entiende desde un punto de vista subjetivista u objetivista.
 - i. **Subjetivismo o Conflacionismo Ascendente:** La realidad social se fundamenta desde individuos racionales y sus actividades.
 - ii. **Objetivismo o Conflacionismo Descendente:** La sociedad se concibe una totalidad irreductible, no descomponible en individuos.
- b. **Lo social como contingente:** La conceptualización de lo social no se opone al azar, sino que lo afirma e integra.
- 2. **Analizar la posición que asumen en torno a lo político.** El análisis de contenido identifica en los textos la descripción de lo político en los ideólogos.
 - a. **Poder como relación social:** La política no tiene una relación de exterioridad con la sociedad, sino que la sociedad misma está constituida por relaciones de fuerza.
 - b. **Reificación del poder:** Lo político aparece como cosificado, y se distingue nítidamente de la sociedad.
 - i. **El poder como propiedad:** Se trata al poder como si fuera propiedad de alguien.
 - ii. **El poder como aparato:** El poder se localiza en instituciones.
 - iii. **El poder subordinado:** El poder se presenta como subordinado a una ‘infraestructura’ o instancia económica.
 - iv. **El poder como esencia o atributo:** El poder califica a quien lo posee de dominador, y a quien no lo posee de dominado.
 - v. **El poder como modalidad:** Se entiende que puede operar de dos formas: es represivo ideológico.
 - vi. **Poder como legalidad:** Se concibe que el poder se expresa en una ley que surge producto de una guerra.

Jaime Guzmán

Las nociones de lo social y lo político en Guzmán se analizan a partir del texto “Escritos personales” (2011). La razón, es porque se considera la sistematización más completa de diversos escritos de Guzmán. Según el prólogo, redactado por la Fundación Jaime Guzmán, “el contenido de los textos encontrados es amplio, pues aborda diversos periodos de la historia política chilena de las últimas décadas. En ellos Jaime Guzmán explicita su personal y profunda visión de lo que significa actuar en vida pública, al tiempo que repasa –desde la perspectiva del que está en la primera línea

de los acontecimientos- situaciones que influyeron de manera notable en el devenir histórico nacional” (en Guzmán, 2011).

Edgardo Boeninger

Las conceptualizaciones de Edgardo Boeninger se estudian a partir de un escrito “Democracia en Chile: Lecciones para la gobernabilidad” (1997). El criterio de escoger este texto es porque en éste busca extraer de nuestra historia experiencia utilizable en términos políticos generales: es aquí donde presenta su famoso concepto ‘gobernabilidad’. Es en este texto donde Boeninger hace un recorrido por la historia de Chile desde la Independencia hasta nuestros días, procurando precisar de qué manera esos factores han influido en las diversas etapas de la vida nacional: estabilidad política, progreso o crecimiento económico y paz social.

Jorge Arrate

Lo social y lo político en Jorge Arrate se estudian en base a su escrito “La fuerza democrática de la idea socialista”. Esto, dado que es un texto escrito durante el exilio, que es considerado como el que tuvo más influencia en las tendencias políticas de los años finales de la dictadura e inicio del Chile postdictadura. En él revisa el socialismo tanto de América Latina como de Chile, hace autocríticas, propone la renovación del socialismo, y propone a la democracia como espacio y límite de la acción política.

Bibliografía

- BBC Mundo*. (14 de julio de 2005). Recuperado el 10 de julio de 2015, de BBC Mundo: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4682000/4682157.stm
- Agambem, G. (1999). *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-textos.
- Aguilar, O. (2014). El poder de la sociedad: una lectura sociológica de Michael Foucault. En M. F. (Editor), *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*. Santiago: RIL editoriales.
- Althusser, L. (1967). *La Revolución Teórica de Marx*. España: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969). *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado*.
- Archer, M. S. (1995). *Teoría social realista: El enfoque morfogenético*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Arrate, J. (1985). *La fuerza democrática de la idea socialista*. Editorial Documentas: Barcelona.
- Arrate, J. (2004). *La evolución política de Chile (1988-2003)*. University of California, Berkeley: Center for Latin American Studies.
- Baño, R. (1985). *Lo social y lo político, un dilema clave en el movimiento popular*. Santiago: Flacso, Ainavillo.
- Baño, R., & Faletto, E. (1999). Transformaciones sociales y económicas en América Latina. *Cuadernos del Departamento de Sociología*.
- Bardin, L. (1986). *El análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- Beck, U. (1997). *La reinención de la política: Hacia una teoría de la modernización reflexiva*. En *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bell, D. (2015). *El final de la ideología*. Alianza Editorial.
- Bhaskar, R. (1989). *Re-claiming Reality*. Londres: Verso.
- Biehl, J. (22 de junio de 2015). *El Mercurio Blogs*. Recuperado el 22 de julio de 2015, de El Mercurio Blogs: <http://www.elmercurio.com/blogs/2015/06/22/32868/Fin-de-la-transicion.aspx>
- Boccardo, G. (2013). *Clases y Grupos Sociales en América Latina. Los casos de Argentina, Brasil y Chile*.
- Boccardo, G., & Ruiz, C. (2014). *Los chilenos bajo el neoliberalismo: Clases y conflicto social*. Santiago: El Desconcierto.
- Boeninger, E. (1990). El marco político general y el marco institucional del próximo gobierno. En O. Muñoz, *Transición a la democracia. Marco político y económico*. Santiago: CIEPLAN.
- Boeninger, E. (1997). *La democracia en Chile: Lecciones para la gobernabilidad*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Borges, J. L. (26 de Septiembre de 1981). *El País*. Buenos Aires, Argentina.

- Bourdieu, P. (1993). *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Brunner, J. J. (1988). *El caso de la sociología en Chile. Formación de una disciplina*. Santiago: Flacso.
- Cárdenas, J. (5 de agosto de 2012). *Diario Uchile*. Recuperado el 10 de julio de 2015, de Diario Uchile: <http://radio.uchile.cl/2012/08/05/%C2%BFfin-de-la-transicion>
- Castro, R. (13 de septiembre de 2016). Foucault y Laclau. Resistir sin un afuera. Recuperado el 31 de junio de 2017, de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=-VXSMJudt9E>
- Chernilo, D. (2009). Introducción. En M. Archer, *Teoría social realista: el enfoque morfogenético* (págs. 11-20). Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Comte, A. (1951). *Système de Politique Positive*. París: L. Mathias.
- Congreso Nacional. (2016). *Historia Política Legislativa del Congreso Nacional de Chile*. Recuperado el 22 de agosto de 2016, de http://historiapolitica.bcn.cl/resenas_parlamentarias/wiki/Edgardo_Boeninger_Kausel
- Congreso Nacional. (2016). *Historia Política Legislativa del Congreso Nacional de Chile*. Recuperado el 30 de noviembre de 2016, de Reseña Biográfica Parlamentaria Jaime Guzmán: http://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_parlamentarias/wiki/Jaime_Guzm%C3%A1n_Err%C3%A1zuriz
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones 1972-1990*. Pretextos.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2008). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2014). *Michel Foucault y el poder: Viajes Iniciáticos I*. Madrid: Errata naturae.
- Deleuze, G., & Foucault, M. (1996). *Los intelectuales y el poder*. En Deleuze, G., *Conversaciones 1972-1990*. Pretextos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México, D.F.: Era.
- DerechosHumanos.net. (3 de abril de 2011). *Chile: UDI recurrirá a la Comisión de DDHH de la OEA para extraditar a Galvarino Apablaza*. Recuperado el 8 de marzo de 2012, de <http://derechos-humanos.net/?p=558>
- Di Tella, T. (1966). *La formación de una conciencia nacional en América Latina*. Desarrollo Económico, Vol. 6, No. 22/23.
- Dolar, M. (1993). *Beyond Interpellation*. Nebraska: University of Nebraska Press Stable URL.
- Durkheim, E. (2004). *Las reglas del método sociológico*. Alianza Editorial.

- Edward P., T. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Elías, N. (2008). *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa, S.A.
- Engels, F. (1980). Ludwig Feuerbach. En C. Marx, & E. Federico, *Obras Escogidas*. Moscú: Progreso.
- Falaha, B. (1993). *Chile: ¿Transición o democracia limitada?* Santiago: Revista de Sociología No. 8.
- Faletto, E. (2016). *Faletto Latinoamericana: Artículos y Ensayos*. Santiago: Universitaria.
- Fazio, H., & Parada, M. (2010). *Veinte años de política económica de la Concertación*. Santiago: LOM.
- Filgueira, C. (2002). La actualidad de viejas temáticas: sobre los estudios de clase,. *Serie Políticas Sociales CEPAL*, 59.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N. 3, 3-20.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y y Aufklärung. *Daimon-Revista de Filosofía*, n°11.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal, S.A.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. España: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2017). *La verdad y las formas jurídicas*. Madrid: Gedisa.
- Freud, S. (1992). El Malestar en la Cultura. En S. Freud, *Obras completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Garretón, M. A. (1983). *El proceso político chileno*. Santiago: FLACSO.
- Garretón, M. A. (1988). *El Plebiscito de 1988 y la Transición a la Democracia*. Santiago: FLACSO.
- Garretón, M. A. (1992). En M. Tagle, *La crisis de la democracia*. Santiago: Andrés Bello.
- Garretón, M. A. (1999). *Las revanchas de la democratización incompleta*. Santiago: Mensaje.
- Garretón, M. A. (2005). *Ciencias Sociales y sociedad en Chile: Institucionalización, crisis y renacimiento*. México: Social Sciences in Latin America. Special Issue del volumen 44, N. 2-3.

- Garretón, M. A. (2007). *Del post-pinochetismo a la sociedad democrática. Globalización y política en el Bicentenario*. Santiago: Random-House Mondadori, Debate.
- Garretón, M. A. (2010). Sentido, régimen y actores de la política. Cambios, continuidades y perspectivas. En R. Lagos, *Cien años de luz y sombras*. Santiago: Taurus.
- Garretón, M. A. (2012). *Neoliberalismo corregido y progresismo limitado. Los gobiernos de la Concertación en Chile 1990-2010*. Santiago: CLACSO-ARCIS.
- Gazmuri, C. (1992). La crisis de la democracia en Chile. En M. Tagle. Andrés Bello.
- Giddens, A. (1995). *La construcción de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Godoy Arcaya, Ó. (1999). *La transición chilena a la democracia: pactada*. Santiago: Estudios Públicos.
- Gonnet, J., & Romero, M. (2012). Lo político frente a lo social. Una revisión crítica al pensamiento posfundacional. *Revista Colombiana de Sociología*.
- Gramsci, A. (1931). *Espontaneidad y dirección consciente*. Biblioteca Virtual UJCE.
- Guattari, F. (2017). *Caosmosis*. Hiparquía.
- Guba, E., & Lincoln, Y. (2005). Paradigm Controversies, Contradictions and Emerging Confluences. En N. Denzin, & Y. Lincoln, *The Sage handbook of qualitative research (3rd ed.)* (págs. 191-215). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Guzmán, J. (5 de 31 de 2010). *Biografía de Guzmán, en Icarito*. Recuperado el 9 de marzo de 2013, de <http://www.icarito.cl/>
- Guzmán, J. (2011). *Escritos Personales*. Santiago: Fundación Jaime Guzmán Errázuriz.
- Guzmán, J. (23 de enero de 2013). *Entrevista a Jaime Guzmán sobre la pena de muerte (Youtube)*. Recuperado el 1 de diciembre de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=sIEaQZONKtc>
- Huneus, C. (1994). La transición ha terminado. *Revista de Ciencia Política UC, Vol. 16, N°1 y 2*.
- Huneus, C. (3 de abril de 2001). *Jaime Guzmán no fue defensor de los Derechos Humanos en el Régimen de Pinochet. Archivo Chile*. Recuperado el 1 de diciembre de 2016, de http://www.archivochile.com/Portada/8_ddhh/02_port_ddhh.pdf
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lagos, R. (10 de julio de 2001). *El Mercurio*. Recuperado el 19 de julio de 2015, de El Mercurio: <http://www.emol.com/noticias/todas/2001/07/10/59942/ricardo-lagos-fallo-no-ha-terminado-con-la-transicion-a-la-democracia.html>
- Lechner, N. (1992). *El debate sobre Estado y Mercado*. Santiago: Nueva Sociedad Nro. 121.
- Lechner, N. (1996). *La Política ya no es lo que fue*. México: 1996.

- Lefort, C. (1988). *Democracia y Teoría Política*. Oxford: Polity.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Madrid: Anthropos - Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (2002). *Introducción a la teoría de los sistemas*. Madrid: Anthropos - Universidad Iberoamericana.
- Lukács, G. (1969). *Historia y Conciencia de Clase*. México: Grijalbo.
- Manheim, K. (1958). *Ideología y Utopía*. Madrid: Aguilar.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marsal, J. F. (1966). *Los intelectuales latinoamericanos y el cambio social*. Desarrollo Económico, Vol. 6, No. 22/23.
- Martorell, F. (22 de junio de 2003). *El periodista*. Recuperado el 11 de noviembre de 2016, de <http://www.elperiodista.cl/newtenberg/1396/article-32991.html>
- Mill, J. S. (1979). *A System of Logic Ratiocintive and Inductive*. 583.
- Moreno, R. (1992). En M. Tagle, *La crisis de la democracia*. Santiago: Andrés Bello.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.
- Moulian, T. (2009). *Contradicciones del desarrollo político chileno (1920-1990)*. Santiago: LOM Arcis.
- Nietzsche, F. (1985). *El viajero y su sombra*. Edaf.
- Nietzsche, F. (2003). *Así hablo Zarathustra*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2005). *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009). *La genealogía de la moral*. Madrid: Edimat Libros.
- Parsons, T., & Shils, E. (1968). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Peña, C. (14 de septiembre de 2009). *El Mercurio*. "Boeninger: esa sencilla razón". Recuperado el 2016 de agosto de 22, de <http://diario.elmercurio.cl/detalle/index.asp?id=%7b07203550-bf42-4c7f-bec6-a3d8dfb0d810%7d>
- Poulantzas, N. (1969). *Política y Clases Sociales*. En N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Ramos, C. (2005). *Cómo investigan los sociólogos chilenos en los albores del siglo XXI: Paradigmas y herramientas del oficio*. *Persona y Sociedad*, Vol. XIX N°3, Universidad Alberto Hurtado, 85-119.
- Ruiz Contardo, E. (1995). Chile: ¿Un camino "democrático" antipopular. En P. González Casanova, & M. Roitman, *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*. México D.F.: UNAM - La Jornada.

- Sartre, J.P. (1984). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza-Losada.
- Sartre, J.P. (2002). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Siavelis, P. (2009). Enclaves de la transición y democracia chilena. *Revista de Ciencia Política, Volumen 29, N°1, Universidad Católica*, 3-21.
- Sorokin, P. (1960). *Sociedad, cultura y personalidad*. Madrid: Aguilar.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tarde, G. (1983). *La Lógica Social*. Alcan.
- Turner, V. (1970). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Uricoechea, F. (1967). *Los intelectuales latinoamericanos y el desarrollo de sus sociedades*. Revista Mexicana de Sociología: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valdés, M. (1992). En M. Tagle, *La crisis de la democracia*. Andrés Bello.
- Valenzuela, A. (1978). *The Breakdown of democratic regimes, Chile*. Johns Hopkins University Press.
- Vial, G. (1987). *Historia de Chile (1891-1973)*. Santiago: Santillana del Pacífico S.A.
- Weber, M. (1964). *The Theory of Social and Economic Organization*. Londres: People's Edition.
- Weffort, F. (1968). *Clases populares y desarrollo social*. Santiago: ILPES.
- Zizek, S. (2011). ¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor. En J. Butler, E. Laclau, & S. Zizek, *Contingencia, Hegemonía y Universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.