
Norbert Lechner
Compilador

Cultura política y democratización



FLACSO
Facultad
Latinoamericana
de Ciencias
Sociales

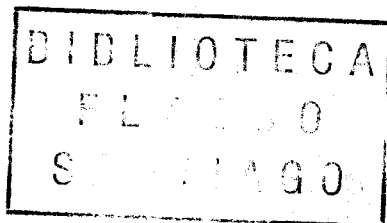
CLACSO
Consejo
Latinoamericano
de Ciencias
Sociales

ICI
Instituto
de Cooperación
Iberoamericana

321.4
L458c

Norbert Lechner, Compilador
Benjamín Arditi
Judith Astelarra
Fernando Calderón
Julio Coder
Rafael del Aguila
Mario R. Dos Santos
Angel Flisfisch
Javier Garayalde
Franz Hinkelammert
Oscar Landi
José Nun
Vicente Palermo
Ludolfo Paramio

Cultura política y democratización



CLACSO
Consejo
Latinoamericano
de Ciencias Sociales
FLACSO
Facultad
Latinoamericana
de Ciencias Sociales
ICI
Instituto
de Cooperación
Iberoamericano

MFN=115



INDICE

	Página
Presentación	7
I	
Del radicalismo reivindicativo al pluralismo radical, <i>Ludolfo Paramio</i>	17 ✓
Rasgos básicos en la transformación de la cultura política española, <i>Rafael del Aguila</i>	25
Notas sobre el fenómeno ETA, <i>Javier Garayalde</i>	33
II	
✗ La trama cultural de la política, <i>Oscar Landi</i>	39 ✓
✗ Política y militancia: ¿hacia el fin de una cultura fragmentada?, <i>Vicente Palermo</i>	66 ✓
✗ Consenso democrático en el Chile autoritario, <i>Angel Flisfisch</i>	99 ✓
La cultura política de la juventud popular del Perú, <i>Julio Cotler</i>	127 ✓

III

- La cultura política de las mujeres, *Judith Astelarra* 149
- X Una gramática postmoderna para pensar lo social,
Benjamín Ardití 169
- X Movimientos sociales y gestación de cultura política.
Pautas de interrogación, *Fernando Calderón y Mario R.
dos Santos* 189

IV

- X Gramsci y el sentido común, *José Nun* 199
- X El concepto de lo político según Carl Schmitt, *Franz
Hinkelammert* 235
- X La democratización en el contexto de una cultura postmoderna,
Norbert Lechner 253

PRESENTACION

El Nuevo Interés por la Cultura Política.

¿A qué se debe el creciente interés por lo que suele llamarse la cultura política? No se trata de un interés tan nuevo, por cierto. Conviene situar su origen en aquel fenómeno que hoy vuelve a estar estrechamente vinculado a nuestra preocupación: la modernidad. Una vez que es cuestionado el antiguo orden, fundado en una legitimidad divina, la sociedad ha de crear su normatividad a partir de ella misma. La Revolución Francesa, la Constitución de Cádiz y las revoluciones independentistas de América Latina marcan ese paso de un orden recibido a un orden producido. Desde entonces la soberanía popular se impondrá paulatinamente como el nuevo principio de legitimidad, mas queda pendiente el problema organizativo: la categoría central de "pueblo" remite a una realidad social que desborda su institucionalización. Basta recordar la situación a comienzos del siglo XIX: los fueros tradicionales, las divisiones estamentales y, por encima de todo, la exclusión social de amplias capas de la población. A estas desigualdades hay que añadir la secularización y diferenciación de las estructuras cognitivas, morales y afectivas. Existe pues una progresiva complejidad en las condiciones materiales, los hábitos y las creencias del pueblo que contradicen la relativa homogeneidad implícita a su concepto político. ¿Cómo organizar, desde la diversidad, la "voluntad del pueblo"? La distancia entre el pueblo real y las instituciones y, más concretamente, la relación entre la diferenciación sociocultural y la unificación político-institucional serán ejes en torno de los cuales, desde el siglo pasado, la lucha por la democracia se refiere a cuestiones de cultura política.

Menciono este trasfondo histórico porque sigue guardando actualidad, aun cuando el planteo responda hoy a otro contexto. Entre los antecedentes más recientes sobresale desde luego la experiencia del autoritarismo. Teniendo a la vista a un país de tradición democrática

como Chile, ¿cómo explicar el desplome de las democracias y el apoyo masivo que reciben las dictaduras, al menos temporalmente? La instauración de los regímenes autoritarios en el Cono Sur provoca una retrospectiva crítica que revisa las anteriores evidencias. Independientemente de las causas profundas y específicas en cada país, todos concuerdan en la importancia que tuvo para la intervención militar el acelerado conflicto social, la polarización ideológica y, por ende, la desconfianza en los arreglos institucionales. La denominada "crisis de consenso" nos indica, entre otros puntos, que ni las estrategias de desarrollo impulsadas por los gobiernos democráticos ni la idea misma de cambio social tenían ese carácter objetivo que se les atribuía. Al dudar de la "necesidad histórica", tan propia a las distintas ideologías del progreso, aprendemos a aceptar una pluralidad de interpretaciones y expectativas, frecuentemente antagónicas, que no se dejan reducir a la estructura socioeconómica. Analizando la construcción de las divisiones sociales, redescubrimos el papel que juegan los valores y las creencias en la conformación de un orden.

El intento de fundar un Estado autoritario, clausurando a las instancias políticas clásicas (partidos, parlamento), impulsa además una revisión de la noción misma de política. Hoy, la identificación usual de lo político con lo estatal y con lo público es ampliamente rechazada. La crítica retoma argumentos liberales, pero sin entender al mercado como el principio organizativo de la sociedad. No se rechaza la política, sino su concepción instrumentalista. Precisamente la violencia con que se pretenden imponer las reglas del mercado resalta nuevamente la dimensión ética de la política. La defensa de los derechos humanos y, en un sentido más lato, de la identidad social da lugar a una repolitización que pone de manifiesto el límite entre lo político y lo no-político. La distinción no resulta ser tan unívoca ni definitiva como suponíamos. Cuestionar la visión natural-ontológica de la política no implica empero que todo sea política. El problema es la determinación siempre conflictiva del ámbito de la política. Probablemente éste sea el principal aprendizaje del período autoritario: la misma política es un objeto de conflicto. Es decir, la lucha política es siempre también una lucha por definir qué es político. En consecuencia, el análisis de cuestiones políticas obliga necesariamente a preguntarnos qué hace que determinado asunto sea una cuestión política. Pues bien, podemos presumir que la cultura política condiciona y expresa precisamente tal determinación.

Otro motivo inmediato de nuestra preocupación por la cultura política son indudablemente los procesos de transición a la democracia. Una dificultad de estos procesos consiste en que, tratándose primordialmente de tareas de ingeniería institucional, la institucionalidad democrática transmitida no pareciera responder adecuadamente a la complejidad de las sociedades modernas. Se habla de una crisis de los partidos políticos, del parlamento, del Estado, en fin, de una crisis de gobernabilidad que exige una profunda revisión del sistema democrático.

Pero el problema no es solamente institucional. Considerando, por ejemplo, que una de las cuestiones fundamentales es la creciente distancia entre las instituciones políticas y las experiencias y expectativas sociales, resulta evidente que no podemos abordar una reforma institucional sin indagar previamente en la cultura política. Las contradicciones del Estado asistencial y el fracaso del modelo neoliberal nos enseñan los límites de la racionalidad formal para cohesionar la vida social exclusivamente a través de la administración burocrática o del mercado. No es casual que particularmente en los países latinoamericanos, donde los mecanismos de integración sistémica son más débiles, exista mayor preocupación por la integración cultural. Estudiar a la cultura política equivale a estudiar la producción de esa trama cultural sobre la cual descansan las instituciones políticas. Pero la precariedad de la integración cultural ilumina además otro aspecto: la cultura política como producto de la acción política. Vale decir, las instituciones dependen de la cultura política, pero también la forman.

Volvemos así sobre nuestro punto de partida. En los procesos de democratización la construcción institucional está directamente asociada a la creación de una cultura política democrática. Ella es una tarea primordial en democracias jóvenes como las nuestras. Por consiguiente, nuestro interés analítico suele tener una intencionalidad práctica. Esta tensión está presente en el debate político desde el siglo pasado y representa uno de los desafíos mayores al que se enfrentan las contribuciones aquí reunidas.

La noción de cultura política.

Hablamos difusamente de cultura política, pero, en definitiva ¿qué entendemos por cultura política?. Pues bien, no existe un significado claro y preciso. El fenómeno ha sido tratado en el marco de los grandes paradigmas, marxismo y funcionalismo, y, más recientemente, destacan los aportes provenientes de la lingüística. Pero ninguna corriente lo ha constituido como un objeto de investigación claramente acotado. El marxismo occidental se preocupa tempranamente de la cultura política, si bien tematizándola en otros términos (ideología, conciencia de clase, etcétera). La teoría gramsciana de la hegemonía sigue siendo una referencia obligatoria, aun cuando Nun nos muestra que ella tampoco escapa a los reduccionismos que caracterizan a los análisis marxistas. Por oposición al acento marxista en la determinación económica, el funcionalismo privilegia las pautas culturales. Debemos a las teorías de la modernización los intentos más explícitos por definir el fenómeno. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Almond, Pye, Verba y otros, no contamos con una concepción reconocida de cultura política ni mucho menos existe un acuerdo acerca de lo que debiéramos entender por una cultura política democrática.

La noción de cultura política ha recibido diversas objeciones. Se la critica ante todo por ser una categoría residual que abarca de modo arbitrario, según las conveniencias del caso, una multiplicidad de aspectos dispares. El empleo demasiado extensivo y poco riguroso del término reduce su valor informativo. En realidad, la noción carece de fundamentación teórica y ello dificulta el análisis empírico; por consiguiente, resulta difícil especificar su contenido concreto.

Otra objeción alude al hecho de usar el término como categoría analítica y normativa a la vez. La cultura política como categoría analítica no se identifica con un contenido determinado; sin embargo, los estudios suelen enfocar a la cultura política en función de un contenido determinado, refiriéndose generalmente a una cultura política democrática. Tal análisis normativo tiende a ser problemático. Si ya es controvertido el intento de especificar una "personalidad autoritaria" (Adorno) tanto más lo es definir un tipo de "personalidad democrática".

No obstante estas objeciones, no debiéramos renunciar, por purismo científico, al empleo del término. Su uso en el lenguaje cotidiano y en el debate intelectual indica su utilidad para señalar un campo que si no quedaría en la oscuridad. Es cierto que carecemos de un concepto de cultura política; pero el fenómeno existe. Pues bien, en lugar de discutir aquí una u otra definición, prosigamos una exploración que, por confusa que sea, parece fructífera para interpretar mejor el desarrollo político de nuestros países.

Que el fenómeno se diluya apenas tratemos de precisarlo, nos señala una segunda objeción: no existe la cultura política. A lo más podríamos hablar de las culturas políticas. En ausencia de criterios abstractos para definir la cultura política habría que usarla solamente como una categoría relacional que permite confrontar las orientaciones colectivas de dos o más actores respecto a cuestiones políticas. Aun así, subsisten ambigüedades. No sólo lo que entendemos por política, incluso la conformación de los actores mismos hacen parte del fenómeno a estudiar. Una de las tareas más sugerentes radica justamente en determinar la cristalización de las identidades políticas.

Estando convencido de que la noción de cultura política señala una línea de investigación relevante, quiero añadir cuatro consideraciones.

En primer lugar, llamo la atención sobre el carácter comparativo que debieran tener los estudios, sea una comparación entre dos o más culturas políticas nacionales, sea entre distintos subgrupos en el interior de una nación o bien una comparación histórica entre dos periodos. Los análisis comparativos enfrentan dificultades considerables por cierto. La creciente transnacionalización y la paralela segmentación estructural junto con la rápida y masiva difusión de modas y estilos de vida ponen en entredicho lo nacional. ¿Cómo entonces especificar la cultura política de un país? También la comparación de subgrupos de una misma sociedad

plantea problemas, al menos en América Latina, considerando la fragmentación social. La comparación histórica, finalmente, siendo tal vez la más interesante, resulta precaria por la dificultad de encontrar antecedentes adecuados. Todos estos obstáculos empero no debieran impedir el esfuerzo, y esta recopilación pretende ofrecer una aproximación preliminar.

En segundo lugar, me parece importante evitar la contraposición entre condiciones objetivas y actitudes subjetivas. Tras los excesos economicistas surgió en años recientes la tentación inversa de querer explicar todo en el nivel discursivo. Aun aquellos estudios de cultura política que hacen hincapié en las orientaciones y preferencias individuales dentro de un sistema de valores establecido no debieran, sin embargo, escindir tales actitudes de las estructuras socioeconómicas, las instancias institucionales y los acontecimientos coyunturales. Como señalara Paramio en su intervención, en la realidad material hay aspectos que fijan con gran efectividad núcleos duros de sentido a todo discurso social, núcleos de los que no puede prescindir ningún discurso sin correr el riesgo de perder toda significatividad. En consecuencia, no podemos tratar a la cultura política como un discurso autorreferido. Ello implica, desde el punto de vista de su transformación práctica, que no basta cambiar de discurso; previamente hay que comprender las transformaciones de la realidad material para poder elaborar un discurso que dé cuenta de ellas.

Profundizando lo anterior quiero destacar, en tercer lugar, el aspecto dinámico de la cultura política. Por una parte, la noción de cultura política, a diferencia de la opinión pública, alude a pautas consolidadas a través del tiempo. Mas, simultáneamente, la cultura política también incorpora permanentemente nuevas interpretaciones de la realidad. Una de las dificultades del estudio consiste precisamente en ponderar la relación entre las pautas establecidas, transmitidas mediante largos procesos de socialización, y las nuevas ofertas de interpretación, aportadas por los "productores de sentido" de diversa índole. Ante todo en periodos tan convulsionados y opacos como suelen serlo los procesos de transición, resulta extremadamente difícil especificar en qué medida "lo nuevo" significa rupturas o una adaptación de valores y hábitos arraigados. Por eso merecen especial atención los procesos de aprendizaje. Ello me conduce a la última consideración.

En principio, la noción de cultura política no abarca la acción propiamente tal, sino solamente las orientaciones para la acción. Permítanme resaltar un tipo de instrucción práctica para la acción que me parece particularmente relevante: el "estilo" de hacer política. Por la estrecha relación que se establece entre una concepción política y la acción organizada, el estilo opera como un factor decisivo en el funcionamiento concreto de las instituciones políticas y, además, como uno de los mecanismos más eficaces de socialización e innovación cultural. Para

quienes se interesan en generar una cultura política democrática resulta pues imprescindible reflexionar la cuestión del estilo político. Estoy pensando, concretamente, en los efectos perniciosos de un estilo todavía muy usual, que podríamos denominar "estilo gerencial". Su matriz está resumida en el llamado "paradigma del príncipe" que analizó Flisfisch en el seminario anterior.* Aun a riesgo de alargar estas notas de modo indebido, resumiré esquemáticamente sus características: 1) una imagen egocéntrica de la sociedad que enfoca los procesos exclusivamente desde un único punto de vista, o sea, el de un solo actor; 2) un complejo de omnipotencia del actor que dispone sobre un entorno supuestamente transparente, el cual le permitiría calcular ex ante los efectos futuros de su acción; 3) una dimensión ahistórica que no contempla la génesis de los actores. Estas son las premisas que subyacen al mencionado estilo; premisas poco aptas, por supuesto, para orientar una política democrática. Ante todo, tales presupuestos no permiten reconocer en la democracia la producción de una pluralidad de actores. Al enfocar la política como la obra unilateral de un actor se ignora la libertad del otro y, por lo tanto, la compleja construcción de las relaciones entre ellos. Los procedimientos democráticos presuponen, por el contrario, que lo posible es determinado colectivamente. Por consiguiente, un estilo democrático incluye una permanente negociación en que los actores están dispuestos a alterar sus propuestas y decisiones e incluso su identidad. Vale decir, la política no puede ser reducida a la acción externa de los actores, sino que abarca su propia y continua recomposición. Con todo esto, por demás conocido, sólo quiero despertar el interés por el estilo político como un lugar privilegiado para abordar nuestro tema.

Acerca del libro.

El presente volumen reúne las ponencias presentadas a un seminario organizado por el grupo de trabajo de CLACSO sobre Teoría del Estado y de la Política (Buenos Aires, septiembre de 1985) y las intervenciones de un taller realizado en el Instituto de Cooperación Iberoamericana (Madrid, noviembre de 1985).

La convocatoria** estuvo destinada más a abrir un campo de reflexión que a acotarlo. Nos pareció más fructífero, en esta fase, dejar aflorar la diversidad de enfoques y de áreas temáticas, sin optar previamente por un marco determinado. El objetivo era, por encima de todo, dar cuenta de un fenómeno con el cual chocaban recurrentemente los estudios sobre los procesos de transición, sin lograr plantearlo. Al provocar un debate sobre "cultura política" no nos proponíamos sino

* Flisfisch, Angel, "Hacia un realismo político diferente", en Lechner, N. (comp.), ¿Qué es el realismo en política?, Buenos Aires (en prensa).

** Publicada en David & Goliath 46, CLACSO, Buenos Aires, 1984.

hacer visible aquella vasta y compleja dimensión que Landí llama "la trama cultural de la política". Como primer paso intentamos, por un lado, describir tentativamente algunos de los rasgos sobresalientes de las culturas políticas en diversos países y, por el otro, esbozar ciertos problemas en la concepción del fenómeno y en su análisis empírico.

La amplitud de la convocatoria tiene sus desventajas a la hora de ordenar la discusión. La multiplicidad de los temas tratados y de las formas de tratarlos así como la interpenetración entre aspectos descriptivos y reflexión teórica vuelven arbitrario todo esquema de clasificación. No pretendo aparentar ex post una claridad y coherencia que la naturaleza de las reuniones excluía. Para no dejar tampoco al lector sin orientación alguna, aglutiné los artículos en cuatro subgrupos.

La primera parte está dedicada a las transformaciones de la cultura política en España. El caso español es especialmente interesante para una confrontación con los países latinoamericanos porque: 1) existe una larga tradición cultural común o similar; 2) ha finalizado la transición española, desembocando en una democracia consolidada, y 3) existen bastantes estudios empíricos sobre las modificaciones en las actitudes y preferencias de los españoles. Más allá de las especificaciones del caso español, las intervenciones tienen el mérito de mostrar bien los cambios de la cultura política en su relación con los cambios en la estructura socio-económica, las instituciones políticas y en el ambiente cultural. Esta articulación me parece ser un aspecto clave de todo análisis.

El segundo grupo reúne a los estudios sobre Argentina, Chile y Perú. En estos casos, a diferencia de España, no es posible contrastar viejas y nuevas pautas. El perfil tiende a ser más difuso, en parte debido al carácter inconcluso de la transición democrática, en parte como resultado de la precaria modernización social. (Especialmente en este punto lamentamos la ausencia de una contribución brasileña, ampliando el espectro comparativo.) No obstante, también en estos análisis juega un papel clave la relación entre la lógica político-institucional y la lógica sociocultural. El lector encontrará distintos modos de investigarla empíricamente en esta sección.

Los artículos de la tercera parte comparten un mismo punto de partida: los movimientos sociales. En realidad, la resistencia a la dominación, mediante la cual colectivos sociales como las mujeres constituyen su identidad, plantea de inmediato las formas de hacer política y, más radicalmente, la idea que nos hacemos de "la sociedad". El desarrollo de los movimientos sociales pone en juego de manera mucho más visible que la institucionalidad propiamente política la tensión entre pluralidad y totalidad. Es éste un aspecto central, sin duda, de la cultura política desde el punto de vista de la democratización: el despliegue simultáneo de identidades diferenciadas y de una noción de orden colectivo.

La cuarta y última sección reúne los textos más cercanos a la filosofía política. La revisión crítica de dos pensadores clásicos de la

política como Gramsci y Carl Schmitt no se agota en desmontar determinado enfoque; tiene sentido como una crítica reconstructiva que permita repensar el problema planteado. Aunque la categoría de sentido común y el esquema amigo-enemigo muestren ser insatisfactorios, remiten a problemas efectivos: la racionalidad y conflictividad de la política. La idea que nos hagamos de ellas y, por ende, nuestra concepción de la política son criterios decisivos en la producción de una cultura política democrática.

Posiblemente el lector llegue a la página final con un sentimiento de frustración: un exceso de aproximaciones y un déficit de resultados concluyentes. No sólo este prólogo, el libro entero es una especie de introducción. Y no podía ser de otro modo. El propósito del libro es, como dije, presentar un campo de investigación; su desarrollo depende de una labor colectiva.

En nombre de todos los colaboradores agradezco al: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y al Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) el interés intelectual y el apoyo material con que promovieron una discusión que, gracias a esta publicación, ojalá suscite la atención que, a nuestro entender, exige.

Santiago de Chile, julio de 1987

Norbert Lechner

1



DEL RADICALISMO REIVINDICATIVO AL PLURALISMO RADICAL

Ludolfo Paramio

El punto de partida de mi intervención es la explicación de mis propias razones para haber contribuido a la realización de este seminario. Y es una explicación nada teleológica, como en seguida veréis, sino más bien histórico-genética. Pues la idea surgió una noche, en un restaurante del centro de Madrid, tomando unos daiquiris de plátano con Judith Astelarra. A lo largo de la discusión -y al ir cayendo los sucesivos daiquiris, para qué engañarnos- yo me iba sintiendo cada vez más lleno de ira ante lo que a mi juicio es una evidente incoherencia de la mayor parte de los que fueron intelectuales de izquierda en los años 60 y primeros 70: la incoherencia entre el reconocimiento de que ya no son válidos los valores, las utopías y las ideas reguladoras en que se basó en aquellos años el proyecto político de la izquierda y, a la vez, el mantenimiento de un discurso crítico, frente a la realidad, que se sostiene sobre esas mismas ideas, utopías y valores que se reconocen ya fracasados.

Para un lector español se puede dar un ejemplo excelente con las columnas de Manuel Vázquez Montalbán en *El País*. Vázquez habla casi exclusivamente de política, y lo hace en un tono curiosamente ambivalente: por una parte llora la muerte de los viejos mitos y tradiciones de la izquierda, y por otra parte critica a quienes no han renunciado a hacer política progresista tras el derrumbamiento de esos mitos y tradiciones. Y los critica, claro, desde un punto de vista anclado en esos mismos mitos y tradiciones supuestamente ya muertos.

La incoherencia tiene seguramente raíces más profundas, como me ha parecido ver en la intervención de Jordi Borja. Se diría que lo que debe dar sentido a una estrategia reformista es un proyecto de futuro: no habría reformas progresistas sin teleología. En este sentido, la izquierda actual sigue estando mucho más próxima a Marx que a Bernstein. Pero la realidad es muy distinta: históricamente las reformas casi nunca se hacen por coherencia con un proyecto ideológico de futuro para la socie-

dad, sino respondiendo a presiones sociales externas o internas, siguiendo criterios de racionalización para resolver contradicciones sociales muy concretas.

El problema no es que el fin no importe y el movimiento lo sea todo. El problema es que el fin rara vez nos es conocido, y el movimiento sin embargo se da. Las sociedades se transforman radicalmente bajo el impacto de estos cambios hechos a ciegas, como respuesta inmediata a problemas coyunturales. Pero como están hechos a ciegas no podemos, al menos inmediatamente, pensarlos como etapas en un proceso coherente de cambio social. Esto es algo que sólo se logra *a posteriori*, cuando el científico social descubre que una etapa histórica que en su momento pareció conservadora, y carente de proyecto de futuro, fue en realidad un momento de cambio histórico acelerado. Pero quienes vivieron ese momento no tenían el equipo simbólico preciso para comprenderlo.

Pasando al tema central de mi intervención, diré que a mi juicio en la izquierda occidental se ha producido en años recientes una curiosa oscilación entre el viejo materialismo determinista, en el que se da por supuesto que la base económica y los condicionamientos materiales determinan la estructura del discurso simbólico, y un nuevo idealismo en el que se pretende que toda realidad es discursiva, que la estructura simbólica es lo realmente determinante en la dinámica social. El centro teórico de este nuevo idealismo es la afirmación de que no existen en la práctica social -entendida como práctica discursiva- núcleos estables, duros, de sentido. Desde Derrida y el desconstruccionismo como teoría de la crítica literaria, esta idea de la inexistencia de núcleos de sentido en el discurso social se ha extendido hasta la teoría marxista, como puede verse en los trabajos recientes de Hindess y Hirst, en Inglaterra, o de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

El materialismo nos dice que hay una realidad dura, con leyes propias que determinan el conjunto de la dinámica social: la economía. Las leyes de movimiento del capital son tan rígidas como la ley de la gravitación. Para los discursivistas, por el contrario, la economía es un lenguaje simbólico, y un lenguaje en el que no existen núcleos duros de sentido. A lo más, como Laclau, reconocen que hay nudos de sentido relativamente estables, con lo que supongo que él se refiere a cuestiones como las oposiciones de clase, nacionales o religiosas que organizan el discurso social (y político) durante períodos históricos prolongados. Pero ya no hay una realidad dura sobre la que flotan los discursos simbólicos, la vieja sobreestructura del marxismo clásico. Ahora, por el contrario, todo es discurso.

Si todo es discurso, y en el discurso no existen núcleos duros que organicen el sentido, entonces todo está permitido. A Hindess y Hirst esta modesta herejía les ha permitido liberarse del marxismo dogmático, althusseriano o trotskista, que tanta influencia conserva en Inglaterra. A Laclau le ha permitido romper con el reduccionismo de clase, y a Mouffe

elaborar un concepto sistémico de hegemonía, lo que podríamos llamar un concepto de hegemonía sin sujeto. Pero cabe sospechar que el precio pagado por estos avances sea exclusivo. Me temo que en la realidad material, por hablar así, hay aspectos que fijan con gran efectividad núcleos duros de sentido a todo discurso social, núcleos de los que no puede prescindir ningún discurso sin correr el riesgo de perder toda significatividad.

En la sociología fenomenológica, en el interaccionismo simbólico, se habla con frecuencia de la estructura de plausibilidad del discurso. Para que un discurso pueda organizar la práctica social se requiere que tenga una verosimilitud, una estructura de plausibilidad. Ninguna religión que propugne el pacifismo sistemático puede llegar a organizar una sociedad de dimensiones significativas, por ejemplo, en un mundo tan darwiniano y belicista como el nuestro. Ciertamente el lenguaje construye y organiza la realidad social, pero ésta muestra a su vez lo que podríamos llamar rigideces, estabildades que son la base del sentido de cualquier discurso pregnante. Estos núcleos no son realidades ontológicamente privilegiadas, pero sí realidades *históricamente* estables.

Todo esto viene al caso porque, si queremos elaborar una nueva cultura política, un nuevo discurso que nos permita organizar un proyecto político de futuro, necesitamos ante todo saber cuáles han sido los núcleos duros de la realidad que han provocado la ruina de nuestra anterior cultura política, de nuestro discurso anterior. No basta, como a veces se entiende leyendo a los teóricos del discurso, con cambiar de discurso político: es necesario ajustar ese discurso a una realidad específica que posee sus propias leyes, sus condicionamientos, a una realidad que es preciso comprender para cambiarla.

Por ejemplo, no tiene ningún sentido lamentarse de la quiebra de las viejas utopías como si ése fuese un fenómeno impuesto por la fatalidad histórica o por alguna conspiración socialdemócrata internacional. Si las utopías se han venido abajo a la vez en todas partes, habrá que pensar que algún tipo de transformación histórica ha liquidado la estructura de plausibilidad de los discursos utópicos. Y es preciso diagnosticar esa transformación, interpretarla, comprenderla.

Esto tiene bastante que ver con lo que ha sucedido en la cultura política española desde los últimos años 60 y primeros 70 hasta hoy, con una transición que se abre con la muerte del general Franco. El principal cambio, a mi juicio, es el paso de un discurso que podríamos llamar de radicalismo reivindicativo a otro en el que la política aparece cada vez más como una búsqueda de compromisos, a una estrategia de racionalización de lo existente.

¿A qué llamo radicalismo reivindicativo? Me refiero a un tipo de discurso que era el dominante en el movimiento obrero, y en muchos movimientos sociales, durante los años de la expansión económica. En ese tipo de discurso regía una especie de lógica mágica: se suponía que

los recursos económicos del capital privado o del Estado eran ilimitados, y que bastaba con acumular la suficiente presión para lograr una subida salarial o nuevas prestaciones sociales. En los primeros tiempos de la crisis, incluso, la extrema izquierda española defendía como consigna que la crisis la pagaran los capitalistas, como si no hubiera una relación entre la tasa de ganancia, los salarios y el empleo. (La extrema izquierda, al menos en España, siempre ha tenido ideas un poco erráticas en materia de economía política.)

El radicalismo reivindicativo estaba profundamente marcado por el cinismo político: se rehuía la militancia política o sindical, por una parte por el peligro de represión policial bajo la dictadura, y por otra parte, porque la misma propaganda del régimen favorecía la idea de que la política -la militancia- eran cuestiones de una minoría sospechosa. Una persona decente no debía meterse en política, siguiendo el paradójico consejo que el general Franco dirigió una vez a un recién nombrado ministro. Pero en cambio los conflictos reivindicativos seguían una dinámica radical: la idea era que cualquier tipo de presión que se realizara acababa por dar resultados, y resultados especialmente perceptibles en el caso de las luchas salariales.

Durante los años de expansión ésta era una visión bastante correcta: las ganancias del capital habían crecido rápidamente, y se partía de niveles salariales muy bajos, en un contexto además de fuerte demanda. Para los empresarios era mucho más razonable hacer sustanciales concesiones salariales -que se podían permitir holgadamente- que mantener sus fábricas o empresas paralizadas, sin servir la cartera de pedidos y exponiéndose a que el conflicto salarial, bajo la dictadura, se convirtiera en un conflicto político que en el peor de los casos podía implicar muertos y heridos y una pésima imagen pública.

Pero la cultura política del radicalismo reivindicativo afectaba también a grupos armados como ETA, como bien sabe Javier Garayalde. Con la amnistía de 1978 se podría haber pensado que ETA abandonaría la lucha armada y pasaría a la acción política en el marco de las libertades democráticas. Pero no fue así: los dirigentes de ETA llegaron a la conclusión de que si la lucha armada había conducido a una amnistía, su mantenimiento acabaría por llevar a la consecución de la alternativa KAS, a la independencia de Euskadi y a lo que fuera preciso. (Aún hoy puede que no hayan comprendido que se equivocaron en ese cálculo). Es la misma idea de rechazo de la política, que se ve sustituida por una presión reivindicativa -sólo limitada por la propia capacidad de movilización- sobre un adversario del que se supone que se puede obtener todo lo que se desea si la coacción ejercida llega a ser la necesaria.

Eso implica la misma negociación de la política como reconocimiento de interlocutores. Si el capital y el Estado pueden ceder indefinidamente, siempre que se les presione en suficiente medida, no hay por qué reconocer en ellos a posibles interlocutores con los que es

preciso acordar los límites de lo posible y lo deseable. Estamos de lleno en lo que Flisfisch y Lechner suelen llamar el paradigma del Príncipe. Sólo hay un sujeto político autónomo -el movimiento obrero, o ETA- que debe plegar a su voluntad a una realidad opaca, carente de subjetividad histórica, que es el capital o el Estado.

La cultura política del radicalismo reivindicativo alcanzó sus límites naturales con la transición a la democracia y a la crisis económica de los años 70. Ante la crisis, el movimiento obrero descubrió, a través de la amarga experiencia de las quiebras patronales y el paro, que el capital no es una realidad opaca, sino un agente con sus propios intereses y condicionamientos, un agente con el que era preciso negociar y al que era preciso reconocer como interlocutor. El nuevo Estado democrático, por su parte, no era ya un poder arbitrario, sino que tenía límites muy definidos para su actuación en la letra de la Constitución, pero tampoco era ya un poder débil, como la decadente dictadura en los primeros años 70, sino que contaba con el respaldo de la legitimidad social. Así, la realidad política debía reinterpretarse más allá del estrecho marco del paradigma del Príncipe: ahora era preciso ver en la escena política una pluralidad de agentes -el capital y el Estado entre ellos- con su propia subjetividad, sus intereses particulares y unos límites definidos en su toma de decisiones.

Simbólicamente, esto suponía superar un rasgo característico de la cultura política vigente bajo la dictadura: la existencia de un conflicto único y central, que unificaría el discurso político como polo de referencia fundamental en torno al cual cobrarían sentido todos los conflictos aislados y particulares. En el antagonismo común frente a la dictadura se habían fundido, en efecto, las luchas de los trabajadores por subidas salariales, las luchas de las nacionalidades históricas cuya identidad se negaba a reconocer el franquismo, las luchas de las mujeres por cuestiones como la legalización de los anticonceptivos o la despenalización del aborto, las luchas vecinales contra la especulación del suelo, la lucha por la libertad sindical, la misma lucha por las libertades políticas.

Ese antagonismo principal permitía, volviendo a la terminología de Laclau, cerrar dos cadenas de identidad, la que unía a todos los componentes populares, democráticos, anti-*statu quo*, y la que unía a todos los componentes oligárquicos, dictatoriales, conservadores. En este universo simbólico era fácil desenvolverse, pero tras la muerte del general Franco entró en crisis este orden admirable, en el que el sentido de toda acción política resultaba inequívoco. Ni la derecha posfranquista ni los potenciales golpistas conseguirían ya reconstruir ese antagonismo perfecto: la ambigüedad y la confusión subsiguientes tendrían su mejor reflejo en el *desencanto* de 1980-81, y su inevitable herencia en la gravísima crisis orgánica de las áreas conservadora y comunista desde que el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) lograra la mayoría absoluta el 28 de octubre de 1982.

La búsqueda de ese antagonismo esencial debería haber llevado, se podría pensar, a la discusión de la política económica, supuestamente conservadora, del gobierno socialista español. No parece, sin embargo, que los críticos de esta política hayan sabido rentabilizar sus propias posiciones: la asombrosa fe de los comunistas españoles en recetas keynesianas ya fracasadas en Francia (en 1981) ante una crisis no keynesiana no parece tener reflejo en la sociedad civil. Los trabajadores españoles, incluso aquellos que han caído en el paro o al menos han visto congelado su nivel de vida a consecuencia de la política de austeridad y rigor del gobierno socialista, no parecen tener mucha fe en la magia. Las Comisiones Obreras, sindicato ligado al Partido Comunista de España (PCE), pudieron lanzar una huelga general en junio de 1985, pero no lograron que esa huelga articulara una nueva oposición, un nuevo antagonismo principal. Fue la manifestación de una suma de agravios corporativos y poco más.

Seguramente es significativo que lo más cercano a ese nuevo antagonismo principal haya sido la confrontación sobre la OTAN. Pese a que la pertenencia a la Alianza Atlántica desde 1982 no ha afectado en nada a la vida cotidiana de los españoles -por las especiales condiciones en que el gobierno socialista ha congelado la presencia española en la organización, desde luego-, la cuestión de la OTAN ha sido la única que ha logrado polarizar a la opinión pública española desde el final de la dictadura. Seguramente no es casual: se trata de un problema ideológico, no de un problema real, pues en el terreno de la política exterior las opciones españolas estaban muy definidas desde 1953 o, incluso, desde 1939. Pero en la OTAN, en el antiamericanismo de buena parte de la opinión pública española, la izquierda comunista está tratando de reencontrar el antagonismo fundamental que permita romper la hegemonía socialista.

No creo que debamos engañarnos. El tercermundismo, el antiamericanismo son residuos de épocas anteriores, de etapas ya superadas de la izquierda. Me temo que la propia área comunista es ya un recuerdo de otra época, y que sólo los cuadros de los partidos comunistas siguen negándose a reconocerlo, buscando extrañas alianzas con movimientos antisistémicos tan dudosamente progresistas como los conservacionistas o pretendiendo -sorprendentemente- convencer a las mujeres de que la tradición comunista es la más propicia al feminismo. Si esto no funciona, como seguramente no va a funcionar, habrá que apostar fuertemente por una nueva idea reguladora que dé sentido a la práctica política de la izquierda.

A Norbert Lechner le gusta mucho la palabra *utopía*, tomada en el sentido de una utopía no realizable. Yo prefiero la vieja noción kantiana de *idea reguladora*, menos proclive a fomentar las chifladuras de la extrema izquierda -que en general desconoce a Kant- y más próxima a la tradición ilustrada. Pero lo cierto es que la izquierda necesita una utopía o una idea

reguladora para pensar su propio proyecto, su propia actividad. No para llevar adelante ese proyecto, esa actividad: insistiré en que las prácticas sociales tienen su lógica, que nadie puede detener. Pero para pensarlas, para saber su sentido, se requieren ideas, quizá utopías. La historia ha destruido las utopías e ideas heredadas. Ahora, si queremos reencantar a la juventud, comprender lo que estamos haciendo y seducir a otros para que sigan nuestro camino, debemos buscar nuevas ideas, nuevas utopías.

En otro lugar he señalado que cuando se perdió la esperanza hegeliana en un sujeto único de la historia, con la crisis de la noción marxista del proletariado como protagonista de la emancipación histórica, la izquierda quedó condenada a la secularidad, y la utopía saltó hecha pedazos. Ya sólo quedan del viejo espejo de una futura sociedad comunista los fragmentos rotos que son los movimientos sociales, precario reflejo del antiguo sueño. Puede ser lamentable, pero es el destino de nuestro tiempo renunciar a todo encantamiento. La izquierda necesita una cultura política que reconozca el pluralismo social, que abandone las ilusiones religiosas y deje de lado el espejismo de la utópica sociedad reconciliada y sin conflictos, transparente y armoniosa.

Para superar el paradigma del Príncipe, para aprender a hacer política secular, necesitamos superar la utopía y descubrir nuevas ideas reguladoras, ideas que sean normas y valores de conducta social, pero que nunca jamás justifiquen la eliminación del antagonista ni permitan confundir el futuro con el milenio. Desencantar el mundo puede no ser el camino hacia la jaula de hierro, sino la puerta hacia un razonable jardín, en el que por supuesto seguirá habiendo insectos y recaudadores de impuestos. Quizá eso no sea mucho, pero no creo que sea tampoco tan alegremente desdeñable.

Postscriptum.

Rehaciendo -enérgicamente- estas notas, puedo añadir con satisfacción que el intento irracional de convertir a la OTAN en nuevo antagonismo principal de la política española fracasó en marzo de 1986, y que el proyecto de convertir el voto anti-OTAN en nueva oposición política ha fracasado también en junio del mismo año. La historia es un proceso sin sujeto ni fines, pero no todo podían ser disgustos. (16 de julio de 1986.)

RASGOS BASICOS EN LA TRANSFORMACION DE LA CULTURA POLITICA ESPAÑOLA

Rafael del Aguila Tejerina

I

El tema que se aborda en estas páginas afecta principalmente a una estrecha franja de la población española, pero creo, sin embargo, que posee un gran poder impregnador del conjunto de la cultura política. En efecto, lo que podríamos denominar la transformación postmoderna, no debe ser analizado como un elemento marginal que tiene lugar en el seno de ciertos sectores de la izquierda o de la juventud, principalmente universitaria, o que tiene su esfera de acción restringida a determinados movimientos urbanos localizados en Madrid, Barcelona, Valencia, etcétera. Aun cuando es innegable que lo que se describe a continuación nace y se desarrolla precisamente en esos ambientes, su capacidad de influencia hacia sectores más vastos está en relación directa con la crisis de la cultura política de la izquierda tradicional. Por ello, su posición pese a estar todavía considerablemente restringida, posee una enorme potencialidad y está generando lo que sin duda es la espiral de influencia más importante en el conjunto de la cultura política española.

España es, con toda probabilidad, el país europeo en el que se ha pasado más rápidamente de lo "premoderno" a lo "moderno" y de éste, a la era de la "postmodernidad". La cultura política que se fomentaba desde los últimos escalones del franquismo podría caracterizarse precisamente como uno de los mejores ejemplos de cultura política premoderna: un autoritarismo tecnocrático definía la esfera política como un asunto de especialistas y consideraba a aquellos que, desde la oposición ilegal, reivindicaban un ensanchamiento del marco de decisiones políticas, como portadores de intereses inconfesables y egoístas. En ese contexto, la cultura política propugnada era precisamente la de la pasividad y la desmovilización, la de la "privatización" de la esfera pública y de las decisiones políticas, la de la apatía participativa y la consideración de la política como una actividad restringida a determinados canales que por su misma estrechez excluían a todos aquellos que no estaban dispuestos a aceptar reglas de juego sumamente selectivas. Todos estos factores contribuían a hacer de la política una acti-

vidad fijada en la aceptación sin más discusión de lo instituido o, en caso contrario, extremadamente peligrosa.

La lucha de oposición a la dictadura se orientó dentro de un perfil de modernidad. Así, cuando desde determinados sectores de la izquierda se establecía la oposición al régimen precisamente como reivindicación de participación en las decisiones y ensanchamiento de la esfera pública, o cuando la exigencia de un cambio político hacia la democracia y el socialismo se presentaba en el seno de un discurso aparentemente unificado y sin fisuras, etcétera. En todos estos casos los rasgos y elementos esenciales de la modernidad aparecían nítidamente. Ejemplos de lo que decimos podrían ser los que siguen:

1) La tendencia a la unidad de las fuerzas de oposición al régimen para garantizar la apertura de la esfera pública de decisión política a todos los ciudadanos (sólo existente en tanto que tendencia pero con un peso específico crucial en el conjunto del discurso político de oposición).

2) La consideración de la clase obrera como la fuerza hegemónica en la dinámica de oposición (aun cuando nunca se lograra una articulación completamente compartida del rol que debería jugar en el proceso de transición).

3) La consideración de los partidos como elementos de canalización de los intereses populares a la vez que intérpretes de los "verdaderos intereses del pueblo".

4) La indefectibilidad de la victoria final contra la dictadura y el optimismo político como claro heredero de la idea de progreso.

5) La utilización de términos tales como libertad, igualdad, y otros, en un sentido aglutinador de las fuerzas de oposición, etcétera.

Junto con estos elementos, el discurso político de protesta anti-franquista llevaba aparejados otros que cabría considerar como negativos y que hoy están sirviendo de blanco a la crítica política postmoderna. Así, cabría señalar rasgos tales como:

1) La idea de sacrificio por la "causa", inevitable en un contexto político dictatorial, pero que hizo penetrar en la cultura política la idea de la futilidad de los intereses y deseos individuales.

2) La configuración de un cierto maniqueísmo en la protesta surgido como consecuencia de la escisión del mundo en antifranquistas y franquistas y que tenía como consecuencia la eliminación de matices y la simplificación del mundo político, que en la democracia tanto echaron de menos ciertos sectores de oposición.¹

3) La clandestinidad producía un cierto encapsulamiento y una falta de comunicación con la sociedad en su conjunto, probablemente inevi-

¹ La frase que mejor retrata este estado de ánimo apareció, como símbolo de desconcierto político, en una "pintada" que decía: "Contra Franco, vivíamos mejor" y que parodiaba la claramente involucionista "con Franco, vivíamos mejor". Aquí es perfectamente perceptible como se añora una definición clara de posiciones políticas que tan fácil era obtener en la lucha antifranquista.

table pero que tenía como consecuencia comportamientos políticos ritualistas, llenos de sobreentendidos, de claves ocultas, de sentimientos de grupo cerrado y portador de la única libertad/verdad posible, etcétera.

Las circunstancias especiales bajo las que se desarrolló el proceso de transición a la democracia en España² afectaron tanto a los elementos de la cultura política franquistas, como a los propugnados desde la oposición. Veámoslo de nuevo muy brevemente:

1) La entrada en pactos y negociaciones de casi todas las fuerzas políticas de la izquierda con el gobierno reformista procedente de la legalidad franquista y la progresiva pérdida de respaldo de aquellos grupos políticos que se negaban a entrar en esa dinámica o eran excluidos de ella lo que se dio unido a una cierta reprivatización del discurso y la esfera de decisión política por parte de las jerarquías de los partidos. Ello produjo un sentimiento de exclusión en grandes capas de la población tradicionalmente activa que es el origen de la apatía y de la desmovilización políticas.

2) La paralización del impulso de determinados movimientos y organizaciones de base, desde la jerarquía de los partidos de la política tradicional durante la oposición, pues era necesario pacificar el horizonte social y político para evitar una involución, excluye de nuevo a una serie de movimientos e intereses que hasta ese momento habían sido recogidos en el marco del discurso y de la praxis de la izquierda antifranquista (así, por ejemplo, asociaciones vecinales, organizaciones sindicales de base, movimientos autónomos, movimiento estudiantil, etcétera).

3) La eliminación del horizonte de negociación de ciertas reivindicaciones clásicas de la izquierda (ruptura, gobierno provisional, disolución o depuración de aparatos claves del Estado, etcétera), que se presenta como parte del corte de los pactos y acuerdos precedentemente señalados, acarrea como consecuencia una política más realista y acaso más adecuada, pero también la idea de que la unidad del discurso de la izquierda se ha roto y de que ésta carece en buena parte de puntos de referencia precisos para orientar la acción política.

Este conjunto de elementos provoca un importante deterioro de los supuestos básicos de la modernidad política reivindicada por la izquierda. A la vez, naturalmente, acelera procesos de desmovilización y apatía, el abandono de la esfera pública de gran parte de aquellos grupos cuya actuación había sido más activa y una auténtica crisis en la cultura política de todos estos sectores. En el corazón de estos replanteos se produce la influencia de una serie de conceptos procedentes de la teoría política francesa (aunque no únicamente de ella), que definen la postmodernidad política. Esa influencia, superficial o profunda, según los

² Para un análisis general del proceso de transición puede verse del Aguila R. y Montoro R., *El discurso político de la transición 1975-1980*, CIS, Madrid, 1984, con abundante bibliografía.

casos, está revertebrando la cultura política de sectores sociales especialmente importantes y es de prever que llegue a afectar a grupos y zonas de la sociedad española que hasta ahora no han recibido su influjo. A continuación nos ocuparemos de este tema intentando establecer el perfil básico de la cultura política postmoderna y de los riesgos que conlleva.

II

La cultura política postmoderna se propone la adecuación de sus presupuestos a las nuevas condiciones políticas. Para ello critica ciertos temas centrales de la modernidad y establece una serie de praxis alternativas, que sustituyen el legado moderno. Lógicamente esto supone, en un primer momento, una serie de consecuencias apetecibles desde el punto de vista de una cultura política participativa, dado que la crítica a la modernidad comienza por la oposición a esos rasgos que más arriba exponíamos como elementos negativos del discurso político moderno (la idea de sacrificio individual, el maniqueísmo, el ritualismo, etcétera.³ En adelante nuestra exposición tratará en términos generales algunas de las tendencias transformadoras de la cultura política, con especial referencia a los aspectos que nos parecen más destacables. Para lograr este objetivo abordaremos una serie de conceptos típicos del pensamiento político postmoderno y su encadenamiento lógico y político para, finalmente presentar algunas de sus consecuencias en el campo de la cultura política.

En estricta cultura postmoderna, la idea de praxis política *con sentido* y con una finalidad emancipadora y liberadora, se agota. Para oponerse a la idea moderna, que centraba toda su esperanza en la indefectibilidad de la liberación, la postmodernidad denuncia lo que de opresivo, dogmático y totalitario hay en el intento moderno de presentar la Historia (con mayúsculas) como una dinámica de progreso indefinido. La idea de progreso se quiebra, no es más que un prejuicio moderno, y con ella se elimina por supuesto el dogmatismo de la modernidad, pero también la convicción de que la acción política tiene un sentido (en los dos "sentidos": de dirección y de significado).⁴

Por otra parte, el mundo ya no se ordena según aquella dinámica de progreso. Dicho en otros términos, ya no existen grupos o zonas de la sociedad que se consideren sujetos del proceso histórico. Junto con esta idea también desaparece la de humanidad como una totalidad cuyos intereses en último término coincidirían. No hay, entonces, intereses generalizables entre los hombres; la totalidad ha estallado en fragmentos

³ Véase Colomer, J. M. "Sobre la identidad de la izquierda: laicidad y valores morales", *Sistema* 65, marzo de 1985 y el número 20 de la Revista *Leviatán* que recoge una serie de artículos en los que se resaltan muchos de esos temas.

⁴ Sobre esto Lyotard, J.F. *La condición postmoderna*, cátedra, Madrid, 1984.

y esa fragmentación llega a veces, según los postmodernos, hasta el nivel individual.⁵ No hay códigos ni normas generalizables y la resistencia a la injusticia parece ser sólo un problema "privado". Ya no hay razones para rebelarse, sólo existen rebeliones. La resistencia a la opresión no intenta (ni puede) fundamentarse en algo exterior al propio acto de resistencia.⁶

En consecuencia, no existe una razón unificada, universal o general que sea capaz de establecerse como metarelato, es decir, como relato sobre otros relatos, razón que explique y de cuenta del conjunto y de la pluralidad de razones fragmentadas. Es más, el mero intento de unificar la pluralidad de razones contrapuestas y escindidas resulta, para la postmodernidad, totalitario. La pluralidad de razones es, entonces, un dato: sólo hay lucha, contraposición, búsqueda del propio interés, fragmentariedad, y es inútil lamentarse por la pérdida de unidad de la razón.⁷ Esto significa también que, una vez más, no tiene sentido buscar un punto común al que dirigir la acción política, como no sea ese dato de la diversidad de razones y posiciones.

En el caso español estos rasgos, apresuradamente descritos, han calado en diversos grados, pero han obtenido, en la situación de "desencanto" producida por la dinámica de la transición, el mejor caldo de cultivo imaginable. Sencillamente, al perder los referentes clásicos de acción política (ya fueran éstos la ampliación de la esfera pública o la revolución dirigida por el partido o cualquier otro), la tentación postmoderna de considerar destrozados aquellos supuestos e inútil cualquier intento de resucitarlos, se ha establecido como un hecho indiscutible para grandes sectores del arco político. En estas condiciones se han abierto tres grandes tipos de respuestas a esta situación.

En primer lugar, la respuesta más general: el retiro a la privacidad. En efecto, la desmovilización, el apartamiento de la problemática directamente política y de la vida política en general, la desafiliación (en caso de estar afiliado a alguna organización), etcétera, acaso sean los rasgos más llamativos para aquel que contemple el proceso de transición y la naciente democracia en España. Por supuesto, esto afecta primordialmente a la izquierda que era la que se encontraba fuertemente politizada, pero también a sectores de la derecha democrática que en ocasiones tuvieron una actividad política antifranquista. Es como si, en vista de la inutilidad, o de la falta de alicientes de la acción política, la recuperación de la vida privada, muchas veces sacrificada y otras

⁵ Véase Foucault, M. *Microfísica del poder*, Piqueta, Barcelona, 1978, págs. 85 y ss. Sobre la muerte del sujeto y la desaparición del individuo, véase Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, siglo XXI, México, 1978.

⁶ Una discusión sobre este tema en R. del Aguila: "Teoría y práctica: modernidad y postmodernidad en la reflexión política", de próxima publicación en un libro colectivo de homenaje al profesor Murillo Ferrol, editado en colaboración por el Centro de Investigaciones Sociológicas y el Centro de Estudios Constitucionales.

⁷ Véase Lyotard, J. F., *ob. cit.*

descuidada, se convirtiera en el objetivo básico de buena parte de los militantes de izquierda. Aparece entonces un cierto epicureísmo, una búsqueda de placer en la amistad, en la pareja, en el trabajo, en la propia formación, etcétera, que hace surgir una serie de fenómenos que van desde la aparición de un gran interés por la cocina, la música, la droga, etcétera, a un replanteo global de los objetivos vitales. Tal replanteo adoptó a veces el perfil del estoicismo, más que del epicureísmo, dado el grado de adaptación a lo existente que exigía. En este punto, conceptos postmodernos como el de juego, máscaras, apariencia, seducción, etcétera,⁸ obtienen una amplia credibilidad. Es lo que J. Borja llamó la "izquierda en zapatillas".

Naturalmente, no toda la energía de protesta se dirigió hacia problemas privados. La fragmentariedad social, política e incluso teórica se expresa, tras el quiebre de los supuestos modernos de acción y praxis, en nuevas formas de autoorganización. La democratización de las bases, el diálogo sobre intereses parciales y fragmentarios, la irrupción de nuevos movimientos sociales, etcétera, son otras tantas de sus expresiones. Lo distinto de estas formas de acción es tanto la frescura en cuanto a comportamientos, como el replanteo de las formas de resistencia a la opresión y de oposición a las decisiones políticas oligarquizadas. Es bien cierto que este tipo de acción política posee en buena parte una dificultad inevitable: resulta extremadamente difícil vertebrar una organización duradera y estable. Este tipo de movimiento se produce en torno a problemas concretos y suele desaparecer con ellos (la actual plataforma anti-OTAN es un buen ejemplo, así como también lo es el escaso éxito de los distintos intentos de organizar una alternativa de izquierda al Partido Socialista Obrero Español [PSOE] tomando como base aquella plataforma). Este es acaso el rasgo de cultura política más relevante y esperanzador para el pensamiento político de protesta, aun cuando todavía es muy pronto para avanzar posibles desarrollos futuros.

Pero hay todavía otro rasgo íntimamente unido al núcleo teórico de la cultura postmoderna que expondremos a continuación. La quiebra de conceptos como progreso, emancipación, organización, partidos, acción política con sentido, etcétera, puede llevar de la mano no ya un replanteo del concepto de política, sino literalmente a su consunción y su reemplazo por el nihilismo, el decisionismo ciego y el individualismo egoísta. En este punto la postmodernidad roza la idea de cierto "paleoliberalismo", de que después de todo cualquier cosa está permitida ya que no hay nada que logremos justificar o legitimar de una forma general. El lema que en ese caso permearía la cultura política postmoderna no es el de "protesta y sobrevive" sino el más modesto, y también considerablemente más reaccionario, de "adáptate y sobrevive". Sin embargo, este tipo de adaptación a las estructuras que comporta el nihilismo

⁸ Sobre estos conceptos véase Baudrillard, J. *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1984; Baudrillard, J. *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 1984.

postmoderno tendría como característica principal un cierto cinismo. En efecto, la aceptación del *Statu quo* desde el decisionismo supone a la vez el desprecio profundo por las bases éticas que sostienen lo existente. En términos coloquiales, se aceptan las reglas del juego sin creérselas, y si se actúa así es porque el valor social dominante resulta ser el del éxito, que es lo único que queda intocado en la crítica postmoderna a la modernidad.

Por supuesto, este último rasgo se construye alrededor de algunos de los presupuestos básicos de la cultura postmoderna y no cabe achacar su aparición a mero capricho. Así, la idea de que la sociedad no es más que un magma atravesado de poder en cuyo seno tan sólo cabe intentar revertir la flecha del poder que se nos impone en beneficio propio, esto es, reorientar la dirección en la que el poder se ejerce.⁹ De esta forma, se considera a la sociedad como algo intransformable, fuera del alcance de la acción coordinada de los individuos, inescapable a la forma en que aparece y desaparecen las estructuras y se imponen sobre los hombres, etcétera.¹⁰

No es el caso ejemplificar aquí todos esos presupuestos teóricos y prácticos. Más bien nos hemos limitado a dar cuenta en este breve trabajo de las líneas maestras a través de las cuales habría que analizar el fenómeno del cambio en la cultura política española de los últimos años. Por eso mismo, todo lo que aquí se señala tiene un carácter provisional que habría que contrastar con cada fenómeno concreto, pero que en su consideración de esquema básico, creo que puede ayudar a comprender las líneas de desarrollo principales de la transformación de la cultura política española contemporánea.

⁹ Típica idea foucaultiana, véase Foucault, M. *Microfísica del poder*, ob. cit

¹⁰ Idea muy representativa de la perspectiva postmoderna; véase Del Aguila, R. ob. cit.



NOTAS SOBRE EL FENOMENO ETA

Javier Garayalde

Se puede hablar de cultura política de la inmensa mayoría de la población, se puede hablar de cultura política de los políticos profesionales, se puede hablar también de cultura política de los *grupos sociales activos*. Les llamo así para distinguirlos de las estrictas militancias políticas, a las que desde luego engloban, pero yendo más allá, hacia el mundo sindical, el asociacionismo, los movimientos ciudadanos. Se puede decir que en España en general estos grupos sociales han sido los iniciadores y los impulsores de ese cambio en la cultura política, del reconocimiento de la tolerancia en la política, incluso antes de que empezara la transición y por supuesto después. Sin embargo, en Euskadi esto ha funcionado al revés, sobre todo a partir de los primeros años de la década del setenta, porque antes realmente la actividad de los círculos políticos y sociales en Euskadi iba en una dirección bastante paralela a la que había en el conjunto de España. Ha funcionado al revés en el sentido de que muchas veces esos grupos sociales activos han quedado enquistados en niveles de intolerancia, o de exclusivismo, en mayor proporción que la gran mayoría de los ciudadanos.

He mencionado los primeros años del setenta porque es más o menos el momento de la gran eclosión pública del fenómeno ETA. Se ha hablado del discurso del antagonismo, del gran antagonista, que es el discurso perfecto para ser protagonizado por una organización como ETA, y que ha significado para muchos identificarse pasivamente con el héroe. Esto ha sido válido para gran parte de esos grupos sociales activos, incluyendo a las militancias políticas, en momentos de aquellos años.

Partidos como el Socialista Obrero Español (PSOE) o el Partido Comunista (PC) no han sido ajenos a esta situación, no han sido ajenos a la seducción de lo que entonces significaba ETA, aunque después se hayan tenido que despertar de esa ilusión en forma bastante brusca.

Creo que se puede vincular ese discurso antagónico, ese mito de la gran utopía (que en Euskadi no es sólo la gran utopía de la independencia, sino sobre todo la gran utopía de derribar al poder, al Estado), y el mito de esa utopía encarnada en el héroe, víctima y salvador al mismo tiempo, con una conciencia de tipo religioso, con una influencia de tipo religioso y especialmente con la arrogancia del discurso religioso. Y hay aquí otra característica diferencial: en España, en general, también en toda la izquierda, hay una fuerte influencia de lo religioso, de la Iglesia; primero, por la influencia de la educación y segundo, por la intervención de muchos miembros activos de dicha institución. Intervención que ha estado muchas veces mediatizada por cierta mala conciencia; es decir, los curas rojos o los cristianos rojos traían la mala conciencia de haber sido la Iglesia cómplice del poder, cómplice de la dominación, y por supuesto cómplice de la dictadura. En Euskadi, sin embargo, no existía tanto esa mala conciencia; allí los curas vascos y los cristianos vascos habían sido siempre vascos, habían estado siempre con el pueblo, y al menos en su mayoría, también durante la guerra civil. No les hacía falta la humildad que supone reconocer errores pasados. Estaban poseídos de una arrogancia como la que comienza a extender a nivel mundial este Papa, precisamente porque en Polonia la Iglesia había jugado un papel bastante similar. Todo esto ha dificultado hacer una política de tolerancia. La tolerancia es asumida muy lenta y tardíamente en Euskadi, demostrando el carácter especial nefasto de las utopías con proyección social. No me refiero a las utopías más o menos personales que puedan impulsarle a uno a actuar de determinada manera, sino a las organizaciones, los aparatos, creados en torno de la utopía, que necesitan mantenerse sobre la base de los viejos discursos antagonistas, sean el bien y el mal o el tirano y el que mata al tirano. En definitiva, se trata de reconocer que el discurso antagónico es esencialmente un discurso basado en la coerción. Este modelo ha estado y sigue estando fuertemente anclado en la cultura política de muchos vascos, y si está empezando a entrar en crisis es por la vía de la catástrofe.

Quisiera agregar una observación respecto a los grupos sociales activos y a su enquistamiento: es una tendencia común a gran parte de las sociedades occidentales, ya que el valor de dichos grupos como mediadores ha entrado en crisis. Los circuitos tradicionales, donde la relación del individuo con la política, es decir, con el poder, se manifiesta siempre a través de un mediador (no como delegado o representante con función administrativa, sino mediadores simbólicos, en tanto traductores de un lenguaje inasequible al común de la población) se están esfumando, se están estableciendo mediaciones mucho más directas. El mercado político se está deshaciendo de intermediarios, y los intermediarios se resienten. Entonces esta cuestión nos llevaría a una que ha planteado

con anterioridad Jordi Borja: ¿qué se hace con las militancias de los partidos?, y esta pregunta vale evidentemente para todo tipo de militancias en general.

||

LA TRAMA CULTURAL DE LA POLITICA

Oscar Landi

Presentación.

Una de las características de los análisis de cultura política es el de presentar una tensión entre su capacidad para poner en su órbita a un conjunto muy grande de fenómenos (creencias, expectativas, discursos, ceremonias, rituales, simbologías, gestos, memorias, olvidos) y su dificultad para asemejarse -si tal es su intención- al género clasificatorio y de matriz conductista que ha prevalecido (y aún prevalece, aunque con cierto decaimiento) en algunas vertientes de las ciencias políticas como modelo de rigor analítico. La hermenéutica, la elaboración interpretativa con que trabajan los rastreadores de las relaciones de sentido presentes en la vida política son proveedoras de nociones y postulaciones que hoy día circulan y son requeridas por los más diversos enfoques sobre el campo político; sin embargo, su trabajo se sitúa a distancia de los dominios consagrados de ciertas tradiciones académicas.

En este texto forzaremos la cuestión: no sólo no pretendemos salvar las incertidumbres teóricas que recorren el tema de las culturas políticas sino que ensayaremos *conjeturas* sobre algunas configuraciones simbólicas e imaginarias que se presentan en la actual "democracia emergente" argentina. Los ingredientes de este análisis son el discurso político, resultados de encuestas de opinión, observación de comportamientos y estilos políticos y la interpretación de la acción de los actores del proceso político. Diríamos que es una especie de ensayismo más interesado en formular algunas hipótesis de trabajo que en fundamentar muy explícitamente lo que está proponiendo, mostrar evidencias o recurrir permanentemente a las clásicas pruebas de los números o de algunos hechos. Presentaremos proposiciones que se sostienen en la observación, el registro y la elaboración de acontecimientos de nuestro presente, pero que aquí no se ofrecen como certezas o conclusiones acabadas sino como *conjeturas* destinadas a

volver a ingresar y a ponerse a prueba en nuevos exámenes de procesos reales.

De las Malvinas a las elecciones.

1983 fue un gran año para los partidos políticos argentinos. Cuando a fines de marzo venció el plazo para realizar las afiliaciones que habilitaban para participar en las decisiones partidarias, su cifra global fue enorme. Meses antes, la marcha de la Multipartidaria y su concentración en la Plaza de Mayo había producido el hecho que quizás terminó de definir el rumbo político en dirección de las elecciones generales, hasta entonces inciertas. La transición hacia el régimen constitucional devolvió a los partidos el centro de la escena, pero su retorno a las lides electorales iba en andas de otro proceso mayor: la democracia estaba indisolublemente unida a la "vuelta de la política". En las afiliaciones a los partidos, en las concentraciones y marchas se reafirmaba la voluntad de dejar atrás la época del Proceso; partidos y democracia aparecían como sinónimo o, por lo menos, la entrada en el régimen democrático pasaba inexorablemente por los partidos.

El triunfo del radicalismo en octubre significó el cambio de la mayoría electoral y fue síntoma de transformaciones político-culturales más vastas, pero no alteró un dato arrastrado desde el largo plazo en la política nacional: la existencia de fuertes partidos desde el punto de vista electoral, pero precarios desde el punto de vista institucional. El Partido Radical accedió al gobierno merced a la derrota de la línea prevaleciente por décadas en su seno y de su aparato histórico. La corriente liderada por Raúl Alfonsín ganó su partido pero en ese mismo impulso accedió al Estado y no tanto a la reconversión institucional de su partido. El peronismo, además de ser históricamente un Movimiento, atravesaba una profunda crisis, no repuesto de sus confrontaciones internas de comienzo de la década del 70, de la muerte de Perón y de su arrinconamiento en los años del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983), crisis que el resultado electoral no hizo más que agravar. Y estas dos vertientes sumaron nada menos que el 92% de los votos. A la izquierda, diversos grupos salían de soportar una situación duramente represiva, sostenidos por referentes doctrinarios que, en más de un caso, mostraban una inercia más apta para la reproducción de subculturas que para realizar políticas de masas. A la derecha, en algunas franjas como novedad y en otras por la fuerza de las circunstancias, se dio el ingreso a cierto juego político institucional de sectores cuya forma de relacionarse con la decisión estatal mostraba una historia más cercana a los cuarteles que a las urnas.

Es que no sólo la debilidad institucional de nuestro sistema de partidos expresaba sus características históricas nacionales, sino que también pesaba la particular forma en que se precipitó la crisis del

Proceso. Hasta los años 78 y 79 el gobierno militar operaba con la certeza de que estaban para quedarse, en el sentido de que dejaría transformaciones duraderas y bajo control en el funcionamiento global del país. Lo evidencia fácilmente un mero vistazo de los diarios de la época, de las declaraciones de los funcionarios públicos o de los testimonios que se efectuaron luego en el juicio a las Juntas Militares por la violación de los derechos humanos durante aquellos años. Había algo así como un clima de época que generaba un horizonte de expectativas en el que gran parte de los políticos argentinos se sumergían ideando salidas a la situación que, de una forma u otra, pasaban por combinaciones con los militares. No estamos hablando de los sectores que apoyaron estratégica o tácticamente al golpe o a algún sector del gobierno del Proceso, sino del clima de época que teñía la imaginación de gran parte de la clase política argentina en años tan negros. Por cierto, en la sociedad hubo actos de resistencia, llamados a huelgas desde el sindicalismo, la actuación fundamental de los movimientos de derechos humanos y reclamos de vuelta a la democracia. Pero fue como si el desgaste del gobierno que empezó a salir a la superficie hacia 1980 hubiese derivado, principalmente, de fallas en su propio rendimiento, de no haber logrado concretar sus muy ambiciosas metas de transformación del país: sus fallas de gobernabilidad respecto del empresariado, el giro especulativo de la economía, los magros resultados en su intento de formar una fuerza política heredera del Proceso, su falta de *timing* apropiado para vincularse con la sociedad, derivado del laberinto decisivo que creó para "compatibilizar" las opiniones de los distintos sectores de las distintas fuerzas, de las distintas zonas del país bajo su ocupación. Hacia 1982 la sociedad evidenciaba síntomas de reactivación de la presencia popular y opositora. Fue entonces el gobierno del General Galtieri (que se sostenía en la idea de que el Proceso tenía objetivos propios que cumplir antes de ensayar cualquier salida negociada con fuerzas civiles) el que intentó adelantarse a las derivaciones políticas que podría tener un eventual crecimiento de la activación social y produjo el hecho que fulminó al Proceso: la guerra por la recuperación de nuestras islas Malvinas. De allí en adelante asistimos a la crisis de un régimen que asumía la forma de un colapso. De modo que la movilización social y opositora de comienzos de 1982 no tuvo oportunidad de seguir un curso ascendente, más o menos progresivo, hasta derrumbar "desde abajo" al Proceso, sino más bien fue una crisis desencadenada "desde arriba". La historia es conocida, pero la señalamos con la intención de *definir la lógica política en que se recreó luego una escena y la palabra pública, centralizada y estimulada cada vez más por nuestros partidos*. Era una sociedad que no tenía claros referentes para constituir una imagen de sí misma, como lo evidencia el dato de las encuestas electorales del 83, en las que ganaba el candidato radical en cuanto a las preferencias de encuestados que, sin embargo, opinaban mayoritariamente que ganaría el

peronismo. Pero la Argentina no salía de la etapa del Proceso como de un paréntesis y sus partidos no podían seguir una suerte de conversación interrumpida en marzo de 1976, ni se trataba de un recontacto con bases electorales iguales a sí mismas desde hacía décadas.

La cultura y la palabra partidaria.

Desde el fin de la guerra de Las Malvinas hasta las elecciones de octubre de 1983 la sociedad argentina presentó una suerte de gelatinosidad institucional; en su interior la recreación partidaria de la escena pública tuvo su centro de gravedad en el acto, el discurso y la propaganda política. Fueron años de revalorización de las palabras, de enunciaciones que proponían genealogías del país, diagnósticos del presente, nuevas y viejas formas de interpelación, luego de largos años de veda política y desinformación, en los que la voz de los partidos ocupó un lugar marginal respecto de la escena pública oficial (situación de la que no fueron ajenas las propias limitaciones del discurso partidario, dominado por la inercia temática y la desorientación defensiva en más de un caso). Fueron meses de elaboración de la demanda democrática en los que no podemos registrar cambios socioeconómicos sospechosos de ser causa directa de la recomposición del cuadro político, en los que se mantuvo un porcentaje muy alto de indecisos electorales hasta pocas semanas antes de las elecciones en las que se configuró una nueva mayoría electoral con el triunfo del Partido Radical.¹ Esto es, fueron meses en los que el condicionamiento cultural de la acción y la palabra política pesó de manera decisiva en el resultado de unas elecciones que supusieron el cambio del régimen político mismo.

En esas circunstancias, *la posible efectividad de los discursos de la política dependió en gran medida del tipo de intertexto que entablaban con las transformaciones del sentido común y las culturas políticas de los años previos. Fue en la relación entre estos elementos donde se decidió la lucha por la competencia comunicativa política de una coyuntura tan significativa, que por su pretensión refundacional del país tendría tanta capacidad de marcar la lucha político-cultural futura.* La nueva mayoría electoral se sostuvo como relación de sentido entre candidatos y votantes en un particular "contrato de veredicción" discursivo.²

¹ Analizamos las elecciones de 1983 en *El discurso sobre lo posible*, Estudios CEDES, Buenos Aires, 1985. En este texto intentamos exponer una visión más abarcadora de un conjunto de factores de diversa naturaleza que sostuvieron y se expresaron en aquella campaña electoral. Aquí retomamos algunas ideas de ese trabajo como puntos de pasajes a otros desarrollos del tema.

² Greimas plantea que: "...el discurso es ese frágil lugar en el que se inscriben y se leen la verdad y la falsedad, la mentira y el secreto; sus modos de veredicción resultan de la doble contribución del enunciador y del enunciatario, sus diferentes posiciones no se fijan sino sobre un equilibrio más o menos estable proveniente de

Durante el Proceso, las actividades que podemos calificar como culturales en un sentido restringido, las ligadas al arte, la industria cultural nacional y la escuela, habían sufrido un fuerte deterioro. Pero la asociación que realizó el gobierno militar entre el cambio de los procesos de formación del poder y las operaciones de reculturalización que debían acompañarlo ("cambio de mentalidad", disciplinamiento, cultura del miedo, etcétera), otorgó a las iniciativas culturales de la sociedad civil particulares funciones y relaciones con el poder político:

a) El deterioro de la vida cotidiana otorgó a ciertas actividades el carácter de verdaderas estrategias de sobrevivencia del sentido; un ejemplo nítido de esto es la demanda educativa que se mantuvo y aumentó aun con plena conciencia de parte de sus demandantes de su casi nula proyección laboral.

b) Determinados temas expulsados del discurso oficial fueron protegidos, elaborados y resignificados por los lenguajes propios de ciertas actividades culturales.

c) Algunas actividades adquirieron un valor cultural y político no tanto por lo que eran o decían sino, fundamentalmente, por el mismo acto de su realización, que pasaba a ser parte del lenguaje.³

d) Ciertos hechos culturales adquirieron una valencia política y ocuparon una posición relativa de gran importancia en el retaceado espacio de lo público. En la fase final del Proceso, por ejemplo, la escena artística colaboró de forma destacada a bloquear toda posibilidad de recomposición de una mínima legitimidad del gobierno militar.⁴

Si nos desplazamos a una acepción más amplia de la cultura, también nos podríamos preguntar: ¿cómo funcionaron estas actividades, los gestos de los movimientos como el de las Madres de Plaza de Mayo, los barriales, etcétera, en la elaboración que hicimos los argentinos de procesos de la vida pública en los que, ya sea de manera participativa o

un acuerdo implícito entre los dos actuantes de la estructura de la comunicación. Es este entendimiento tácito el que es designado con el nombre de contrato de veredictión". (En "Le Contrat de Vérediction", en *Du Sens II*, Seuil, Paris, 1983, pág. 105).

³ El llamado "rock nacional" es típico en este sentido: no alude a una corriente musical homogénea, ni a un parejo nivel artístico, sino a la unidad del fenómeno cultural juvenil que congregó. Entre músicos y público se entablaron complicidades, sobreentendidos, lenguajes con cierto grado de ciframiento que sostenían estos lugares de encuentro, de reconocimiento entre pares y, a veces, de refugio frente a la filtración de la mentalidad autoritaria a nivel familiar. Al respecto véase de Pablo Vila, "Rock nacional, crónicas de la resistencia juvenil" en *Los nuevos movimientos sociales I*, compiladora, Elizabeth Jelin, Biblioteca Política Argentina, Centro Editor de América Latina, 1985.

⁴ En este aspecto fue claro el papel jugado por "Teatro Abierto". Analizamos estos temas en "Campo cultural y democratización política" incluido en *Políticas culturales y crisis de desarrollo en América Latina*, Néstor García Canclini (comp.), editorial Grijalbo, México, 1987.

por la amplitud de la represión, nos vimos involucrados durante largos años? ¿Cómo se procesó o no la asimilación de la política a la guerra? ¿Cuáles fueron los efectos de la cultura del miedo y el terror? ¿Hasta qué punto el Proceso, aun con el final que tuvo, dejó marcas culturales perdurables en el sentido común y en la percepción política de los argentinos?

Y particularmente para lo que trataremos de analizar: ¿qué complejas relaciones de significación se entablaron entre la trama de micro-relatos informales de la cotidianeidad y los discursos partidarios?

Habiendo generado una relación más rica y elástica entre ciertos componentes del sentido común político de amplios sectores de la población (con centro de gravedad en las capas medias), el entonces candidato Raúl Alfonsín logró producir simultáneamente dos elementos fundamentales en la confrontación interdiscursiva de aquella campaña electoral: a. *la constitución de su principal adversario, el peronismo, en una trama de acción política que evocaba el pasado que se intentaba superar, operación en la que fue decisiva la eficacia de su denuncia de un supuesto pacto militar-sindical, que dejó al partido votado por la mayoría de la clase obrera en una suerte de imposible negativo, como representante del peligro de la repetición de cierta forma de hacerse la política que sólo podía presagiar la continuación de crisis* y, b. *la ubicación del actual Presidente en el lugar de la mejor garantía ética que en esas circunstancias ofrecía la clase política al país.*

La emergente revalorización de los procedimientos institucionales encontraba en la apelación ética de Alfonsín la posibilidad de una garantía de reciprocidad, de ajuste del comportamiento a reglas que hiciesen previsible y confiable la acción del otro. La transición argentina no cuenta con funciones institucionales como la del Rey en la España postfranquista o con grandes pactos explícitos, como en otros países. En el nuestro, las garantías de la transición se confunden bastante con la confiabilidad personal que puedan obtener ciertos políticos.⁵ *La apelación ética funcionó además como un referente común, como un principio de unidad en el imaginario político de un país profundamente fragmentado por la crisis.* El vínculo de sentido que proponía la palabra del futuro Presidente se basaba más en cierto contrato de reciprocidad y en referentes institucionales generales que en la adhesión a doctrinas definidas. Evidentemente el verosímil de Alfonsín estaba teñido por una inspiración liberal pero no subordinada a una problemática conservadora, como había sucedido en diversas oportunidades históricas, particularmente desde fines del siglo pasado. En el año 1983 el discurso de Raúl Alfonsín intentó una difícil ecuación posteriormente desdibujada: la compaginación de los principios de las libertades y derechos individuales con temática que

⁵ Las encuestas de opinión nos brindan un dato sugestivo al respecto. En momentos en que las preferencias partidarias de los que ya tenían decidido su voto favorecían al Partido Justicialista, las preferencias por candidatos ya favorecían a Raúl Alfonsín.

expresaban demandas sociales ("con la democracia también se come, se educa, se trabaja", etcétera). Era un discurso que combinaba un tono ético explícito con la agregación de demandas que invadían confrontativamente los temas y tradiciones más propias del peronismo y de vertientes de la izquierda. Este discurso electoralmente exitoso se sostenía, como venimos planteando, en una resonancia positiva con componentes elaborados en el seno de las culturas políticas mayoritarias desde fines del gobierno de Isabel Perón y que fueron adquiriendo un curso más definido durante el gobierno militar. La sola consideración del tipo de crisis del gobierno del Proceso y de la forma cómo se reubicaron los partidos políticos entre el Estado y la sociedad en su desenlace electoral, indican por sí solos las dificultades y hasta la imposibilidad de que la transición política argentina se hubiese apoyado en un pacto democrático formal entablado por los partidos y otras instancias de la sociedad civil.⁶ Sin embargo, creemos que se podría afirmar que, en un plano más difuso e informal, en el de las culturas políticas, *se entabló un pacto entre gran parte de la dirigencia política y el electorado definido principalmente en tratar de impedir la repetición de cierto pasado.*

Los partidos mayoritarios.

La actual configuración del sistema de partidos argentinos nos muestra una marcada preponderancia del Partido Justicialista y de la Unión Cívica Radical. Pero a diferencia de los años '50 han disuelto su perfil de alternativas casi excluyentes entre sí.⁷ Ambos remiten a tradiciones históricas diferentes y mantienen un electorado con centros de gravedad social distintos, pero en estas décadas han disminuido el perfil contrastante de sus identidades. En el marco de una acción política menos regulada doctrinariamente, habiendo vivido la experiencia de enfrentar enemigos comunes de corte autoritario y compitiendo por la conquista de ciertos sectores del electorado con capacidad de desempate, estos partidos se caracterizan por la tendencia a la agregación de hetero-

⁶ Uno de los temas principales de una posible antropología política del país es el de las características de la ocupación del espacio público por parte de la población en actos y marchas políticas. La histórica Plaza de Mayo fue escenario a fines de 1982 del hecho que quizás terminó de definir el curso de los acontecimientos en dirección a las elecciones generales: la marcha y concentración de la Multipartidaria. La plaza pública construyó en el país una parte fundamental de la gramática de la política, lo que en la actualidad se replantea en la cuestión de las relaciones entre demandas, deliberación, procedimientos, pactos institucionales, reforma del Estado, etcétera.

⁷ Nos referimos al curso actual, fechado en 1987, del justicialismo. En su seno se mantienen abiertas contradicciones y dilemas significativos, pero presenta la clara preponderancia de sus corrientes renovadoras (que pasan a ser las protagonistas principales de esos mismos dilemas).

généos sectores sociales y demandas y no por alguna ortodoxia ideológica que regularía su acción.⁸

Cabe aquí una breve reflexión comparativa con lo que se conoce como "catch all parties" en la ciencia política: partidos también de agregación de clientelas y bases heterogéneas, pero que tienden a generarse en condiciones muy diferentes a las de la política argentina. En efecto, en ciertos países europeos, por ejemplo, estos partidos se van conformando a partir de una sostenida estabilidad institucional, cierta mayor homogeneidad social, el aumento regular de la competencia electoral entre ellos, teniendo su sede principal de representación y acción en los Parlamentos.

En la Argentina, podrá comprenderse fácilmente, en todo caso estos partidos -si tal es el parecido del peronismo y el radicalismo- son previos a todas estas condiciones. Esto es: son así por su aspiración a la estabilidad y la articulación de una sociedad fragmentada por una larga crisis integral. No están generados ni sostenidos por las condiciones apuntadas antes, sino por algo concerniente a las relaciones entre la cultura y la política, y que ensayaremos analizar brevemente en las páginas que siguen.

La transversalidad cultural del sistema de partidos.

A raíz de procesos que habría que reconstruir en una dimensión histórica más de mediano y largo plazo y por la forma de colapso que tuvo la crisis del proceso, los mecanismos institucionales de representación como los partidos deben competir con redes de poder y reconocimientos que incluye a sectores del mundo de las finanzas, de la iglesia, de las Fuerzas Armadas, de los medios de comunicación de masas, de las mismas elites políticas. Estos sectores están habituados a cierto trato mutuo y a reconocerse como los que pueden crear ciertas situaciones de hecho y decidir sobre diversas cuestiones.

Cuando se trata de incluir demandas de la sociedad en estos sistemas -que guardan complejas relaciones con las instituciones formales de la democracia-, nos encontramos con una situación particular. La propuesta y el discurso partidario no pueden sostenerse exclusiva ni preponderantemente en sus matrices doctrinarias. *Los partidos políticos no están en condiciones de reclamar para sí el monopolio del sentido de la vida social del país.* Esta afirmación se refiere a algo bastante evidente. Una mínima descripción de la escena pública argentina nos presenta a los partidos sólo como uno de los diferentes tinglados que la conforman: las

⁸ Estos dos partidos obtuvieron el 92% de los votos en 1983, cifra repetible en una confrontación decisiva de elecciones a gobernador de provincias o en las presidenciales. Además de sus caudales propios, estos partidos agregan el voto táctico de otros contingentes políticos destinado a bloquear el eventual triunfo de uno de ellos.

reuniones tentativas de la concertación social, el juicio a las Juntas Militares por la violación de los derechos humanos, las elecciones internas sindicales y partidarias, los comportamientos microsociales regulados por la cultura de la inflación, el acto y las concentraciones populares por diversas demandas.

Sin embargo, la constitución del régimen político democrático no define de por sí las atribuciones de la acción de los partidos. En este punto nos situamos en el carácter ambiguo de la política, frente al hecho que debe hacer un esfuerzo permanente para definir, precisamente, el atributo de político o de no político de los problemas de la vida social. La democratización institucional, entonces, lejos de plantearnos una "vuelta" a algo natural y previamente definido, que ya sabemos de qué se trata, repone un campo de experiencias concretas en el que se recrean viejas y nuevas maneras de preguntarse qué es la política.⁹

Nuestra conjetura sobre la transversalidad cultural del sistema de partidos es sólo una de las maneras en que volvemos a girar alrededor de este interrogante. Desglosaremos el tema en varios aspectos, que presentaremos no en una secuencia cronológica ni como una valoración global de los primeros pasos de la democracia desde 1983, sino más bien en sus aspectos diferentes, en tanto síntomas de las relaciones entre política y cultura en la actual democratización de la Argentina.

a. La experiencia de vida pública.

Una de las cuestiones fundamentales que debe resolver el régimen democrático en el país es la de dar una solución estable, para el largo plazo, a un grave problema histórico irresuelto: el de la incorporación de los sectores populares al sistema por intermedio de los mecanismos de representación política. Los golpes de Estado de 1930 contra el gobierno radical de Yrigoyen y el de 1955 contra el gobierno peronista fueron los dos grandes hechos históricos que revelaron la disposición a la exclusión política y al autoritarismo de determinados sectores e intereses estructuralmente dominantes desde el punto de vista económico-social.

En la Argentina, los más amplios sectores populares no se encaminaron históricamente hacia propuestas marcadamente alternativas al sistema capitalista, pero su inclusión en el mismo fue siempre conflictiva, producto de luchas que contenían reformas fundamentales de la vida del país. El radicalismo de principios de siglo y el peronismo de los 40 fueron los dos grandes movimientos populares y reformadores frente a los

⁹ Aunque en la vida política actual es poco frecuente un debate sobre el fundamento de la política y las discusiones sobre las políticas públicas oscilan entre las versiones técnicas que tienden a sustraerla de la deliberación pública y las apelaciones genéricas a principios, la Argentina actual no se sustrae a las problemáticas mundiales sobre el rol del Estado, la gestión social y la iniciativa privada que desencadena la reformulación de los Estados de bienestar generados desde la última postguerra.

cerrados mecanismos tradicionales de dominio social. A los pocos años de la ampliación sustantiva del padrón electoral (merced al derecho al voto de la mujer y a los extranjeros adquirido bajo el primer peronismo) el golpe de 1955 reintrodujo al país en la inestabilidad política.

Esta tortura historia institucional hace que la posible oscilación de la población entre la vida privada y la vida pública no obedezca a una suerte de ciclo natural, sino que sea producto del resultado de grandes confrontaciones con temporarios vencedores y derrotados desde el punto de vista político.¹⁰

A comienzos de la década del 70 la política estaba marcada por la creciente acción colectiva que comenzó con el Cordobazo de 1969 que derrumbó "de abajo para arriba" al gobierno del General Onganía. Y hasta fines del año 1975 el tono participativo de la ciudadanía fue muy alto. Luego del golpe de marzo de 1976, terror mediante, se produjo una masiva privatización de la vida de los argentinos.

En un sentido o en otro, lo que pasaba en el poder estatal involucraba directamente la vida cotidiana de amplios sectores. Por ello, creemos apropiado formular la hipótesis de que los "mundos de vida" individual han sido el gran cable a tierra defensivo en la vida de los argentinos, frente a contingencias de una inestable y riesgosa escena pública. La cotidianeidad, la familia, la vida laboral y barrial, el tiempo libre, a pesar de no haber escapado a las grandes conmociones del país, han sido relativamente más estables, más continuas que la tumultuosa, brusca y cambiante escena política.

Es por esta zona de la experiencia individual, de los microrrelatos, de un universo cultural poco conocido y poco probable de demostrar con pruebas directas, que se produjeron las transformaciones en relación a las cuales el discurso político que reaparece luego de la guerra de Las Malvinas construye su principal intertexto.

Aunque no abundan, en el país ya se han producido diversas hipótesis acerca de la capacidad del gobierno militar de filtrar a la vida cotidiana de las personas y las familias ciertos estilos y modelos de comportamiento autoritarios, en ciertos casos acentuando y apoyándose en tendencias preexistentes en las culturas políticas. También se ha

¹⁰ Albert O. Hirschman al plantearse la interpretación de los ciclos de vida pública y de vida privada que transcurren en el mediano y largo plazo de ciertas naciones, construye la hipótesis de que este movimiento cíclico está regulado por alternativas decepciones en lo público y en lo privado. Afirmación que consideramos como una clave de interpretación central para el tema. Pero para nuestro caso cabe no olvidarse que el autor está pensando estos ciclos en el interior de parámetros institucionales estables. En la Argentina los ciclos de acción colectiva en la escena pública y posterior repliegue a lo privado, tienen que ver directamente con fases de golpes de Estado y de posterior reinstitucionalización democrática. Véase el sugerente texto de Hirschman, *Shifting involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, 1979.

razonado sobre los mecanismos de supervivencia subjetiva de los individuos durante el Proceso que no pueden ubicarse en el rubro anterior sino que se volatilizan con el cambio de las circunstancias políticas. Finalmente, la discusión también incluyó la referencia a la acción social y al ejercicio de la memoria colectiva que preservaron valores fundamentales contenidos en las grandes tradiciones populares nacionales.¹¹ En este texto no queremos entrar directamente en esta discusión sino señalar una extendida característica de la actual configuración de sentido común político. Lo que afirmamos no se refiere a la característica global de las culturas políticas argentinas, pues su estudio requiere realizar una serie de distinciones atentas a sus segmentaciones internas: sociales, de género, etarias, partidarias, culturales, etcétera. Hablamos de la formación de un extendido sentido común en el que *se ha producido una disociación entre los saberes fragmentarios que se tienen de la realidad de la vida del país (revelación con el Fondo Monetario Internacional, capacidad de presión de las Fuerzas Armadas, condicionamientos externos de los grandes poderes internacionales, papel de cierta operatoria del sistema financiero como obstáculo del crecimiento económico, etcétera) y el sentido que estos saberes tienen para los individuos en su acción social.*

Los años 60 y 70 se caracterizaron por una asociación estrecha entre saber y acción: el desarrollismo modernizador unía el diagnóstico del subdesarrollo con la confianza en la planificación estatal y los efectos o "impactos" beneficiosos de las nuevas tecnologías en el Tercer Mundo; el marxismo intentaba dilucidar "leyes de la historia" y hacía de cada una de sus conclusiones una implicancia ética y práctica inmediata; los movimientos de liberación hablaban del desenmascaramiento de la dominación imperialista y colonial en un discurso de develación de la verdad también con implicancias prácticas imperativas. Saber sobre la realidad, ética y sentido de la acción se articulaban en un solo haz de significación.

Las distintas insuficiencias de estas concepciones frente a la realidad que ellas mismas habían colaborado a generar y, fundamentalmente, la cultura del miedo, el terror, la construcción del pasado en el discurso oficial y el manejo de la culpa colectiva bajo el gobierno militar, operaron disociando los saberes que mencionamos y el sentido de la acción inmediata. Por una parte, es propio de la aceptación de los procedimientos democráticos una posicionalidad basada en la aceptación del juego de la pluralidad, que no sólo remite al reconocimiento del espacio y

¹¹ Al respecto pueden consultarse los siguientes trabajos: "Democracia en la Argentina macro y micro" de Guillermo O'Donnell publicado en "*Proceso*", crisis y transición democrática/ 1, Oscar Osziak (compilador) CEDAL, 1984; "*National rock and dictatoschip in Argentina. The innocent are the guilty, says his highness, the King of spades*", publicado en *Popular Music Yearbook*, Cambridge University Press, 1987, de Pablo Vila; "La juventud argentina: entre la herencia del pasado y la construcción del futuro" de Cecilia Braslavsky publicado en *Revista de la CEPAL*, número 29, 1986.

el desecho de los otros sino que despoja -o debe despojar- de seguridades autoritarias a los conocimientos, creencias y opiniones de los individuos. Pero esta afirmación es más que todo deductiva, casi tautológica, si se habla de un sistema que pese a todas las marcas del pasado autoritario que contiene, sin embargo está construyendo un régimen democrático. La conjetura que queremos hacer aquí se refiere a que *esta historia política nacional ha tornado más disociada la relación entre saber y sentido*, ya que todo el bagaje cognitivo de los individuos está subordinado al sentido de la oportunidad, de lo posible y lo imposible, de la nada clara respuesta acerca de qué puede hacer la política con los problemas de la sociedad. En el ciclo político anterior al golpe y que culminó en el primer quinquenio de la década del 70 con el éxito del discurso que se sintetizaba en la consigna "dependencia y liberación nacional", los saberes confirmaban la posibilidad de la acción; hoy lo posible da un tono, una inflexión al saber y redefine la implicancia pragmática que tiene para los individuos.¹² De tal modo, por ejemplo, una vasta zona de la población puede considerar a la deuda externa como ilegítima o expoliatoria pero, al mismo tiempo, considera que hay que renegociarla en alianzas con otros países latinoamericanos para pagarla de otra manera, excluyendo la posibilidad de que su ilegitimidad se exprese directamente en la actitud de no pagarla.

Se trata no sólo de un cambio de función o de lugar relativo de estos saberes, sino de algo más profundo: el debilitamiento de las doctrinas partidarias y de las utopías sociales combinado con la capacidad de ciertos saberes técnicos para apropiarse de algunas temáticas que hacen al funcionamiento global de la sociedad, los tornan explícitamente parciales para la visión del propio individuo; su precariedad para construir una explicación totalizante del sistema social acentúa el hecho de que el sentido que estos saberes tienen para el individuo se define más en su implicancia pragmática personal que en imperativos de acción deducidos automáticamente de estas representaciones de la realidad.¹³

Esta relación entre saber de la realidad y sentido de la acción no necesariamente redunde de por sí en comportamientos adaptativos; depende de la oferta política presente en el sistema democrático, de la disposición a la innovación y transformación, de mantenimiento de una ética del espacio y la deliberación pública, de la búsqueda de un sentido nuevo de la oportunidad y de las brechas que presentan los condicionamientos estructurales nacionales e internacionales, de la disposición a explotar el factor azar y la suerte a pesar del estrecho lugar

¹² Hablamos de una articulación preponderante autorreferente de las culturas políticas tal como señala la pragmática lingüística: el sentido de la acción incluye centralmente la dimensión intersubjetiva y no está dominada por una concepción representacionista del saber basada en desentrañar sólo las características de la "realidad objetiva". Desarrollamos este tema en *"El discurso sobre lo posible"*, edición citada.

¹³ Estas y otras consideraciones sobre las características de las culturas políticas

reservado para los países periféricos en la reestructuración actual del sistema internacional.

b. Los temas de la transición.

En la etapa previa a las elecciones de 1983, los partidos tendieron a recoger en sus mensajes y plataformas una gran cantidad de demandas acumuladas en la sociedad argentina. A pesar que en algunos partidos se distinguía entre problemas del corto, del mediano y del largo plazo, de hecho, las demandas quedaban superpuestas, como en una suerte de tiempo único. Instaladas las instituciones de la democracia comenzó el nada lineal proceso de redefinición de las prioridades, de la acotada agenda pública de la transición política.

Sin embargo, este procedimiento y redefinición de demandas encontró a los partidos en una pinza formada por la supervivencia y las presiones de ciertas herencias que recibía la democracia (operatoria del sistema financiero, actitudes de sectores de las Fuerzas Armadas, presiones de la cúpula de la iglesia católica, intereses sectoriales, etcétera) y por el sostén cultural en que se elaboraban en la población las demandas que ellos habían recogido en sus programas.

No cabe en este tramo del texto realizar un análisis de la gestión del gobierno radical, sino tratar de describir cómo el trabajo del gobierno y, con otras características, el de la oposición partidaria por adquirir capacidad de elaboración y transformación de las demandas de la sociedad, es por demás dificultoso. ¿Qué es o no de su dominio? En la transición institucional se daba una situación en la que parecía que la política no tuviera ni un "adentro" ni un "afuera" nítido. El sistema político se cargó de cuestiones propias de los años vividos anteriormente no fácilmente transformables en cuestiones "técnicas": los derechos humanos, la libertad individual, la patria potestad sobre los hijos por madres y padres, el diferendo con Chile por el Canal de Beagle, etcétera. Estas cuestiones oscilaban entre ser "de todos", en tanto reivindicaciones asociadas al régimen democrático y no a un gobierno o grupo de partidos, y cuestiones de la "conciencia individual", zona de borrosas fronteras comparadas con los dominios de las habituales "políticas públicas" de países con larga estabilidad institucional.

La característica de estas temáticas es ser transpartidarias, de cruzar en diagonal al sistema de partidos, particularmente a su núcleo bipartidario. Una política antiinflacionaria, por ejemplo, contiene por lo menos una doble faz. Por un lado, económica en un sentido estricto, aquella referida a las medidas que inducen comportamientos y

argentina son tributarias de una investigación realizada por Heriberto Muraro y Oscar Landi sobre las lógicas de la "recepción" de la información transmitida por la televisión. Un primer producto escrito de tal trabajo es el artículo de Oscar Landi "Mirando las noticias" en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, editorial Hachette, Argentina, 1987. Con esto también señalamos la informal coautoría de varias de las conjeturas aquí presentadas.

respuestas de los agentes económicos de manera directa (presupuesto nacional, tipo de cambio, tasas de interés, salarios, precios, etcétera). Y, por otra, referida a la necesaria ruptura con lo que llamamos la "cultura de la inflación", esto es, los conjuntos de hábitos, creencias, nociones del tiempo que generaban uno de los principales problemas: la inercia inflacionaria, el hecho de que en el cálculo de los agentes económicos la inflación de cada mes tenía como piso mínimo a la inflación del mes anterior. Cultura del adelantamiento al otro (al precio del otro), de la hiperinformación diaria sobre la evolución de los valores, de la aparición del género del comentario financiero en el noticioso televisivo y radial, etcétera.

c. La simbolización cultural del intercambio político.

En 1984 se realizó la consulta acerca de la aprobación o no de la propuesta papal para la firma de un tratado con Chile que resolviese la disputa entre ambos países por la zona del Canal de Beagle, en el extremo sur del continente. En esa oportunidad, el Partido Radical propuso la consulta y votar en ella la aprobación del tratado propuesto por el Papa. La dirección del Partido Justicialista, dominada entonces por sus cúpulas de derecha, recomendó la abstención, no ir a votar, dado que el tema no había pasado por la consideración del Parlamento. La consulta se realizó y con importantes porcentajes de votantes. Era evidente que gran parte de los votantes del peronismo no habían acatado la recomendación de la cúpula partidaria. Estudios posteriores demostraron, por ejemplo, que en la Capital Federal se podría estimar que un 85% de votantes del radicalismo y un 70% de votantes del peronismo de 1983, habían votado en esta oportunidad por la aprobación del tratado papal. La cifra no era tan próxima en La Matanza, bastión electoral del peronismo, pero era de todos modos significativa: habían votado por la propuesta un 85% de votantes del radicalismo y un 60% del peronismo.¹⁴

Esta desobediencia del electorado peronista podría interpretarse dentro del ámbito de la competencia de los partidos entre sí, y entonces se tendría que hablar de un significativo traspaso de preferencias desde el justicialismo al radicalismo. Pero este sería un enfoque politicista, que supone que los hechos sucedieron exclusivamente en relación con los partidos políticos. Al año siguiente, en las elecciones destinadas a la renovación parcial de la Cámara de Diputados y del Consejo Deliberante de la Municipalidad de Buenos Aires, el enfoque político se vería defraudado. El Partido Radical evidenció un retroceso significativo y el Partido Justicialista aumentó su votación para diputados respecto al año 1983.¹⁵

¹⁴ Véase "La consulta por el Beagle en la Capital Federal y La Matanza", de Darío Cantón, Jorge R. Jorrot y Luis R. Acosta, aparecido en la revista *Desarrollo Económico*, número 97, 1985.

¹⁵ En este cuadro también se expresa la agregación de votos que concitó la candidatura presidencial de Alfonsín, que luego se desagregó, en parte, volviendo un porcentaje de votos a su cauce partidario propio, particularmente hacia el centro-derecha, esto es, los votos de la Unión del Centro Democrático.

Es indudable que en este resultado influyeron cuestiones estrictamente políticas, entre ellas, la renovación interna del Partido Justicialista de la Capital, en la que los sectores que combinaron mejor sus banderas históricas de la justicia social con las de la consolidación de un régimen y de una cultura política democrática accedieron a la dirección partidaria. *Pero el voto por el tratado sobre el Canal de Beagle se había decidido en espacios y mediante razonamientos y saberes no estrictamente partidarios.* El Partido Radical volvió, en esa oportunidad, a hacer una propuesta que recuperaba aspectos de las transformaciones culturales subyacentes a las que ya hemos hecho referencia. Los temas de la vida y la paz fueron un componente del discurso oficial, pero también las virtudes geopolíticas del Tratado que, en general, la gente no compartía o no le importaba. Se trataba más que todo de entregar tierras por paz, de evitar el reingreso de las Fuerzas Armadas en la escena política y su rearme (que derivarían de un rechazo al Tratado), etcétera.

Podemos conjeturar que la población demostró una explícita intención de intercambiar bienes de diferente naturaleza, que excedían lo que los mapas o los discursos partidarios pudieran significar, que se constituía fundamentalmente en la trama de las culturas y los mundos de vida.

d. Crisis de las doctrinas y circulación temática.

La actual democratización de la Argentina viene acompañada de la desarticulación de matrices doctrinarias que tuvieron vigencia durante largos años de lucha política nacional. Las construcciones nacionales, populares y estatistas del peronismo originario, la articulación conservadora en la que había quedado históricamente situada la problemática liberal, el pensamiento marxista en sus diversas variantes, han perdido capacidad de "cierre" de sentido de los enunciados de la política.

Podríamos conjeturar que la hiperactividad política de comienzos de los años 70, con toda su carga de pragmatismo, sin embargo, estaba referida al supuesto de que la acción tenía alguna implícita apoyatura teórica y doctrinaria, representada por los partidos, algunos intelectuales, debates internacionales, etcétera. Hoy, el pragmatismo político es más tajante, tanto por el clima de época de la política internacional como por los condicionamientos de una coyuntura nacional muy fluida, de transición, de permanente reacomodamientos. Esto se puede constatar, por un lado, por el alto grado de circulación temática entre los diferentes discursos partidarios: *se han reducido la cantidad de "temas propios" de los partidos.* Y, por otra parte, *ciertas cuestiones no pueden estabilizarse como articuladoras del debate y de la constitución*

*mutua entre los partidos.*¹⁶ Un ejemplo muy significativo fue que, durante la campaña electoral del 85, desde el radicalismo se intentó hacer reaparecer la cuestión del pacto militar-sindical, que tantos frutos le diera en 1983, pero en esta oportunidad la cuestión no funcionó. Dada la realización de elecciones en los sindicatos, las menores evidencias de que tal pacto pudiera existir, etcétera, el intento radical no sólo fracasó sino que arriesgó a convertirse en algo negativo para su propia imagen, en la medida en que ahora aparecía como un intento de confrontación con los sindicatos no deseado por la mayoría del electorado.

La desarticulación doctrinaria a la que hacemos referencia dentro del cuadro general de transformaciones de la cultura política nacional, incide en la posibilidad de fundamentar la existencia de grietas generacionales en cuanto a la transmisión de ciertas tradiciones y doctrinas políticas manifestadas, entre otros hechos, por las diferencias que tienen las relaciones que los partidos entablan entre sí con las que a su vez sostienen sus respectivas organizaciones juveniles.¹⁷

e. La palabra partidaria y los discursos sociales.

Si bien la Argentina no es un país en el que los movimientos sociales hayan logrado disputar seriamente a los partidos y a los sindicatos la representación de intereses sociales, sin embargo vienen cumpliendo destacables funciones en cuanto a la diversificación de las formas de representación, en la educación en cierto estilo de entrada y salida del espacio público por parte de los individuos no regulados por exigencias partidarias, en la multiplicación de voces y de lenguajes que intervienen directa o indirectamente en el curso de la acción en el escenario político. No entraremos aquí en su examen ni en las discusiones acerca de las relaciones competitivas que pueden guardar con los partidos, atentos a una de sus características: la de confiar en que su fuerza está en la singularidad de sus demandas y protagonistas y no tanto en un posible desemboque generalizado de movimientos en la arena política homogeneizados por un discurso totalizante y externo a los mismos; más bien repasaremos rápidamente sus funciones en lo que

¹⁶ Un síntoma de esta situación es la facilidad con que casi cualquier tema propuesto por algún sector político o sindical puede ser calificado por un adversario como "cortina de humo" destinada a ocultar los "verdaderos" problemas del país.

¹⁷ Por ejemplo, una investigación realizada por Vicente Palermo, basada en encuestas a dirigentes de unidades básicas peronistas y comités radicales en la Capital Federal, establece dos universos de respuestas según se considere la edad de los entrevistados: los jóvenes de ambos partidos son mucho más parecidos entre sí que los mayores. Véase "Militando después del "Proceso": partidos populares y cultura política", revista Unidos número 9, abril de 1986, Buenos Aires.

hace a la dispersión de las formas de significación social y política. Para ello haremos una enumeración no de movimientos sociales sino de discursos presentes en la vida social, ya que la inclusión de algunos de ellos en el rubro "movimientos sociales" es discutible. Realizadas estas aclaraciones, podemos mencionar cuatro variantes de lenguajes constitutivos de nuestras culturas políticas.

En primer lugar, el de los movimientos de derechos humanos, las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo. En ellos se mantiene una temática enunciada por los partidos, pero de difícil sostenimiento por ellos, particularmente para los que deben o pretenden definir políticas para las Fuerzas Armadas. Sus pronunciamientos tuvieron una gran capacidad de filtrar en el sentido común y de dar pie a equivalencias discursivas en que otra serie de reivindicaciones renovaban su presentación bajo la forma de derechos humanos, aunque a nivel de la vida cotidiana esta temática no podía sostenerse presente permanentemente en la atención de los individuos y aunque el "realismo" frente a la recuperación de terreno y capacidad de presión de las Fuerzas Armadas pusiera límites a la justicia desde el Poder Ejecutivo (creación de tribunales militares para juzgar a los militares, ley del punto final, etcétera).

El tema de los derechos humanos hoy encuentra en la justicia el espacio central de contención: de tal modo se combinan el lenguaje jurídico, la evidencia de las pruebas, la palabra autorizada de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) y el lenguaje de estos movimientos en el que la imagen, el dibujo o la foto del desaparecido (la presentación de la ausencia) tiene un emplazamiento principal, dejando por lo general en un papel de significación secundario al lenguaje verbal.¹⁸

En segundo lugar, los movimientos vecinales y barriales que tuvieron lugar por ejemplo durante el tramo final del gobierno del Proceso, en esa etapa de gelatinosidad institucional que describimos antes y que abarcó desde el fin de la guerra de Las Malvinas hasta las elecciones, abrieron un nuevo espacio de disputa política que condicionó y atrajo la atención de los partidos.

En tercer lugar, si bien en la Argentina no se ha formado un importante movimiento organizado de mujeres por sus propios derechos, sin embargo los temas y discursos del feminismo (hablando en sentido amplio) tienen una significativa capacidad de penetración en los medios y en los discursos partidarios.

En cuarto lugar, como ya hemos planteado, la convocatoria del llamado rock nacional se fortalecía como una oferta de lugares de reconocimiento mutuo para jóvenes que vivían bajo una particular

¹⁸ Para esta temática véase el trabajo "Derechos humanos: la fuerza del acontecimiento" de Inés González Bombal, incluido en El discurso político. Lenguajes y acontecimientos, edición citada.

atención de la vigilancia estatal durante el Proceso. Estos espacios guardan una complicada -por lo menos ambigua- relación con la política: fueron y son antiautoritarios, pero no estimuladores de por sí de la participación partidaria de los jóvenes.¹⁹

Este conjunto de aspectos que ubicamos bajo el rubro de la transversalidad cultural de los partidos políticos, pueden dar lugar a una formulación más general que postule *la existencia de dos lógicas: la de la vida político-institucional y la de la vida sociocultural. Sus espacios y tiempos propios, sus posibles cruces y ligaduras constituyen esa notable característica de la Argentina de combinar la presencia de una disposición participativa comparativamente alta respecto de otros países con un sentimiento de los individuos, nada ingenuo, de lejanía respecto de las tramas donde se deciden las cuestiones trascendentes de la política.*

Los partidos políticos son una institución central de la democracia y así son reconocidos por los individuos en general, pero no generan identidades partidarias sólidas en la sociedad, como lo demuestra el dato elocuente que al promediar el año del gobierno radical las encuestas registraban a un 60 o 70% de entrevistados que no sabrían a quién votar si las elecciones se desarrollaran en ese momento. Por cierto, entre los diferentes partidos y las configuraciones de sentido común y culturas políticas presentes en la sociedad hay afinidades electivas que se ponen en funcionamiento, por ejemplo, en circunstancias preelectorales; pero estas afinidades pueden ser vulnerables por otras ofertas políticas, la difusión de una mentalidad volcada al voto táctico, de premio o castigo a una gestión de gobierno o al desempeño de la oposición. De ahí la posible eficacia de algunos discursos en una campaña electoral, su carácter productivo de opciones de voto en una franja de la población que decide una situación de relativo equilibrio de fuerzas entre los dos grandes partidos.

De la democracia como demanda a la democracia como modernización.

En los años '82 y '83 el discurso político tuvo eficacia en la misma medida en que rompió su propia inercia y fue capaz de introducir elementos presentes en las culturas populares y en el sentido común

¹⁹ Para un examen de los diversos movimientos sociales en la Argentina véanse los trabajos de Elizabeth Jelin, María del Carmen Feijóo, Mónica Gogna, Pablo Vila, María Sonderegger, Daniel García Delgado, Juan Silva, Inés González Bombal y Luis Fara publicados en Los nuevos movimientos sociales, edición citada. Para una relación entre estos movimientos y los partidos, véase el trabajo de Vicente Palermo "Movimientos sociales y partidos políticos: aspectos de la cuestión en la democracia emergente en la Argentina", CEDES, 1986, trabajo mimeografiado.

forjados por lo menos desde 1975. Su funcionamiento estuvo íntimamente cruzado por la transversalidad cultural a la que nos hemos referido, configurando una trama discursiva en la que la democracia como valor deseado adquirió una fuerte competencia argumentativa²⁰ y se situó como punto de referencia en relación con el cual se fue armando la nueva ecología discursiva de la política del país. La democracia funcionó entonces como el *valor emergente principal* que generaba puentes entre los más diversos discursos sectoriales y partidarios. Esta afirmación admite y requiere de salvedades: también seguían presentes en la sociedad bolsones autoritarios, ciertos estilos de la vida cotidiana marcados por los modelos de autoridad que ofreció el Proceso y largos años anteriores de exclusión política, golpes de Estado y crisis.

La legitimidad de origen del nuevo régimen político tenía un nítido sesgo antiautoritario o, por lo menos, estaba situada en el deseo de la no repetición del pasado inmediato. Este aspecto fundamental se va a manifestar por ejemplo en dos tipos de fenómenos que perduran en la vida política desde 1983. Por una parte, la posibilidad del Dr. Alfonsín de ejercer un doble rol: el de aparecer como garante personal del informal pacto democrático al que nos hemos referido antes y como principal barrera para la no repetición del pasado y, según las circunstancias, el de aparecer como dirigente partidario que vuelca todo su prestigio en una lucha intersectorial. De ahí la tendencia del radicalismo a encarar procesos electorales como el de 1985 como plebiscitos, como momentos en que la ciudadanía debía volver a reafirmar el presidente aunque como persona no se presentase a candidatura alguna, como momentos en los que su discurso connotaba a la población que un eventual triunfo del peronismo significaría un replanteo amenazante del juego político democrático dadas las fuerzas que pondría en movimiento, sus posibles conflictos internos, etcétera. Esto es, junto con otras argumentaciones y la referencia a hechos considerados como realizaciones gubernamentales, se presentaba cierto tema que recorría y daba sentido final al discurso: el sistema democrático dependía de que el radicalismo volviese a ganar las elecciones.

En esta estrategia argumentativa la reafirmación de la capacidad del radicalismo para impedir la vuelta de ciertas formas de hacer política del pasado tendía a contrapesar las eventuales fallas referidas a la legitimidad de rendimiento de las políticas gubernamentales (políticas sociales, salariales, etcétera). Esta especie de argumento último, destinado a disipar dudas, tuvo una extendida influencia en la población

²⁰ En el sentido así planteado por Ducrot: "...si se admite un acto ilocutorio de argumentación, este acto consiste en imponer al destinatario una determinada conclusión como la única dirección en la que el diálogo puede continuar (el valor argumentativo de un enunciado es, de este modo, una especie de obligación relativa a la manera en que el discurso debe ser continuado)". En decir y no decir, Anagrama, Barcelona, 1982, pág. 251.

durante los primeros tramos de vuelta a la constitución, fue su especial manera de "dar tiempo" al nuevo gobierno. Pero poco a poco la evidencia de que la Argentina no atravesaba una situación de riesgo golpista inmediato, la recomposición gradual (y tortuosa) del peronismo mediante elecciones internas, la insistencia de los más amplios sectores del espectro político en defender el sistema institucional, el deterioro de la vida social que incluyó en el primer tramo de la política gubernamental la hiperinflación, la caída de salarios, la ausencia de políticas sociales, etcétera, fue planteando en amplios sectores otra manera de ponderar las relaciones entre la legitimidad de origen y la legitimidad de rendimientos. El Presidente Alfonsín había repetido durante la campaña electoral de 1983 que con la democracia también se comía, se educaba, etcétera. Su discurso había articulado la necesidad de entrar a una nueva etapa política institucional con temas de la tradición peronista de la justicia social y con la apelación ética. El curso del proceso político comenzó a desagregar al amplio contingente que giraba alrededor de la posibilidad de que alfonsinismo y democracia fueran una sola cosa. Quizás la frase con más poder de síntesis es la aparecida en algunas paredes de la ciudad: "Yo quiero a la democracia, pero la democracia ¿me quiere a mí?" En ella se está sintetizando un momento ambiguo, de transición; la democracia es mentada como sistema en su primer tramo y como sistema y gobierno en el segundo.

Esta semantización de la política está, por cierto, entrelazada con procesos de segmentación social, de realización o no de intereses y expectativas, pero tiene gran capacidad de atravesar y unificar universos sociales heterogéneos.

Es significativo que el tema del cumplimiento o no de las promesas electorales comienza a salir a la superficie del debate político pasado el tercer año de democratización. No estamos hablando que en la población o en la clase política exista una cultura que valore más cumplir promesas que adaptarse pragmáticamente a las circunstancias. Cualquier partido que accede al gobierno luego de un proceso autoritario tan convulsionado, con un saldo de tanta fragmentación en el aparato estatal, luego de largos años de deterioro del flujo informativo y del conocimiento sobre la configuración real del país, debería replantear sus objetivos a partir de lo que encuentra en su nueva responsabilidad de gobierno. Por otra parte, en el marco de un momento de reestructuración de las relaciones de poder internacionales, de crisis económica e incertidumbre, con el debilitamiento del peso de las doctrinas en la acción política, el mismo concepto de programa electoral está en discusión.

Lo sintomático de esta aparición de la referencia al cumplimiento o no de las promesas electorales tiene además otras connotaciones en el caso de la Argentina actual. En efecto, la legitimidad de origen deja colocada a la democracia en una permanente y casi exclusiva relación con el pasado, al que se intenta impedir su retorno. ¿Y el presente y el

futuro? Es entonces que hacia 1985 el gobierno introduce la problemática de la necesidad de modernizar al país. Verdadero "cajón de sastre" el concepto puede incluir la difusión de la informática, el cambio de las leyes laborales, la ley de divorcio, el cambio de la sede territorial de la Capital federal, la privatización de las empresas públicas, etc. Una primera consideración de la cuestión podría ser la siguiente: la temática de la modernización intenta destrabar la política argentina constituida principalmente en relación con el pasado. Pero un segundo examen nos hace llegar un poco más lejos: la temática de la modernización se presenta como un nuevo *principio de legitimidad política* que discrimina las demandas y las políticas legítimas o ilegítimas en el clivaje antiguo/moderno (como otra manera de significar pasado/nuevo ciclo histórico). La conjetura que quisiéramos presentar a esta altura es entonces la siguiente: *la temática de la modernización en la palabra oficial supone un intento de desarticulación del discurso radical de la campaña electoral de 1983, con su vocabulario de partido de oposición, con sus aspectos populistas, con su apropiación de las temáticas sociales del repertorio y la tradición peronista y de izquierda.*

Esta operación reconoce entonces una significación profunda porque implica no tanto un conjunto claro de tareas viables para la iniciativa social y empresarial del país, sino porque funciona en el nivel de principio de legitimidad y tiende a desarticular la lógica cultural-política con que el radicalismo accedió al gobierno (por supuesto manteniendo temas y reivindicaciones que se plantean como deseables de obtener en el futuro pero redefinidos en el orden establecido por la nueva problemática).²¹

Se puede decir que esta operación es parte de la adquisición responsable por parte del gobierno (particularmente del Presidente) de una "cultura de gobierno". Pero en ella también está la marca del tipo de orientación general de las políticas del gobierno. No cabe en este texto hacer un análisis de la gestión del mismo, pero es inevitable describir el posicionamiento general que fue adoptando: cuenta en su haber la preocupación por las libertades individuales y políticas, la secularización de ciertas áreas de la vida social (familia, etcétera), su control de la hiperinflación, el ordenamiento en las cuentas públicas, etcétera. Pero asume todos los dramas e impases de una gestión de administración muy sensible a la presión de los poderes heredados y que en definitiva pretende estimular una vía capitalista de desarrollo refrenada electoralmente, en un país con serias restricciones económicas, depen-

²¹ El cruce entre la problemática del 83 y la de la modernización otorga al discurso alfonsinista ciertos rasgos del género "pastiche", en el sentido técnico del término: en él se mezclan demandas y apelaciones al sacrificio, exclusiones de temáticas de su propio repertorio electoral y referencias éticas, computadoras y viejas palabras.

dencia externa y estilos de comportamientos de sus grandes poderes reacios a lealtades partidarias y a la solidaridad social. Creemos que ciertos datos globales son elocuentes de su orientación general: pérdida de la distinción electoral entre deuda externa legítima y deuda externa ilegítima (que no se pagaría), particular cuidado de mantener buenas relaciones con el sistema financiero internacional, su intento de evitar cualquier conflictividad con el gobierno de los Estados Unidos, ofrecimiento de concesiones fundamentales a los grupos empresarios de los que pasaría a depender la eventual iniciativa inversionista y reactivadora de la economía (blanqueo de capitales, entrega de la gestión del holding de empresas públicas a privatizar),²² formación de tribunales militares para juzgar a los militares en las causas de violaciones de derechos humanos y la ley del "punto final" por la que se pone plazo para la presentación de denuncias ante la justicia sobre dichas violaciones, ausencia de política social y redistribución de hecho de los fondos disponibles del Estado, preponderantemente hacia ciertos sectores de la clase media (orientación del crédito para la vivienda, mantención y ampliación de los subsidios para la escuela privada, deterioro de los servicios sociales brindados por el Estado, como la salud, crisis de la caja previsional de jubilados, etcétera).

A esta altura parece inevitable realizar una consideración general destinada a contextualizar las afirmaciones que acabamos de hacer. Con ello enfrentaremos una doble incomodidad: la de situarnos en una temática política de tipo general que tiene cierta discontinuidad con lo que venimos ensayando desde el comienzo del trabajo y la de tener que aclarar que lo que diremos a continuación es algo que no pretende preanunciar el curso de los acontecimientos futuros y sus posibles redefiniciones, sino que son afirmaciones muy fechadas y dependientes de las circunstancias presentes.

Vayamos al asunto. Si suponemos que en lo inmediato no hay peligro de que un golpe de Estado interrumpa la vida institucional del país y que el ciclo abierto con las elecciones de 1983 descarta la viabilidad de que la Argentina se encamine hacia alternativas de tipo socialistas revolucionarias, el cuadro general en que se desenvuelve su vida política presenta tres grandes campos, distinguibles entre sí a pesar de los cruces culturales o fácticos que puedan existir entre ellos:

a. los tendientes a una vía de desarrollo capitalista orientada directamente o a favor de los sectores empresariales más concentrados y los intereses de la banca internacional, que con un arsenal discursivo tomado preponderantemente del neoliberalismo conduzca a una especie

²² Uno de los temas más importantes que surgen en los debates sobre alternativas de desarrollo en el país es el referido a las características de su sector empresarial en cuanto a su capacidad de generar riquezas, disposición al riesgo productivo, hábitos especulativos, lealtades institucionales, etcétera.

de reestructuración "salvaje" de la economía nacional y de la inscripción internacional del país;

b. la gestión de esta vía por parte del gobierno actual, con las características, los dramas y dilemas que acabamos de enunciar;

c. las alternativas orientadas hacia un capitalismo reformista sobre la base de la recomposición política de los sectores populares, no sólo en términos de ciudadanía política sino también como actores colectivos de la política. Esta vertiente supondría también reconstruir el ejercicio de la conflictividad de los problemas sociales, culturales, políticos del país y contenerlos al mismo tiempo en las reglas del juego democrático. Este campo tiene como centro de gravedad al peronismo renovador, fenómeno ya de peso en la política nacional, pero de orientación aún no muy definida y que deberá afrontar definiciones internas de envergadura en cuanto a su programática, a la elaboración de la historia y el pasado del propio movimiento peronista y en sus formas de hacer política.

Estas grandes vertientes se dan sobre la base de la transversalidad cultural del sistema de partidos de la que hablamos, no se expresa tampoco transparentemente en los perfiles que distinguen a un partido de otro²³ y es susceptible de reconponerse súbitamente ante por ejemplo una eventual amenaza de golpe de Estado.

Bruscamente acabamos de introducir en el texto consideraciones cargadas de referencias a la coyuntura política, con sus particularidades y nombres propios. Volvamos ahora también inevitablemente de manera brusca al tipo de análisis que venimos ensayando desde el comienzo.

¿Qué es representable?

Uno de los problemas teóricos permanentes de la historia de la democracia es el de la representación política. En nuestro presente la cuestión se renueva en circunstancias en las que, por ejemplo, la adquisición de una "cultura de gobierno" lleva a un partido a replantear la problemática con que accedió a la mayoría electoral. Por una u otra vía se reabren una serie de interrogantes alrededor de los cuales quisiéramos terminar estas líneas con unas breves puntualizaciones: ¿qué es representable?, ¿qué es representación política?, ¿qué representan los representantes?

²³ Una reconstrucción de cómo se fueron votando en la Cámara de Diputados diversos proyectos de ley nos daría un panorama en el que frecuentemente los campos se dividían transpartidariamente, formando bloques heterogéneos que presentaban miembros de un partido determinado formando parte de ambos bloques de votantes

La representación política se ha ejercido y se ejerce de muy distintas maneras y es un concepto cargado de diversos significados. En nuestro país estamos ejerciendo procedimientos en los que el representante es autónomo, decide sobre la marcha sus posiciones frente a los temas planteados y debe someterse al control de los representados mediante elecciones periódicas. Nuestra Constitución Nacional de 1853 enuncia que "el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes". Esta fuerte marca liberal de nuestra carta magna supone que la capacidad deliberativa de la sociedad debe someterse sólo en la trama de reconocimientos mutuos internos de la clase política, en una especie de horizontalidad que periódicamente define por sus propias reglas la oferta de candidatos y de programas entre los que puede optar el votante. Este postulado fue sobrepasado en la práctica mediante las conquistas logradas por la ampliación de la ciudadanía sostenidas fundamentalmente en el yrigoyenismo y el peronismo. Pero contiene un núcleo de supuestos aún vivos y reactivados en este momento, cuando en nombre de los procedimientos democráticos se piensa en realidad en la reducción de la deliberación y del espacio público mediante la privatización de temas de la sociedad en los dominios exclusivos de los saberes técnicos, en la confianza en el juego de cintura del representante frente a las restricciones de los sistemas en que vivimos, en la asociación sistemática de la ocupación popular de la calle con la posible desestabilización política. En el fondo se supone que los representantes deben representar algo que ya está definido, como si fuera un dato preexistente al mismo ejercicio de la representación, un dato natural, un a priori sólo alterable en la próxima campaña electoral.

Pero los múltiples problemas de la sociedad no se convierten por sí en temas representables; ello se produce mediante abundantes conflictos político-culturales a través de los que se establecen los principios de legitimidad de la sociedad, aquellos puntos de referencia que nos dirán que ciertas demandas son legítimas y posibles y que otras no, que tal o cual acción de gobierno es buena o cuestionable. Hemos conjeturado que en la Argentina aún no se ha realizado un pacto institucional formal entre las diversas fuerzas políticas, pero sí uno de tipo político-cultural sostenido no en actas o papeles firmados y sí en el cruce de discursos, memorias, tácticas, rodeos, resignaciones, olvidos y expectativas basado en no repetir el pasado reciente o, por lo menos, ponerlo a cierta distancia del presente. Este impreciso acuerdo que tiene uno de sus temas centrales es no reintroducir a la violencia política como método y como concepción del conflicto político. Pero esto tendría y tiende a construir una frontera con el pasado y a vigilarla, cuestión que remite más a la conflictiva y pendiente construcción de la memoria colectiva que al diseño del futuro. Es en una inicial e incierta segunda fase cuando va

tomando forma más definida el debate por ciertos principios de legitimidad (modernización, liberación, socialismo, mercado, autoridad, etcétera) a través de los cuales la democracia puede encarar la labor de refundación de la vida nacional, período abierto que por su historia desde el colapso post Malvinas del Proceso no tiene ninguna épica ni época de oro ni mito originario propios. En la Argentina de 1983 no se sabía muy bien cuáles eran los datos básicos de su realidad, cómo había quedado conformado el país luego de años de cambios sin palabras, desinformados: un país que iba a modificar a su mayoría electoral, pero que pensaba que el peronismo volvería a ganar las elecciones. El diálogo y el compromiso entre representados y representantes se entabló en este terreno. Punto de partida histórico precario que hacía más evidente un hecho permanente de la representación política en cualquier circunstancia: lo representable es algo que se constituye y se deconstituye permanentemente al ritmo de la lucha política. Por cierto ganar las elecciones otorga a un partido el derecho de gobernar con sus proyectos e ideas, pero no por ello le da la exclusividad de transitar el camino de la definición de lo representable en cada momento. Y en esto está en juego el carácter participativo o no de la democracia.

Hay una suerte de constructividad permanente de lo a representar que reduce y mutila -aun en los mejores ejemplos de representación participativa- una realidad ontológicamente no encapsulable en la política o en el lenguaje. Por ello, precisamente, la participación y la recreación del espacio público que deseamos tampoco debería ser confundida con una suerte de imperialismo de la política sobre las otras prácticas sociales y culturales. Y no nos referimos sólo a que por más que es saludable fortalecer a nuestro sistema de partidos ellos no tienen de hecho el monopolio de la representación (ahí están los ejemplos de los movimientos sociales, barriales, culturales, juveniles). También hablamos del límite de fondo de toda forma de representación en el Estado: es incapaz de homogeneizar la diversidad, esa heterogeneidad, ese plus que sólo el imaginario autoritario puede concebir como reductible, como susceptible de consenso. Hablamos de la diversidad y singularidad de los trayectos existenciales frente a cuestiones que desbordan a la política como actividad específica: el deseo, la muerte, el goce estético, la religión.

Ahora bien, junto con los problemas referidos al alcance y los límites de la representación política se plantea el tema de la ampliación y recreación de sus formas. Para el pensamiento centrado exclusivamente en los temas de la gobernabilidad institucional y simbólica de la sociedad, la emergencia de demandas participativas, la aparición de procesos no contenidos previamente en la agenda pública, la irrupción de cuestiones no representadas en el sistema, son amenazantes, son cuestiones que sólo podrían funcionar como ofertas para el discurso autoritario, mesiá-

nico o desestabilizante. Sin excluir estas posibilidades digamos, sin embargo, que desde esta óptica el futuro sólo nos puede deparar una "jaula de hierro" institucional weberiana, pero pobre, con remiendos, sin recursos, urgida siempre por destematizar las cuestiones sociales y gradualmente aplanada culturalmente.

Consideradas desde otra óptica, la redefinición y ampliación de las formas de representación, la irrupción de lo no representado, el respeto por la autonomía de las acciones de la sociedad pueden ser el camino de la oportunidad democrática que nos vaya liberando de las restricciones heredadas o que, por lo menos, juegue su chance a dar curso transformador a nuestro rumbo institucional.

Enero 1987.

POLITICA Y MILITANCIA: ¿HACIA EL FIN DE UNA CULTURA FRAGMENTADA?

Vicente Palermo

Introducción.

Más allá de cualquier discusión sobre el sistema de partidos que emerge de las elecciones de 1983 y 1985,¹ uno de sus rasgos marcados parece ser que la capacidad del radicalismo y del peronismo de ocupar casi completamente la escena electoral es algo más que un simple precipitado de coyuntura. El radicalismo logró retener, en una elección no presidencial, el grueso de los apoyos obtenidos dos años antes; el justicialismo demostró que en torno a sus sectores renovadores puede recuperarse y aun competir con chances en elecciones futuras. Las otras fuerzas políticas quedaron desencantadas: no encontraron la forma de ganar posiciones de un modo significativo, y sus perspectivas al respecto son más que borrosas.

Lo cierto es que en una Argentina social y culturalmente segmentada y fragmentada de un modo anteriormente desconocido, el sistema de partidos que se configura parece fundar su competitividad en la reducción creciente de la distancia ideológica entre sus componentes, que pugnan por el vasto espacio central del electorado; de modo tal que, si por un lado contribuye a otorgarle estabilidad institucional, por otro implica un procesamiento excesivamente mediado y distante de las demandas sociales en el marco de un sentido común de elites políticas estructurado en torno de la democracia -en clave instrumental y de representación- y la modernización.²

¹Quizás pueda calificarse la configuración electoral resultante de las elecciones parlamentarias del 85 como tendiente a un sistema de partidos de pluralismo moderado, en el que dos grandes fuerzas recogen casi todas las preferencias electorales a nivel del ejecutivo nacional, monopolio que es considerablemente menor en el plano legislativo y más tenue aún en los niveles regional y local (provincial y municipal)

²La posibilidad de que el sistema político consolide su estabilidad a costa de la participación de los sectores populares es discutida en Vicente Palermo, "Construcción del poder popular", revista *Unidos*, Buenos Aires, 1984. Recientes

Los grandes partidos han integrado a su manera la diversidad de temas que actualmente recorre la sociedad, transformándola en oferta más y más difusa; es significativo, por ejemplo, que lograran impedir el crecimiento de alternativas a la derecha y a la izquierda mediante la inclusión, de un modo al menos electoralmente satisfactorio, de las cuestiones que hubieran permitido el despegue de las fuerzas menores. Ni la UCD (Unión de Centro Democrático) pudo afirmarse en el antiestatismo pese a lo arraigado del discurso privatista en el electorado de clase media, ni la izquierda pudo arrebatar al peronismo renovador los temas nacional populares en un país sometido a un durísimo estrangulamiento externo. Y ello se dio en el marco de una campaña electoral en la que el sentido de los discursos predominantes estuvo muy estrechamente ligado a la problemática institucional, y los candidatos no se distinguieron por diferencias sustantivas en sus propuestas sino por presentarse como los más aptos para encarar los mismos problemas en políticas básicamente semejantes.³

I. Nuevo sentido común y renovaciones partidarias.

Frente a la sociedad, el núcleo de la prédica radical consistió en que Alfonsín era la única garantía de la consolidación democrática y la modernización económica y social. El peronismo renovador, si bien eludió enfrentar la figura presidencial, se presentó a sí mismo como la mejor alternativa para idénticos objetivos.⁴ Sus más que aceptables resultados sugieren que, en las elecciones del 87, o en las presidenciales de 1989, quizás -si logra generar una conducción interna renovadora legítima, lo que no será fácil- esté en condiciones de cuestionar convincentemente ante el electorado la figura de Alfonsín como garante exclusivo.

trabajos que analizan la evolución de los partidos políticos en Argentina son, entre otros: Marcelo Cavarozzi, *Argentine Democratic Political Parties*, Buenos Aires, 1985 y Ariel Colombo, *Nuevas tendencias en el sistema de partidos*, Buenos Aires 1985. (Ambos trabajos mimeografiados).

³Esto implica tanto la pérdida de significación pública de determinadas cuestiones (v.gr. la dependencia) como la redefinición de otras (v. gr., las cuestiones relacionadas a la justicia social en términos de "tiempo" -para superar la pesada herencia del pasado...- y de "crecimiento" en lugar de alteración de relaciones de poder, conflicto social, etc.).

⁴El sector peronista renovador no creció, dentro de su partido, sobre la base de un regreso a los temas de la transformación social y la liberación nacional con los que el peronismo había adquirido, en el 73, un perfil fuertemente movilizador y convocante, sino sobre temas institucionales: democracia interna, participación del afiliado en la organización partidaria, oposición constructiva frente al oficialismo, etcétera. En ese sentido, el contraste entre el discurso de los sectores renovadores previos al comicio (dirigido a la sociedad en general) y posterior al mismo (orientado a traducir en el conflicto interno los resultados electorales, y por ello mucho más duro y opositor frente al gobierno radical) es elocuente.

Probablemente, el caso paradigmático en ese sentido esté dado por el peronismo de la ciudad de Buenos Aires, menos conflictuado por la crisis interna que el de la provincia, y que obtiene, en noviembre del 85, más votos que en 1983. El discurso de Carlos Grosso parece ser el renovador modernizante por excelencia.

Pero, ¿cuál ha sido el correlato visible de esta configuración electoral, en el interior de los dos grandes partidos, al menos en el distrito metropolitano, uno de los más importantes?⁵ En la UCR (Unión Cívica Radical), las internas de 1985, que antecedieron a la elección parlamentaria, se resolvieron claramente a favor de una alianza entre la Junta Coordinadora de la Juventud Radical (Renovación y Cambio) y una multitud de caudillos locales de variados orígenes, contra el sector "histórico" de Renovación y Cambio. Por primera vez, por tanto, la interna radical y la interna de Renovación y Cambio fueron una sola; pero el sector triunfante -clientelísticamente afirmado en el aparato estatal- representa la corriente de la Junta Coordinadora que más rápida y apaciblemente acompañó el viraje mediante el cual Alfonsín se fue desprendiendo de los componentes más "nacional populares" de su discurso y fijando en los relativos a lo democrático institucional y a la modernización.⁶ En el peronismo, entretanto, los sectores que más tenazmente intentaron constituirse en continuadores del imaginario transformador y antiimperialista del 73 fueron pulverizados por la contundencia con que Grosso logró convertirse, ante el afiliado, en la única expresión creíble de democratización interna y de oposición no rupturista frente al radicalismo. Los sectores ortodoxos y autoritarios del peronismo porteño, así como las expresiones más conservadoras del radicalismo, perdieron definitivamente terreno, aunque en modo desigual.⁷ Los procesos internos, en suma, acompañaron la evolución con que ambos partidos se asemejaron crecientemente uno al otro frente a la sociedad para competir por las preferencias electorales.

Ahora bien, ¿en qué medida se trata de modificaciones más estables y que penetran más allá de la superficie partidaria, las que pueden observarse a simple vista? En un trabajo muy reciente, Oscar Landi alude a la desarticulación de las matrices doctrinarias que, vigentes durante casi toda nuestra historia contemporánea, connotaron vivamente la cultura política haciendo de la fragmentación, la exclusión y la deslegitimación recíproca sus rasgos dominantes. Landi agrega que "...dicha desarticulación doctrinaria incide en la posibilidad de fundamentar la existencia de una ruptura generacional en cuanto a la trasmisión de ciertas tradiciones y doctrinas políticas".⁸

⁵ Valioso indicador de rumbos políticos y electorales futuros.

⁶ El momento culminante de ese cambio de orientación está expresado por el discurso de Alfonsín de diciembre de 1986 dirigido a la Convención Nacional de la UCR.

⁷ Los sectores políticos y sindicales "ortodoxos", especialmente nucleados por las 62 organizaciones (expresión político-sindical orientada por Lorenzo Miguel), no sufrieron una derrota tan contundente y su capacidad de recuperación no es despreciable.

⁸ Landi, Oscar. Argentina 1985: los sentidos del pacto democrático, Buenos Aires, 1985, págs. 52-53, trabajo mimeografiado.

La crisis profunda de la identidad política peronista, inaugurada durante el lapso 73-76 agravada luego, la redefinición interna de la UCR en torno a la expansión del Movimiento de Renovación y Cambio, la impronta indeleble de los años de autoritarismo y represión "disciplinante", han afectado, sin duda, los procesos de socialización político cultural que tienen lugar en el seno de las fuerzas partidarias, pero hasta el momento es poco lo que puede decirse con certeza en cuanto a la dirección precisa y la intensidad de esos cambios. ¿En qué medida se trata de tendencias previsiblemente perdurables? ¿En qué medida ese atenuamiento de los perfiles más ideológicos, que facilita la conversión en partidos integradores⁹ capaces de asimilar temas muy diversos y convertirlos en propuestas suficientemente difusas, se sustenta en transformaciones internas? Sin pretender dar respuestas definitivas, uno de los objetivos de la investigación que nos planteamos fue el de registrar la presencia de cambios en las orientaciones político culturales de los dirigentes partidarios, y su congruencia o incongruencia con las modificaciones de la cultura política más visibles en la escena pública.

Específicamente, en este trabajo discutiremos un aspecto de los resultados obtenidos, relacionado a la existencia de cortes generacionales en materia de cultura política. Los datos en que apoyamos nuestra discusión del tema son los obtenidos a partir de la consideración de 89 entrevistas a dirigentes locales radicales y justicialistas metropolitanos -presidentes de comité y secretarios generales de unidades básicas, respectivamente.¹⁰

II. Identidad política y percepción recíproca.

Cabe contrastar, primeramente, la *percepción* recíproca de jóvenes peronistas y radicales, verificable mediante la simple observación de las prácticas políticas cotidianas. El imaginario político de los jóvenes militantes de ambos partidos tiene, al menos, un elemento en común: una parte de sus componentes está organizado en torno a supuestamente fuertes diferencias. De algún modo, todavía, las diferencias deslegitimantes se constituyen en

⁹Relativamente equivalentes a los partidos "agarratado" en la conceptualización europea.

¹⁰Las entrevistas se concretaron hacia mediados de 1984; los 89 entrevistados fueron seleccionados al azar entre unos 300 (el número aproximado de locales partidarios en funcionamiento de la UCR y el PJ en la Capital Federal). Los cuestionarios incluyeron aspectos relacionados a trayectoria partidaria personal, niveles de participación y cultura política. Entre otras razones, preferimos orientar nuestro trabajo de campo en el nivel local porque cabe suponer que las respuestas de los dirigentes "de base" están menos sujetas a la falta de sinceridad inevitable para dirigentes más expuestos públicamente por razones de coyuntura y de maximización electoral. Es importante aclarar que en este trabajo hemos dividido la totalidad de nuestros entrevistados en dos cohortes: hasta 45 años y mayores de 45; por lo tanto, cada vez que nos refiramos a los dirigentes "más jóvenes" o "más viejos" se trata de ese corte, que divide a los

sosten fundametal, en marco imprescindible de integración, de la identidad política propia. En su versión *extrema*, la percepción que tienen los jóvenes militantes peronistas de los jóvenes radicales es que en todo radical hay, rasgando la superficie, un cipayo!¹¹ El viejo gorilismo radical no habría sido superado por los jóvenes que, liberales al fin, portan una concepción puramente formal de la democracia y, complementariamente, se les escapa el verdadero problema argentino, la raíz de todos los males, la dependencia. Cultura dependiente-liberalismo-democracia formal sería el patrón en el que los jóvenes peronistas colocan bajo sospecha a los jóvenes radicales.

En un texto reciente del peronismo renovador, compuesto en gran parte por militantes de la tradición juvenil, que dice: "¿Por qué seguir rindiendo examen de democracia frente a quienes, en una actitud sectaria y contradictoria con el pluralismo, siguen pensándose como los dueños del sistema reconquistado en octubre del 83?"¹² Tal vez precisamente porque, en efecto, cierta cultura radical se piensa a sí misma de ese modo, también los jóvenes radicales colocan a los jóvenes peronistas bajo sospecha, esta vez de autoritarismo y sectarismo. En su versión extrema, la percepción consiste en que en el *ethos* político de cada joven peronista se esconde un "enano fascista". Alguien capaz de sostener posiciones fundamentalistas en

Cuadro 1
Diferencia más importante con el otro partido

	UCR	PJ
Comp. social	(1) 2%	(16) 43%
Programat.	(11) 26%	(17) 46%
Estilo polít.	(40) 93%	(4) 11%
	(43)	(37)

entrevistados de ambos partidos en dos grupos aproximadamente iguales.

11 Un canto político frecuentemente escuchado en movilizaciones juveniles aun multipartidarias- por parte de los grupos peronistas expresa esta convicción: "La Jotape nació en los barrios, con Eva Duarte y con Perón; Franja Morada nació en Palermo, con Alconada y el gorilón" (Franja Morada es el nombre del radicalismo universitario; Alconada Aramburú, ex ministro de Cultura y Educación y ministro durante el gobierno de la Revolución Libertadora; el "gorilón" es en ese caso Raúl Alfonsín).

12"La renovación peronista: un proyecto para la Nación", 21 de diciembre de 1985.

Cuadro 2
Diferencia más importante con el otro partido

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+viej.
Comp. social	(1) 5%	(0)	(7) 41%	(8) 42%
Programat.	(4) 19%	(0)	(7) 41%	(10) 53%
Estilo polít.	(16) 76%	(24) 100%	(3) 18%	(1) 5%
	(21)	(24)	(17)	(19)

lo cultural, sectarias en lo político -considerando al peronismo exclusivo portador de los valores nacionales y populares- y regresivo en lo sistémico -indiferente frente a la contradicción autoritarismo-democracia, no muy comprometido con las reglas y las conductas políticas propias de lo democrático, etcétera-. En este caso también el joven peronista será tendencialmente tipificado en ese marco, salvo que demuestre -caso por caso- lo contrario (entonces será considerado un "peronista democrático", una excepción, en el fondo...).

En las juventudes de ambos partidos, por cierto, fuertes, consistentes subculturas políticas¹³ pesan sobre sus espaldas: el radicalismo -la causa contra el régimen- como depositario exclusivo de los valores democráticos y republicanos, el peronismo -el pueblo contra el antipueblo- como

Cuadro 3
Pertenencia a una fracción al ser entrevistado

	UCR	PJ
Sí	(40) 86%	(23) 53%
No	(6) 14%	(20) 47%
	(46)	(43)

¹³ Véase al respecto, Cavarozzi Marcelo, *Los partidos argentinos: subculturas fuertes, sistema débil*. Buenos Aires, 1984, trabajo mimeografiado

Cuadro 4
Permanencia o cambio de fracción

	UCR	PJ
Permanencia	(18) 51%	(3) 21%
Cambio	(17) 48%	(11) 78%
	(35)	(14)

monopólica expresión del interés nacional y la conciencia popular, configurando las condiciones en las que las identidades políticas populares quedarían escindidas en la fuerte antinomia peronismo-antiperonismo. Algunos resultados de la investigación sugerirían que, efectivamente, quedan resabios, aún importantes de esa fragmentación cultural *en la percepción* recíproca. Por ejemplo (cuadro 1), interrogados sobre la más importante diferencia entre ambos partidos, la inmensa mayoría de los peronistas seleccionó, entre tres alternativas, la diferente composición social de sus integrantes y las diferentes orientaciones programáticas -descartando diferencias en los estilos políticos-, lo que cabe atribuir a la composición popular y al interés popular como distinciones centrales; por su parte, la inmensa mayoría de los radicales seleccionó la relativa a diferentes estilos políticos, lo que es atribuible a una percepción de las distinciones radicada en la vocación democrática. Con todo, y siendo todavía muy grandes los contrastes, las respuestas del grupo de dirigentes más jóvenes sugieren una erosión positiva de la fragmentación señalada (cuadro 2).

Sin embargo, los resultados globales de la investigación permiten, por fortuna, cuestionar ambas percepciones. En primer lugar, las diferencias en las orientaciones político culturales entre dirigentes locales radicales y peronistas considerados *in totum* son menores a lo que cabría esperar y, en este marco, las diferencias entre *jóvenes* radicales y peronistas son menores aún. En segundo lugar, las modificaciones perceptibles tienden a ser, regularmente, sistémicas, es decir, que las preferencias se reagrupan en torno a posiciones más compatibles, a nuestro entender, con los requisitos que impone la consolidación de un régimen político democrático centrado en la competencia partidaria.

Cuadro 5
Pertenencia a una fracción en el pasado

	UCR	PJ
Perteneció	(41) 89%	(22) 51%
No perteneció	(5) 11%	(21) 49%
	(46)	(43)

Cuadro 6
Pertenencia a una fracción en el pasado

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+viej.
Perteneció	(18) 86%	(23) 92%	(13) 68%	(9) 40%
No perteneció	(3) 14%	(2) 8%	(6) 32%	(13) 60%
	(21)	(25)	(19)	(22)

Cuadro 7
Valoración de fraccionalismo y la competencia interna

	UCR	PJ
Positiva	(40) 89%	(22) 59%
Negativa	(5) 11%	(15) 41%
	(45)	(37)

Cuadro 8
Valoración de fraccionalismo y la competencia interna

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+viej.
Positiva	(21) 100%	(19) 79%	(13) 72%	(9) 47%
Negativa	(0)	(5) 21%	(5) 28%	(10) 53%
	(21)	(24)	(18)	(19)

III. Partidos, políticas públicas y actores sociales en las orientaciones culturales

En un importante grupo de cuestiones, los jóvenes se parecen más entre sí en un grado significativo, y en un sentido razonablemente sistémico, al reagruparse, sobre todo, las preferencias de los jóvenes justicialistas. Esta modificación, obviamente, se registra en relación a las preferencias de los más viejos, pero también a lo que podríamos denominar las orientaciones tradicionales de la cultura política peronista.

a. Considerados globalmente, la pertenencia de dirigentes justicialistas a fracciones internas es muy baja (cuadro 3), pero ello podría atribuirse especialmente a la grave crisis abierta luego de la derrota electoral, en la que las cúpulas partidarias y las fracciones preexistentes fueron puestas en tela de juicio. Considerando únicamente los dirigentes que pertenecieron anteriormente a una fracción y también en el momento de la entrevista, esa suposición de justicialistas resulta avalada (cuadro 4). Pero si tomamos en cuenta el bajo porcentaje de justicialistas que pertenecieron a una fracción en el pasado (cuadro 5), esto ya no puede ser atribuido a esa crisis. En otro trabajo, nosotros argumentamos, precisamente, que la valoración negativa del fraccionalismo interno era un rasgo predominante entre dirigentes y militantes peronistas, como componente de una fuerte orientación cultural antipartido;¹⁴ el bajo porcentaje de dirigentes que reconoce haber pertenecido a fracciones en el pasado refuerza esa hipótesis. Pero discriminando según edad (cuadro 6) los resultados son significativamente distintos: las

¹⁴ Palermo Vicente, *Democracia interna en los partidos: las elecciones partidarias de 1983 en el radicalismo y justicialismo porteños*, Buenos Aires, 1985, trabajo mimeografiado.

Cuadro 9
Ordenamiento de los partidos en un continuum

	UCR	PJ
Acepta	(29) 80%	(24) 65%
Rechaza	(7) 20%	(13) 35%
	(36)	(37)

Cuadro 10
Ordenamiento de los partidos en un continuum

	UCR		PJ	
	+jív.	+viej.	+jív.	+viej.
Acepta	(13) 87%	(16) 76%	(13) 76%	(11) 58%
Rechaza	(2) 13%	(5) 24%	(4) 24%	(8) 42%
	(15)	(21)	(17)	(19)

Cuadro 11
Opinión sobre la influencia de los partidos

	UCR	PJ
Expandirse	(29) 67%	(24) 57%
Mantenerse	(13) 30%	(13) 31%
Reducirse	(1) 2%	(5) 12%
	(43)	(42)

Cuadro 12
Opinión sobre la influencia de los partidos

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+viej.
Expandirse	(14) 66%	(15) 68%	(15) 75%	(9) 41%
Mantenerse	(7) 33%	(6) 27%	(4) 20%	(9) 41%
Reducirse	(0)	(1) 5%	(1) 5%	(4) 18%
	(21)	(22)	(20)	(22)

diferencias entre jóvenes se reducen, en especial por el reagrupamiento de los justicialistas, que resulta más notable si se toma en cuenta que los años de vida partidaria y por lo tanto de oportunidades de pertenecer a una fracción son menores entre los jóvenes. En síntesis, los jóvenes de ambos partidos se parecen mucho más entre sí, y en el marco de una tendencia reforzada del sistema de partidos.

Ahora bien, considerando información de tipo cualitativo sobre nuestros dirigentes hemos establecido cuál es su valoración de la competencia entre fracciones internas más allá de que hayan pertenecido no a alguna de ellas.¹⁵ Conforme a lo esperable, la valoración es alta entre los radicales y baja entre los peronistas (cuadro 7). Diferenciando por grupo etario, tanto los jóvenes radicales como los justicialistas valoran más positivamente la competencia interna, pero este cambio es muy importante entre los justicialistas (cuadro 8): las preferencias de viejos y jóvenes son opuestas. En el marco de una tendencia común, y sistémica, los jóvenes de ambos partidos se asemejan mucho más entre sí.

b. La disposición a ordenar los partidos políticos en términos de un *continuum*¹⁶ es un indicio significativo de orientaciones culturales, porque no es

¹⁵Independientemente de la pertenencia a una fracción, respuestas o comentarios del tipo "...se es radical y basta, no tendría que haber internas", o "...no pertenezco a ninguna fracción porque soy radical, etcetera" en la UCR, y "...nunca pertenezco a una fracción porque las fracciones no representan nada....son partidocráticas...., conducen a la formación de elementos sectarios...., la competencia entre fracciones condujo a la derrota del 30 de octubre...., las líneas internas dividen al movimiento...", en el PJ, permiten estimar las valoraciones frente al juego de fracciones internas.

¹⁶El entrevistado debía ordenar, de derecha a izquierda, a los siguientes partidos: Partido Justicialista, Unión Cívica Radical, Partido Demócrata-Cristiano, Comunista, Federal, Intransigente, Socialista Popular, Movimiento de Integración y Desarrollo y Unión de Centro Democrático.

muy compatible con la concepción peronista "ortodoxa" que tiende a escindir el mundo político en dos dimensiones irreductibles que no pueden recono-

Cuadro 13
Percepción de las relaciones entre actores y políticos

	UCR	PJ
Conflictual	(31) 76%	(23) 66%
Consensual	(10) 24%	(12) 34%
	(41)	(35)

Cuadro 14
Percepción de las relaciones entre actores y políticos

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+viej.
Conflictual	(16) 76%	(15) 75%	(12) 71%	(11) 61%
Consensual	(5) 24%	(5) 25%	(5) 29%	(7) 39%
	(21)	(20)	(17)	(18)

cerse mutuamente en un ámbito común y cuyo correlato es la posición irreconciliable entre el "movimiento nacional y popular" y el agregado-liberal de los partidos. En cambio, implica la aceptación de ese requisito fundante de una comunidad política pluralista: la admisión, junto a las diferencias, de la existencia de una naturaleza común a las distintas identidades políticas y el consiguiente otorgamiento de legitimidad, como base mínima para su relación en tanto *partidos*, partes de un todo en el sentido sartoriano.

Al respecto, si bien se registran diferencias entre peronistas y radi-

Cuadro 15
Disposición a identificarse con otro partido

	UCR	PJ
Ninguno	(28) 61%	(27) 63%
Alguno	(18) 39%	(16) 37%
	(46)	(43)

Cuadro 16
Disposición a identificarse con otro partido

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+viej.
Ninguno	(12) 57%	(16) 64%	(12) 57%	(15) 68%
Alguno	(9) 43%	(9) 36%	(9) 43%	(7) 32%
	(21)	(25)	(21)	(22)

cales (cuadro 9), éstas no son tan amplias como podría haberse esperado. En realidad lo llamativo, en contraste con la cultura política tradicional, es que una mayoría de integrantes del PJ acepte la propuesta (con todo, hay algunos casos especiales; sin tomar en cuenta las respuestas incluidas en el cuadro 9, cuatro justicialistas contra ningún radical aceptan la propuesta pero rechazan ubicar *al propio* partido en el continuum, dos peronistas no pueden ubicar a la UCR, en tanto que nueve radicales no pueden ubicar al PJ. En otras palabras, para radicales y peronistas la *ubicación* del PJ en el continuum derecha-izquierda es problemática).

Los jóvenes de ambos partidos, entre tanto (cuadro 10), se parecen

Cuadro 17
Otro partido con el que se identifica

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+ viej.	+ jóv.	+ viej.
PJ / UCR	(5) 55%	(3) 33%	(1) 11%	(1) 11%
PI	(3) 33%	(1) 11%	(7) 77%	(2) 22%
Otro	(1) 11%	(5) 55%	(1) 11%	(4) 44%
	(9)	(9)	(9)	(7)

Cuadro 18
Cuestiones prioritarias para la democracia

	UCR	PJ
Acuerdo entre part.	(34) 75%	(21) 52%
Estímulo a particip.	(31) 68%	(30) 75%
Otras	(8) 17%	(7) 17%
	(45)	(40)

Cuadro 19
Cuestiones prioritarias para la democracia *

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+ viej.	+ jóv.	+ viej.
Acuerdo entre part.	(14) 70%	(20) 80%	(11) 61%	(10) 48%
Estímulo a particip.	(14) 70%	(17) 72%	(14) 77%	(16) 76%
Otras	(4) 20%	(4) 16%	(2) 11%	(5) 23%
	(20)	(25)	(18)	(21)

* En este Cuadro, la categoría "otras" se refiere, en UCR, a reorganización sindical, y en el PJ a reforma constitucional. En ambos partidos la cuarta alternativa seleccionada fue reforma militar (UCR, 11%, PJ 12%). El 48% de radicales y el 42% de justicialista optó simultáneamente por acuerdo entre los partidos y estímulo a la participación popular.

bastante más entre sí, y en el marco de una tendencia común, también sistémica.

c. ¿Debe expandirse, mantenerse o reducirse la influencia de los partidos en la política argentina?¹⁷ En este punto, las diferencias entre peronistas y radicales son significativas (cuadro 11), especialmente porque un grupo importante de dirigentes justicialistas prefiere la reducción de esa influencia; de cualquier modo, en ambos partidos nuestros dirigentes escogen mayoritariamente la expansión. Pero nuevamente, si discriminamos según edad, las preferencias de los jóvenes se parecen mucho más entre sí (cuadro 12) debido a un cambio importante de las opciones justicialistas.

d. El grupo de preguntas sobre influencia política de los distintos sectores, permitió estimar en qué medida los entrevistados se hacían cargo del carácter intrínsecamente conflictivo de lo político, esto es, la imposibilidad de ganancias de poder por parte de un sector o un grupo de ellos que no implique pérdidas relativas para otros. En este sentido, pueden distinguirse dos orientaciones globales, considerando como "consensuales" los grupos de

¹⁷ Se solicitaba, sucesivamente, la opinión sobre la influencia de los partidos políticos, la iglesia, las fuerzas armadas, los empresarios, los sindicatos, los grupos vecinales y los intelectuales (primero se anunciaba la totalidad de los sectores). La opinión sobre la influencia de fuerzas armadas y grupos vecinales no es analizada en este trabajo porque las respuestas fueron abrumadoramente por la reducción y por la expansión de sus influencias, respectivamente, de modo que no hay diferencias porcentuales significativas.

respuestas en las que no se establece con claridad qué sectores "ganan" y "pierden" posiciones relativas -por ejemplo, favoreciendo a un tiempo el incremento de la influencia de empresarios y sindicatos, intelectuales e iglesia- y como "conflictuales" aquellas en que se establece cierta complementariedad de pérdidas y ganancias. En este punto, el porcentaje de orientaciones "consensuales" es bastante alto y algo mayor entre justicialistas (cuadro 13); en otro trabajo hacíamos referencia a la extendida adhesión -expresada en torno al discurso de la "unidad nacional"- que la percepción de

Cuadro 20
Cuestiones prioritarias para el desarrollo económico

	UCR	PJ
Ref. fiscal	(7) 17%	(6) 15%
Pleno empl.	(9) 22%	(14) 35%
Cont. infl.	(25) 61%	(14) 35%
Inversión	(21) 51%	(22) 55%
	(41)	(40)

Cuadro 21
Cuestiones prioritarias para el desarrollo económico

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+ viej.	+ jóv.	+ viej.
Ref.fiscal	(5) 27%	(2) 8%	(2) 11%	(4) 19%
Pleno empl.	(4) 22%	(5) 22%	(7) 40%	(7) 33%
Cont. infl.	(11) 61%	(14) 61%	(9) 50%	(5) 24%
Inversión	(11) 61%	(7) 30%	(12) 66%	(10) 47%
	(18)	(23)	(18)	(21)

Cuadro 22
Problemas más importantes para el país

	UCR	PJ
Inflación	(35) 77%	(16) 44%
Estab. pol.	(18) 40%	(13) 36%
Educación	(15) 33%	(14) 38%
Vivienda	(15) 33%	(10) 27%
	(45)	(36)

Cuadro 23
Problemas más importantes para el país

	UCR		PJ	
	+jöv.	+ viej.	+ jöv.	+ viej.
Inflación	(14) 66%	(21) 87%	(7) 39 %	(9) 50%
Estab. pol.	(8) 38%	(10) 41%	(7) 39%	(6) 33%
Educación	(8) 38%	(7) 29%	(9) 50%	(5) 27%
Vivienda	(9) 42%	(6) 25%	(5) 27%	(5) 27%
	(21)	(24)	(18)	(18)

los intereses sociales en términos de consensualidad "natural" tiene por parte de las dirigencias políticas argentinas.¹⁸ La diferencia entre ambos partidos no sorprende tomando en cuenta tanto contenidos doctrinarios con cierta resonancia organicista en el justicialismo (la noción de comunidad organizada que acota el campo de lo político a una tarea de "organización" de partes con intereses esencialmente comunes), como el aprendizaje derivado de su experiencia histórica -el nacimiento del peronismo y sus primeros años de gobierno, fijados en la memoria colectiva como una etapa en la que el poder empresario y el de las organizaciones obreras crecieron a un tiempo-. Pero, por otra parte, resulta de interés comprobar que los jóvenes del PJ se inclinan -aunque ligeramente- hacia un mayor reconocimiento de la conflictualidad, de modo tal que los jóvenes de ambos partidos se asemejan más (cuadro 14).

e. Las respuestas a: no siendo su propio partido, ¿qué otro representa su posición política en forma más aproximada?, permiten obtener indicios sobre la disposición de los entrevistados a legitimar otras identidades políticas, otorgándoles significaciones y valoraciones propias y por lo tanto reconocimiento -imprescindible en un marco democrático-. Globalmente considerados, la disposición a identificarse con otro partido es baja entre justicialistas y radicales (cuadro 15), lo que no puede sorprender tratándose de subcultu-

Cuadro 24
*Cuestiones prioritarias para la
justicia social*

	UCR	PJ
Estim. partici.	(3) 7%	(9) 23%
Pleno emple.	(26) 63%	(17) 44%
Cont. inflac.	(6) 15%	(7) 18%
Refor. const.	(0)	(4) 10%
Construc. viv.	(14) 34%	(15) 38%
	(41)	(39)

¹⁸ Palermo, Vicente, "Cultura política, conflicto, democracia", revista *Ideas en las ciencias sociales*, núm. 4, Buenos Aires, 1985.

Cuadro 25
Cuestiones prioritarias para la justicia social

	UCR		PJ	
	+ jóv.	+viej.	+ jóv.	+ viej.
Estim. partici.	(1) 6%	(2) 9%	(4) 22%	(5) 25%
Pleno emple.	(12) 67%	(14) 61%	(9) 50%	(8) 40%
Cont. inflac	(2) 11%	(4) 17%	(5) 28%	(2) 10%
Refor. const.	(0)	(0)	(3) 17%	(1) 5%
Construc. viv.	(6) 33%	(8) 35%	(8) 45%	(7) 35%
	(18)	(23)	(18)	(20)

ras políticas ideológicamente difusas pero "fuertes" y muy consolidadas en torno a referentes simbólicos. Sin embargo, las diferencias se acortan moderadamente entre los jóvenes en el marco de una tendencia común para peronistas y radicales (cuadro 16).

¿Con qué otros partidos se identifican preferentemente nuestros entrevistados? Si distinguimos según edad (cuadro 17) resulta interesante cierta homogenización de las preferencias partidarias, no sin contrastes, empero. El "otro" es, entre los jóvenes, mucho más PI/PJ (Partido Intransigente/Partido Justicialista) que entre los viejos: los peronistas optan por el PI y los radicales por el PJ y el PI (significativamente, sólo un justicialista por la UCR). Ello sugiere una convergencia de las preferencias en un "campo nacional y popular".

f. Tomando en cuenta un grupo de cuestiones¹⁹ se proponía al entrevistado que seleccionara dos de ellas como prioritarias para el fortalecimiento de la democracia. Si consideramos las elevadas preferencias por "acuerdo entre los partidos" y "estímulo a la participación popular" la pauta que se esboza

¹⁹ Las alternativas eran: acuerdo entre los partidos - estímulo a la participación popular - reforma fiscal - reforma universitaria - pleno empleo - control de la inflación - incremento de la inversión - descentralización administrativa - Plan Alimentario Nacional - reorganización sindical - reforma militar - reforma constitucional - construcción de viviendas - construcción de escuelas - reducción del Estado.

sería la de una combinación de pluralismo y movilización política²⁰ más que una restricción de la competencia partidaria sostenida en un desaliento a la participación como garantía de la estabilidad democrática. De todas formas, la preferencia por el acuerdo interpartidario es considerablemente mayor entre radicales (cuadro 18). Por ello no es sorprendente que disminuya entre los jóvenes de ese partido (cuadro 19), y sí lo es un tanto que aumente perceptiblemente entre jóvenes justicialistas. Los jóvenes de ambos partidos, que se asemejan mucho más entre sí, estructuran una concepción de democracia participativa (acuerdo interpartidario + participación = bloque nacional popular por las transformaciones).

g. En este caso, el mismo grupo de cuestiones debía ser vinculado al desarrollo económico. Por supuesto, es trivial que las respuestas se concentren en "reforma fiscal", "pleno empleo", "control de la inflación" e "inversiones"; lo importante es cómo se agrupan las preferencias entre estas alternativas. Pueden observarse (cuadro 20) varios aspectos significativos: en ambos partidos, más de la mitad de los entrevistados seleccionaron "inversiones", y muchos menos "empleo"; el crecimiento económico no parece asociarse a un aumento de la demanda sostenida en la expansión del mercado interno -nuestros dirigentes no son, digamos, muy keynesianos-. Tampoco parecen propensos a afectar intereses mediante una mayor equidad impositiva: sólo unos pocos, de ambos partidos, otorgaron relevancia a la reforma fiscal. La mayor diferencia tiene lugar en el control de la inflación: muchos más radicales destacaron esta alternativa (con todo, entre los peronistas no fue menos preferida que el pleno empleo). Considerando cómo se aparearon las alternativas, en las respuestas de cada entrevistado, surge que control de la inflación-inversiones -un punto de vista bastante "eficientista" en términos de políticas públicas- es la combinación más frecuente, algo más entre los radicales.²¹

Discriminando según grupo etario aparecen novedades interesantes; muchos más jóvenes que viejos peronistas seleccionan control de la inflación, acortando notablemente la diferencia entre ambos partidos; algo parecido, aunque en grado menor, ocurre con inversión (cuadro 21). Entre los radicales, también hay cambios en inversión y en reforma fiscal. Dejando de lado esta última alternativa, ya que se trata de muy pocos casos, los jóvenes de ambos partidos se parecen mucho más entre sí al ser claramente

²⁰Para la descripción de esta pauta de organización partidaria en contraste con otras, véase comp. Ariel Colombo, "Movilización y pluralismo en la Argentina", en Ariel Colombo, *Participación política y pluralismo en la Argentina contemporánea*, CEAL, Buenos Aires, 1985.

²¹El 30% de los radicales y el 22% de los peronistas eligió al mismo tiempo control de la inflación e inversiones; finalmente, tratándose de dirigentes "de base", la elección de "reducción del Estado" (combinada siempre con reforma fiscal, control de la inflación o inversiones) por parte de 5 radicales y 3 justicialistas no es nada despreciable y da una pauta de la omnipresencia actual de este tema, otrora acotado a las expresiones políticas del liberalismo económico.

la inversión y el control de la inflación sus preocupaciones centrales en lo que respecta al desarrollo económico, combinación por cierto no muy "populista".²²

h. Presentando un listado de problemas nacionales, se solicitaba la entrevistado que escogiera los tres más importantes. Como puede verse (cuadro 22), radicales y peronistas seleccionaron los mismos problemas y en un orden semejante -aunque evidentemente las preferencias justicialistas fueron más dispersas-. Discriminando según edad, se acortan las diferencias entre jóvenes peronistas y radicales en inflación y estabilidad política (cuadro 23), aunque las variaciones son ligeras. Por el contrario, las diferencias entre los jóvenes se amplían en educación y en vivienda, reforzándose las diferencias en estos puntos entre radicales y peronistas globalmente considerados.

i. Si se consideran globalmente, y frente a las mismas alternativas que para democracia y desarrollo económico, tanto peronistas como radicales asocian con justicia social sobre todo empleo y construcción de viviendas (cuadro 24), aunque las preferencias radicales están más concentradas en empleo. Los jóvenes de ambos partidos concentran algo más sus preferencias en esta alternativa. El control de la inflación obtiene porcentajes mucho menores a los de empleo y vivienda; en términos generales, las diferencias entre jóvenes y viejos no son demasiado descabelladas (cuadro 25). Lo interesante, en ambos partidos y entre viejos y jóvenes, es la existencia de una percepción implícita de la problemática de la política en el marco de la crisis: mientras que frente a desarrollo económico, las opciones claramente destacadas son control de la inflación e inversiones, y entre los problemas más importantes la inflación ocupa una posición preponderante, frente a la justicia social se invierten por completo las preferencias, al optarse mayoritariamente por pleno empleo mientras que la lucha contra la inflación es muy secundaria y las inversiones prácticamente desaparecen. El contraste más claro tiene lugar, precisamente, entre desarrollo económico y justicia social. De cualquier modo, los peronistas concebirían en forma menos problemática que los radicales las opciones de política pública: pleno empleo obtiene preferencias más parejas -aunque no tanto entre los jóvenes- y control de la inflación es menos enfatizado -aunque algo más entre los jóvenes-. Pero es significativo que, si mantiene su vigencia -entre nuestros dirigentes de ambos partidos- una pauta "populista" en lo relativo a justicia social (pleno empleo + construcción de viviendas), ello no es tan cierto ni tan claro (aunque algo más para viejos peronistas) en lo que respecta a desarrollo económico.

²² Cabe señalar que entre los viejos peronistas la mayor dispersión expresa más opciones por la reforma fiscal y por construcción de viviendas y escuelas, lo que se ajusta en mayor medida a los patrones "clásicos" de la cultura política justicialista.

²³ Las alternativas eran: inflación - problemas del menor - familia y divorcio - seguridad interna - seguridad externa - salarios - salud - libertad de prensa - desarrollo agropecuario - desarrollo industrial - educación - vivienda - ineficiencia administrativa - desempleo - inestabilidad política.

J. Como señalamos, entre los sectores que por su influencia política se pedía al entrevistado su opinión, se contaba a la Iglesia. Al respecto, las preferencias de radicales y justicialistas (cuadro 26) son bastante semejantes, ligeramente más favorables a su influencia entre estos últimos. La relación entre peronismo e Iglesia es compleja y -obviamente- reconoce altibajos, pero sin duda un componente fuerte en la concepción de importantes sectores peronistas es la cercanía entre la doctrina justicialista y la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, tomando en cuenta la edad de nuestros entrevistados, surgen contrastes significativos, ya que la opción por reducir su influencia aumenta considerablemente entre jóvenes peronistas y disminuye un tanto entre jóvenes radicales, con lo que los jóvenes se parecen más entre sí que los viejos, en una pauta menos "anticlerical" que la de los viejos radicales y más "anticlerical" que la de los viejos peronistas (cuadro 27).

k. Históricamente, el peronismo "ortodoxo" siempre abrigó orientaciones favorables al empresario "nacional", al que concibió parte imprescindible de la coalición social sobre la que podía sostenerse un gobierno peronista. Ni la dirigencia partidaria ni la sindical tradicionales cuestionaron, en lo esencial, este punto de vista (que por otra parte se patentiza en los repetidos acuerdos "programáticos" entre la CGT [Confederación General del Trabajo] y las confederaciones empresarias durante los últimos tiempos). Si se toma en cuenta cómo se correlacionan las opiniones sobre la influencia de empresarios y sindicatos entre nuestros entrevistados (cuadro 28) la orientación tradicional recibe cierta confirmación, puesto que entre los justicialistas, el 31% optó por expandir simultáneamente ambas influencias (este porcentaje no varía entre los jóvenes).

De modo que no es sorprendente (cuadro 29) que el grupo de dirigentes justicialistas proclives a disminuir la influencia de los empresarios sea bastante minoritario; aunque entre los radicales es mayor, de cualquier forma es considerable el porcentaje de dirigentes que prefieren que la gravitación del sector no sea reducida. Ahora bien, entre jóvenes de ambos partidos las diferencias disminuyen considerablemente, siendo más los peronistas y menos los radicales favorables a la reducción de la influencia empresaria (cuadro 30). De cualquier forma, se mantiene un grupo no despreciable de jóvenes peronistas favorables al incremento de la gravitación del sector.

Hasta aquí, las cuestiones u orientaciones en las que los cambios más significativos tienen lugar por parte de los jóvenes justicialistas; otro grupo de ellas, aunque menos numeroso, da cuenta de reagrupamientos en las preferencias de los jóvenes radicales.

a. Frente a la pregunta ¿cuál es el sistema de partidos necesario para la Argentina?, nuestros entrevistados disponían de tres alternativas: un movimiento nacional y popular, un sistema de dos partidos, un sistema de varios partidos. Conforme a lo que es ampliamente conocido, la concepción movimientista como la matriz de comprensión de las identidades políticas y las relaciones entre las mismas, y el consiguiente rechazo al juego partidario,

Cuadro 26
Opinión sobre la influencia de la Iglesia

	UCR	PJ
Exp. o mant.	(15) 34%	(17) 40%
Reducirse	(29) 66%	(26) 60%
	(44)	(43)

Cuadro 27
Opinión sobre la influencia de la Iglesia

	UCR		PJ	
	+jöv.	+viej.	+jöv.	+viej.
Exp. o mant	(8) 38%	(7) 30%	(6) 30%	(11) 50%
Reducirse	(13) 62%	(16) 70%	(14) 70%	(11) 50%
	(21)	(23)	(20)	(22)

es la más cercana a las orientaciones peronistas tradicional, pero al mismo tiempo -aunque parcialmente resignificada- continuó plenamente vigente en el peronismo juvenil de 73 entramada con las orientaciones fuertemente antiimperialistas (liberación o dependencia) que se tornaron dominantes. Que esa matriz de significación política coloreada actualmente las más variadas zonas del espectro político es una presunción²⁴ que no resulta precisamente refutada considerando las preferencias de nuestros dirigentes (cuadro 31). Aunque es trivial la alta preferencia movimientista

²⁴ Señalada entre otros por Beatriz Sarlo, "La Izquierda ante la cultura: del dogmatismo al populismo", revista *Punto de Vista*, núm. 20, Buenos Aires, mayo de 1984, y Alvaro Abos, "De lo plebeyo a lo social. Notas sobre la crisis del peronismo", revista *Unidos*, núm. 4, Buenos Aires, diciembre de 1984.

Cuadro 28
Opinión sobre influencias de empresarios y sindicatos

	UCR		
Empresarios	expand.	mant.	reduc.
Sindicatos			
Expan.	(2) 4%	(4) 9%	(1) 2%
Mant.	(0)	(9) 20%	(4) 9%
Reduc	(5) 11%	(6) 14%	(12) 28%

Cuadro 28
Opinión sobre influencias de empresarios y sindicatos

	PJ		
Empresarios	expan.	mant.	reduc.
Sindicatos			
Expan.	(12) 31%	(6) 15%	(2) 5%
Mant.	(2) 5%	(9) 23%	(4) 10%
Reduc.	(0)	(1) 2%	(2) 5%

entre justicialistas, no lo es tanto, en cambio, que la mitad de los radicales tenga la misma opinión. El rechazo al bipartidismo -precisamente la pauta que se sugiere más fuertemente en las recientes confrontaciones electorales- también es marcado en ambos partidos. Entre jóvenes, las preferencias por el movimiento nacional y popular y el rechazo al bipartidismo se acentúa notablemente (cuadro 32). Entre los radicales, casi el 70% opta por el movimiento; los viejos peronistas y radicales registran preferencias exactamente inversas.

Cuadros 29
Opinión sobre la influencia de los empresarios

	UCR	PJ
Expand.	(7) 16%	(14) 36%
Mant.	(19) 44%	(16) 41%
Reduc.	(17) 40%	(9) 23%
	(43)	(39)

Cuadro 30
Opinión sobre la influencia de los empresarios

	UCR		PJ	
	+jów.	+viej.	+jów.	+viej.
Expand.	(2) 10%	(5) 23%	(7) 37%	(7) 35%
Mant.	(12) 57%	(7) 32%	(5) 26%	(11) 55%
Reduc.	(7) 33%	(10) 45%	(7) 37%	(2) 10%
	(21)	(22)	(19)	(20)

Las preferencias de los jóvenes radicales revelan que la prédica movimientista que inaugura Renovación y Cambio en la etapa post-balbinista, exhumando contenidos simbólicos y discursivos Yrigoyenistas, ha calado hondo. Pero dos preguntas resultan pertinentes, en relación a los jóvenes de ambos partidos. ¿Se combina la pauta movimientista con una fuerte oposición partido-movimiento -en especial en el caso del peronismo, en que esta oposición es un componente importante

de la cultura política tradicional? ¿Se define el movimiento en una clave hegemónica, en términos de reducción de la competitividad interpartidaria, o de legitimación recíproca que combina la competencia con el acuerdo entre los partidos?²⁵ No pretendemos dar a estas preguntas respuestas precisas en base a nuestras entrevistas, pero sí dar cuenta de datos que sugieren tanto la erosión de la oposición movimiento-partido en el peronismo como la labilidad de los apoyos que la forma hegemónica de pensar el movimientismo puede tener en el radicalismo aunque, en ambos casos, se registra la presencia de preferencias antipartidarias o hegemónicas. Por ejemplo, en el Pj, el 55% de los dirigentes que prefirió el movimiento nacional y popular también sostuvo que los partidos políticos eran, para la consolidación de la democracia, la herramienta más importante -contra el resto que sostuvo que eran un instrumento importante sin ser el único-; estos mismos dirigentes optaron en un 58% por la expansión de la influencia de los partidos en la política argentina, aunque un 14% optó por su reducción y finalmente, un 89% de los integrantes de este grupo reconoció aspectos positivos de diverso tipo²⁶

Cuadro 31
Tipo de sistema de partidos necesarios para la Argentina

	UCR	PJ
Mov. nac.	(20) 49%	(36) 86%
Bipart.	(5) 12%	(0)
Multipart.	(16) 39%	(6) 14%
	(41)	(42)

²⁵ Al respecto, señala Marcelo Cavarozzi (ob. cit., 1985): "...La Junta Coordinadora levantó la consigna del Tercer Movimiento Histórico como articulación entre, por un lado, el renovado atractivo popular de la UCR y, por otro, la memoria de los dos anteriores movimientos que había disfrutado de amplio apoyo de masas: el ala Yrigoyenista del radicalismo en los 10 y los 20, y el peronismo. El tema del Tercer Movimiento Histórico tenía, a los ojos de los líderes de la Coordinadora, una doble ventaja: daba nitidez al deseo del Movimiento de renovación y Cambio de expresar continuidad en el Yrigoyenismo, que representaba la vertiente popular de la UCR, y reconocía el peso de las tradiciones peronistas al mismo tiempo que sugería su agotamiento. Sin embargo, el lema "movimiento" tiene una resonancia antipartidista que no estuvo ausente en los dos primeros "movimientos históricos": tanto Yrigoyen como Perón habían tendido a generar el descrédito de los políticos y a identificar a los partidos con divisionismo, faccionalismo y egoísmo. Pero la Coordinadora eludió una resolución expresa de esta implícita ambigüedad".

²⁶ Se ilustra en relación a los cuadros 35 y 36

Cuadro 32
Tipo de sistema de partidos necesarios para la Argentina

	UCR		PJ	
	+jöv.	+viej.	+jöv.	+viej.
Mov. nac.	(13) 68%	(7) 32%	(20) 100%	(15) 71%
Bipart.	(0)	(5) 22%	(0)	(0)
Multipart.	(6) 32%	(10) 45%	(0)	(6) 29%
	(19)	(22)	(20)	(21)

en el Partido Radical -en tanto el 11% restante no lo hizo-. Entre los movimientistas radicales, por su parte, el 75% reconoció aspectos positivos en el peronismo, pero un no despreciable 25% no lo hizo. Y el 83% sostuvo que las relaciones entre los partidos debían ser programáticas (17%) o de acuerdos según reglas de juego (66%) contra un 17% que optó por una relación más confrontativa (entre los peronistas movimientistas, el 28% optó por este último tipo de relación interpartidaria).

b. Las orientaciones de justicialistas y radicales sobre la influencia de los sindicatos en política son muy conocidas; en lo que respecta a la UCR la experiencia 63-66 resultó particularmente traumática y probablemente haya pesado más aún que una concepción general sobre los peligros del neocorporativismo para las democracias en el hecho de que el gobierno radical optara, durante 1984, por una vía de resolución muy confrontativa -y finalmente frustrada en el Senado- de la relación de fuerzas con las organizaciones sindicales. Las entrevistas fueron concretadas temporalmente muy próximas a esta colisión que incidió de modo nada secundario en la evolución ulterior de la política gubernamental. Conforme a lo que era esperable, nuestros dirigentes se agrupan de modo claramente desigual según sean peronistas o radicales (cuadro 33); sin embargo, las diferencias se reducen significativamente para jóvenes de ambos partidos (cuadro 34) al cambiar las preferencias de los jóvenes radicales: los porcentajes correspondientes a expansión y reducción varían fuertemente sugiriendo una erosión del tradicional "antisindicalismo" condicionado por la experiencia 63-66.

Cuadros 33

Opinión sobre la influencia política de los sindicatos

	UCR	PJ
Expandirse	(7) 16%	(21) 50%
Mantenerse	(13) 30%	(18) 43%
Reducirse	(24) 55%	(3) 7%
	(44)	(42)

Cabe agregar que se trata de una modificación sistémica al implicar una relación menos confrontativa entre el Partido Radical y el sindicalismo.

c. Tomando en cuenta si nuestros entrevistados asignaban o no aspectos positivos al otro partido, y qué tipo de aspectos negativos o rasgos criticables destacaban, intentamos estimar su disposición a legitimar al adversario.²⁷ Considerando nuestros dirigentes globalmente (cuadro 35), la legitimación recíproca es alta. Pero mientras los jóvenes justicialistas no registran diferencias con los más viejos (cuadro 36), los radicales jóvenes evidencian mayor disposición a reconocer aspectos positivos.

d. Una pregunta sobre el tipo de vinculación más adecuado entre los partidos políticos y las asociaciones intermedias, ofrecía dos alternativas, la primera asignaba a los partidos un rol de activo mediador, redefinidor de las demandas de las asociaciones, y la segunda reducía este rol al de simple canalizador de las mismas en el sistema político. Aquí, las preferencias de radicales y peronistas registran diferencias aunque, en ambos casos, la mayoría de los dirigentes considera que los partidos deben redefinir las demandas sociales (cuadro 37); entre los jóvenes, hay un perceptible reagrupamiento en sentido contrario, ligeramente mayor en los radicales (cuadro 38). Con todo, lo que a nuestro entender resulta significativo es que el 70% de los jóvenes radicales y el 50% de los justicialistas opte por una definición de la relación entre partidos y fuerzas sociales claramente "partidocrática" y muy poco congruente con

²⁷ Algunos entrevistados rechazaban la posibilidad de reconocer aspectos positivos en el otro partido; otros, formulaban sus críticas en términos de identificación de peronismo y fascismo, o radicalismo y "antinación", etcétera. Pero en ambos partidos se trató de un número muy pequeño de casos.

Cuadro 34
Opinión sobre la influencia política de los sindicatos

	UCR		PJ	
	+jów.	+viej.	+jów.	+viej.
Expandirse	(6) 29%	(1) 4%	(10) 50%	(11) 50%
Mantenerse	(7) 33%	(6) 26%	(8) 40%	(10) 45%
Reducirse	(8) 38%	(16) 70%	(2) 10%	(1) 5%
	(21)	(23)	(20)	(22)

Cuadro 35
Valoración del otro partido

	UCR	PJ
Legítima	(33) 87%	(30) 88%
Deslegítima	(5) 13%	(4) 12%
	(38)	(34)

la cultura política de movilización y de participación no mediada predominante en los sectores juveniles en la anterior etapa democrática (1973-76).

Finalmente, en un pequeño grupo de cuestiones, nuestros dirigentes presentan preferencias que no se ajustan a las esperadas de acuerdo a las orientaciones político-culturales conocidas, aunque sin que se evidencien diferencias significativas entre jóvenes y viejos.

a. La opción sobre la influencia política de los intelectuales resultó ampliamente favorable a su expansión, en ambos partidos (cuadro 39). Lo "sorprendente" en este caso es el alto número de dirigentes justicialistas -mayor que el porcentaje radical- dispuestos a otorgar más gravitación a los intelectuales, si se toma en cuenta que la relación entre políticos e intelectuales fue en el peronismo siempre una relación difícil,

Cuadro 36
Valoración del 'otro Partido

	UCR		PJ	
	+jóv.	+viej.	+jóv	+viej
Legítima	(16) 100%	(17) 77%	(15) 88%	(15) 88%
Deslegítima	(0)	(5) 23%	(2) 12%	(2) 12%
	(16)	(22)	(17)	(17)

Cuadro 37
Relación entre partidos y asociaciones intermedias

	UCR	PJ
Canalizan	(9) 22%	(13) 44%
Median	(32) 78%	(16) 56%
	(41)	(29)

provista de una enorme dosis de desconfianza y en la que raramente se les reconocía a los intelectuales un papel político activo en tanto tales, como ha sido señalado con frecuencia.²⁸ De cualquier manera, la relación entre intelectuales y políticos fue en general problemática no sólo en el peronismo, y la mayoría de radicales favorable a la expansión de su influencia sugiere pocas resistencias al ingreso en roles preponderantes en el Estado de intelectuales extrapartidarios, que está caracterizando la gestión presidencial de Alfonsín.

b. Tradicionalmente, el "frentismo" (electoral) es una tendencia marcadamente justicialista y en absoluto radical -la UCR siempre fue contraria a la constitución de alianzas electorales-. Por lo tanto, no pueden

²⁸ Recientemente, en "Intelectuales y política en Argentina (debate entre Adolfo Canitrot, Marcelo Cavarozzi, Roberto Frenkel y Oscar Landi)", revista *Debates en la sociedad y la cultura*, núm. 4, Buenos Aires, octubre-noviembre de 1986.

Cuadro 38
Relación entre partidos y asociaciones intermedias

	UCR		PJ	
	+jów.	+viej.	+jów	+viej.
Canalizan	(6) 30%	(30) 14%	(6) 50%	(6) 37%
Median	(14) 70%	(18) 86%	(6) 50%	(10) 62%
	(20)	(21)	(12)	(16)

Cuadro 39
Opinión sobre la influencia de los intelectuales

	UCR	PJ
Expandirse	(27) 61%	(34) 85%
Mantenerse	(14) 32%	(4) 10%
Reducirse	(3) 7%	(2) 5%
	(44)	(40)

sorprender las preferencias congruentes de radicales y justicialistas en ese sentido; es sugestivo, sin embargo, que un 37% de los dirigentes de la UCR esté dispuesto a que su partido participe en un frente electoral; probablemente esta apertura se relacione a la búsqueda, por distintos medios (candidaturas extrapartidarias, etcétera) de dotar a los difusos apoyos electorales alcanzados en las elecciones de 1983 y 1985 de una red de contención más orgánica, pero de cualquier forma se trata de la ruptura de una regla hasta ahora intocable en el radicalismo.²⁹

²⁹ En noviembre del 85 la UCR concretó alianzas electorales, por ejemplo en la provincia de Catamarca con un partido provincial de centro-derecha.

Cuadro 40
Opinión sobre la influencia de los intelectuales

	UCR		PJ	
	+jów.	+viej.	+jów.	+viej.
Expandirse	(13) 62%	(14) 61%	(15) 83%	(19) 86%
Mantenerse	(7) 33%	(7) 30%	(2) 11%	(2) 9%
Reducirse	(1) 4%	(2) 8%	(1) 5%	(1) 4%
	(21)	(23)	(18)	(22)

IV. Síntesis y conclusiones.

Como pudimos ver, un grupo importante de cuestiones evidencian variaciones significativas entre las preferencias de jóvenes y viejos justicialistas que hacen que las orientaciones de aquéllos se asemejen considerablemente más a la de los jóvenes radicales -en varias de ellas, al mismo tiempo, también se modificaron las preferencias de estos últimos en sentido convergente- (pertenencia a fracciones, valoración del fraccionalismo, disposición a pensar los partidos en términos de un *continuum*, influencia de los partidos, de la Iglesia y de los empresarios en la política argentina, políticas para la consolidación de la democracia (acuerdo entre los partidos), políticas para el desarrollo económico (control de la inflación, inversiones). En otro grupo de cuestiones, las preferencias de los jóvenes justicialistas se reagrupan en el mismo sentido, pero las modificaciones son cuantitativamente más moderadas: percepción de la relación entre actores políticos, disposición a identificarse con otro partido, problemas más importantes para el país (estabilidad política). En ambos casos, se trató de variaciones que, de ser estables, implican una reorientación de la cultura política en sentido más compatible con un régimen de competencia de partidos razonablemente pluralista. Por otra parte, en un grupo de cuestiones, más reducido, los cambios en las preferencias radican especialmente en los jóvenes radicales (tipo de sistema de partidos

necesario, influencia de los sindicatos en la política argentina, valoración positiva del otro partido, relación entre partidos y asociaciones intermedias). En este caso, las preferencias se reagrupan en un sentido convergente con las orientaciones justicialistas, aunque la lectura que puede hacerse respecto a su congruencia con los requerimientos de un régimen democrático es, evidentemente, menos segura. Cabe, sí, una cautelosa interpretación general de las modificaciones (cautelosa, obviamente, dado el alcance limitado de nuestra investigación). En otro trabajo aludíamos a la existencia de dos tradiciones políticas democráticas en las fuerzas políticas populares argentinas: la liberal democrática (asentada en el radicalismo) y la nacional popular (afirmada en el peronismo),³⁰ corporizando la fragmentación cultural a la que nos referíamos en las páginas iniciales de este artículo. Las modificaciones registradas sugerirían una homogenización sobre la base de una asimilación de componentes liberal democráticos en los jóvenes justicialistas y nacional populares en los jóvenes radicales, configurando un imaginario político si bien menos dogmático, más impreciso, y por cierto suficientemente versátil como para constituir una buena base de sustentación de partidos integradores.

³⁰ Construcción del poder popular, revista *Unidos*.

CONSENSO DEMOCRATICO EN EL CHILE AUTORITARIO

Angel Flisfisch

I. Introducción: consenso normativo, estabilidad democrática y redemocratización

De manera esquemática, puede decirse que existen tres ofertas teóricas alternativas para explicar los fenómenos de estabilidad democrática. A la vez, cada una de esas ofertas proporciona una vía distinta para encarar las cuestiones que suscitan los procesos de desestabilización de un orden político democrático y de democratización o redemocratización de una situación autoritaria.

La primera descansa en esa premisa básica de la tradición sociológica parsoniana que afirma que la existencia estable de un orden (político, económico o social) supone un consenso normativo cuyos contenidos son adecuados a la naturaleza de ese orden. Durante varias décadas, esa proposición inspiró los análisis de politólogos angloamericanos referidos a la democracia, sus problemas y sus condiciones, encarnándose en fórmulas diversas tales como el *agreement on fundamentals*, la cultura cívica y otras análogas. En esta visión, la estabilidad democrática es un problema de integración normativa, los fenómenos de desestabilización se explican por procesos de desintegración normativa, y la redemocratización de una situación autoritaria implica la reconstrucción de un consenso normativo quebrantado.¹

La segunda oferta teórica disponible hace equivalente la estabilidad democrática con la estabilidad de una situación de intereses, según la terminología weberiana.² Tanto la operación efectiva de las instituciones democráticas como su duración, se explican en cuanto productos de la interacción estratégica entre ciertos actores colectivos definidos a partir de los rasgos básicos de la estructura económica capitalista,

¹ Una buena ilustración de esta posición la proporciona Chalmers Johnson, *Revolutionary Change*, Little Brown, 1966.

² Véase Weber, Max. *Economía y Sociedad*, I, Fondo de Cultura Económica, 1969, pág. 25.

actores que se comportan racionalmente en la persecución de determinados intereses originados por esa misma estructura.³ Desde este punto de vista, la estabilidad democrática es un problema de integración socioeconómica -supone la existencia de un *compromiso de clases*-, los fenómenos de desestabilización se explican por cambios en el comportamiento estratégico de los actores que llevan a procesos de desintegración socioeconómica, y la redemocratización implica la reconstrucción del *compromiso de clases* perdido.

Finalmente, se puede dar cuenta de la estabilidad democrática a partir de la eficacia coercitiva estatal, entendida esta expresión en sentido amplio, es decir, no sólo con el mero ejercicio de capacidades represivas, sino connotando también un desempeño estatal adecuado frente a los desafíos, endógenos y exógenos, que la historia va generando. Probablemente, la paternidad de esta visión hay que atribuirla a Weber,⁴ para quien la operación de un orden político democrático es esencialmente el despliegue de una dominación burocrático-estatal sobre la sociedad respectiva. Desde este tercer punto de vista, tanto los fenómenos de desestabilización de un orden político democrático, como igualmente la liberalización política de una situación autoritaria, son procesos de descomposición estatal,⁵ esto es, efectos de un pobre desempeño estatal que es incapaz de superar una o más crisis sobrevinientes. A la vez, un proceso exitoso de redemocratización implica una recomposición estatal, que subsane aquella descomposición que fue la causa de la liberalización.

No parece conveniente considerar estas ofertas teóricas como alternativas excluyentes. Por una parte, no existe, al menos hasta hoy, evidencia suficiente como para decidir que sólo una de las dimensiones señaladas posee un carácter principal, y que las dos restantes son meramente secundarias o aún epi fenomenales. Por otra parte, lo que se sabe de los procesos políticos indica que ellos involucran de maneras complejas las tres dimensiones en cuestión. Por consiguiente, es prudente partir de la premisa de que la estabilidad democrática es tanto un problema de integración normativa como también de desempeño estatal y de integración socioeconómica.⁶ Igualmente, conviene conceptualizar los fenómenos de desestabilización de un orden democrático y de redemocrata-

³ Un análisis paradigmático en esta línea de reflexión se encuentra en Adam Przeworski, "Compromiso de Clases y Estado: Europa Occidental y América Latina", en *Estado y Política en América Latina*, edición preparada por Norbert Lechner, Siglo XXI, 1981.

⁴ Una presentación breve se ofrece en Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán," *Escritos Políticos*, I, Folios Ediciones, 1982.

⁵ La presentación del concepto se encuentra en Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, 1979.

⁶ Una conceptualización que integra las tres dimensiones, pero a la que cabe objetar su lógica funcionalista y Sistemática es la de Offe en Claus Offe, *Contradictions of The Welfare State*, The MIT Press, 1984.

tización de una situación autoritaria -incluyendo en esta noción tanto la fase conocida como transición, como asimismo la fase ulterior de consolidación-, como procesos que articulan desintegración y reintegración normativa, descomposición y recomposición estatal, desintegración y reintegración socioeconómica.

El análisis que aquí se presenta descansa en el supuesto de que la existencia de orientaciones normativas democráticas en la cultura política de masas, más allá de un cierto umbral crítico, es al menos una condición favorable para el éxito de una redemocratización. Dicho de otra manera, la existencia de un cierto consenso normativo favorable a la democracia contribuye positivamente al desarrollo de una redemocratización. En armonía con lo ya afirmado, se entiende que ese supuesto no implica que ese consenso basta por sí solo para producir automáticamente una redemocratización. Atendiendo a la evidencia disponible hoy en día, conviene adoptar también el resguardo de que ese supuesto tampoco implica que la inexistencia de ese consenso imposibilita una redemocratización. En consecuencia, se trata de un supuesto débil que afirma que si bien un consenso normativo favorable a la democracia no es ni condición necesaria ni condición suficiente para una redemocratización, su existencia la facilita importantemente y su inexistencia la traba significativamente.

La literatura de la última década sobre procesos de transición a la democracia en el Cono Sur latinoamericano ha tendido a enfatizar los elementos de descomposición estatal, presentes en esos procesos, originados en variables exógenas como el fracaso bélico argentino en Malvinas, o bien en desarrollos más endógenos, principalmente los efectos de la interacción estratégica y enfrentamiento entre oposición y dictadura militar. No obstante, se advierten en esos procesos momentos decisivos de intervención masiva, difíciles de interpretar sin apelar a la hipótesis de una peculiar distribución de orientaciones normativas en la población, caracterizada por un sesgo favorable a la democracia. El resultado del plebiscito constitucional de 1980 en Uruguay, el fenómeno del alfonsinismo en la Argentina después de Malvinas, o el movimiento por elecciones directas en Brasil, constituyen indicios que otorgan plausibilidad al supuesto utilizado.

Dado ese supuesto, el análisis procura ofrecer una primera respuesta provisoria, sustentada en datos provenientes de una encuesta masiva, a la siguiente pregunta: ¿existe un consenso normativo favorable a la democracia en la cultura política de masas del Chile autoritario actual? Obviamente, la relevancia que se atribuya a esta pregunta respecto de la evaluación de las posibilidades de redemocratización de la situación autoritaria chilena, depende de que se acepte o no un supuesto análogo al que aquí se emplea.

A primera vista, esta idea de un consenso normativo favorable a la democracia como condición positiva de la estabilidad democrática y de

una redemocratización es lo suficientemente simple como para no requerir de ulteriores elaboraciones. Sin embargo, la verdad es que ella plantea problemas de carácter general, que necesitan ser abordados previamente.

II. Contenido, magnitud y composición social del consenso.

La idea de un consenso normativo favorable a la democracia suscita tres órdenes de problemas, que se pueden indicar a través de otras tantas preguntas. Primero, cuáles son los contenidos sustantivos que tendrían que caracterizar al consenso para que opere efectivamente como una condición positiva para la estabilidad democrática y una redemocratización. En otras palabras, sobre qué tienen que estar de acuerdo quienes integran el consenso. Segundo, suponiendo que se ha identificado claramente la población políticamente relevante desde el punto de vista de un consenso efectivamente operante, ¿qué proporción de esa población tiene que estar de acuerdo para que tenga sentido hablar de consenso? Dicho de otra manera, ¿cuál es el orden de magnitud del acuerdo exigido para afirmar la existencia de un consenso? Tercero, ¿cuál es la población políticamente relevante desde el punto de vista de un consenso normativo? ¿Se trata de la totalidad de los adultos normales que son miembros de la sociedad, o esa población se circunscribe a ciertos grupos sociales o ciertos estratos?

La primera pregunta es la que provoca menos dificultades.⁷ Un consenso favorable a la democracia tiene que contener por lo menos orientaciones normativas positivas respecto del régimen político democrático en general y de las instituciones políticas particulares que lo componen.

Ciertamente, hay posiciones que exigen contenidos que van más allá de estas orientaciones referidas a objetos específicamente políticos. Por una parte, hay quienes creen que un consenso democrático tiene que cubrir también orientaciones culturales genéricas, asociadas a las más diversas formas de sociabilidad cotidiana. Por ejemplo, orientaciones antiautoritarias como la tolerancia, la igualdad en la interacción social, el sentido de autonomía personal, etcétera, serían ingredientes necesarios de un consenso semejante. Por otra parte, está la argumentación conservadora que sostiene que, para ser efectivamente operante, un consenso democrático tiene que incluir orientaciones normativas positivas respecto de los rasgos socioeconómicos esenciales de un orden capitalista.

⁷ Un esfuerzo de conceptualización, de inspiración normativa, se encuentra en Norbert Lechner, "El Consenso como estrategia y como utopía, en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Centro de Investigaciones Sociológicas - Siglo XXI, 1986.

No obstante, independientemente de si se considera que las orientaciones normativas específicamente políticas son suficientes o no, parece haber unanimidad en el sentido de que son necesarias. En una sociedad donde la vasta mayoría de sus miembros valora negativamente el régimen democrático y sus instituciones, ni la estabilidad democrática ni un proceso exitoso de redemocratización son viables, salvo que los imponga desde fuera algún agente exógeno capaz de obrar como garante de ellos por un tiempo suficiente. Adicionalmente, la evidencia disponible sugiere que los efectos políticos que pueden alcanzar orientaciones normativas no políticas o prepolíticas -antiautoritarismo, creencias económicas, etc.-, son indirectos y están necesariamente mediatizados tanto por las estructuras políticas como por las orientaciones normativas específicamente políticas existentes.⁸ Un consenso que incluye orientaciones culturales genéricas o determinadas orientaciones económicas, sólo refuerza el efecto principal de las orientaciones específicamente políticas. Por consiguiente, es legítimo circunscribir la idea de consenso a estas últimas, tal como se hace en el presente análisis.

La idea de consenso posee una connotación aritmética. Denota la existencia de un acuerdo, pero también el hecho de que la proporción de miembros de la población identificada como relevante que están de acuerdo es de un orden de magnitud muy elevado, y en todo caso superior o igual a un cierto orden de magnitud crítico. ¿Cuál es ese orden de magnitud crítico, o bien, si se admite que puede ser variable según las circunstancias, cuál es el criterio para fijarlo?

En la tradición parsoniana, hay dos respuestas a este problema. La primera, que fue del propio Parsons,⁹ reside en declarar que el estado de la elaboración teórica hace insoluble el problema por ahora. La segunda consiste en salvar la dificultad mediante el empleo de algún adjetivo adecuado. En este sentido, es típica la afirmación de Chalmers Johnson¹⁰ de que el consenso normativo requerido por una sociedad normal, estable y libre de crisis, incluye a la vasta mayoría de sus miembros adultos normales. En los análisis politológicos inspirados por esta tradición, la magnitud del consenso democrático usualmente se ha estimado como algo cercano a la unanimidad. Por ello, en la descripción típica de lo que sería una sociedad democrática normal, los desviados respecto de las orientaciones normativas dominantes son caracterizados como periferias marginales: franjas tenues ubicadas a derecha e izquierda en el espectro político. Esa caracterización evoca un consenso cuyo orden de magnitud está próximo a un 90% de la población. En esas condiciones, la situación de la décima parte o menos de desviados, distribuidos en ambos extremos del espectro político en grupos que por

⁸ Véase Tiano, Susan, "Authoritarianism and Political Culture in Argentina and Chile in the Mid-1960s." *Latin American Research Review*, volumen XXI, núm. 1, 1986.

⁹ Parsons, Talcott, *The Social System*, Routledge & Kegan Paul, 1951.

¹⁰ Johnson, Chalmers, *ob. cit.*

su magnitud no pueden alcanzar relevancia política a través del empleo de medios democráticos ordinarios, efectivamente puede describirse como una periferia marginal.

La verdad es que para contar con una estimación satisfactoria del orden de magnitud crítico requerido para la existencia de un consenso, habría que disponer de un modelo matemático plausible de la operación de órdenes políticos democráticos, o de procesos de redemocratización a partir de situaciones autoritarias.¹¹ Hasta donde llega el conocimiento del autor, no existen modelos capaces de proporcionar esa estimación. Ello obliga a recurrir a estimaciones arbitrarias, a lo más susceptibles de fundamentarse mediante argumentaciones más de sentido común que teóricas.

En un artículo publicado en 1970, dedicado precisamente a la cuestión de la existencia de consensos normativos en sociedades capitalistas democráticas, Michael Mann¹² proporciona una de esas estima-

Cuadro I

Clasificación de situaciones según orden de magnitud de la proporción que comparte orientaciones positivas hacia la democracia.

<i>Proporción que comparte orientaciones positivas</i>	<i>Proporción que comparte orientaciones negativas</i>	<i>Tipo de situación</i>
100% - 75%	0% - 25%	Consenso Democrático
75% - 60%	25% - 40%	Disenso Democrático
60% - 40%	40% - 60%	Disenso
40% - 25%	60% - 75%	Disenso Antidemocrático
25% - 0%	75% - 100%	Consenso Antidemocrático

¹¹ Un tipo de modelos que se podría explorar para obtener estimaciones como las señaladas es el que bosqueja Przeworski en, Adam Przeworski, *Some Problems in the study of the transition to democracy*, The Wilson Center, Latin American Program, working paper N° 61.

¹² Mann, Michael, "The social cohesion of liberal democracy, *American Sociological Review*, Volumen 35, núm. 3, junio 1970. Agradezco a José Nun haberme señalado este trabajo.

ciones. Adoptando la clasificación de situaciones propuesta por Mann, una situación es de *Consenso Democrático* si un 75% o más de la población relevante comparte una orientación positiva hacia el régimen democrático o alguna de sus instituciones. Inversamente, si la orientación que comparte el 75% o más es negativa, la situación es de *Consenso Antidemocrático*. Si el porcentaje de quienes comparten una orientación positiva o una negativa se ubica entre el 60% y el 75%, se puede hablar de *Disenso Democrático* o *Disenso Antidemocrático*, según el signo de la orientación. Finalmente, cuando hay en la población un claro desacuerdo, esto es, si quienes comparten una orientación positiva se ubican entre el 40% y el 60% de la población relevante, se habla simplemente de *Disenso*. El Cuadro I presenta sintéticamente estos principios clasificatorios.

Sin duda, hay un componente importante de arbitrariedad en los puntos de quiebre utilizados. No obstante, se pueden invocar razones que confieren plausibilidad a la clasificación. En efecto, en una situación de *Consenso Democrático* es altamente probable que el segmento antidemocrático de la población relevante -como máximo, una cuarta parte de ella- sea lo suficientemente heterogéneo como para fragmentarse en grupos menores, ubicados en los extremos del espectro político, constituyendo así una auténtica periferia marginal, que no afectará sensiblemente el estilo, contenidos y desarrollo de los procesos políticos. En el caso de *Consenso Antidemocrático*, cabe hacer una reflexión similar. En cambio, en situaciones de *Disenso Democrático* o *Disenso Antidemocrático*, el segmento antidemocrático o el segmento democrático de la población relevante conforman minorías sustanciales, cuya magnitud hace muy probable que incidan significativamente en los procesos políticos, salvo que padezcan grados muy altos de fragmentación. Finalmente, en una situación de *Disenso*, hay una aproximación a un equilibrio, que implica una probabilidad alta de efectiva polarización del proceso político.

La tercera cuestión que hay que enfrentar se refiere a la identificación de la población políticamente relevante desde el punto de vista de un consenso normativo.

En la tradición parsoniana, se tiende a hacer equivalente esa población con la población total de adultos normales.¹³ Sin embargo, hay otras dos líneas de teorización e investigación, cuyos resultados tornan problemática esa identificación y exigen restringir la definición de población relevante, según ciertos criterios que pronto se examinarán.

Para la primera vertiente que se considerará aquí, un consenso normativo adquiere relevancia política -es decir, produce efectos que favorecen la estabilidad democrática o una redemocratización a partir de una situación autoritaria- cuando incluye a quienes ocupan posiciones

¹³ Véase Johnson, Chalmers, *ob. cit.*

sociales a las que se asocian cuotas significativas de poder societal. Es decir, la exigencia de consenso normativo pesa sobre los miembros de los grupos socialmente dominantes, y no así sobre los grupos dominados o subordinados.

Un primer antecedente de esta idea se encuentra en Weber,¹⁴ quien al caracterizar la operación del orden político en sociedades capitalistas contemporáneas como dominación burocrático-estatal sobre la sociedad, interpreta la existencia de instituciones democráticas como los parlamentos en términos de ser un medio para hacer expresa una mínima aprobación por las capas socialmente importantes de los afectados por esa dominación:

"Los parlamentos modernos son en primer término representaciones de los elementos *dominados* por los medios de la burocracia. Un cierto mínimo de *aprobación* interna -por lo menos de las capas socialmente importantes- de los dominados constituye un supuesto previo de la duración de todo dominio... Los parlamentos son hoy el medio de manifestar externamente dicho mínimo de aprobación."

En el artículo de Michael Mann anteriormente citado,¹⁵ el autor examina la evidencia empírica acumulada por las investigaciones sobre cultura política en Estados Unidos y el Reino Unido hasta fines de la década del sesenta, y las tendencias que advierte en los resultados lo llevan a afirmar lo siguiente:

"... cuando nos preocupamos de sociedades globales complejas, no es claro que todos sus miembros puedan considerarse socios del contrato social.... (Respecto del miembro ordinario) su compromiso con valores generales, dominantes o desviantes, puede ser irrelevante respecto de su adecuación con las expectativas de otros. Mientras cumple con el comportamiento del rol muy específico esperado de él, las autoridades políticas no necesitan preocuparse con su sistema de creencias... Si esto es así, podemos desarrollar la siguiente hipótesis: *sólo quienes actualmente comparten poder societal, requieren desarrollar valores sociales consistentes.*"

La segunda línea de investigación y teorización que interesa, afirma que las sociedades contemporáneas se caracterizan por la existencia de algo así como una *división social del trabajo* de la actividad política. Ese rasgo encuentra una expresión obvia en la diferenciación entre élites políticas -integradas por profesionales de la política, dedicados exclusivamente a ella- y públicos masivos, compuestos por la casi totalidad de la población. Pero en esos mismos públicos masivos hay diferenciaciones notables, que probablemente hacen que la relevancia de los diversos tipos de públicos para la conformación del proceso político varíe de un tipo a otro. Desde el punto de vista de un

¹⁴ Weber, Max, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", en *ob. cit.*

¹⁵ Mann, Michael, *ob. cit.*, subrayado en el texto.

consenso normativo que produzca efectos políticos importantes, los miembros de ciertos públicos pueden contar mucho más que los miembros de los restantes.

También en esta segunda vertiente se encuentran antecedentes teóricos de cuño clásico. Por ejemplo, considérense las siguientes afirmaciones de Gramsci, contenidas en una nota sobre *El número y la calidad en los regímenes representativos*:¹⁶

"...de ninguna manera es verdad que el número sea 'ley suprema' ni de que el peso de la opinión de cada elector sea 'exactamente' igual. Los números... dan una medida... y nada más. Por otro lado, ¿qué se mide? Se mide precisamente la eficacia y la capacidad de expansión y de persuasión de las opiniones de pocos, de las minorías activas..."

La investigación empírica sobre la diferenciación de públicos masivos probablemente comienza con un artículo seminal debido a Philip E. Converse sobre la naturaleza de los sistemas de creencias políticas en públicos masivos,¹⁷ y encuentra una expresión contemporánea madura en una hipótesis como la de W. Russell Neuman sobre la estratificación del público masivo en sociedades democráticas según grados variables de sofisticación política:¹⁸

"El hallazgo principal es que el público masivo está estratificado a lo largo de un continuo de sofisticación. Sobre la mayoría de los asuntos, la gran mayoría de los ciudadanos permanecen desatentos y desinformados. Pero, tal como con muchos fenómenos sociales de esta clase, hay una división del trabajo natural y efectiva..."

En el análisis de este autor, esa división del trabajo adopta la forma de un público masivo dividido en tres estratos gruesos, que afectan la conformación del proceso político de modos muy distintos.

"El estrato inferior incluye gruesamente a un 20% de la población que no está sintonizado para nada con el dominio de la política y que es improbable que se movilicen políticamente aun en las crisis políticas más extremas o en caso de que esté en juego su propio interés económico. En el extremo superior del continuo hay un grupo de individuos activos y atentos, que representan aproximadamente un 5% de la población. Para muchos asuntos, el tamaño efectivo de este grupo podría ser mucho más pequeño, alcanzando a una fracción del 1% de la población. La gran mayoría se ubica entre estos extremos y sintoniza semiatentamente con el proceso político, pero puede ser alertada si hay conciudadanos que hacen sonar la alarma política."

¹⁶ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*, Juan Pablos Editor, 1975, pág. 109.

¹⁷ Converse, Philip E. "The Nature of Belief Systems in Mass Publics, en *Ideology and Discontent*, David E. Apter editor, The Free Press of Glencoe, 1964.

¹⁸ Neuman, W. Russell, *The Paradox of Mass Politics*, Harvard University Press, 1986, pág. 186.

Obviamente, desde el punto de vista de un consenso normativo capaz de producir efectos políticos importantes, la población relevante está constituida principalmente por el estrato de alta sofisticación política, sólo secundariamente por el estrato intermedio mayoritario, y habría que declarar como irrelevante el estrato inferior de baja sofisticación.¹⁹

Finalmente, cabe preguntar si las dos líneas de teorización e investigación examinadas hay que considerarlas como alternativas excluyentes en competición, o si se las puede concebir como complementarias. ¿Existe o no una correspondencia entre la división social del trabajo en sentido estricto y esa división social del trabajo que implica la estratificación de un público masivo según una variable de sofisticación política? Si esa correspondencia existe, ¿es una correspondencia fuerte o débil? ¿Hay un monopolio de la sofisticación política por las posiciones sociales dominantes, o es que la sofisticación política se distribuye socialmente de manera tal que hay desviaciones importantes respecto de esa situación de monopolio?

Sin duda, son cuestiones relevantes, pero conviene postergar su examen para un momento posterior, y realizarlo a la luz de alguna evidencia empírica que permita situarlas en el contexto específico de la realidad autoritaria chilena.

III. Orientaciones normativas hacia la democracia y sus instituciones en la población en general: una situación de disenso.

Según reza una opinión ampliamente difundida, que goza de aceptación en medios académicos, hasta antes de 1973 la democracia chilena descansaba en una sólida cultura política de masas, esencialmente democrática. Es decir, en una cultura política caracterizada por un consenso democrático. Adicionalmente, la existencia de esa cultura política permitiría explicar la relativa estabilidad del orden político democrático en Chile, por contraste con las experiencias cíclicas de inestabilidad institucional características de la mayoría de los países latinoamericanos durante el presente siglo. En las restantes sociedades latinoamericanas, salvo excepciones tardías, no se habría contado con un consenso democrático similar al chileno.

¹⁹ Sin embargo, respecto de la relación entre valores (orientaciones normativas) y sofisticación política en el electorado estadounidense, véase W. Russell Neuman, *ob. cit.*, págs. 73-81 y 158-168.

A partir de esa visión, los diagnósticos respecto del futuro político nacional se dividen. Para algunos, una cultura política connota fenómenos que se ubican en un nivel de duración comparativamente larga, poco susceptibles de cambios importantes en el transcurso de una década y media. Por consiguiente, el pasado cultural constituiría un dato positivo respecto de las posibilidades de redemocratización de la situación autoritaria y de estabilidad democrática postautoritaria. Para otros, tanto con anterioridad a 1973 como con posterioridad al quiebre institucional de ese año, cabría identificar procesos que habrían afectado negativamente la cultura política masiva, erosionando el consenso democrático que, hipotéticamente, la habría caracterizado.

Sin perjuicio del indudable interés que posee la cuestión sobre cómo ha evolucionado la cultura política chilena durante las últimas décadas, y sobre qué cambios ha producido en ella una dominación autoritaria por más de trece años, desde el punto de vista de la identificación de las condiciones que pueden afectar, positivamente o negativamente, un proceso de redemocratización y sus resultados, interesa primordialmente el estado actual de esa cultura política. Más concretamente, cabe preguntarse: ¿existe hoy un consenso normativo democrático que constituya una condición favorable para una redemocratización y una ulterior consolidación democrática?

En un cuestionario aplicado a fines de 1985 a una muestra de 600 residentes en el Santiago metropolitano* se contienen preguntas que permiten avanzar una primera respuesta provisoria a ese problema.

Entre otras cosas, se pidió a cada entrevistado que dijera con cuál de las tres siguientes afirmaciones estaba más de acuerdo:

- La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno.
- En algunas circunstancias, un gobierno no democrático puede ser preferible a uno democrático.
- A la gente como yo, lo mismo nos da un régimen que otro.

La expresión de acuerdo con la primera proposición connota sin duda una orientación positiva hacia el régimen democrático en general. En cambio, el acuerdo con la segunda o con la tercera implica bien una aceptación condicional del régimen democrático, bien indiferencia respecto del problema del régimen político deseable. No sería apropiado interpretar estos dos tipos de respuestas como expresivos de orientaciones negativas hacia la democracia en general; pero ciertamente sí es plausible considerarlos como reflejando ambigüedad o indiferencia en la valoración del régimen democrático. Para los fines del presente análisis,

*Sobre el carácter de la muestra y cuestiones metodológicas conexas véase el Apéndice a este trabajo.

las respuestas al ítem arriba transcrito se han reagrupado en dos categorías: Orientación Positiva, que incluye a quienes están más de acuerdo con la primera proposición, y Orientación Ambigua o Indiferente, que incluye a quienes están más de acuerdo con la segunda o con la tercera. La distribución porcentual para esta variable, designada como Orientación hacia el Régimen Democrático, es la que se muestra en el cuadro II.

El cuestionario utilizado también contiene algunos ítems que proporcionan información sobre orientaciones hacia una institución primordial del régimen democrático: los partidos políticos y su actividad. Estas orientaciones son especialmente relevantes porque los partidos son el blanco principal, juntamente con las elites que los dirigen, del esfuerzo autoritario por desvalorizar la democracia. Hay aquí, en consecuencia, un ámbito particularmente sensitivo y conflictivo de la vida política, donde la existencia o inexistencia de un consenso normativo favorable a los partidos podría ser crucial en términos de las posibilidades de redemocratización.

Cuadro II
*Distribución porcentual de respuestas
a Orientación hacia el Régimen
Democrático*

<i>Orientación positiva</i>	59,5 (343)
<i>Orientación Ambigua o Indiferente</i>	40,5 (233)
<i>Total</i>	100,0 (576)

N = 600

No Responde = 24 (4% del total)

La primera variable contemplada en este dominio de orientaciones se ha llamado Efecto Divisivo de los Partidos, construida a partir de una pregunta en la que se solicitó a cada entrevistado manifestar su acuerdo o desacuerdo con la siguiente frase:

- Los partidos políticos sólo sirven para dividir a la gente.

Las respuestas se han clasificado en dos categorías -Desacuerdo y Acuerdo-, interpretando el Desacuerdo como una orientación positiva desde un punto de vista democrático. La distribución porcentual de la variable se exhibe en el Cuadro III.

Cuadro III
*Distribución porcentual de respuesta
a Efecto Divisivo de los Partidos*

<i>Orientación positiva</i>	48,4 (283)
<i>Orientación negativa</i>	51,6 (301)
<i>Total</i>	100,0 (584)

N = 600

No responde = 16 (2,7% del total)

La segunda variable, designada como Futilidad de los Conflictos Interpartidistas, se basa en el acuerdo o desacuerdo con la siguiente opinión:

- Los partidos pelean mucho entre sí, pero en realidad son todos iguales.

Se trata de una opinión peyorativa respecto de los partidos en general, y en armonía con ello se ha estimado que el acuerdo con ella implica, desde un punto de vista democrático, una orientación negativa. La clasificación de respuestas es análoga a la del caso anterior, y la distribución porcentual de la variable se muestra en el Cuadro IV

Cuadro IV
*Distribución porcentual de respuestas
a Futilidad de los Conflictos
Interpartidistas*

<i>Orientación Positiva</i>	48,4 (280)
<i>Orientación Negativa</i>	51,6 (298)
<i>Total</i>	100,0 (578)

N = 600

No responde = 22 (3,7% del total)

Además, se pidió a cada entrevistado su acuerdo o desacuerdo con cada una de las siguientes frases:

- Los partidos son necesarios para defender los intereses de los distintos grupos y clases sociales.
- Sin partidos no puede haber democracia.
- Los partidos no sirven para nada.

Son opiniones referidas a la utilidad de los partidos, ya sea considerando algún aspecto específico, o bien tomándolos en general. Hay un patrón de respuestas a la tres -acuerdo con las dos primeras y desacuerdo con la tercera- que manifiesta una nítida percepción positiva de los partidos en relación con la utilidad que se les pueda imputar. Por consiguiente, todos los entrevistados que muestran este patrón de respuestas han sido clasificados en una categoría llamada Percepción Positiva. Todos los restantes patrones de respuestas expresan percepciones ambiguas -por ejemplo, desacuerdo con la primera, acuerdo con la segunda y desacuerdo con la tercera-, o que tienden a ser negativas -por ejemplo, acuerdo con la primera, desacuerdo con la segunda y acuerdo con la tercera-, o que son rotundamente negativas, que es el caso de quien está en desacuerdo con las dos primeras y de acuerdo con la tercera. En consecuencia, se los ha clasificado en una categoría llamada Percepción Ambigua o Negativa. La distribución porcentual de la variable así creada, denominada Utilidad de los partidos, se muestra en el Cuadro V.

Cuadro V
*Distribución Porcentual de respuestas
a Utilidad de los Partidos*

<i>Percepción positiva</i>	57,3 (319)
<i>Percepción Ambigua o Negativa</i>	42,7 (238)
<i>Total</i>	100,0 (557)

N = 600

No responde = 43 (7.2% del total)

Aplicando los criterios clasificatorios contenidos en el Cuadro I, hay que concluir que para cada una de las cuatro variables consideradas la situación es de Disenso. De ello se seguiría que el estado actual de la cultura política masiva de una parte importante de la población chilena -la del Santiago metropolitano- no constituiría una condición favorable en

términos de posibilidades de redemocratización y consolidación democrática. Esa cultura no sólo se caracterizaría por la inexistencia de un consenso democrático. Adicionalmente, lo que es aún más grave, en ella imperaría un acentuado disenso normativo respecto de la democracia y sus instituciones, que opone bandos gruesamente equilibrados.

Cuadro VI

	UC (*)	UCV (**)	UCH (***)
<i>La democracia es preferible siempre a cualquier forma de gobierno</i>	79,8%	90,4%	81,4%
<i>Para un país como Chile es mejor la dictadura que la democracia</i>	3,8%	0,0%	4,1%
<i>Me da lo mismo que haya dictadura o democracia</i>	2,4%	1,2%	1,7%
<i>No responde</i>	14,0%	8,4%	12,8%
TOTAL	100,0%	100,0%	100,0%

Fuente: Carlos Huneeus, *Hoy*, Nº 456, 14-20 abril, 1986.

(*) U. Católica Santiago

(**) U. Católica de Valparaíso

(***) U. de Chile de Santiago

Esa inferencia sólo posee validez si se acepta la premisa parsoniana que afirma que, desde el punto de vista de un consenso normativo con efectos políticos importantes, la población relevante es la totalidad de la población. No obstante, según se vio, hay tantos argumentos como evidencia en el sentido de que existen ciertos públicos, comparativamente mucho menores que la población en general, cuyas orientaciones son las que efectivamente pesan en la determinación de la dirección y evolución de los procesos políticos. Para la eficacia de un consenso normativo, la población relevante es equivalente con estos públicos, y no con la población en general.

Cuadro VII

Los partidos son indispensables para gobernar el país:

	UC (*)	UCV(**)	UCH(***)
SI	73.4%	78.4%	72.8%
No	12.8%	12.6%	13.6%
NR	13.8%	3.0%	13.6%
TOTAL	100%	100%	100%

Fuente: Ver Cuadro VI.

(*), (**), (***) : Ver Cuadro VI

¿Qué sucede con estos otros públicos? En una encuesta a estudiantes de tres universidades chilenas, realizada entre octubre y noviembre de 1985,²⁰ se obtuvieron algunos resultados que muestran una situación muy distinta que la descrita hasta aquí, según se aprecia a primera vista en los Cuadros VI y VII. De acuerdo con los criterios clasificatorios empleados, respecto de la orientación hacia la democracia en general, entre los estudiantes universitarios la situación es de Consenso Democrático. En cuanto a la orientación hacia los partidos, está en la frontera entre el Disenso Democrático y el Consenso Democrático.

De acuerdo con los hallazgos de W. Russell Neuman, los diversos componentes de la variable de sofisticación política, a lo largo de la cual se estratifica el público masivo de una sociedad como la estadounidense, se relacionan positivamente con la extensión de la educación formal alcanzada.

De hecho, considerando un gran número de variables, la educación formal es la que más contribuye a explicar la sofisticación política que se observa.²¹

Por consiguiente, cabe presumir que la gran mayoría de los estudiantes universitarios pertenecen a estratos políticos altamente sofisticados.

Los resultados citados y la interpretación que se ha hecho de ellos aconsejan examinar el problema del consenso democrático procurando diferenciar en el público masivo estratos de distinta sofisticación política.

IV. Sofisticación política y orientaciones normativas hacia la democracia y sus instituciones.

El concepto de sofisticación política connota tres dimensiones, hipotéticamente relacionadas, pero distintas entre sí: 1) Prominencia de

²⁰ Huneeus, Carlos, "Lo que piensan los universitarios", *Hoy*, núm. 456, págs. 14-20 Santiago de Chile.

²¹ Neuman, W. Russell, *ob. cit.*, págs. 112-131.

la política para la persona; 2) Información sobre objetos políticos; 3) Capacidades o competencia de conceptualización política, tanto en términos de diferenciación conceptual -la habilidad para identificar y discriminar entre las varias fuerzas y actores involucrados en el proceso político-, como de integración conceptual: la habilidad para organizar ideas y asuntos políticos a partir de construcciones abstractas o ideológicas.

En el cuestionario cuya aplicación originó los datos aquí empleados, hay un ítem particularmente adecuado para elaborar un indicador de sofisticación política. Textualmente, dice así:

- Como Ud. sabe, la derecha, el centro y la izquierda piensan distinto respecto de los asuntos públicos. Me gustaría que me dijera cuál de estas tres tendencias está más a favor de las siguientes ideas y medidas:

- a) Defensa de la propiedad privada.
- b) Reforma agraria.
- c) Libre mercado.
- d) Nacionalizar los bancos.

Además, se pedía atribuir a una de las tres tendencias otras seis ideas o medidas. La razón para limitarse a las cuatro transcritas es que en la sabiduría política convencional, tal como se la maneja por los políticos profesionales y los "conocedores" de la política, cabe muy poca ambigüedad acerca de cuál es la atribución correcta respecto de cada una de esas cuatro orientaciones programáticas. Desde el punto de vista de esa sabiduría convencional, que es la que determina el sentido del

Cuadro VIII
Porcentaje de No Respuesta en atribución de orientaciones programáticas y promedio de No Respuestas para otros 46 ítems.

	<i>Responde</i>	<i>NR</i>	<i>Total</i>
<i>Reforma Agraria</i>	78,8 (473)	21,2 (127)	100,0 (600)
<i>Defensa propiedad privada</i>	76,8 (467)	22,2 (133)	100,0 (600)
<i>Libre Mercado</i>	73,2 (439)	26,8 (161)	100,0 (600)
<i>Nacionalización de bancos</i>	69,3 (416)	30,7 (184)	100,0 (600)
<i>Otros 46 ítems</i>	96,0 (26.506)	4,0 (1.094)	100,0 (27.600)

proceso político cotidiano, ciertas atribuciones pueden ser discutibles - por ejemplo, es discutible si cabe atribuir cada una de las cuatro al centro-, pero en cada caso hay alguna que es patentemente errónea: no se pueden atribuir la defensa de la propiedad privada y el libre mercado a la izquierda, ni la reforma agraria y la nacionalización de los bancos a la derecha.

Se trata de una pregunta que exige bastante al entrevistado. La solución correcta del problema que se le plantea supone que esté familiarizado con una construcción ideológica relativamente abstracta como es la metáfora espacial de derecha, centro e izquierda, que a la vez pueda discriminar entre distintas orientaciones programáticas y relacionarlas con esa metáfora, y que posea información suficiente sobre cuál es la atribución correcta, o las atribuciones estimadas correctas, desde el punto de vista de la sabiduría política convencional.

El muy alto porcentaje de No Respuesta para las cuatro orientaciones programáticas, en comparación con el porcentaje promedio de No Respuestas para los restantes 46 ítemes sustantivos del cuestionario, prueba la dificultad de la pregunta. Como se observa en el Cuadro VIII, ese porcentaje oscila entre poco menos de un tercio y poco más de un quinto de los entrevistados en el caso de las atribuciones de orientaciones programáticas frente a un promedio de un 4.0% para los restantes ítemes.

Cuadro IX
*Código de clasificación de
atribuciones de orientaciones programáticas*

	Derecha	Centro	Izquierda
Reforma Agraria	-	+	+
Defensa propiedad privada	+	+	-
Libre Mercado	+	+	-
Nacionalizar Bancos	-	+	+

+ = Atribución Correcta
- = Atribución Incorrecta

A partir de las respuestas al ítem anteriormente transcrito, se clasificó a los entrevistados en dos categorías. La primera incluye a quienes atribuyeron correctamente las cuatro orientaciones programáticas, de acuerdo con el código de clasificación de atribuciones del Cuadro IX. Esta categoría incluye a un 35,7% de los entrevistados. La segunda es una categoría residual, muy heterogénea, que comprende desde quienes no respondieron en ninguno de los cuatro casos, hasta quienes atribuyeron incorrectamente una de las cuatro orientaciones programáticas. Se supone que la primera categoría está compuesta por individuos caracterizados por una alta sofisticación política y que, en cambio, el promedio de sofisticación política es sensiblemente más bajo en la segunda.

Según se señaló, el concepto de sofisticación política incluye un tercer componente: la prominencia de la política para la persona. El cuestionario utilizado incluye un ítem clásicamente utilizado como indicador de esa dimensión. Es el siguiente:

- En términos generales, ¿diría Ud. que la política le interesa mucho, poco o nada?

Si la variable creada de la manera recién expuesta es un indicador válido de sofisticación política, entonces debería existir una relación relativamente importante entre ella y el interés por la política. De acuerdo con el Cuadro X esa relación existe y ello robustece la confianza que se pueda depositar en el indicador de sofisticación política que se ha construido.

Cuadro X
Sofisticación Política según grado de Interés por la Política
(porcentajes)

INTERES POR LA POLITICA

SOFISTICACION POLITICA	Mucho	Poco	Nada
Alta	59,6 (90)	40,1 (79)	18,0 (44)
Baja	40,0 (61)	59,9 (118)	82,0 (200)
Total	100,0 (151)	100,0 (197)	100,0 (244)

N = 600

NR en Interés = 8 (1,3% del total)

Cuadro XI
Orientación hacia el Régimen Democrático según niveles de sofisticación Política (porcentajes)

	SOFISTICACION POLITICA	
	<i>Alta</i>	<i>Baja</i>
ORIENTACION HACIA EL REGIMEN DEMOCRATICO		
<i>Orientación Positiva</i>	77,4 (164)	49,2 (179)
<i>Orientación Negativa o indiferente</i>	22,6 (48)	50,8 (185)
<i>Total</i>	100,0 (212)	100,0 (364)

N = 600

NR en Orientación Régimen Democrático = 24 (4% del total).

Cuadro XII
Efecto Divisivo de los Partidos según niveles de Sofisticación Política (porcentajes)

**EFFECTO DIVISIVO
DE LOS PARTIDOS**

SOFISTICACION POLITICA

Alta

Baja

<i>Orientación Positiva</i>	65,9 (137)	39,5 (143)
<i>Orientación Negativa</i>	34,1 (71)	60,5 (219)
<i>Total</i>	100,0 (208)	100,0 (362)

N = 600

NR en ítem sobre partidos = 30 (5% del total).

Cuadro XIII
Futilidad de los Conflictos Interpartidistas según niveles de Sofisticación Política (porcentajes)

FUTILIDAD DE LOS CONFLICTOS INTERPARTIDISTAS	SOFISTICACION POLITICA	
	<i>Alta</i>	<i>Baja</i>
<i>Orientación Positiva</i>	65,9 (137)	38,4 (139)
<i>Orientación Negativa</i>	34,1 (71)	61,6 (223)
<i>Total</i>	100,0 (208)	100,0 (362)

N = 600

NR en ítem sobre partido = 30 (5% del total).

Cuadro XIV
Utilidad de los Partidos según niveles de Sofisticación Política (porcentajes)

UTILIDAD DE LOS PARTIDOS	SOFISTICACION POLITICA	
	<i>Alta</i>	<i>Baja</i>
<i>Percepción Positiva</i>	69,9 (146)	49,7 (173)
<i>Percepción Ambigua o Negativa</i>	30,1 (63)	50,3 (175)
<i>Total</i>	100,0 (209)	100,0 (348)

N = 600

NR = en uno o más ítems sobre partidos = 43 (7,2% del total).

Cuadro XV
Tipo de situación para cada variable según niveles de Sofisticación política

TIPO DE SITUACION PARA SOFISTICACION POLITICA	SOFISTICACION POLITICA	
	<i>Alta</i>	<i>Baja</i>
<i>Orientación hacia el</i>	Consenso Democrático	Disenso
<i>Efecto Divisivo de los Partidos</i>	Disenso Democrático	Disenso Antidemocrático
<i>Futilidad de los Conflictos Interpartidistas</i>	Disenso Democrático	Disenso Antidemocrático
<i>Utilidad de los Partidos</i>	Disenso Democrático	Disenso

Retomando ahora las variables sobre orientaciones normativas hacia la democracia y los partidos políticos empleadas anteriormente, los Cuadros XI a XIV muestran resultados que, de acuerdo con los criterios clasificatorios del Cuadro I, son muy distintos que aquéllos obtenidos para el público masivo indiferenciado. El Cuadro XV resume esos resultados de una manera conveniente.

Sin incurrir en exageración, se puede decir que las diferencias entre estratos son dramáticas. En el estrato caracterizado por una alta sofisticación política, la situación oscila entre el Consenso Democrático - que es el caso de la variable Orientación hacia el Régimen Democrático - y el Disenso Democrático, que alcanza su nivel más débil para las variables Efecto Divisivo de los Partidos y Futilidad de los Conflictos Interpartidistas. Contrariamente, en el estrato caracterizado por una baja sofisticación política se oscila entre una nítida situación de Disenso para las variables Orientaciones hacia el Régimen Democrático y Utilidad de los Partidos, y una de débil Disenso Antidemocrático para Efecto Divisivo de los Partidos y Futilidad de los Conflictos Interpartidistas.

V. Sofisticación política y posiciones sociales dominantes.

El esfuerzo por diferenciar al público masivo en estratos según distintos grados de sofisticación política descansa en el supuesto de que el público altamente sofisticado puede contribuir decisivamente a la conformación de los procesos políticos, y que esa potencialidad no está presente, o es mucho menor, en los públicos menos sofisticados.

Según se vio, frente a ese supuesto se puede erigir una hipótesis alternativa, que afirma la necesidad de diferenciar al público masivo en términos de los tipos de posiciones sociales que ocupan sus miembros. La existencia de oportunidades para incidir efectivamente y con cierta autonomía en la vida política se explicaría, no por la sofisticación política que caracteriza a la persona, sino por su situación más o menos privilegiada en relación con el acceso a cuotas de poder societal.

En realidad, es casi natural tratar estos dos supuestos como proposiciones complementarias. Parece difícil sostener la inexistencia de una relación entre la sofisticación política alcanzada y la situación social que se ocupa.

Cuadro XVI
Sofisticación Política según niveles de Educación Formal

SOFISTICACION POLITICA	EDUCACION		
	<i>Alta</i> (13 o más años)	<i>Media</i> (9 a 12 años)	<i>Baja</i> (0 a 8 años)
<i>Alta</i>	60,1 (77)	37,2 (105)	17,0 (32)
<i>Baja</i>	39,9 (51)	62,8 (177)	83,0 (156)
<i>Total</i>	100,0 (128)	100,0 (282)	100,0 (188)

N = 600

NR en Educación Formal = 2 (0,3% del total).

Como se señaló anteriormente, la investigación sobre públicos masivos en democracias políticas contemporáneas ha identificado en la extensión de la educación formal lograda por la persona, la variable que hace la contribución más importante a la explicación del nivel de sofisticación política que se observa. Los resultados expuestos en el Cuadro XVI confirman la existencia de una relación fuerte entre educación formal y sofisticación política para la muestra de la que se obtuvieron los datos aquí analizados. La probabilidad de que quienes poseen trece o más años de educación formal sean sofisticados es 1.6 veces mayor que esa misma probabilidad en el caso de quienes poseen de 9 a 12 años de educación formal, y 3.5 veces mayor que esa probabilidad en la categoría que ha alcanzado 8 años o menos de educación formal. A su vez, la misma probabilidad es 2.2 veces mayor en la segunda categoría comparativamente con la probabilidad que caracteriza a la tercera categoría.

Obviamente, la relación entre educación formal, el sistema de posiciones determinado por la división social del trabajo y la estructura de oportunidades de acceso a poder societal, es una relación compleja. Un examen riguroso de ella escapa al ámbito de este trabajo y, adicionalmente, los datos empleados son más que insuficientes para abordar empíricamente el problema de una manera seria.

No obstante, se puede decir lo siguiente, sin correr el riesgo de equivocarse demasiado. La dimensión de dominación burocrática que implica la división social del trabajo en sociedades como la chilena, dimensión que a su vez es una condición de la duración y del funcionamiento efectivo y eficaz de esa división social del trabajo, connota una estructura de posiciones de dirección y comando -compleja y diversificada-, y el acceso a estas últimas posiciones está determinado por el nivel de educación formal que poseen los candidatos a ellas. En este sentido hay una relación entre sofisticación política y privilegio social. Si bien no es plausible sostener que ambos se confunden -esto es, sí es plausible considerar que la sofisticación política es una condición para la producción de un tipo de efectos específicos que sólo su posesión permite-, los dos se refuerzan mutuamente: es altamente probable que quien es políticamente sofisticado disponga al mismo tiempo de oportunidades de movilizar algún tipo de recursos de poder societal, y que quien dispone de esa oportunidad sea políticamente sofisticado.

Conviene matizar estas reflexiones introduciendo dos notas de cautela.

Primero, si bien esa relación entre sofisticación política y privilegio social, y el reforzamiento recíproco entre una y otro originan un sesgo general en cuanto a los contenidos ideológicos que acaban por primar en las luchas políticas, sesgo que explica que hasta ahora la democracia política muestre una asociación perfecta con un tipo particular de dominación socioeconómica, esa relación no implica una determinación unívoca de los sentidos, tanto abstractos como más concretos, que van

conformando la evolución de la vida política. La complejidad y diversificación de la estructura de posiciones de dirección y comando originan una gran variedad de intereses, que muchas veces guardan contradicciones importantes entre sí, y ello garantiza la existencia de conflicto y competición políticos en torno de orientaciones programáticas. Por ejemplo, frente al fenómeno de los partidos políticos y sus actividades típicas, la situación en el estrato de alta sofisticación política es de Disenso Democrático: para cada una de las variables consideradas, aproximadamente un tercio de sus miembros comparten orientaciones o percepciones ambiguas o negativas, y ello es una condición favorable para un tipo de conflicto, que por lo demás es patente que existe en el Chile autoritario contemporáneo.

Segundo, la sofisticación política no es un monopolio de los socialmente privilegiados. Según se advierte en el Cuadro XVI, más de un tercio de los miembros de la categoría educacional intermedia son políticamente sofisticados. En las condiciones actuales, no tiene sentido hablar de privilegio social, dado ese nivel educacional. En el mejor de los casos, indica la ocupación de posiciones menores de dirección y control. En la categoría educacional más baja, entre un sexto y un séptimo exhibe un nivel alto de sofisticación política, y tanto esa proporción como lo que ella pueda expresar en números absolutos pueden alcanzar relevancia política. Sin duda, los datos están cargados a favor de los altamente educados, pero ello no significa que el resto no tenga nada que hacer en el juego.

VI. Conclusión.

Los resultados expuestos en este trabajo pueden llevar a dos visiones, claramente contradictorias, sobre el estado de la cultura política chilena contemporánea y sobre cómo evaluarlo en términos de las posibilidades de una redemocratización exitosa a partir de la situación autoritaria.

Aceptar una u otra visión depende de la clase de supuestos que se esté dispuesto a adoptar respecto de una cuestión que es crucial: ¿cuál es la población relevante desde el punto de vista de un consenso democrático que pueda alcanzar eficacia política?

Si se piensa que es correcta la idea parsoniana de que esa población es la población general, la visión tiene que ser necesariamente negativa.

Tomando algunos indicadores de orientaciones normativas hacia el régimen democrático en general y hacia una de sus instituciones básicas -los partidos políticos y sus actividades-, se constata que la situación está muy lejana de un consenso democrático que pudiera cons-

tituir una condición favorable para la redemocratización. Contrariamente, la división de opiniones detectada favorecería un enfrentamiento equilibrado, presumiblemente polarizado.

Los hallazgos adicionales, en cuanto al comportamiento distinto del estrato de alta sofisticación política frente al de baja sofisticación, contribuirían a configurar un cuadro aún más sombrío. La aspiración democrática sería una demanda minoritaria ilustrada, y el comportamiento de los poco educados y poco sofisticados confirmaría una vez más las tesis clásicas sobre autoritarismo popular.

Si se rechaza la noción parsoniana, y se la reemplaza por la idea de que la población relevante es equivalente en realidad con un público atento, políticamente sofisticado, con oportunidades de acceso a cuotas de poder societal, cuyo tamaño es mucho menor que la población general, entonces la visión es positiva.

Ese público atento y políticamente sofisticado, que es el que efectivamente posee capacidades para crear climas de opinión pública y liderar procesos de expresión de opinión pública, exhibe un consenso democrático respecto del régimen democrático en general, y una clara mayoría de sus miembros da opiniones, que son positivas desde un punto de vista democrático, respecto de la institución de los partidos políticos. Por consiguiente, considerando aquella población que es relevante para la existencia de un consenso normativo políticamente eficaz, el estado de cosas que en ella prevalece es una condición favorable para la redemocratización.

A la vez, el comportamiento de los menos sofisticados políticamente aparece bajo una luz distinta. En efecto, si la sofisticación política es una variable que afecta decisivamente el comportamiento político, hay que presumir que afectará también el comportamiento consistente en responder a un cuestionario cuyo contenido es explícitamente político.

Es difícil que una persona para la cual la política tiene escasa o ninguna prominencia, cuya información sobre política es poca y mala, y cuyas habilidades para conceptuar asuntos políticos son deficientes, haya sin embargo reflexionado sobre las cuestiones normativas que implican un cierto tipo de régimen y sus instituciones, y posea auténticas opiniones sobre estos temas.

El problema que plantean los estratos de baja sofisticación política en términos de sus respuestas a encuestas masivas es el de la calidad de esas respuestas. ¿Se trata de opiniones auténticas o de pseudo opiniones, provocadas por la aceptación de una norma que exige no aparecer como ignorante ante un encuestador, o como desinteresado frente a los asuntos públicos?²² Ciertamente, hay una gran diferencia entre ser autoritario y responder más o menos aleatoriamente un cuestionario.

²² Véase la discusión del tema en W. Russell Neuman, *ob. cit.*, págs. 51-67.

Dado el estado del desarrollo teórico y la investigación, no es posible hacer una elección que no dé lugar a dudas entre las premisas de la tradición parsoniana y las de una teoría de públicos masivos significativamente restringidos. A juicio del autor, esta última rescata mejor, de una manera mucho más realista y concordante con la evidencia existente, la naturaleza de la vida política masiva contemporánea. Es una elección defendible, pero también criticable.

Apéndice.

Los datos empleados en el trabajo provienen de una encuesta realizada entre el 21 de noviembre y el 6 de diciembre de 1985, llevada a cabo por el Programa Santiago de Chile de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), con el apoyo financiero del Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) de España y el Swedish Agency for Research Cooperation (SAREC) de Suecia.

El proyecto fue coordinado por el autor del presente trabajo, y participaron en él Rodrigo Baño, José Joaquín Brunner, Mauricio Cula-gowski, Manuel Antonio Garretón y Norbert Lechner.

La muestra comprende personas de ambos sexos, residentes en hogares particulares del Santiago metropolitano y mayores de 18 años.

El diseño muestral contempló tres etapas.

En la primera, a partir de la información sobre distritos censales originada en el Censo de Población de 1982, se relacionaron aleatoriamente, con probabilidad proporcional a tamaño, distritos censales.

En la segunda etapa se seleccionaron de modo aleatorio, nuevamente con probabilidad proporcional al tamaño de cada población distrital, 120 manzanas muestrales.

En la tercera etapa, se seleccionó una cuota de cinco personas por manzana, respetando la distribución por sexo y por edad característica del distrito censal al que pertenece la manzana. La selección de estas cinco personas no fue aleatoria. La realizó cada encuestador, ciñéndose a la composición por sexo y por edad predeterminada para la cuota. No obstante, la notable segmentación social del Santiago metropolitano, unida a la prohibición de entrevistar a personas empleadas en el hogar particular, garantiza una importante homogeneidad socioeconómica de las manzanas sobre las que se practica la selección final.

El diseño muestral es mucho más riguroso que un simple muestreo por cuota, pero queda corto respecto de una completa aleatoriedad. Se ajusta a lo que es la práctica de encuestas masivas contemporáneamente.

LA CULTURA POLITICA DE LA JUVENTUD POPULAR DEL PERU*

Julio Cotler

Una de las características más notorias del Perú ha sido la persistente presencia y vigencia de su herencia colonial, que ha contribuido de manera decisiva a enraizar las prácticas y los horizontes tradicionales, si no arcaicos, de la sociedad, la política y la cultura.

En este sentido, diversos sujetos sociales y políticos, marcos institucionales y orientaciones culturales han intervenido para resistir la aplicación de medidas que adecuaran el país a la modernidad, postergando indefinidamente su puesta al día. Es decir, un conjunto de factores han bloqueado el llevar a la práctica medidas destinadas a propiciar la democratización y nacionalización de la sociedad y la política, impidiendo la aproximación e identificación entre los distintos conjuntos sociales y el Estado; dificultando, asimismo, el establecimiento de relaciones institucionalizadas fundadas en una sostenida y amplia legitimidad social.

De ahí, precisamente, el "atraso" que presenta el Perú en el ámbito sudamericano, no sólo por la naturaleza extremadamente heterogénea, polarizada y segmentada de su estratificación social, que se asocia con fórmulas y métodos igualmente dispares y contrapuestos de explicación y de interpretación de los distintos fenómenos de su realidad, sino también por la secular debilidad y carencia de mecanismos que articulen institucionalmente a la sociedad y el Estado. De donde resulta, a su vez, que los distintos conjuntos sociales se perciban como ajenos y enemigos y que los conflictos sociales deriven en situaciones, inmanejables y represivas, de carácter cuasipretorianas.

*Este documento forma parte de la investigación "Radicalización y violencia política de la juventud popular" que el autor dirige en el Instituto de Estudios Peruanos.

Sin embargo, durante las tres últimas décadas ese peculiar "carácter nacional" se viene enfrentando a una serie de abruptas transformaciones y rupturas que sacuden sus arraigadas estructuras sociales, desintegrando -finalmente- el régimen de dominación oligárquico, y en particular sus rasgos y elementos coloniales.

En los casos más dramáticos, esas experiencias han producido la descomposición de las tradicionales identidades y referencias culturales que secularmente han orientado el comportamiento social y político. En las circunstancias menos traumáticas y que parecen ser las más frecuentes, se han ido desarrollando múltiples formas de adaptación cultural a las nuevas condiciones, determinando la existencia de soluciones de continuidad cultural que permiten el ajuste de la población a los nuevos requerimientos asociados a las transformaciones en curso.

Pero, cualquiera sea el caso, a partir de mediados de los años cincuenta, dichos cambios han creado el espacio necesario para la constitución de sujetos e instancias sociales, que a través de nuevos temas y formas de identificación y de intergración colectivos hacen posibles el desarrollo y afirmación de nuevas identidades sociales y políticas.¹

La modernización y la modernidad.

Como se dijo antes, a partir de mediados de la década del cincuenta el Perú comenzó a experimentar una serie de cambios que trastocaron definitivamente su ordenamiento tradicional. En ese cuadro de verdadera inflexión histórica, la juventud de las clases populares ha experimentado con especial vehemencia las diferentes transformaciones que se han venido sucediendo en los distintos planos de la existencia social, al mismo tiempo que ha constituido el principal agente de dichas transformaciones.

Desde entonces el país ha venido experimentando una serie de cambios demográficos, a raíz de la creciente migración del campo a la ciudad, determinando un rápido proceso de urbanización y de relativa modernización de la sociedad. Sin embargo, los marcados contrastes y oposiciones entre el mundo urbano y rural, capitalino y provinciano, criollo y andino, condicionaron que el traslado de la población rural, provincianos y serranos a las ciudades costeras, especialmente a Lima, produjera un proceso que involucraba, contradictoriamente, una situación de enfrentamiento, a la vez que de encuentro y adaptación de diferentes segmentos y capas sociales.

¹Cotler, J. Clases, *Estado y nación en el Perú*, Lima. Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

Mientras los residentes de las ciudades percibían este movimiento poblacional como una invasión de elementos extraños e indeseables, los recién llegados -serranos en su mayoría- tuvieron que resistir la hostilidad de los nativos y desplegar un conjunto de iniciativas a fin de adaptarse y adaptar el entorno a sus necesidades y aspiraciones. Por todo esto, el desplazamiento tuvo un carácter de *inmigración* más que de simple migración, en la medida en que la población movilizada se trasladaba a un ambiente, literalmente, extraño.

Sin embargo, el creciente peso e importancia de estos "inmigrantes internos", así como su progresiva incorporación en los distintos planos de la sociedad, condicionó la identificación y articulación de intereses sociales, más allá de las afinidades corporadas de naturaleza adscriptiva, contribuyendo a la formación de clases nacionales y, en esa medida, favoreciendo el proceso de intergración nacional.

También desde mediados de la misma década de 1950 se iniciaron importantes modificaciones en la estructura productiva y ocupacional que promovieron la expansión urbana y capitalista, su penetración en las áreas rurales, el resquebrajamiento y disolución de las formas patrimoniales y corporativas de propiedad y dominación.

Paralelamente a estos cambios y a la diferenciación social en curso, se procesa una creciente *individuación*; es decir, la singular capacidad de percibir, juzgar y decidir sobre proyectos particulares, distinguiéndolos y aislándolos de las prácticas y rituales colectivos. Esta transformación también participaría en difuminar las tradicionales formas de referencia e identificación de naturaleza corporativa-colonial por las de asociación voluntaria destinada, de manera explícita y exclusiva, a lograr articular colectivamente determinados intereses sociales.²

A los factores anotados se añaden la sustancial ampliación del sistema educacional y de los medios de comunicación de masa, que contribuyeron de manera significativa en alterar la configuración cultural del país, desde la lengua y los usos idiomáticos de amplios sectores de la población, pasando por las formas de vestir. Las expresiones musicales, las prácticas culinarias y los comportamientos recreativos, hasta los motivos y las modalidades asociativas, los tipos y niveles de las aspiraciones sociales. Es decir, cambios que significan una verdadera ruptura y transformación cultural de muy amplios contingentes populares de origen campesino, enmarcados en situaciones de discriminación racial, étnica y de explotación típicamente colonial.

Estas situaciones impulsaron, definitivamente, la reorganización

² En estas condiciones de desarrollo individual se plantearía la formación de estructuras yoicas. Sobre este tema ver de Max Hernández, et. al., *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y Pasado Andino*, Ediciones Psicoanalíticas Imago, Lima 1987.

de la sociedad, con la consiguiente emergencia de nuevos actores y la sustantiva ampliación de la participación política popular, dando lugar a la formación de identidades sociales y políticas fundadas en las nuevas referencias clasistas y populares que se iban forjando alrededor de las inéditas prácticas asociativas de carácter laboral y residencial. Mientras, el viejo edificio corporativo/estamental, fundamento de la fragmentación social y del clientelismo político tradicional, se resquebrajaba y sus representantes perdían significación en la sociedad.

Paralelamente a estos fenómenos, el país ha tenido una sucesión de diferentes "experimentos" políticos, todos ellos frustrados en su propósito de avanzar de manera sustancial en la integración económica, social y política de la población a fin de asegurar la constitución de una comunidad nacional.

Sin embargo, la singularidad de las reformas ejecutadas por el "gobierno revolucionario de la fuerza armada" (1968-1980) impulsaron decididamente la quiebra del régimen oligárquico y el desarrollo de imágenes y reivindicaciones nacionales, populares y democráticas, a la par que expandieron las funciones y los compromisos estatales con la sociedad y especialmente con las clases populares y medias. En ese mismo sentido, la movilización popular de los setenta y la transferencia del poder de los militares a los civiles, decidieron la extensión de los derechos de ciudadanía al universo popular rural y urbano, el reconocimiento de la legitimidad de sus demandas sociales y la necesidad de canalizarlas a través de instancias de mediación política y estatal.

Es en este escenario de transformación y de movilización de la población popular donde se perciben con especial crudeza las profundas fisuras de carácter racial, étnico, social y regional que siguen dividiendo y oponiendo a distintos sectores y clases de la sociedad, y donde se develan con nitidez la precariedad de las instituciones para procesar, atacar y dar solución a dichas situaciones, condicionando el desarrollo de orientaciones y compartamientos radicales y subversivos que lleva al Perú a una situación límite, que parece bordear un proceso de desintegración y de guerra civil.

La modernización y la modernidad de la juventud popular

Como se dijera anteriormente, la juventud de las clases populares ha constituido un agente especialmente activo en el desarrollo de las transformaciones que, en diferentes planos de su existencia, viene experimentando la sociedad peruana en el curso de las últimas tres décadas. En efecto, fue esta juventud la que en la década de los

cincuenta y sesenta se trasladó a las ciudades y vivió los cambios ocupacionales, culturales y políticos de entonces. Luego, la primera y segunda generación, con la capacitación intelectual y asociativa lograda en las universidades y en las organizaciones gremiales, políticas y residenciales, dirigieron el proceso de radicalización y violencia política, desarrollada a partir de la década del sesenta.

Esta reformulación contemporánea de la cultura política popular la experimentó y procesó la juventud popular a partir de sus experiencias de cambio y movilización, asociadas al dislocamiento de las estructuras tradicionales de organización y de dominación.³ Sólo más tarde las organizaciones políticas que aparecieron o reaparecieron en el escenario social en respuesta a estos acontecimientos buscaron organizar y socializar a esta población movilizada.

Pero en esta dialéctica entre sociedad y política se sigue observando el desarrollo de pautas y orientaciones culturales contradictorias, que dan cuenta de la continua vigencia de la tradición. Mientras que de un lado se propugna y se propende a la democratización de la sociedad -vale decir, a percibir y lograr la constitución de relaciones de carácter igualitario principalmente en los planos económicos y sociales de la sociedad- de otro lado se favorece y se practican fórmulas elitistas y autoritarias de comportamiento político, que tienden a reproducir las imágenes y los modos de acción propios de los regímenes oligárquicos patrimoniales. Es decir, se plantea una situación en la que se persigue una "democratización de la sociedad por la vía autoritaria".⁴

Durante los años cincuenta y sesenta un grueso contingente de jóvenes provincianos "emigraron" a las ciudades más importantes de la costa, principalmente a Lima, a fin de aprovechar las múltiples oportunidades sociales concentradas en los centros donde se generaba la nueva dinámica capitalista del país. Siguiendo una tradición que se había iniciado en las décadas anteriores, los hijos de los terratenientes y de las capas medias de las pequeñas y medianas ciudades tradicionales se trasladaron cada vez en mayor número y frecuencia a las ciudades, siguiéndoles los pasos los hijos de los artesanos y pequeños propietarios. Sin embargo, lo novedoso fue la incorporación masiva del campesino-indígena en este movimiento poblacional, llegando a inundar y transformar socialmente las "blancas" y criollas ciudades del país.

³Una situación bastante similar sucedió en la década de 1920 y 1930. Entonces, el desarrollo capitalista promovió diferentes modalidades de cambio y movilización, que derivaron en la formación de ideologías y organizaciones políticas que socializaron a las capas populares movilizadas. Ellas siguen teniendo vigencia y validez en el Perú de hoy, debido a lo que dijéramos anteriormente respecto de la persistente postergación de la aplicación de medidas que adecuaran el país a su modernidad.

⁴Cotler, Julio, "La democracia en el Perú", Congreso de Sociología, 1981. Del mismo autor, "Partidos políticos, elecciones y democracia". 1987.

En el curso de la transformación social, esta población persiguió incorporarse activa y decididamente en los mecanismos que le permitiera ascender en las nuevas escalas sociales que el capitalismo construía, desbloqueando y descongelando las rígidas formaciones sociales tradicionales. Para esto la juventud popular, provinciana y nativa, buscó y encontró, con relativa facilidad, empleos remunerados en la nueva estructura productiva que se venía desarrollando. Luego, un sector se incorporó en el llamado mercado "informal", en razón de los bajos salarios ofrecidos por las empresas, del ahorro realizado por la unidad doméstica y, también, por sus aspiraciones de movilidad social.

Paralelamente, esta juventud provinciana ingresó masivamente al sistema educativo, determinando un rápido y brusco incremento de la población escolar y escolarizada. Este fenómeno modificó de manera radical la composición social del estudiantado, tanto de la secundaria como de la universitaria, repercutiendo de manera significativa en la ampliación y remodelación de los sectores medios y muy particularmente de las capas profesionales del país, así como en la recreación del perfil social y cultural de los trabajadores.

Estos hechos tendrían, a su vez, efectos decisivos en el futuro panorama de la sociedad y la política peruanas, el favorecer la constitución de una nueva y joven intelectualidad que organizó nuevos modelos explicativos de la realidad y formuló nuevos proyectos políticos, en los que se incorporaron intereses y preocupaciones de carácter popular y provinciano. Estos, a su vez, tendrían una muy amplia difusión en el nuevo universo popular urbano, principalmente a través del magisterio y estudiantado que se concentraba en las aulas escolares y universitarias.

Este desarrollo educacional también repercutió en el desarrollo de la capacidad organizativa e ideológica de los trabajadores, condicionando que, nuevamente, como en la década de los treinta, se observara un encuentro e integración entre esta nueva intelectualidad y las nuevas clases populares, en las que el componente juvenil, popular y provinciano constituía un elemento básico de articulación.

Asimismo, los jóvenes "inmigrantes", provenientes de las distintas geografías del país, se encontraron y se fueron reconociendo como *peruanos* y situados socialmente en una posición similar, en contraposición a los "otros", en las principales ciudades y muy especialmente en Lima. Los barrios populares, los lugares de trabajo, las aulas, sus lugares y particulares formas recreativas, les dieron la oportunidad de ligarse más allá de los estrechos marcos localistas y endogámicos favoreciendo, en cambio, la relación y acoplamiento de las varias tradiciones locales, dando lugar a visiones e identidades nacionales.

Paralelamente a la fundación de estos hogares "peruanos", se observó la tenaz construcción colectiva de sus nuevos barrios y vivien-

das, remodelando el paisaje urbano y la rutina de la sociedad.⁵ Pero desde el momento mismo en que se desarrollaba el proceso migratorio de estos "pioneros" de la conquista urbana, como Degregori, et al, califican a estos jóvenes provincianos,⁶ se observaba el despliegue de nuevos rasgos culturales que impulsaban, a su vez, los cambios estructurales en marcha de la sociedad peruana y el desarrollo de su modernidad.

El mismo hecho de la inmigración, con lo que ella supone en términos de relativa separación y distanciamiento, si no ruptura, con los términos tradicionales de asociación y referencia de los lugares de origen, propugna la innovación social y el riesgo como parte constitutiva de la "la superación" individual. La movilidad social, objetivo primordial y explícito de dicha "superación" se materializaría mediante la educación y la profesionalización.

Pero esta creencia en la capacidad de la educación como medio de inserción y de cambio en la nueva sociedad que se diseñaba, no fue exclusiva al ámbito urbano, sino que se extendió también al rural. De hecho, ahí se inicia y se desarrolla la socialización de los jóvenes para que, llegado el momento, abandonen el reducto paterno y se arriesguen a buscar su promoción -su superación- en la escala social urbana, para arrastrar consigo al conjunto familiar. De ahí que desde los años sesenta se conoce que los campesinos tienen expectativas muy altas de educación para sus hijos.⁷ De otro lado, Montoya da cuenta de la existencia del "mito de la escuela" entre la población rural e indígena del país, consistente en el hecho que se asocia la escolaridad con la luz y el analfabetismo y el quechua con la oscuridad.⁸ Es decir, que la educación, alfabetización y castellanización se asociaron de manera íntima con la perspectiva de la movilidad social paralelamente con las instancias de cambio, riesgo y de innovación social.

Es decir, la "superación" sería concebida como el permanente desarrollo de una firme voluntad y el despliegue de esfuerzos individuales -el que quiere puede- y también colectivos, sea de las familias y/o de las comunidades de origen⁹ en una permanente *lucha* contra los obstáculos

⁵Sobre los problemas relativos a los cambios demográficos, ocupacionales y económicos experimentados en el curso de las últimas décadas ver de Efraín González, César Herrera, Francisco Verdura, *Crecimiento económico y sectores populares de Lima Metropolitana, 1940-1985*, IEP (en prensa).

⁶Degregori, Carlos Iván, Blondet Cecilia, y Lynch, Nicolás *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

⁷Alberti G., y Cotler, J., *Aspectos sociales de la educación rural en el Perú*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

⁸Montoya, R. Silveira M. J. Lindoso, F. J. *Producción parcelaria y universo ideológico, el caso de Puquio*, Lima, Mosca Azul editores, 1979.

⁹Con respecto a la capacidad empresarial la población migrante en función de su integración comunitaria, Jurgen Golte y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores; estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima, IEP, 1987.

naturales y sociales, para *conquistar* la ansiada meta. Así, el desarrollo "racionalizado" de esfuerzos y actividades se encontraron ligados a las promesas de la modernidad, plasmadas en la movilidad social.

En la medida en que capas importantes de la población popular de las ciudades lograron alcanzar algunos de estos objetivos, incorporándose en la nueva dinámica social, ganaron confianza y seguridad en la validez y en la posibilidad de esfuerzo para seguir superándose y mejorar en sus condiciones de vida, proyectándose en sus hijos, es decir, en la siguiente generación de jóvenes de los años 70, la culminación de la ansiada movilidad social.

La idea del "campesino pasivo" o la del indígena "indolente", estereotipos formados por la dominación oligárquica, se verían doblemente desautorizados por estas nuevas modalidades de comportamiento de los migrantes y por las movilizaciones campesinas que se desarrollaron a partir de la década de 1950. Igualmente, la esperanza mística que el cuerpo del Inca se reconstituiría y convocaría a su "nación" para expulsar al "conquistador", dando paso a la reorganización del "paraíso perdido" de la antigüedad, se encontraría en dura competencia con el desarrollo del "mito de la superación".¹⁰

Radicalidad y Violencia política.

Pero en el curso de las mencionadas transformaciones los inmigrantes, especialmente los serranos, tuvieron que atravesar un conjunto de experiencias plagadas de dificultades y carencias, engaños, desprecio y violencia, originadas por las tradicionales capas medias y populares urbanas. En ese mismo sentido intervinieron las distintas manifestaciones de la explotación y la sujeción que el capital y el Estado vinieron a ejercer *directamente* sobre esta población.

Estas traumáticas experiencias hicieron que esta población *tuviera que aprender* a organizarse alrededor de intereses específicos, dejando a un lado las pautas de carácter adscriptivo. Es así como desarrollaron nuevas formas de asociación y de identidad colectivas, alrededor de la defensa del barrio y de la vivienda, del salario y del empleo, de la educación y la salud, del transporte y la recreación. Pero, además, los jóvenes migrantes serranos, que vivían el desplazamiento de su universo sociocultural y que resentían duramente los prejuicios y la

¹⁰Degregori, Carlos I. "Del mito de Inkari al mito del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional, *Socialismo y Participación*, Núm. 36, págs. 49-56, enero 1987. Del mismo autor, ver asimismo el epílogo de *Conquistadores del nuevo mundo: de invasores a ciudadanos*. ob. cit.

discriminación, también tuvieron que aprender a organizarse en términos étnico-regionales, a fin de resistir, acomodarse y superar las nuevas y duras condiciones ciudadanas.

Este aprendizaje significó un avance fundamental en la asimilación de los intereses de movilidad individual y familiar con los de naturaleza colectivos. De esta manera se crearon las bases institucionales para el desarrollo de una autoidentificación y autoafirmación de la población popular, y en esa misma medida, a la constitución de las clases populares, en función a la defensa de sus intereses y en oposición a quienes los explotaban y rechazaban reconocer la validez de sus reclamos por extender su participación en los diferentes planos de la sociedad.

Este aprendizaje colectivo de organización, sobre bases "universalistas", se reprodujo en múltiples y muy diferentes instancias y modalidades asociativas, creando las bases de construcción de una sociedad nacional y los gérmenes de una sociedad civil en el nivel popular. De ahí que esta innovación social marcaría, y de manera decisiva, el futuro desarrollo político de estas clases y con ellas, del país.

En esa medida, estos sectores sociales que recién se incorporaban en la vida urbana y nacional, descubrieron sus derechos de ciudadanía y la responsabilidad que el Estado tenía con ellos, en tanto entidad encargada de organizar equitativamente la distribución de los recursos y las oportunidades sociales, a fin de hacer posible el éxito del "esfuerzo", destinado a lograr la ansiada "superación".

Pero también aprendieron que no era suficiente articular sus intereses específicos de carácter inmediato y de inscribir sus demandas en los mecanismos legales para recibir una respuesta rápida y positiva a sus reclamaciones. En efecto, dichos trámites, en el mejor de los casos, no serían tomados en consideración: y luego, ante la insistencia de las clases populares, la norma sería que los agentes de dominación fuesen autoridades o las figuras patronales reaccionaran desdeñosamente, humillando y ofendiendo a dichas solicitudes, y por último haciendo uso de la represión física.¹¹ De ahí que entre la población popular se desarrollara una clara percepción de estar marginados de los intereses estatales.

En este cuadro las fórmulas democráticas se encontraban vaciadas de contenidos para esas clases populares, en tanto sus intereses no tenían la posibilidad de representarse y de tener acceso a las fuentes de poder. Esto, a su vez, negaba la posibilidad de constituir mecanismos institucionales legítimos de mediación política, que permitieran el reconocimiento de los varios sujetos sociales y políticos, capaces de llegar a compromisos destinados a regularizar la distribución

¹¹Parodi, Jorge, *Ser obrero es algo relativo... obreros, clasismo y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 1986.

de los recursos sociales. Relación que, además, debería facilitar la simbiosis cultural necesaria para lograr la integración nacional de las clases sociales.

La movilización popular alrededor de nuevas formas organizativas, sin que se acompañara por la definición de modalidades institucionales de incorporación política, produjo el fortalecimiento de los patrones de comportamiento político de corte tradicional. En efecto, en estas situaciones se observó, de un lado, el fortalecimiento de las prácticas clientelistas de índole interpersonal como manera de subordinar o de allegarse una "protección" a cambio de la prestación de servicios; mientras que, de otro lado, se revitalizaba la concepción y la práctica de la confrontación y la violencia, como medio válido y efectivo para *conquistar* las reivindicaciones inmediatas y, en general, los derechos ciudadanos.

La lucha "hasta sus últimas consecuencias", como reza la típica declaración reivindicativa, significa también rechazar tajantemente la posibilidad de ofrecer algún tipo de "concesión", en tanto ello equivaldría a derrota y/o traición. De ahí que la lucha estaría asociada con la amenaza y el despliegue de la violencia como único mecanismo seguro para *arrancar y conquistar* las reivindicaciones populares.

En efecto, la violencia y la confrontación constituirían los elementos básicos del esfuerzo racional que el pueblo debería desarrollar para alcanzar la meta de la superación, en la medida en que este objetivo no sería logrado sino a costas del *enemigo*.

Así, las relaciones sociales serían evaluadas como de suma cero y, por lo tanto, ellas se desarrollarían alrededor de enfrentamientos propios de enemigos a muerte: cualquier ventaja que uno de ellos consiguiera habría sido una *conquista* arrancada al "otro" y que, por lo tanto, debería ser defendida permanentemente, en la medida en que éste siempre estaría en disposición de recuperar la pérdida sufrida.

De ahí que en el vocabulario político el concepto de negociación tiene una fuerte connotación peyorativa, asociada a la traición y engaño, en el que uno compra y el otro (se) vende una determinada ventaja. Por eso mismo, el "compromiso" no existe como elemento político reconocido como aceptable y, por lo tanto, tampoco el *trade-off* tiene su correspondiente traducción. En tanto la relación política se establece en la oposición total de los diferentes actores, destinada a lograr la completa subordinación y/o eliminación del contendor, las ideas que denotan términos absolutos son las que prevalecen, tales como "todo o nada", "esto no es ni chicha ni limonada", "patria o muerte", etc. Esto no quiere decir, de ningún modo, que no exista la práctica de la negociación, el compromiso y por lo tanto de los *trade-off*, sino que todas dichas prácticas no son consideradas como confiables y legítimas.

En estas condiciones, la juventud popular incorporó en su cultura política dos prácticas aparentemente contradictorias entre sí, pero que en

la realidad aprendió a manejarlas simultánea o alternativamente: de un lado, la de carácter manipulatorio que responde al establecimiento, desarrollo y refuerzo de lazos de patronazgo y de clientelismo tradicional, de carácter interpersonal, asociados con ciertos patrones culturales tradicionales como el "arribismo", el "oportunismo" individual. Del otro lado, la práctica de lucha y enfrentamiento cristalizó en la cultura política de la juventud popular, al recibir su consagración teórica por la incorporación de la concepción marxista de la lucha de clases. Así, por diferentes vías y condiciones, las dos prácticas políticas tradicionales se verían revitalizadas.¹²

En este escenario cargado de hostilidad y enfrentamiento y en el que la cultura política estaba signada por la violencia y la subordinación, las clases populares lograron ganar posiciones durante la década de 1960 a través del uso de dichas prácticas. Los partidos políticos de entonces, sin llegar a reconocer los mínimos derechos de ciudadanía del campesinado, tuvieron que incorporar a regañadientes algunas de las peticiones populares urbanas en la acción legislativa, dictando medidas asistencialistas a fin de asegurar la dependencia y subordinación de dichas masas populares.

Es así como la educación, el empleo y los servicios públicos urbanos se ampliaron, y en algunos casos de manera considerable y efectiva, alentando el flujo migratorio y motivando que se reforzaran las aspiraciones y exigencias organizadas de las clases populares. Así, las movilizaciones que las nuevas capas profesionales de las clases medias dirigieron para lograr la realización de las "transformaciones estructurales", destinadas a democratizar y nacionalizar la sociedad, la política y la cultura, pasaron a constituir el eje de las luchas sociales de las clases populares. En dichos "combates" se decidían, simultáneamente, la eliminación de las diferentes formas de explotación y discriminación racial, social, cultural y se abrían los cauces para la *superación* individual y colectiva del pueblo, en el campo y en la ciudad.

Simultáneamente a estos cambios en la composición de las clases populares urbanas, se observó una importante modificación en la constitución y orientación de las clases medias, especialmente de sus sectores profesionales, tal como se ha dicho anteriormente. Es indudable que las transformaciones políticas e ideológicas ocurridas en el nivel internacional durante la década de 1960 tuvieron una importancia decisiva en este sentido: pero además las manifiestas insuficiencias y las contradicciones generadas por el anacrónico régimen de dominación oligárquico influyó definitivamente en la reorientación ideológica de los nuevos cuadros intelectuales, de la Iglesia y las fuerzas armadas.

¹²Bouricaud, F. *El tema de la violencia en Yawar Fiesta*, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República, Montevideo, 1970.

Una de las importantes consecuencias de estas transformaciones fue el desplazamiento político e ideológico de los sectores profesionales de las clases medias, de las posiciones "reformistas" hacia las "revolucionarias", condicionando la formación y el desarrollo de la "nueva izquierda" peruana, principalmente entre la juventud universitaria y los nuevos contingentes obreros, en su mayoría jóvenes provincianos. Este desarrollo, juntamente con la nueva vocación "popular" de la Iglesia y los nuevos planteamientos en las fuerzas armadas, sentaron las bases de la ideología y prácticas políticas de carácter radical en las clases populares del país.

Frente a la "transa" semiclandestina que los jefes de los partidos reformistas llevaban a cabo con la oligarquía y el imperialismo, "traicionando" las promesas de transformación social, la juventud de la nueva izquierda se propuso revolucionar el orden social y lograr su democratización social: por medio de una práctica política totalmente diferente a la que los "viejos" políticos habían establecido en el país.

Esto suponía la definición de propósitos, tareas y compromisos totalmente novedosos. Es decir, organizar y movilizar los intereses y las clases populares a través de luchas y combates sociales que "llegaran hasta sus últimas consecuencias", como reza cualquier manifiesto reivindicativo, rechazando toda idea de negociación y concesión. De esta suerte se buscaba tensar al máximo la voluntad y la capacidad de los individuos y los grupos, fundando así un nuevo sentido colectivo, ajeno a la colonial "blandura peruana" que habría llevado a los reformistas a ceder frente a las amenazas y tentaciones oligárquicas. Sólo por medio de luchas y combates sociales se podría arrancar conquistas reivindicativas a los enemigos que, indistintamente, podían estar representados por el patrón, el propietario, el Estado o la autoridad universitaria.

La percepción real de una sociedad dividida y en la que diferentes actores antagonizaban mutuamente, la juventud popular y de clase media radicalizada expresaba su rechazo moral a toda idea de moderación y, en cambio, enfatizaba la de combate y sacrificio, asociada con la idea cuasi-religiosa de entrega total para la construcción de un nuevo mundo y de un "hombre nuevo".

Las creencias y prácticas que afirmaban el voluntarismo y que se encontraban asociadas al mito de la superación, iban a la par con las que reconocían la necesidad y la conveniencia del abierto enfrentamiento y la violencia en el desarrollo del comportamiento político. Los textos de Mao no vendrían sino a justificar teóricamente lo que sería una conclusión arrancada de la cotidiana experiencia.

Pero, contrariamente a lo que se podría imaginar, las viejas prácticas clientelistas y autoritarias no sólo no fueron desplazadas del nuevo escenario político, sino que se revitalizaron y acomodaron a las

nuevas circunstancias, insertándose en las nuevas orientaciones e interpretaciones ideológicas y luchas en las múltiples organizaciones izquierdistas. En efecto, desde entonces se estableció una relación entre las masas populares movilizadas y las nuevas dirigencias políticas de clase media, intelectuales y profesionales, que tendía a reproducir las versiones oligárquicas de dependencia y autoritarismo, a cambio de la canalización y satisfacción de las demandas de los nuevos sujetos sociales.¹³ De ahí que se desarrollara un comportamiento que, simultáneamente, tuviera características radicales, en tanto expresara una solidaridad de clase y combatividad "hasta sus últimas consecuencias", juntamente con la constitución y fortalecimiento de identidades alrededor de personalidades capaces de convocar lealtades y distribuir recompensas colectivas e individuales.

En estas condiciones, el gobierno de la fuerza armada decretó la realización de su revolución (1968-75) con la explícita intención de satisfacer demandas populares y dar paso a una forma autoritaria de modernización económica y social del país. Mientras que, por un lado, el gobierno amplió de manera dramática la participación social de las clases populares -mediante el reconocimiento de sindicatos, comunidades laborales, la reforma educacional, etc.- de otro lado, y debido a su naturaleza castrense, negaba la posibilidad de la participación política de los supuestos beneficiarios de las reformas que dictaba. Fue alrededor de esta disonancia que los intelectuales gobiernistas alentarían con su encendida retórica nacionalista y antiimperialista, que se desarrolló una creciente movilización popular que el gobierno estaría incapacitado de canalizar y controlar, que desembocó en la generalización de la radicalización de las organizaciones populares urbanas, sellando el desarrollo y desenlace de la revolución del general Velasco.

En este desarrollo organizativo y político de las clases populares urbanas, nuevamente su juventud jugó un papel decisivo. Esto era así, en tanto que ahora ella se encontraba en capacidad de experimentar de manera muy especial el desarrollo de dicho bloqueo y, al mismo tiempo, de contar con la disposición y los recursos para romper con dichas ataduras.

En efecto, la considerable expansión del sistema educativo a los sectores populares, como se ha dicho anteriormente, se acompañó de una significativa modificación de la composición de los sectores medios, particularmente de sus elementos intelectuales. Este hecho determinó que se observara la radicalización política del magisterio y con él, de los contenidos educacionales, en la que se recogía la tradición antioligárquica y se le agregara elementos revolucionarios. De ahí que el magisterio asumiera de manera muy generalizada una ideología "maoísta",

¹³Ver, por ejemplo, J. Parodi, *Ser obrero es algo relativo*, ob. cit.: J. Cotler, *Partidos....ob.cit.*

en la que se ventilara de manera muy evidente las reivindicaciones de sectores medios de origen provinciano-serrano.

En segundo lugar, la expansión industrial de los años sesenta había favorecido el desarrollo de segmentos juveniles en la clase obrera, que se caracterizaban por su alto nivel educativo, por estar concentrados en las industrias más dinámicas y por no haber tenido experiencia en la tradición sindical aprista o, en todo caso, por haber tenido que luchar contra ella.

Es así como los contingentes juveniles de las clases populares, constituidos por estudiantes y obreros, protagonizaron y dirigieron intensas y relativamente exitosas movilizaciones populares. A ellos se sumaron, legitimando la nueva tendencia radical, los jóvenes intelectuales de las clases medias que defecionaban de los cuadros reformistas y los sacerdotes que apoyaban la iglesia "popular".

La decisión del Jefe del Apra de mantener a su partido fuera del escenario político, en una actitud de *"wait and see"*, y del Partido Comunista de dar su "apoyo crítico" al gobierno militar, creó las condiciones favorables para que la prédica y la acción radical de múltiples grupúsculos izquierdistas echaran raíces en sectores claves de la sociedad, creando una corriente "clasista", es decir, una cultura radical, que se implantó en las organizaciones sindicales, las organizaciones populares de los barrios, las federaciones estudiantiles y campesinas. En general, a partir de entonces, en la sociedad peruana se fundó una cultura radical que penetró en todos los diversos niveles de la sociedad civil-popular en desarrollo.

Fue en este marco que el general Velasco optó por una política económica fundada en el distributivismo y en el endeudamiento externo, que marcó el inicio de la crisis económica, sin poder calmar las nuevas corrientes radicalizadas de la sociedad. Su sucesor, el general Morales Bermúdez, enfrentó la crisis y la nueva dinámica social bloqueando las formas de participación que se habían reconocido en el período previo del mismo gobierno militar, agitando aún más el descontento que se tradujo en una franca oposición.

Así, a la carencia de mecanismos institucionales de negociación política se sumó el deterioro creciente de las condiciones de vida y la agudización de las tensiones sociales y políticas. De ahí, precisamente, los éxitos de los paros nacionales de 1977 y 1978, que marcaron un hito en la historia contemporánea del país, al decretar la consolidación del radicalismo político en la juventud y, en general, de las clases populares.

En resumen, a partir de la década de 1960 se experimentó una primera oleada de radicalización de la juventud popular, asociada al proceso de rápidos cambios sociales y luego catalizada por el bloqueo político del gobierno militar. Luego, a partir de mediados de 1970 se inició una segunda oleada de radicalización juvenil, cuando se fueron cerrando

las vías de movilidad ocupacional y de ingresos, así como de organización social, mientras se daba inicio a una inédita apertura política de naturaleza democrática.

Si la primera oleada de radicalización política se caracterizó porque se desarrolló en el marco de la participación institucional de la juventud popular y el establecimiento de una racionalidad entre las demandas y los medios de acción elegidos, la segunda, en cambio, bloqueada económica y socialmente, combina expresiones inorgánicas y violentas -tanto a nivel individual como colectivo- con marcadas preferencias electorales hacia las formaciones políticas de notoria tendencia popular, el Apra y la Izquierda Unida.

El "desencanto" y la revolución.

La apertura política y la reanudación significativamente ampliada del sistema representativo desde 1980, sirvió para atemperar, relativamente, los ánimos belicosos de las clases populares, hecho que las izquierdas tardaron en reconocer y comprender: el avasallador triunfo de un candidato de centro-derecha, como Belaúnde, se inscribía en ese cuadro. En tanto él logró construirse una imagen pluralista, a diferencia de la figura sectaria de sus contendores, llegó a personificar la institucionalización de la negociación política. En ella se incorporarían legítimamente los representantes y las demandas populares, con la consiguiente promoción de sus condiciones de vida y de movilidad social.

Así, súbitamente, se pasaba, sin solución de continuidad, de un tipo de comportamiento político en el que se privilegiaba la confrontación, a otro en el que se inclinaba por el auspicio, comprensión y patronazgo personal, fundado en la generosidad y "gallardía" del Presidente. De esta manera la promesa democrática de los ochenta fue entendida como el encuentro entre el Estado y la sociedad, en tanto clases populares, gracias a la mediación personal del Jefe del Estado.

Sin embargo, desde sus inicios el gobierno pretendió jugar a dos cartas que se contradecían mutuamente. De un lado, estableció una política de ajustes económicos de naturaleza recesiva que se ceñía a las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional, mientras que, del otro lado, buscaba la consecución de un "pacto social" a fin de establecer el consenso como práctica política que favoreciera la "unidad y el desarrollo". Sin embargo, las encontradas orientaciones de dichas medidas limitaron las posibilidades de la Comisión Tripartita que se estableció con el propósito de pacificar e institucionalizar las relaciones obrero-patronales.

En la medida en que se "ajustaba" la economía, la producción cayó de manera estrepitosa, estrechándose, aún más, el mercado interno. Paralelamente, se intensificaron los despidos de los trabajadores, se redujeron los salarios, aumentó de manera significativa el empleo eventual y la subcontratación, así como el trabajo independiente, que serían englobados, de manera indiscriminada, en el llamado "sector informal".¹⁴ Este proceso culminaría en una reconcentración del ingreso y la riqueza, que haría del Perú un caso que se destacaría en el contexto sudamericano.

Esta situación, que venía arrastrándose desde mediados de la década anterior, al iniciarse la "segunda fase" del gobierno militar alcanzó dimensiones dramáticas en el gobierno de Belaúnde, y fue calificada como la crisis más grave que el país habría sufrido en su historia republicana, sólo comparable con la derrota en la guerra del Pacífico, en el siglo pasado.

De otro lado, la oferta de plazas universitarias no creció al ritmo de la demanda. Además, tanto la estructura productiva como la educativa inciden en la existencia de un estrecho mercado "formal" de trabajo, incapaz de absorber a los jóvenes egresados de colegios y universidades.

A esto se sumó el estilo oligárquico de conducción política del Presidente Belaúnde: delegó entre sus amigos, familiares y allegados personales las responsabilidades de la dirección gubernamental, mientras que valiéndose de su señorial "gallardía" procuraba atender asistencialmente los requerimientos populares. Pero, de otro lado, se mostraba reacio a aceptar las reclamaciones de la opinión pública y el establecimiento de mecanismos de negociación y entendimiento que dieran cabida a la constitución de fórmulas consensuales, tales como las que había ofrecido durante su campaña electoral.

Frente a las altas y generalizadas expectativas respecto de las posibilidades del régimen democrático y concretamente del gobierno de Belaúnde, este tipo de desempeño político motivó que se desarrollara en la sociedad, y muy particularmente en la juventud popular, un generalizado sentimiento de escepticismo y frustración en relación al carácter "formal" de la democracia y al sistema político en general.

Es así como Belaúnde vino a personificar la restauración de un Estado indispuesto y hostil hacia las clases populares y medias, particularmente a sus capas juveniles, que poco tienen y aspiran a ser considerados ciudadanos, en plenitud de sus derechos. De esta manera se recrearon las tradicionales condiciones del antagonismo social, en las que ninguno de los actores puede reconocer sus intereses particulares

¹⁴ Galin, Pedro, Carrión Julio, y Castillo, Carlos, *Asalariados y Clases Populares en Lima*, Instituto de Estudios Peruanos, 1986.

en términos colectivos. Nuevamente el "otro" no aparece como un competidor sino como un enemigo, con el que no se debe negociar sino bajo una situación de fuerza, como para asegurar que será doblegado y, en el mejor de los casos, derrotado. Es decir, las relaciones políticas se presentarían como para los militares, en la continuación o el sustituto de las acciones bélicas.

En estas condiciones, paradójicamente, el sindicalismo se debilitó considerablemente,¹⁵ entre otras razones porque no amplió su representatividad respecto de los trabajadores eventuales, predominantemente jóvenes, manteniendo en cambio su carácter de órgano de defensa de los trabajadores estables, mayormente adultos, ocupados especialmente en las medianas y grandes empresas. Esta situación condicionó que los jóvenes de los sectores populares tuvieran un restringido acceso a la sindicalización y que los gremios tuvieran una limitada capacidad de convocatoria en esta generación.

Esta restringida participación de la juventud popular en diversos planos organizados de la economía y de la sociedad, ha coincidido con el hecho de que los partidos políticos que se fundan y, supuestamente, se orientan en razón de los intereses populares, no han desarrollado estructuras de encuadramiento organizativo e ideológico de las clases populares en general, y tampoco de su juventud. De esta manera, a la carencia y, en el mejor de los casos, la debilidad de los mecanismos de integración social, que respondan a las nuevas condiciones en las que se desenvuelve la sociedad, se suman las mismas ausencias en relación a los mecanismos de integración política.

En estas difíciles circunstancias, la participación del Apra y de la Izquierda Unida en el escenario político contribuyó de manera decisiva en la consolidación del régimen democrático. Pero esto vino a significar que los jóvenes dirigentes radicales de la década pasada tuvieran que asumir posiciones "moderadas" y que su actuación política tuviera que acomodarse en el marco constitucional, que los definiría por su carácter "reformista", mientras que su discurso siguiera orientándose hacia la construcción de una "utopía" socialista (que por cierto no se confundiría con el socialismo realmente existente).

Este comportamiento pronto cobró sus víctimas en la juventud que "perdió la mística" de los años setenta, correspondientes a los años de la "creación heroica": promovió el escepticismo hacia la política y los políticos, favoreciendo, en cambio, que las esperanzas populares se concentraran en la figura del líder populista y carismático. En efecto,

¹⁵Balbi Carmen Rosa, y Parodi, Jorge, "Radicalismo y Clasismo en el movimiento sindical peruano", *Socialismo y Participación*, núm. 26: Jorge Parodi, "La desmovilización del sindicalismo", en *Movimientos sociales en América Latina*, Lima, Desco, 1986.

como es conocido desde las hipótesis de Marx sobre el bonapartismo, en condiciones de dispersión y fragmentación política, las masas populares persiguen y contribuyen a la constitución de liderazgos autoritarios y carismáticos que asuman su representación y velen por sus intereses.

Pero, de otro lado, la debilidad e inoperancia de las instituciones supuestamente destinadas a canalizar las crecientes y urgentes demandas populares y juveniles en los diferentes niveles de la sociedad, la política y el Estado, abren un espacio para alternativas de violencia política.

Esta tendencia a la violencia se habría reforzado ante el permanente descenso de las condiciones de existencia de las clases populares, particularmente de los jóvenes que ven frustradas las posibilidades de asegurar su éxito. En segundo lugar, por la manifiesta ineficacia del sistema político, de los partidos y del clasismo sindical, para incorporar y ampliar la participación política de dichas clases y de esta suerte asegurar su relativa mejoría en los distintos planos de la existencia nacional. Es decir, la promesa democrática de principios de los ochenta tiende a erosionarse rápidamente.

Así, el significativo descenso de los niveles de vida y el cierre de toda perspectiva de éxito, sumada a la indisposición del sistema político para construir instituciones capaces de incorporar políticamente a estas clases populares en el establecimiento de formas consensuales de distribución de los recursos y las oportunidades sociales, habría producido una exacerbación de las percepciones y actuaciones sociales de enemistad, enfrentamiento y hostigamiento que desembocan en la violencia. De ahí también la atracción de cualquier versión que justifique la inevitabilidad de la violencia.

Este desarrollo coincide y ha sido tenazmente promovido por Sendero Luminoso, que ha logrado constituirse en polo de atención y atracción, especialmente de sectores juveniles serranos, de segunda generación migrante a las ciudades, que después de alcanzar elevados niveles educacionales descubren frustrados y desilusionados que el orden existente bloquea y rechaza su incorporación y movilidad en la nueva dinámica social.

Así, mientras la primera oleada de radicalización juvenil, iniciada a mediados de los sesenta, parecería haber conducido en buena medida al proceso de radicalización del conjunto de las clases populares, la segunda oleada, de los ochenta, se ve relativamente distanciada por su inorganicidad del resto de las clases populares y parecería proclive a inclinarse por Sendero Luminoso.

Este, al negar y rechazar toda validez al régimen político con actos de ferocidad insólitos, parece expresar el desorbitado voluntarismo de sectores juveniles que apuestan a la violencia como la única medida para destruir física y socialmente a todos los enemigos, no sólo de clase, sino

a todos los múltiples reformismos, así como la de todos aquellos sectores populares organizados, en la ciudad como en el campo, que no acatan la debida subordinación al fundamentalismo mesiánico de su ideología.



LA CULTURA POLITICA DE LAS MUJERES

Judith Astelarra

La cultura política no es un fenómeno uniforme; aunque existen características que son compartidas por todas las personas, otras, en cambio, son diferentes para sectores sociales específicos. La mayoría de los estudios realizados considera el sexo como una variable asociada a estas diferencias. Ya sea que se analice el comportamiento electoral, la ubicación ideológica, la preferencia por determinados partidos o la actitud hacia la política, se afirma que existen diferencias significativas entre las mujeres y los varones. Esta afirmación ha sido ratificada por muchas investigaciones empíricas, aunque en los últimos años, las divergencias se hayan reducido considerablemente.

Menos atención, sin embargo, se ha prestado al análisis sobre el origen y las causas de estas diferencias. Desde el clásico estudio de Duverger (1955) hasta nuestros días, los analistas políticos han explicado el fenómeno haciendo referencia a características individuales de las mujeres, tales como su mayor emotividad, su compromiso con los miembros de la familia, su orientación particularista o su vocación maternal. Sólo desde hace diez años, a raíz del surgimiento de Centros de Estudios de la Mujer, creados a partir del auge del movimiento feminista de los sesenta, este tipo de explicación ha sido cuestionado.

Innumerables autoras han mostrado en sus estudios la existencia de sesgos en el análisis teórico y empírico predominante en las Ciencias Sociales, que reflejan prejuicios androcéntricos.¹ El principal de ellos es la consideración de la conducta masculina como parámetro de la "normalidad" política. Partiendo del supuesto de que lo masculino es lo normal, los comportamientos femeninos que no fueran iguales son considerados como ejemplos de desviación. El problema no sólo se produce en la interpretación de los datos, sino que surge, en muchos casos, desde la recolección de la información. En general, la variable sexo se

¹Por ejemplo, Jaquette (1974), Mc Cormack (1975), Freeman (1975), Boneparth (1982), Randall (1982) y Sojo (1985).

incluye en cuestionarios diseñados para interpretar la conducta masculina, sin sostener, ni siquiera como hipótesis, que el universo político femenino pueda ser diferente. Lo curioso, es que no se niegan las diferencias, sino que no se las interpreta convirtiendo al sexo en una expresión social. Al hacerlo así, la variable sexo deja de ser sociológica y, se quiera o no, se recurre sólo a su base biológica.

Para algunas escuelas sociobiológicas, éste sería el enfoque teórico correcto. Pero si no se comparten sus postulados, la explicación de las diferencias políticas entre mujeres y hombres debe tener otros fundamentos. McCormack (1975) señala que el problema es que todos los estudios suponen que el hombre y la mujer comparten la misma realidad política. Es decir, que los componentes estructurales y simbólicos de la realidad son iguales para los hombres que para las mujeres. De lo cual se derivan tres sesgos específicos: a) la inferioridad social de las mujeres; b) el fetichismo de la familia, y c) la tendencia a juzgarlas por estándares masculinos.

En el primer caso, los estudios señalan que las mujeres no se aproximan al ideal del ciudadano democrático, puesto que no suelen demostrar niveles de interés político, conocimiento de los candidatos, valoración de opciones ideológicas y programáticas, etcétera, que las calificarían para ello. Esta carencia democrática femenina se debería a que a las mujeres les falta el nivel de educación y socialización política que poseen los hombres. De allí que, para muchos, su participación sería cualitativamente inferior.

El fetichismo de la familia se refiere al uso de la situación familiar femenina en la explicación de su participación política. A partir de su rol de esposa y madre, se ha construido un estereotipo de la conducta femenina basada en la irracionalidad y la emotividad. Por ejemplo, muchos analistas han indicado que, en la política, las mujeres buscan la sustitución del padre y/o esposo, lo que las hace propensas a apoyar líderes carismáticos y a aceptar soluciones autoritarias.

Finalmente, la tendencia a juzgarlas por estándares masculinos se refiere a que la conducta política femenina, en especial su participación electoral, se compara con la masculina como si se tratara de dos colectivos uniformes. Más aún, como hemos señalado, el supuesto de que lo masculino refleja la normalidad política no permite indagar sobre los rasgos estructurales y simbólicos que podrían diferenciar, por razones sociales, el universo político femenino y el masculino.

Comenzaremos por analizar algunos datos obtenidos de estudios recientemente realizados en España, para luego proponer algunas explicaciones cuyo marco teórico no refleje el sesgo androcéntrico al que hacíamos referencia.² Para ello, se propondrá una interpretación de las

² Estos estudios, aún no publicados, han sido realizados para el Instituto de la Mujer, organismo gubernamental, cuya función es proponer medidas en contra de supuesto, ninguna hecha por el "establishment" investigador. Es de esperar que sean el punto de partida de una futura línea de investigación y reflexión teórica.

actividades políticas, como un área cuyas características deben ser analizadas desde la perspectiva de la división sexual del trabajo. El sistema de género, organización social cuya base es la división sexual del trabajo, determina espacios sociales femeninos y masculinos y las formas de relación entre mujeres y hombres. Por ello, no se puede ignorar su existencia cuando se hacen comparaciones de conducta política entre las mujeres y los varones.

Ideología y opciones políticas.

La mayoría de los investigadores coinciden en señalar que las mujeres son más conservadoras que los varones y conocen menos las opciones ideológicas y políticas. Los datos confirman esta hipótesis en el caso de las españolas: Bravo y Ortiz (1985), en un trabajo que utiliza los barómetros de opinión pública del C.I.S.³ también obtienen resultados similares. El cuadro 1 muestra los datos de ubicación ideológica: el valor de cada año ha sido obtenido de una media de todas las encuestas realizadas durante el año. Se les pedía a las personas que se ubicaran ideológicamente en cinco opciones: extrema izquierda, izquierda, centro, derecha y extrema derecha. La última categoría corresponde a la suma de las respuestas no sabe/no contesta, que es utilizada como indicador de inhibición política.

Cuadro 1
Ubicación ideológica por sexo (en porcentajes)

	EXTR. IZDA	IZQUIER- DA	CENTRO	DERECHA	EXTR. DERECHA	NS / NC
	H M	H M	H M	H M	H M	H M
AÑO 1978	2-1	36-24	26-27	11-9	2-2	22-30
AÑO 1979	2-1	44-32	29-33	9-10	3-4	13-13
AÑO 1980	2-1	39-25	27-26	10-11	1-1	21-36
AÑO 1981	2-0	40-26	20-23	12-10	0-0	26-41
AÑO 1982	2-1	41-27	20-21	14-12	1-1	22-38
AÑO 1983	2-1	48-35	17-16	12-14	0-1	22-33
AÑO 1984	1-1	41-27	24-22	8-9	1-1	25-39
AÑO 1985	2-1	36-28	23-28	11-10	1-1	27-32

Fuente: Bravo y Ortiz, *op. cit.*

3 El Centro de Investigaciones Sociológicas es un organismo dependiente de la Presidencia de Gobierno que realiza periódicamente encuestas de opinión pública. Las autoras revisaron dichos barómetros para el período 1978/85. Aunque tuvieron

La primera conclusión que se puede obtener es que ha habido variación de opciones, en este período, tanto para los varones como para las mujeres, excepto en la extrema derecha y la extrema izquierda, que tienen valores muy bajos y estables. La variación se ha producido, básicamente, por los cambios del electorado de centro que, al desintegrarse la Unión de Centro Democrático, optó en su mayoría por el socialismo y, en menor medida, por la derecha. Es importante recordar que la participación electoral coincide en este período con la transición democrática; se trata de un electorado que realiza sus primeras experiencias en este terreno.

La variación de las mujeres ha sido superior a la de los varones. Las autoras consideraron interesante hacer una comparación de "salto", contrastando los años 78/79 y el año 83.⁴ Para analizar la variabilidad se calculó un índice sencillo, consistente en sumar los valores absolutos de la variación experimentada en la izquierda, la derecha, el centro y no sabe/no contesta (se eliminó a la extrema izquierda y la extrema derecha por su escasa significación) y se dividió la cifra resultante por el número de variables, es decir, cuatro. Las mujeres obtienen un índice de variables de 6,12 puntos y los hombres de 5,4.

La mayor parte de las mujeres que cambiaron de opinión proceden de las que en los primeros años de la democracia se identificaban con el Centro: en 1983 (año del triunfo electoral del Partido Socialista) había un 11% menos de mujeres adscritas a esta ideología. A ellas se les debe sumar un 1,2% que en el 78/79 no sabían o no contestaban y en 1983, sí. Del total de ambos grupos, un 9% se había pasado a la izquierda en 1983 y un 3,2% a la derecha. En el caso de los varones del 10,8% (9,2% de centro y 1,6% no sabe/no contesta) que cambia entre 1978/79 y 1983, 9,8% se definen de izquierda y 1% de derecha.

Resultados similares se obtienen del análisis de la intención de voto. El cuadro 2 muestra los valores promedios anuales para los cuatro partidos mayoritarios del arco parlamentario.⁵ La intención de voto, declarada por las mujeres, se inclina a favor del partido de centro y es inferior a la masculina en los partidos de izquierda. Nuevamente se puede concluir que el electorado femenino es más conservador que el masculino, aunque las españolas no optan mayoritariamente por el conservadurismo.

muchos inconvenientes para obtener los datos por sexo y, en muchos casos, hubiera sido necesario preguntas específicas, se pueden obtener algunas conclusiones sobre este tema.

⁴ El año 1978 coincide con el de aprobación por referéndum de la Constitución Española (las primeras elecciones fueron en 1977) y el año 1983 con el de inicio de la segunda legislatura después de dicha aprobación, en la que el Partido Socialista había obtenido mayoría absoluta.

⁵ AP: Alianza Popular, partido de derecha.

UCD: Unión de Centro Democrático, coalición de centro que gobernó hasta 1982, desapareciendo después.

PSOE: Partido Socialista Obrero Español.

PCE: Partido Comunista de España.

Cuadro 2
Intención de voto
Valores promedio anuales (en porcentajes)

AÑOS	UCD			PSOE			AP			PCE		
	T	V	M	T	V	M	T	V	M	T	V	M
1979	27	22	31	26	29	23	4	4	4	7	10	5
1980	16	14	18	22	25	19	5	5	4	4	6	3
1981	15	11	15	25	29	21	4	5	4	3	5	2
1982	10	9	11	29	32	25	9	10	9	3	4	2
1983	2	2	2	35	38	33	12	11	12	3	4	2
1984	-	-	-	30	32	27	11	11	11	3	4	2

Fuente: Brabo y Ortiz, *op. cit.*

Los datos indican, por lo tanto, que al igual que en otros países, las mujeres son más conservadoras que los varones; sólo habría que destacar que las diferencias no son tan grandes como se tiende a pensar. Ahora bien, la siguiente pregunta que se puede hacer es: ¿son todas las mujeres más conservadoras? Para darle respuesta, las autoras hacen una comparación diferente, dividiendo al colectivo femenino en amas de casa y mujeres activas. El cuadro 3 muestra los datos⁶ La introducción de esta nueva variable produce resultados diferentes. Las amas de casa son más conservadoras que el conjunto de los varones, pero la diferencia entre éstos y las mujeres activas no es significativa. No todas las mujeres, por lo tanto, son más conservadoras, sólo lo son las amas de casa.

El tipo de trabajo es más importante para explicar las diferencias en el grado de conservadurismo político de la población que el sexo. Es importante destacar que el trabajo doméstico es un tipo de trabajo radicalmente diferente a cualquiera que se realice en el ámbito público (es decir, en cualquier sector activo). Por sus condiciones especiales, en particular su forma de realización individual, no es sorprendente que determine aspectos ideológicos, tales como las opiniones políticas. Más aún, se podría sostener como hipótesis que, si hubieran "amos de casa", también serían más conservadores.

⁶ En este caso se trata de una encuesta preelectoral del CIS de 1982 en que se combina intención de voto más simpatía a los partidos.

Cuadro 3
Intención de voto + simpatía (%)

	T	V	M	MUJERES	
				Sit. Laboral: sus labores	Activa y otra ocupación
				AP	13
PSOE	32	35	30	28	34
UCD	7	7	7	8	5
PCE	3	4	2	1	4
PNV+CIU	3	3	4	3	6
EE-ERC	1	1	1	1	1
H.B	1	1	0	0	0
CDS	2	2	2	2	2
REGIONALISTA	1	1	0	0	0
OTROS	3	3	1	1	1
NS/NC	35	31	39	42	33

Estudio n. 1.325 - Octubre 1982 -Preelectoral - C.I.S.

N= 24.734 (12.122 varones + 12.613 mujeres).

Publicado en, Pilar Brabo y Carmen Ortiz, "Las españolas ante las urnas", Revista *MUJERES*, Año III, núm. 12 y junio de 1986.

Otra área de cultura política en la que, en la mayoría de los países, se diferencian hombres y mujeres es el grado de conocimiento político. También este hecho se confirma en España: según muestran los datos, las mujeres se inhiben políticamente más que los hombres. La columna NS/NC del cuadro 1 muestra las diferencias. (Los datos son semejantes en el tema de intención de voto y en las encuestas sobre voto emitido.)

En este caso las diferencias son más importantes que en la orientación ideológica. Las españolas saben menos sobre las opciones y los temas políticos que sus compatriotas varones. Esto se constata tanto en las

preguntas sobre opciones ideológicas, en general, como sobre el conocimiento de problemas políticos concretos.

El desconocimiento se puede deber a varias razones, pero una hipótesis probable es que la principal sea la falta de interés por la política; algunos datos así lo indican. Un estudio sobre actitudes de las mujeres frente al feminismo y la política muestran que tienen muy poco interés político (IDES, 1986).

El cuadro 4 muestra los resultados a la pregunta sobre si están interesadas por la política y si consideran que las demás mujeres lo están. El cuadro 5 indica algunas de las variables asociadas a las dos categorías de las respuestas: interesadas y no interesadas. El 55% de las entrevistadas declaró estar poco o nada interesadas por la política y sólo el 25% bastante o mucho. A pesar del desinterés propio, las entrevistadas estiman que al resto de las mujeres la política les interesa más, con lo que hay una discrepancia entre el grado de desinterés real y el que se supone que existe.

Al 9% de mujeres interesadas por participar en la política se les pidió que dijeran las cosas o actividades que estaban dispuestas a hacer por su partido político, asociación o sindicato preferido. El cuadro 6 muestra los resultados, que indican que existe una graduación en el tipo

Cuadro 4
Percepción del interés propio y de las mujeres en general por la política

	Interés de las mujeres	Interés de las encuestadas
Les interesa mucho	4,0	5,4
Les interesa bastante	22,8	19,4
Les interesa regular	38,1	19,8
Les interesa poco	23,9	15,5
No les interesa nada	6,0	38,9
NS/NC	5,2	1,0

Fuente : Ides, op. cit

Cuadro 5
Mujeres interesadas por la política en mayor o menor grado

Mujeres interesadas, en mayor grado (mucho o bastante) por la política (Media: 24,8%)	Mujeres interesadas en menor grado por la política (regular, poco o nada) (Media: 74,2%)
<ul style="list-style-type: none"> - Los residentes en municipios de más de 500.000 habitantes - Los residentes en las Comunidades Autónomas de La Rioja (35,7%), Madrid (33,7%), Navarra (32,1%) y Aragón (31,8%) - Las solteras (33,3%) y, en menor grado las divorciadas y separadas (27,6%) - Las que tienen menos hijos en general - Las estudiantes (45,4%) y las que trabajan por cuenta propia (31,8%) o por cuenta ajena (31,7%) (y dentro de éstas las que tienen una jornada laboral completa: 32,1) - En general las que emplean menos horas diarias en tareas de hogar - Las que tienen entre 25 y 34 años (37,2%) - Las que han realizado estudios secundarios (40,5%), medios (47,1%) o superiores (55,4%) - Las que se consideran de clase media (27,6%) - Las ateas (65,6%), agnósticas (51,2%) o sin ideas religiosas (48,9%) - Las que se autoubican personalmente más a la izquierda (6,83% de media) y ubican al movimiento feminista más a la izquierda (7,46%) 	<ul style="list-style-type: none"> - Las residentes en municipios entre 5.000 y 10.000 habitantes (83,1%) - Las residentes en las Comunidades Autónomas de Extremadura (83,3%), Baleares (85,7%), Cantabria (85,7%), Castilla-León (82,9%) y Galicia (81,7%). - Las viudas (81,5%) - Las que tienen más hijos en general - Las jubiladas (84,6%) y las amas de casa (79,7%) - En general las que emplean más horas diarias en tareas de hogar - Las que tienen de 45 a 64 años (82,2%) - Las analfabetas (87,3%), o las que sólo han realizado estudios primarios incompletos (88,1%) o completos (78,7%) - Las que se consideran "gente común" (80%) o clase alta (76,2%) - Las católicas practicantes (81,9%) - Las que se autoubican menos a la izquierda (5,84% de media)

Fuente: Ides, *op. cit.*

de actividades políticas preferidas, con dos factores de diferenciación. Uno que hace referencia a la mayor-menor implicación personal, con una mayor disposición a participar en actividades más pasivas (reuniones, mítines, etcétera) y una mayor disposición a hacerlo en todo lo que implica una mayor significación personal (llevar un emblema, presentarse candidata, etcétera). Otro factor se refiere al eje microsociológico versus macrosociológico, y que se manifiesta en una mayor disposición a participar en reuniones pequeñas, grupos de discusión, etcétera. Es decir, se prefiere una participación más anónima y en estructuras "cara a cara".

El estudio citado también sondeó cuáles eran los factores ante los que las mujeres se podían sentir más incentivadas a participar en un partido político, sindicato o asociación. El cuadro 7 muestra los resultados. Los incentivos más citados son los de ejecución política, identificación ideológica y gratificación y realización personal. Los menos citados son los de carrera política, gratificación económica y promoción. Los autores señalan que, en su conjunto, las respuestas dibujan una estructura de motivaciones de caracterización preferentemente altruistas, con una alta sensibilización ante la posibilidad de "hacer cosas concretas y útiles".

Este repaso a los datos muestra, por tanto, que las mujeres constituyen un colectivo diferente al masculino en una serie de temas relacionados con la cultura política. ¿A qué se deben estas diferencias? Es lo que analizaremos a continuación. Sin embargo, es importante hacer una matización: en algunos casos, las diferencias globales pueden ocultar su origen real que no está en el sexo, sino en otros factores. Como se ha indicado, en el caso del conservadurismo si la comparación se hace

Cuadro 6
Actividades políticas en que participaría

- Participaría en algún grupo de trabajo sobre algún tema que conociesen o les interesa especialmente	96,3%
- Acudiría a un mitin	92,5%
- Acudiría a una reunión pequeña para participar discutiendo los problemas políticos	90,4%
- Ayudaría en alguna campaña electoral	85,6%
- Daría dinero	73,3%
- Se suscribiría a alguna publicación	66,8%
- Llevaría un emblema del partido	59,9%
- Se presentaría candidata para algún puesto	52,9%

Fuente: Ides, op. cit.

con las trabajadoras asalariadas, las diferencias desaparecen. Si se hiciera el mismo tipo de análisis, no comparando globalmente mujeres con varones, sino subgrupos de ambos colectivos, es posible que encontraríamos también que muchas de las diferencias desaparecen. Este es un tipo de análisis que sólo ahora se comienza a hacer y que puede cambiar muchas de las conclusiones más populares en los estudios políticos.

Cuadro 7 *Motivos por los cuales participaría en política*

- La posibilidad de hacer algo concreto que sea útil	44,7%
- La identificación con los ideales del partido o asociación.	19,2%
- La posibilidad de relacionarme con otras personas	17,4%
- El reconocimiento de lo que personalmente se esté haciendo	7,2%
- El que haya líderes que sepan dirigir y animar a los afiliados y con los que esté bien relacionada	6,7%
- El que se de la oportunidad de alcanzar algún cargo público	2,5%
- El que se le recompense de alguna manera lo que haga (premios, homenajes, etc.)	2,0%
- La posibilidad de obtener reconocimientos, influencias y beneficios en el trabajo	0,9%
- Otras razones	1,6%
- Ninguna razón	21,5%
- NS/NC.	4,8%

Fuente: Ides, *op. cit.*

¿Las mujeres o la política?

La mayoría de las explicaciones ofrecidas hasta hace poco tiempo indicaban que algo sucede con las mujeres que no les interesa la política. Este "algo" ha sido descrito por los políticos y los estudiosos de dos maneras diferentes. Para el pensamiento conservador, las razones de su falta de vocación son personales y provienen de sus características biológicas o de sus rasgos psicológicos. Para los progresistas, en cambio, el origen del problema es social y se debe a la educación recibida que las condiciona. La primera versión sostiene que las características físicas femeninas influyen su comportamiento y determinan sus intereses políticos. Para la segunda, son factores sociales, que se transmiten a través de la educación, los que explican las diferencias políticas entre los dos sexos.

Cualquiera de estas dos versiones supone, por lo tanto, que el origen de las diferencias hay que buscarlo en características personales

de las mujeres, sean biológicas o adquiridas. Ahora bien, ésta es sólo una forma de analizar el problema; existe otro enfoque totalmente diferente que puede llevarnos a respuestas también distintas. En lugar de plantearnos, ¿qué les ocurre a las mujeres que no les interesa ni participan en la política?, podríamos preguntarnos, ¿qué pasa con la política que no le interesa a las mujeres? y ¿hay algo en la política que impide su participación? Es bien sabido que el tipo de preguntas formuladas condiciona las posibles respuestas. Por eso, la revisión teórica planteada desde los Centros de Estudios de la Mujer ha sido cambiar el enfoque tradicional del problema para buscar respuestas nuevas a partir de preguntas diferentes.

Para ello es necesario desarrollar un sistema de análisis alternativo al del pensamiento político ortodoxo que daba por hecho que no pasa nada con la política sino que el problema son las mujeres; en caso de dificultades, "*cherchez la femme*". Esto puede ser parcialmente correcto, pero no ha permitido comprender bien el fenómeno en todos sus aspectos. Igualmente interesante es analizar el sistema político desde la perspectiva de las propias mujeres, a partir de sus intereses específicos, y preguntarse si existen características estructurales que cierran la política a la participación femenina y, por ende, a su interés.

Es muy difícil, por no decir imposible, hacer cualquier comparación utilizando la variable sexo, sin plantear como marco teórico la división sexual del trabajo y la organización social que la regula, el sistema de género, que afecta a las relaciones entre los sexos. En todas las sociedades mujeres y hombres realizan algunas tareas diferentes, consideradas actividades femeninas y masculinas. Aunque esta división sexual del trabajo no siempre ha sido igual y varía en cada sociedad concreta, ha sido un fenómeno que se ha mantenido desde que se tiene memoria histórica. Las niñas y los niños son socializados para que aprendan a desempeñar estas tareas y para que acepten este orden social como "natural". Existen normas que prescriben los comportamientos aceptables para unas y otros y mecanismos de sanción y control, para impedir que se produzcan desviaciones en las conductas individuales.

La organización social que se deriva de la existencia de la división sexual del trabajo, es el sistema de género que se refiere a los procesos y factores que regulan y organizan a la sociedad de modo que ambos sexos sean, actúen y se consideren diferentes, al mismo tiempo que determina cuáles áreas sociales serán de competencia de uno y cuáles del otro. La política forma parte del sistema de género; sus actividades y sus organizaciones no están al margen de la división sexual del trabajo, que determina las formas de participación diferenciada que tendrán mujeres y varones.

El origen histórico del sistema de género se encuentra en la regulación social de la reproducción humana. La especie humana se

reproduce de forma sexuada, es decir, los órganos reproductores deben ser opuestos y complementarios. Pero este dimorfismo sexual reproductivo no produce, por sí mismo, ni características físicas secundarias, ni características psicológicas dicotomizadas. Su distribución tiene la forma de un continuo, en el que las diferencias individuales de ambos sexos son mucho más amplias que sólo dos tipos. Además, los seres humanos no procreamos por instinto y podemos separar la sexualidad de la reproducción. De aquí que es posible que las sociedades primitivas tuvieran que buscar otros medios sociales para sustituir al instinto e insistieran en la complementariedad psicológica y social de mujeres y varones, ocultando sus muchas semejanzas.

El sistema de género que convierte a la dicotomía biológica en una dicotomía social, cumple también otro objetivo: hace que uno de los dos sexos, en este caso el femenino, se ocupe de los pequeños hasta que éstos alcanzan la madurez. Los humanos requieren un proceso más prolongado de formación que los de otras especies, precisamente porque deben aprender a vivir en sociedad y conocer sus normas y formas de conducta. Esta tarea se le asignó sólo a las madres, con la ayuda ocasional de los padres, sobre la base de que eran ellas la que procreaban y parían; la maternidad biológica se convirtió en maternidad social. El problema es que las mujeres sólo son necesarias en la gestación, el parto y la lactancia. En las demás tareas su presencia no es imprescindible, pues pueden también ser realizadas por los varones. Una forma de garantizar que asumieran el cuidado posterior de la especie, fue la creación de modelos de femineidad en los que la maternidad se convertía en el principal, cuando no único, rol femenino.

Ahora bien, aunque el origen del sistema de género se debe buscar en la reproducción humana, el sistema también regula áreas sociales que tienen otras funciones, como la política. No sólo las personas adquieren un género social, también se le asigna a las actividades y las organizaciones sociales: hay esferas sociales que se consideran masculinas, aunque ocasionalmente se encuentren en ellas mujeres y otras que son femeninas, aunque participe algún hombre. La política es del primer tipo; el trabajo doméstico, del segundo.

Sistema de género y política.

Dos temas son centrales en el análisis de la relación entre el sistema de género y la política. El primero se refiere a la influencia del primero en la segunda: la política está determinada por el sistema de género contemporáneo como una actividad masculina. En segundo lugar, también es importante analizar la relación inversa: el sistema de género se mantiene y se reproduce por la intervención política. En un doble aspecto: uno, si se define a la política no sólo como un conjunto de

actividades e instituciones, sino por sus relaciones de poder, el sistema de género también es político porque se mantiene por el uso del poder. Pero, además, el Estado ha intervenido en la creación y la mantención de formas determinadas de las relaciones de género.

Aunque las relaciones de género se expresan en todas las instituciones y organizaciones sociales, su base principal es la familia. Desde la familia se ha determinado el tipo de relaciones que habrá entre mujeres y hombres, lo que luego se proyecta a otros ámbitos de la vida social. La situación social de las mujeres, en cualquier ámbito de actividades públicas, está determinada por su rol en la familia. Este es un fenómeno que, como hemos señalado, ha sido siempre aceptado por las ciencias sociales y usado como factor explicatorio de los comportamientos femeninos. Pero, con un trasfondo teórico no necesariamente correcto. Las teorías sociológicas principales, v. gr. el marxismo y el funcionalismo, a pesar de sus grandes diferencias, han coincidido en su concepción sobre la familia: la describen como una organización social no contradictoria, donde operan, principalmente, fuerzas sociales generadas en otros lugares de la sociedad. La familia, sólo reproduciría relaciones y funciones sociales externas a ella.

Revisar esta conceptualización, ha sido crucial en las nuevas teorías sobre la división sexual del trabajo y la situación de las mujeres. No es el caso presentar las conclusiones teóricas de este enfoque para el desarrollo de la familia, pero sí señalar, brevemente, su relación con el sistema de género patriarcal. Las relaciones entre los sexos pueden ser igualitarias o desiguales y jerarquizadas. En el primer caso, mujeres y hombres tendrán el mismo acceso a los bienes que la sociedad considera deseables (dinero, poder, libertad o cualquier otra cosa); en el segundo, uno de los dos sexos tendrá privilegios. A este segundo modelo se lo ha denominado sociedad patriarcal.

El concepto de patriarcado permite distinguir las fuerzas que mantienen el sexismo o dominación del sexo masculino, de las otras fuerzas sociales que generan desigualdad. Debido al dominio patriarcal, los hombres controlan la sexualidad, la reproducción y el trabajo de las mujeres en el ámbito familiar. La familia es la institución central en la sociedad patriarcal. Pero la subordinación femenina no sólo existe en la familia, sino que se manifiesta también en otras esferas de participación social. La complejidad de estas relaciones no permite explicar la desigualdad entre los sexos en las instituciones políticas, sin hacer referencias al sistema de dominación global que ejercen los varones. Se trata de una forma de dominio que utiliza mecanismos específicos que regulan las condiciones de la presencia o ausencia femenina en el mundo público. Como consecuencia, se produce la aceptación o el rechazo de las mujeres en las organizaciones, las instituciones y los cargos políticos.

El sistema de género, que impone el predominio de los hombres sobre las mujeres y les otorga más privilegios, es una organización social estructurada sobre el poder sexual. Se convierte, así, en una forma de expresión política, si ésta se entiende no sólo como una actividad, sino como el ejercicio del poder. Sólo es posible la existencia de la sociedad patriarcal y de la dominación masculina, porque en su base hay una compleja red de relaciones de poder. Su utilización, sin embargo, no ha sido siempre igual, pues los medios empleados han variado a través del tiempo.

La división sexual moderna del trabajo se consolida junto con la industrialización y el capitalismo. En la sociedad preindustrial, la familia tenía importantes funciones económicas, sociales y políticas, además de las domésticas. El surgimiento de la familia burguesa produjo cambios importantes. Las actividades de las mujeres se redujeron al ámbito familiar: trabajo doméstico y cuidado de los hijos y el tamaño de la familia disminuyó, al reducirse sólo a los cónyuges y los hijos, la familia nuclear. Las tareas domésticas perdieron el componente comunitario que habían tenido anteriormente, convirtiéndose en un trabajo realizado en forma individual y aislada y la vida social y colectiva de las mujeres se limitó.

La vida social que anteriormente había sido relativamente uniforme, se dividió en dos ámbitos claramente diferenciados: el de la vida privada y el de las funciones públicas. A la familia se le asignaron sólo tareas relacionadas con la reproducción humana. La economía, la política y la cultura se convirtieron en áreas públicas. La producción de bienes se trasladó a las fábricas y se restringió el concepto de trabajo para referirse sólo al trabajo productivo que recibía una retribución monetaria. Finalmente, se produjo una nueva ordenación del tiempo para la que ya no fue útil el calendario tradicional. Surgió la contraposición entre trabajo y ocio: este último, antes considerado como creación de cultura, esparcimiento y vida personal, se convirtió en una actividad residual y condenable.

Estas transformaciones sociales y familiares tuvieron consecuencias importantes para la división sexual del trabajo y el sistema de género. La acentuación de la separación entre las esferas sociales de lo privado y lo público produjo una radicalización de la división sexual del trabajo. El mundo público se hizo masculino y el privado femenino: mujeres y hombres dejaron de compartir la vida social, económica y cultural para especializarse en tareas diferentes que generaban intereses y valores distintos. Esta situación ha caracterizado a los dos últimos siglos y sólo desde hace poco tiempo comienza a ser cuestionada y a tener algunas modificaciones.

La actual división sexual del trabajo produce dos tipos de limitaciones para la participación femenina en las organizaciones políticas y en las instituciones del Estado. Por un lado, al obligarlas a ser las res-

ponsables del trabajo doméstico, les deja menos tiempo disponible. Es cierto que muchas mujeres ejercen ambas funciones, al costo de jornadas de trabajo más largas que las de sus colegas varones, pero siempre estarán en una situación de desventaja, a menos que renuncien a la vida familiar y a la maternidad. Además, la socialización en la "psicología femenina" también hace que tengan menos tendencia a asumir actitudes y formas de comportamientos como el deseo de competir, para las que no han sido preparadas. A las mujeres se les exige que sean dulces y amables, en un mundo como el de la política, en el que la competencia es especialmente fuerte y dura.

En segundo lugar, la asignación de sexo a las áreas sociales y sus actividades (lo público es masculino, lo privado es femenino) hace que se estructuren de tal modo que sea difícil para las mujeres participar en las masculinas y viceversa. Cuando una mujer realiza tareas consideradas como masculinas, se le exige en compensación, para no perder sus rasgos distintivos, extremar las características asociadas a su sexo. Cuando las mujeres se incorporan a tareas políticas, se les pide que sigan actuando como madres y amas de casa y se les encarga tareas que son semejantes a las que realizan en el hogar. Las diputadas o concejales, por ejemplo, son destinadas a temas de Educación o Servicios Sociales y rara vez son asignadas a comisiones sobre Defensa o Relaciones Internacionales.

Muchas de las dificultades son mantenidas como un freno al acceso de mujeres a puestos de poder. Los políticos varones suelen ser especialmente reacios a aceptar la competencia femenina y hay muchos modos de impedir su participación. Entre los más estereotipados está la afirmación de que las mujeres "no están preparadas" o que perderán apoyo electoral, porque los ciudadanos no confían en una mujer para ocupar un cargo político. Cuando las encuestas de opinión pública muestran que esto no es verdad, entonces se ponen otros inconvenientes, que reafirman que la política es cosa de hombres.⁷ El control masculino del mundo público es una base importante de las relaciones patriarcales modernas, pues los varones regulan las condiciones en las cuales se les permite a las mujeres acceder a él. Es decir, los obstáculos para la in-

⁷ Una encuesta sobre "Opiniones y actitudes de los españoles hacia la participación de la mujer en la política", hecha a una muestra representativa de españoles de ambos sexos mayores de 18 años, realizada en 1986 para el Instituto de la Mujer y aún no publicada, obtuvo los siguientes resultados:

1) El 69% de los encuestados considera que la participación de las mujeres en la política es insuficiente; el 79% piensa que "los partidos políticos prefieren a candidatos masculinos"; el 65% que "las mujeres no reclaman con suficiente fuerza su participación en la política" y el 75%, que "es necesaria una mayor presencia de las mujeres en la política española"

2) Se les pidió, además a los entrevistados, que dijeran si estaban de acuerdo o en desacuerdo con una serie de afirmaciones. Algunas de las que fueron rechazadas

corporación de las mujeres a las organizaciones, las instituciones y los cargos políticos, también pueden ser una estrategia de mantención del poder masculino.

Finalmente, no se debe olvidar que en la política, como en cualquier actividad, las personas tienen una vida cotidiana que influye en que las cosas sean fáciles o difíciles. Como ya hemos señalado, los políticos cuentan con una infraestructura doméstica que les permite dedicación exclusiva a sus tareas, sin mayores preocupaciones privadas. Las mujeres no sólo carecen de este apoyo, sino que además deben demostrar que, a pesar de ser mujeres, lo pueden hacer igual de bien. Incluso las condiciones materiales de un Club masculino (como algunas autoras han definido a la política) no siempre son las mejores. Varios estudios de algunos parlamentos europeos muestran esta realidad excluyente, desde los chistes y motes a las diputadas, hasta la existencia de lugares comunes, en los que no se les permite el acceso.⁸

Cultura política de las mujeres.

El enfoque teórico sobre la división sexual del trabajo y el sistema de género que se ha desarrollado parece más útil para analizar los datos sobre la cultura política de las mujeres presentados al comienzo de este trabajo. Indican que las españolas son un poco más conservadoras; se inhiben más en los temas políticos; no tienen interés por las actividades políticas; las que sí están dispuestas a participar, prefieren hacerlo en forma anónima y en estructuras cara a cara y, finalmente, sus motivaciones pueden ser caracterizadas como altruistas y con interés por hacer cosas concretas y útiles más que la carrera o promoción política. Se señaló también tres sesgos del análisis político clásico: el fetichismo de la familia, el supuesto de inferioridad política de las mujeres y la tendencia a juzgar su conducta por estándares masculinos.

son las siguientes: "La mujer no está suficiente preparada para la política" (por el 60%); "la política no es cosa de mujeres" (75%), y "a la hora de votar inspira más confianza un hombre que una mujer" (50%).

3) En el Parlamento español y en los parlamentos de las comunidades autónomas, hay alrededor de un 6% de mujeres. En los puestos de poder, tanto del Estado como de las organizaciones políticas, el porcentaje es aún menor. Como se puede ver por los datos, no es la opinión pública la responsable de esta baja cuota de participación.

⁸ A muchos politicólogos no les gusta la mención de estos hechos cotidianos por considerarlos intrascendentes. De modo que he dejado para una nota a pie de página la siguiente anécdota. En uno de estos Parlamentos no existían lavabos de señoras, sólo de varones. Como es de imaginar, no era muy cómodo para las pobres diputadas porque, aunque un lavabo no tiene trascendencia para el análisis político, sí la tiene para quien debe pasar muchas horas en un lugar así.

En cuanto a la familia, en efecto, es crucial para explicar los valores y la conducta política femenina, pero no en el sentido que los análisis políticos le han dado. No es que por naturaleza las mujeres sean más "familiares", esposas y madres, lo que las convierte en más emotivas e irracionales. Simplemente es la función que deben realizar en términos de la división sexual del trabajo actual y de las formas de participación política que permite o excluye. No depende sólo de la voluntad de las mujeres aceptar o rechazar esta situación, pues como se ha señalado opera un sistema de poder que no controlan. Si la familia es una limitación para la participación política de las mujeres no lo es en los términos que emplea la explicación basada en el fetichismo familiar. No se trata de que las mujeres sean más irracionales y de ahí que su rol natural sea la familia, por lo que en la política se comportan como si estuvieran en ella, sino que hay una contradicción básica entre la socialización para ser esposa y madre, sólo un trabajo más, y la socialización en el mundo público.

Detrás del supuesto de que el conocimiento es la base de la conducta política, se esconde otro que hace referencia a un tipo de conocimiento determinado, que se podría denominar conocimiento tecnoeconómico. Lo que los ciudadanos deben conocer, por ejemplo, para votar, proviene de su inserción en el mundo productivo y en los grupos de interés a los que pertenece. Pero resulta que esto se refiere sólo a un aspecto de la vida social. Desde esta perspectiva, las mujeres no tienen un grupo de interés específico como no sea el vago de "ama de casa". La profunda división entre el mundo público y el privado que se ha descrito, hace que la política sólo se refiera a un aspecto de la realidad social. Esto resulta evidente cuando se analiza la importancia que las organizaciones políticas le asignan a la familia y a las actividades que ésta desempeña.

Las ofertas programáticas de los partidos políticos en lo que se refiere a la familia o el trabajo doméstico, o no existen o suelen ser semejantes y básicamente conservadoras, en el sentido de que siempre proponen apoyar los modelos existentes. La familia es considerada como una unidad armónica, en la que coinciden los intereses de todos sus miembros y en la que nada debe cambiar. En lo que respecta a los intereses de la mujer, el continuo ideológico izquierda-derecha no tiene por qué coincidir con la definición que se le da en la política. Propuestas consideradas como de izquierda, pueden ser totalmente conservadoras en temas familiares.

Esto produce distorsiones en la descripción sobre ubicación ideológica de las mujeres, pues las escalas diseñadas para medirla, rara vez han tomado en cuenta este factor. De allí las diferentes interpretaciones que se le puede dar al fenómeno del mayor conservadurismo femenino y explica por qué al analizar a las mujeres activas, es decir, no sólo amas de casa, desaparecen las diferencias entre mujeres y varones.

Además, no sería sorprendente que el conservadurismo del ama de casa refleje coherencia ideológica. Si las propuestas sobre la familia que le hacen todos los grupos políticos son conservadoras, es más fácil que acepten a los grupos conservadores, coherentes en sus otras ofertas, que a los que proponen mantener igual su ámbito de vida y cambiar todo lo demás.

Resultaría interesante estudiar en más detalle cómo el ama de casa se forma sus opiniones políticas. Algunos estudios indican que están influenciadas por sus maridos o padres, poniéndolo como ejemplo de la "personalización" emotiva de las mujeres. Sin embargo, esto puede ser la búsqueda racional de un líder de opinión, al igual que un trabajador en una empresa consulta con el dirigente sindical al que sabe más informado. La política se refiere sólo a temas e intereses de actividades en las que el ama de casa no participa y no es sorprendente que consulte con quien sí lo hace en su hogar, es decir, los varones. Pero esta consulta no necesariamente la lleva a asumir la opinión masculina, puesto que no parece tomar en cuenta las opiniones de izquierda. Parece entonces que su rol de ama de casa, aunque no convierte a las mujeres en colectivo por su aislamiento social, genera opciones comunes.

Los otros dos sesgos del análisis político, la inferioridad femenina y la utilización de los estándares masculinos como medida del comportamiento político normal, también proponen interpretaciones no necesariamente correctas sobre el desinterés de las mujeres por la política y las motivaciones y formas específicas de participación. Como se ha indicado, la política es una esfera masculina. Casi no hay mujeres en las organizaciones e instituciones políticas y las propuestas que éstas hacen poco tienen que ver con problemas domésticos cotidianos. En esta situación no es de extrañar la falta de interés. Si, por ser las amas de casa un grupo marginal para la política, se las comparara con grupos masculinos que también lo fueran, posiblemente su nivel de interés sería mayor que el de estos hombres. El problema, nuevamente, es cómo se hacen las comparaciones.

Otro problema importante para analizar la participación y la cultura política de las mujeres, es la restricción que hacen los estudios del campo de las actividades políticas. Si sólo se hace referencia a las organizaciones más institucionales, mayoritariamente masculinas, se deja de lado a otros grupos que, sin ser políticos en este sentido restringido, también se puede considerar que tienen un rol político. Por ejemplo, organizaciones ciudadanas, barriales, de asistencia social, culturales, educativas, etcétera, en las que las mujeres tienen una presencia activa. Es interesante notar que las funciones de algunas de estas organizaciones han sido muchas veces asumidas por el Estado asistencial. Los hospitales, que funcionaban sobre la base de trabajo voluntario femenino a comienzos de siglo (las monjas o las damas auxiliares), fueron posteriormente integrados a la red sanitaria pública. Finalmente, también

las mujeres suelen tener una presencia activa en situaciones de crisis. Un ejemplo de ello son las organizaciones de familiares de detenidos-desaparecidos o las de solidaridad en los barrios marginales.

Especial mención merece el movimiento feminista. Las feministas siempre han asumido en sus propuestas, la perspectiva de la realidad de las mujeres. ¿Qué imagen tienen de él las españolas? Un dato interesante en este sentido lo entrega el estudio sobre opiniones ante la política y el feminismo (IDES, 1986) que hemos reseñado. A la pregunta sobre cómo definirían al feminismo, las encuestadas optaron en, primer lugar, por decir que era un movimiento de reivindicación y defensa de los derechos de la mujer (35%), es decir, lo consideraron un movimiento político, seguido a más distancia por respuestas más personales como, una manera de cambiar la relación hombre-mujer (17%) o un modo de vida femenino, distinto al tradicional (13%). La valoración hecha por las entrevistadas sobre el feminismo (a partir del grado de acuerdo con una serie de calificativos positivos y negativos) resultó ampliamente positiva.

Curiosamente, el estudio separó en dos temas diferentes el de la política y el feminismo, a pesar de estas respuestas, sin indagar más sobre la definición política ofrecida por las mujeres (y que el propio movimiento feminista admite). Pero se debería investigar más sobre el hecho de que las mismas mujeres que se declaran poco interesadas por la política, conocen y valoran, en cambio, al movimiento feminista. No se puede olvidar que los grupos feministas no han contado con los mismos recursos que los partidos políticos para darse a conocer y generar una "clientela".

Finalmente, la preferencia de las mujeres por la participación anónima y en grupos pequeños y sus motivaciones altruistas, aunque se generen debido a su socialización para asumir la maternidad social, no necesariamente indica que son conductas políticas inferiores. Es evidente que su falta de interés por hacer "Carrera política" y por instrumentalizar su participación, no facilitan su acceso y/o promoción en organizaciones políticas en las que la competencia es crucial. Pero si éste es el estándar masculino de comportamiento político, no por ello se convierte en el mejor. Esto supone un juicio de valor y una determinada división de la política. Quizá la cultura política femenina podría ser útil para rescatar los componentes solidarios y éticos que ésta debería poseer.

La tendencia a desvalorizar tareas o formas de comportamiento sólo porque son femeninas, es consecuencia de los componentes patriarcales de la sociedad. No sólo el mundo público es masculino, sino que es el que tiene mayor valor social, político y económico. El ama de casa es definida como la mujer que "no trabaja", con lo cual el trabajo doméstico no existe. La participación de las mujeres que, aunque no sea en organizaciones institucionales, supone muchas horas voluntarias de servicios necesarios, tampoco es considerada como importante. Del

mismo modo, el supuesto de que los políticos varones sólo se mueven por racionalidad, a diferencia de las mujeres que son emotivas, no sólo suele ser falso, sino que implica que los sentimientos, necesariamente, son malos.

Podemos concluir, así, que es necesario profundizar en el estudio de la cultura específica de las mujeres, analizando cuáles son las diferencias reales con la de los varones y controlando con otras variables. Al mismo tiempo, es imprescindible revisar las concepciones teóricas utilizadas hasta hoy, para eliminar sus sesgos androcéntricos. Esto es importante no sólo por razones analíticas, sino por razones políticas. Para los que creemos en la profundización de la democracia, ésta siempre estará incompleta si un colectivo tan grande como el femenino está excluido y sus intereses y valores están ausentes.

BIBLIOGRAFIA

- Boneparth, E., *Women, Power and Policy*, Pergamon Press, 1982.
- Brabo, P. y Ortiz, C., *Cultura Política de la mujer*, Instituto de la Mujer, 1985, publicado.
- Duverger, M. *The Political Role of Women*, N. y UNESCO, 1955
- Freeman, J., *The Politics of Women's Liberation*, Longman, 1975.
- IDES, *Estudio Sociológico Sobre la Mujer ante la Política y el Feminismo*, Instituto de la Mujer, 1986. No publicado.
- Jaquette, J. *Women in Politics.*, John Wiley & Sons, 1974.
- Randall, V. *Women and Politics*, Mc Millan Press, 1982.
- Sojo, A. *Mujer y Política*, DEI, Costa Rica, 1985.

UNA GRAMÁTICA POSTMODERNA PARA PENSAR LO SOCIAL

Benjamín Arditi

1. Intencionalidad, crítica y ruptura: modos de "ver".

"No se trata simplemente que la realidad está cambiando: ella está eludiendo nuestros modos de percepción y nuestros instrumentos de interpretación. Lo que se dice con respecto a los países industrializados de Europa Occidental probablemente se aplica también a América Latina: el nexo entre movimientos sociales y conocimiento de lo social se ha roto. Cualquier tentativa de enmendarlo debe partir del doloroso reconocimiento de esta ruptura.

"Mi impresión es que el elemento 'nuevo' de los movimientos sociales consiste precisamente en la creación de pequeños espacios de práctica social en los cuales el poder no es fundamental (....) ¿será que la 'novedad' de estos movimientos consiste en que tienen como objetivo la reapropiación de la sociedad por sí misma?

"La capacidad innovadora de estos movimientos parece basarse menos en su potencial político y más en su potencial para crear y experimentar formas diferentes de relaciones sociales cotidianas. Es evidente que este proceso está ocurriendo en los subsuelos de las estructuras de poder".¹

Ninguno de estos fragmentos extraídos de un artículo relativamente reciente de Tilman Evers ocupa un lugar "inocente" en el presente texto. Por el contrario, como toda cita que se incorpora para ir ensamblando una coreografía argumentativa, los tres fragmentos seleccionados tienen aquí un carácter motivado: exhiben los trazos de una *intencionalidad*. Contribuyen a enunciar los elementos y contornos preliminares de una perspectiva antiautoritaria que puede ser asumida en espacios propios de la trama institucional y cultural de la sociedad civil, y permiten además establecer un nexo comunicativo con aquellos que se

¹ Evers, Tilman, "Identidade: A Face Oculta dos novos Movimentos Sociais", en *Novos Estudos*, CEBRAP, Vol 2, núm. 4, abril de 1984, págs. 11,14,15.

interesan en descubrir y potenciar los elementos libertarios que, al parecer, estarían gestándose en las prácticas sociales cotidianas impulsadas por nuevos movimientos o iniciativas sociales.

Los trazos que se desprenden de ellos también ayudan a esbozar la agenda de temas para la comunicación misma. Se trata de dos áreas temáticas claves. Una de ellas tiene que ver con el desarrollo de un lenguaje que permita percibir y pensar una serie de fenómenos que se desarrollan en los niveles capilares, en los intersticios menos perceptibles del tejido societal, y que permita rescatar la especificidad de tales fenómenos. La otra se refiere a la tarea de identificar algunos de los ejes centrales que conforman el núcleo de problemas con los cuales se debe lidiar hoy, tanto en América Latina como en Europa, para renovar el pensamiento social y generar nuevas propuestas capaces de recomponer un proyecto de sociedad bajo la égida de la innovación democratizante.

Estas dos áreas de preocupaciones son particularmente importantes, pues están ligadas al cuestionamiento de los modos de percepción y de los instrumentos de interpretación tradicionales, algo ya recurrente en los debates actuales acerca de teoría social. Se habla con cierta soltura de una situación de *crisis*, tanto de los paradigmas cognoscitivos que enmarcan la actividad intelectual como de los saberes que animan al quehacer estratégico de los actores sociales y políticos. Lo que está en juego en estos debates no es esta o aquella teoría, la pertinencia de tal o cual tipo de enunciado, la legitimidad de ciertas modalidades de interpretación, la validez de un conjunto de tesis o la adecuación de los criterios de objetivación existentes a una realidad que resulta cada vez más elusiva, sino el mismo régimen productor de saber y verdad que hace posible la emergencia de estas teorías, enunciados, interpretaciones, tesis y criterios de objetivación. La "crisis" del saber y hacer social revela una dificultad para innovar con el estado actual de las cosas, y al mismo tiempo, indica que tampoco resulta productivo continuar con dicho estado: se requieren un ajuste y un reacomodo más que aditivo en las modalidades de percepción e interpretación.

Ello apuntaría hacia un desplazamiento y una recomposición de la posición, valor y eficacia asignados a ciertos elementos constitutivos del universo normativo del quehacer intelectual, o lo que es igual, apunta a una "mutación de paradigmas" en el sentido asignado a esta expresión por Kuhn: una transformación en los modos de ver, aprehender y hacer en el mundo, provocada por la recomposición diferencial del universo conceptual a través del cual se piensan los objetos, relaciones entre objetos, conceptos, etcétera.² Esta transición en los "modos de ver" plantea una cierta confusión, percibida y explicitada con gran agudeza por Antonin Artaud. "Si el signo de la época es la confusión, dice Artaud,

² Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

veo en la base de esta confusión una ruptura entre las cosas y las palabras, las ideas y los signos que son su representación".³ La recuperación del nexo capaz de disipar algo de esta confusión conlleva una decisión de abandonar algunas certezas caducas. Es hora de abandonar la presencia sorda del siglo XVIII en nuestro modo de pensar, pues ello no es "una prueba de la permanencia y de la fijeza de la razón humana, sino más bien una prueba de la somnolencia del saber, una prueba de esta avaricia del hombre culto rumiando sin cesar las mismas conquistas, la misma cultura y volviéndose, como todos los avaros, víctima del oro acariciado".⁴

¿Qué es lo que se abandona? ¿Qué se coloca en su lugar? ¿Cómo reconstruir un imaginario colectivo capaz de orientar la acción política y la lucha social en una época marcada por la confusión resultante de la crítica de la modernidad, por la conformación de lo que se ha venido a llamar la "condición postmoderna"?⁵ En lo que sigue se intenta abordar tentativamente estas cuestiones, primordialmente desde la perspectiva de las "formas alternativas de hacer sociedad" en totalidades crecientemente complejas y segmentadas. Se trata de pensar estrategias y ámbitos para el accionar de viejos y nuevos sujetos, distintos pero complementarios a los del accionar político-partidario. Esto implica una tarea de crítica y recomposición de una figura de "sociedad": se propone una distinción conceptual entre la "sociedad" y lo "social".

2. Crítica y ruptura.

La "ruptura" del nexo entre movimiento social y conocimiento de lo social mencionada por Evers alude, básicamente, a la validez de un supuesto característico de los modos de percepción predominantes en los siglos XVIII y XIX, a saber: la creencia casi axiomática en la posibilidad de "leer" lo social a través de las demandas, propuestas, proyectos o el accionar estratégico de algún movimiento social. Criticar el valor hermenéutico global asignado al movimiento social es criticar a su vez los postulados, heredados del racionalismo de la ilustración y del positivismo europeo, acerca de la naturaleza de la totalidad social, de sus modos de transformación, y del sentido general que asume dicho proceso. Aún reconociendo el riesgo de una simplificación excesiva, para los efectos de esta argumentación basta con recordar que, en un sentido amplio, esos postulados dan por sentado que:

³ Citado por Lechner, Norbert, en "Pacto Social nos Processos de Democratização: A Experiencia Latino-Americana", en *Novos Estudos*, CEBRAP, núm. 13, octubre de 1985, pág. 41.

⁴ Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico*, siglo XXI, México, 1981, pág. 10.

⁵ Esta es una alusión al título de un trabajo de Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.

- i. En toda sociedad existe un lugar, nivel o plano fundamental que revela la identidad del tejido social en su conjunto; y que
- ii. El movimiento social que surge de ese lugar privilegiado puede universalizar sus demandas, propuestas y proyectos, puesto que éstos coincidirían con las demandas, los proyectos, etcétera, de emancipación del conjunto de la sociedad.

Un razonamiento como éste debe asumir que el plural de fenómenos constitutivos de una sociedad configuran una totalidad "fuerte" y centrada: lo diverso, algo propio de la superficie visible de lo social, adquiere su identidad a partir de los efectos de sentido y cohesión que le imprime el lugar fundamental de la sociedad, su base morfológica esencial -llámese economía, religiosidad, raza, etnia, ser nacional u otra-. También debe asumir, como correlato de lo anterior, que la mutación de esa totalidad social está ligada a los procesos que se desarrollan en el interior del núcleo fundamental: lo diverso entraría en proceso de cambio con el impulso dinamizador de un movimiento que surge en el corazón mismo del lugar privilegiado, como una suerte de metástasis que desparrama sus efectos a lo largo del tejido social. Asimismo, se asume que, habiendo múltiples explicaciones del mundo, sólo una puede ser verdadera, y que existiendo múltiples saberes de lo social, todos deben dirigirse como construcciones omnicomprendivas, aunque sólo uno de ellos puede ser correcto: el acceso a la totalidad de lo diverso se haría a través de una llave maestra del saber. Y finalmente, en las visiones más mecanicistas de este tipo de razonamiento, el proceso de mutación de lo diverso se desenvolvería sobre el eje del "progreso humano", necesario y universal, acumulativo y lineal, proyectándose hacia una meta final consistente en la instauración del milenio redentor de la humanidad.

Este tipo de razonamiento ha estado presente, en mayor o menor medida, en proyectos políticos y teorías sociales de los dos últimos siglos. El marxismo también exhibe sus huellas cuando habla de un poder anclado en la esfera económica, encarnado en una clase dominante que lo monopoliza, y plasmado en instituciones, prácticas e ideologías erigidas por la clase dominante en la sociedad: el materialismo histórico, saber de lo social y sus transformaciones, da cuenta de una situación opresiva, y plantea una vía universal para la liberación humana a través de la inserción de las masas en el movimiento emancipatorio liderado por el proletariado industrial. Algunos filósofos marxistas, empapados de un fervor tan candoroso como místico, anunciaban hace no muchos años el arribo del milenio socialista del siguiente modo:

"En la nueva sociedad ya no habrá policías, no habrá más prisiones, no habrá iglesias, ni ejército ni prostitución de ningún tipo, no habrá más crímenes... Cuando uno sabe que va por este camino [del infalible saber marxista-leninista], que es el camino científico y cierto, uno siente que está luchando por la mejor de las causas."⁶

⁶ Baby, Jean; Maublanc, René; Politzer, Georges y Wallon, Henri; *Cours de Marxisme, Première Anne*, escrito para militantes de los años 40, citado por George

Un caso reciente, el breve y aterrador "socialismo" camboyano del Kmer Rouge, se convierte en caricatura trágica y grotesca del milenio anunciado por estos filósofos. Pero no se trata simplemente de una utopía malograda por los errores o excesos cometidos en el curso de su implementación empírica, puesto que ello no puede ni invalidar el sustento teórico ni descalificar la utopía que anima una propuesta de sociedad. Antes bien, se trata de una utopía malograda precisamente por el ya mencionado quiebre del nexo entre movimiento social y conocimiento de lo social que plantea Evers.

Por una parte, es innegable que allí donde la existencia de dictaduras largas y oprobiosas hace más palpable tanto el despojo y la miseria de sectores populares como también la carencia de libertades y la forma y el lugar del ejercicio de un poder arbitrario, los anhelos socioeconómicos y democratizantes de los movimientos sociales tienden a configurarse como proyectos de emancipación universal guiados por una ética de los fines últimos. En estas situaciones es posible, aunque no necesariamente probable, que las aspiraciones del movimiento lleguen a coincidir con las aspiraciones inmediatas de las grandes mayorías: se trata de situaciones en las que la inmediatez de las demandas puede facilitar la gestación de puntos de convergencia que estimulen la formación de acuerdos y cohesiones entre diversos agentes y actores sociales. Pero en tal caso, cabría hablar de la postergación, no la anulación de los puntos no inmediatos en la agenda temática de organizaciones y actores en lucha. La coincidencia entre movimiento y conocimiento de lo social en el mediano plazo no sería ya un postulado de carácter ontológico derivado de algún lugar privilegiado de la sociedad, sino más bien el reconocimiento de un trabajo de articulación política.

Por otra parte, también se ha de reconocer que el surgimiento de "nuevos sujetos", "nuevos movimientos" o, cuando menos, "nuevas figuras" sociales en Europa y América Latina, demuestra que la vivencia de la opresión y de la resistencia a ella asume formas tan diferenciadas que no resulta factible remitirlas todas a una misma matriz para elucidar su sentido.⁷ Esta gama novedosa que abarca desde ecologistas, pacifistas y mujeres hasta pobladores, inquilinos, estudiantes y defensores

François en "The Legend of Communism", *Social Research*, vol. 19, núm. 2, Nueva York, 1982, págs. 352-353.

⁷ La literatura reciente acerca de la pérdida de centralidad del movimiento social, ya sea obrero u otro, es abundante. Se puede consultar, entre otros, a Mouffe Chantal, "Clase obrera, hegemonía y socialismo", en *Socialismo y Participación*, núm. 17, Lima, marzo de 1982; Alvayay Rodrigo, "Marxismo y democracia: entrevista a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe", en *Opciones*, núm. 4, Santiago, septiembre-diciembre de 1984; de Giovanni Biagio, "Marxismo y Estado", en revista A, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Vol. II, mayo-agosto de 1981, México D.F.; Tronti Mario, *Il Tempo della Politica*, Editori Riuniti, Roma, 1980; Calderón Fernando y dos Santos Mario R., "Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de una interrogación", incluido en este volumen.

de los derechos humanos, va transformando cada vez más nuestra geografía social: desplaza los parámetros del cálculo político y estratégico de las fuerzas sociales tradicionales (partidos, sindicatos, patronales), y genera "microclimas" de relaciones que van modificando, multiplicando y diferenciando las imágenes de lo que es una "sociedad".

Esto obliga a repensar la idea de "sociedad" transmitida por el sentido común, a saber: un espacio percibido como unidad o cohesión con una "identidad" clara y unívoca. Lo mismo se puede decir acerca del "ser nacional" en el cual cada uno del "nosotros" se vería reflejado. Es difícil seguir aferrándose a estas nociones del sentido común; ambas están en un franco proceso de retroceso, o mejor dicho, ambas han estado siempre en retirada, y tal vez sólo ahora nuestra sensibilidad hacia lo nuevo que surca el espacio social, transformando nuestros referentes habituales, nos hace conscientes de ello. En cuanto al "ser nacional", basta con pensar en las divisiones de clases, en la coexistencia forzada, conflictiva e incluso "funcional" entre "formas de vida" tan dispares que cuesta creer que un burgués, un proletario y un campesino paraguayo sean habitantes de una misma sociedad: tanto en lo que respecta a su alimentación, vivienda, salud, educación, esperanzas de vida y consumo como también en lo que atañe a su capacidad de gestión sobre recursos sociales y participación en las decisiones del poder público, uso del lenguaje, formas de esparcimiento, noción de "cultura" o modales de mesa. Más que compatriotas constitutivos de un "nosotros" claro y unívoco, parecen habitantes de mundos aparte.

En lo que respecta a la idea de "sociedad" y los modos habituales de percepción de la "totalidad" social, se puede pensar un ejemplo desde el punto de vista cultural. Se dice: una sociedad se muestra a sí misma en sus festivales de música, sus libros y revistas, exhibiciones de arte, programas de radio y televisión, teatro, cine, conferencias y seminarios, folclore, ferias artesanales, etcétera. Se dice: la confluencia de estos eventos o actividades nos brindan la identidad de esa sociedad, al menos en lo cultural. Pero se trata de una percepción que es sólo parcialmente correcta. Primero, porque estas expresiones carecen de homogeneidad, y no es posible abarcarlas todas en una "programación" omnisciente que gobierne su gestación, o en una "planificación" que regule su desenvolvimiento individual. Segundo, porque los sujetos que "habitan" en un espacio social segmentado en sus expresiones culturales, tampoco son unidades homogéneas, iconos de un "ser nacional" originario o esencial: no pueden ni acceder ni desenvolverse ni desplazarse en todos estos segmentos culturales con igual pasión e interés, ya sea como actores, partícipes u observadores; hay una sensibilidad selectiva, una discriminación por parte de este plural de sujetos que optan por "vivir" en tal o cual segmento de la cultura "nacional", o que no tienen más opción que vivir obligadamente en tal o cual segmento. Y resulta evidente que

este plural de segmentos diferenciados no son necesariamente conmutables, congruentes o transitivos entre sí. ¿Cuál es la "totalidad" que nos tocó vivir y cómo podemos pensar en un movimiento social que permitiría "leerla" y transformarla desde su óptica particular?

En cierto modo, lo anterior refleja un proceso de propliferación de referentes de lo social, una fuerte tendencia a la segmentación de la experiencia vivida como consecuencia de la diversificación y diferenciación del espacio social. Ello tiende a minar, por un lado, la masificación de la vida contemporánea y, por el otro, contribuye a cuestionar la idea de la homogenización de las identidades sociales, algo presupuesto por las teorías derivadas de paradigmas de corte racionalista y enciclopedista. Un ejemplo de esta eclosión de referentes y proliferación de "segmentos" diferenciados de la vida, lo ofrece Toffler al hablar de la complejización de la esfera de la familia. "En lugar de una forma ideal de la familia -padre, madre y dos hijos, en la que el padre trabaja y la madre se queda en casa- ahora presenciamos el surgimiento de innumerables arreglos familiares (...) Este desplazamiento hacia la diversidad es irreversible. Hay quienes prefieren vivir solteros o solteras, padres que no tienen esposa o madres que no tienen esposo, y parejas sin hijos. Hay quienes prefieren vivir juntos sin ataduras oficiales; parejas en las que cada cónyuge tiene su propia carrera. Gente que se ha vuelto a casar. Familias que se integran artificialmente por acuerdo mutuo".⁸ ¿Cómo explicar esta eclosión de posibilidades a partir de un centro fundante de lo diverso? En la esfera de la familia y la pareja, el referente tradicional de lo "normal" se convierte así en un referente más, junto con otros que son igualmente válidos: múltiples saberes orientan la percepción y la acción de los actores que habitan en un mismo ámbito, múltiples "formas de vida" cohabitan en un mismo ámbito social.

La idea de "totalidad", "sociedad" y "mutación" puede seguir vigente, pero en modos muy distintos a los que estábamos acostumbrados a percibirla. Auxiliados por la noción de "racionalización" de Weber, se puede plantear una recomposición del imaginario social, una visión de la sociedad como espacio de lo diverso, microfísica de ámbitos de saber y poder. Algo de esto hay en lo que propone Touraine,

"De aquí en adelante, la sociedad no será más un principio de unidad; es el resultado de los conflictos sociales y de las grandes orientaciones culturales que son su entorno (*enjeu*). No es más una esencia sino un acontecimiento. Así como una organización no es sino el estado inestable y provisional de las relaciones entre los grupos sociales que poseen o no poseen la autoridad en el interior de determinados límites, una sociedad asimismo no es sino una mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de negociaciones, de dominación impuesta, de violencia y de desorden. No se puede comprender el acto a través de la sociedad a la cual pertenece; hay que partir de los actores y

⁸ Toffler, Alvin; *Previews and Premises*, Black Rose Books, Toronto, 1983.

de los conflictos que los oponen y a través de los cuales la sociedad se produce a sí misma".⁹

3. Racionalización, segmentación, especialismos.

En una conferencia que giró en torno del sentido de la ciencia y de la naturaleza del trabajo científico,¹⁰ Max Weber se refirió a la creciente intelectualización y racionalización del mundo moderno operada a través de los saberes científicos que orientan y potencian el alcance de la técnica. Estos saberes han contribuido a que pudiésemos ir eliminando los vestigios de un pensamiento mágico acerca del modo de funcionamiento del mundo, a que lo "desencantáramos".

Pero Weber también comprendió perfectamente que esa reivindicación de la ciencia no podía ser ni asimilada ni confundida con el cientificismo que impregnó al positivismo decimonónico, heredero del racionalismo surgido con la Ilustración europea. El "desencanto del mundo", su desmitificación, tenía poco en común con la fe en el "progreso" del entendimiento humano en un sentido acumulativo y lineal, o con el sueño largamente anhelado de tornar al mundo transparente, de conocerlo exhaustivamente con el auxilio de las ciencias. La racionalización e intelectualización weberiana no se remite a la ciencia en cuanto ésta permitiría cubrir la totalidad del mundo con un manto transparente de esencias o verdades finalmente develadas, cual testimonio glorioso del avance del entendimiento en su afán por "dominar la naturaleza" o descubrir las "leyes generales" de la sociabilidad. Muy por el contrario, Weber apela a las ciencias precisamente porque la creciente complejidad del entorno que hemos creado, su creciente diversificación y diferenciación, no sólo no ha permitido que nuestro caudal de saberes disipen todo vestigio de opacidad o incertidumbre, sino que más bien reclama, hoy más que nunca, una complejización correlativa de los saberes. Ello sería una condición necesaria para enfrentar y actuar sobre un entorno cuya trama se vuelve cada vez más espesa y variada:

"A no ser que se trate de un físico, quien viaja en tranvía no tendrá seguramente ni idea de cómo y por qué aquello se mueve. Además, tampoco necesita saberlo. Le basta con poder 'contar' con el comportamiento del tranvía y orientar así su propia conducta, pero no sabe hacer tranvías que funcionen. El salvaje sabe muchísimo más acerca de sus propios instrumentos (...) La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es

⁹ Touraine, Alain; "La voz y la mirada", *Revista Mexicana de Sociología*, 4/1979, pág. 1034.

¹⁰ Weber, Max; "La ciencia como vocación", en *El Político y el Científico*, compilado por Raymond Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1967.

muy distinto; significan que se sabe o que se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*".¹¹

He aquí el sentido radical de la propuesta weberiana acerca de la ciencia y la racionalización en un mundo de complejidad creciente. Superamos al salvaje en el número, variedad y alcance de sus instrumentos, pero a diferencia de él, que habitaba en un mundo con un ritmo de transformación más pausado, perdimos para siempre la posibilidad de conocer las condiciones generales de nuestras vidas: nuestro entorno cultural es tan vasto, y la innovación tan rápida, que nuestras certezas se nos escurren permanentemente de las manos aun cuando creemos que finalmente hemos logrado asirlas. Y esta ansiedad provocada por la pérdida de certezas absolutas, ¿acaso podría haber sido de otro modo si, parafraseando una expresión de Alexandre Koyré, hace ya varios siglos que comenzamos a transitar por el camino que va "del mundo cerrado al universo infinito? En el infinito, la aprehensión de la totalidad deviene una empresa fútil, sin sentido; la certidumbre que nos brindan las ciencias y las técnicas no pueden erradicar por completo la incertidumbre del movimiento e innovación permanente, que nos obliga a reformular una y otra vez nuestras certezas. Contamos con saberes que, como redes, deben ser arrojados una y otra vez en la vastedad de un entorno cambiante para tratar de colonizar espacios acotados, para asir segmentos de vida. El físico del ejemplo comprende por qué se mueve el tranvía; tal vez sepa algo acerca de mecánica de automóviles, un poco menos sobre jardinería y teología, y posiblemente nada acerca del arte de gobernar. Así, nos reconfortamos con la idea que, como "colectivo humano", continente del plural de saberes, creemos que podemos llegar a aprehender la totalidad. Pero en ese caso, también debemos aceptar que el acceso individual a la totalidad deviene promesa eventual, y ya no una experiencia vivida en la cotidianeidad de nosotros, hombres y mujeres herederos del salvaje.

Ningún saber o racionalidad discreta puede cubrir el espacio social en forma exhaustiva, aunque ese espacio es el territorio en el cual proliferan múltiples racionalidades acotadas; ya no hay una base sólida para pensar en la existencia de una llave maestra que permitiría al entendimiento humano, por vía de la ciencia, acceder a la totalidad en el sentido de espacio cerrado, finito y centrado. Weber propone que el mundo actual sólo puede ser mantenido en movimiento, y más aún, transformado, si se cuenta con la capacidad de generar un *plural* de llaves de acceso, de racionalidades poderosas en virtud de su especialización: saberes capaces de penetrar en la compleja trama de

¹¹ *idem*, págs. 199-200

los segmentos locales y regionales que conforman el moderno mundo de los "especialismos".¹²

4. Microfísica, poder, totalidad social.

Los saberes especiales o racionalidades acotadas operan como "redes" que arrojan una y otra vez sobre la fluidez de la vida buscando certezas, fijaciones de sentido, referentes colectivos que posibiliten la comunicación y la acción. Porque es evidente que un proceso de racionalización de un segmento de materia social promueve la formación y el desarrollo de regularidades, sin las cuales no es posible someter las prácticas o la gama de fenómenos de un ámbito dado a criterios de cálculo y predictibilidad y, por consiguiente, a modalidades de control.

La gestación de tales regularidades (hábitos, rutinas, etcétera) alude a un verdadero proceso de "domesticación" de materia social por vía de normas, a una "normalización" mediante la cual los fenómenos y las prácticas, y los sujetos actuantes, devienen categorías "gobernables". Ello revela el poderío de las racionalizaciones, en el sentido de su carácter productivo o constructivo: las "redes" tendidas por ellas promueven la formación de órdenes más o menos estables sobre el terreno de una materia social básicamente fluida, lo que se traduce en un control relativo o reducción parcial de la incertidumbre de manera de hacer posible la regularidad y la continuidad de los intercambios sociales. Cacciari plantea algo similar al hablar del "proyecto en tanto cálculo, voluntad de potencia racional, fuerza constructiva(...) El proyecto hace de lo social un cuerpo artificial *analizable*", vale decir, hace de lo social un *constructo* más o menos estable: promueve la creación de un "estado" en el sentido de "estado de cosas", "situación", "orden".¹³

Pero al mismo tiempo, se arrojan las redes de saber sobre un terreno que, si bien es cierto que está compuesto de una materia fluida, generalmente se encuentra ya surcado por otros saberes que han construido un orden con sus regularidades, identidades, prácticas y rutinas sobre él. Más aún, puede haber un plural de saberes cohabitando en una misma esfera o ámbito social, todos ellos intentando instaurar sus certezas, regularidades, prácticas, etcétera.

¹² El fenómeno burocrático moderno es un ejemplo claro de ello. Véase el lúcido análisis de Giuseppe Duso, "Razionalità e Decisione: la produttività della Contraddizione", en Weber: *Razionalità e Politica*, compilado por G. Duso, Arsenale Cooperativa Editrice, Venecia, 1980.

¹³ Cacciari, Massimo; "Progreto", en *Laboratorio Politico*, núm. 2, marzo-abril de 1981, pág. 100. Véase también, para lo de 'constructo', a Donolo Carlo y Fichera France, "Della Governabilità all'innovazione Politica". Convegno ISSOCO, Turín, 15-19 diciembre de 1981, trabajo mimeografiado.

De ahí que, cuando se piensa la racionalización como producción de regularidades a través de la instauración de diversas "ratio" o criterios de cálculo y medición, no se la puede reducir a una tarea de ingeniería conceptual que se genera en la quietud de un intelecto omnisciente y que se implanta en base a su mera perfección formal sobre la planicie de un vacío social. Si para Nietzsche el conocimiento es siempre un acto de violencia, en el sentido que supone la fijación del movimiento de la vida a través de los conceptos, o para Bachelard lo nuevo siempre nace en oposición a lo ya existente, con mayor razón se debe reconocer que los saberes que habitan en las esferas sociales arrojan sus redes sobre certezas ya existentes. Ello supone, como es de esperarse, la posibilidad que surja tanto una *resistencia* al cambio por parte de la materia social ya domesticada por algún saber, como también una tensión entre los diversos saberes que pretenden instituir sus propias certezas y regularidades. Para ser más preciso: no son ni los saberes ni la materia social los que resisten o que se enfrentan entre sí, sino más bien los actores que son portadores de proyectos de continuidad o de cambio e innovación. La creación de nuevos órdenes o la mantención de órdenes ya existentes, supone que el *agon* o la lucha entre los actores no debe ser considerado como algo exógeno y pasajero, sino como una realidad permanente que atraviesa y permea al espacio social, ya sea en el interior de alguno de sus ámbitos o entre los diversos ámbitos.

Desde la óptica del *agon*, del reconocimiento de la lucha y el conflicto ligados a la dinámica de los proyectos de racionalización, se puede hablar de un espacio social surcado por *voluntades de poderío*. Estas intentan conquistar segmentos espaciales para el ejercicio de su dominio, vale decir, para imprimir la forma y los ritmos de interacción y transformación de un plural de fenómenos que se desenvuelven en su interior. El carácter constructivo o momento positivo-productivo de tales voluntades se manifiesta, como en todo proceso de racionalización, en los esfuerzos por conquistar un espacio en base a las redes que arrojan sus saberes, en los intentos por forjar un terreno de regularidades que respondan a sus valores y criterios. Pero esto revela también la otra cara de un poder racionalizador, a saber, la institución de sistemas de relaciones asimétricas que configuran las estructuras jerárquicas de comando-obediencia. Ello no es más que el reconocimiento de la existencia de resistencias que no desaparecen, ya sea por parte de los resabios de previas domesticaciones o fijaciones de la materia social, o por parte de otras voluntades de poderío que anhelan modificar un espacio ya ordenado. Así, una voluntad racionalizadora que lucha por crear o por mantener un cierto espacio, quiere pero no puede controlar por completo a los fenómenos que ocurren en su interior, y por lo mismo, sólo puede imprimir una forma a su espacio para delimitar, a *grosso modo*, lo que se puede decir y hacer en él. Esto revela el fracaso de un anhelo totalizador y, en última instancia, también el temor y la fragilidad que

acompaña permanentemente a un proyecto racionalizador, condenado a enfrentar una y otra vez los desafíos que surgen y lo acechan desde su propio campo de dominio.

Esto es válido para cualquiera de los ámbitos o "especialismos". Quien piense que la segmentación del espacio societal implica siempre y necesariamente la abolición de relaciones de comando-obediencia, se engaña a sí mismo. Pero se debe reconocer también que es muy distinto hablar de este tipo de relaciones en un espacio codificado por un sistema de poder democrático que en uno domesticado por una voluntad de poderío autoritario.

La eclosión de saberes "especiales" o racionalidades acotadas, signo de nuestra época, marca el punto de inflexión crepuscular de un paradigma enciclopedista. En lo que respecta a una noción de sociedad, marca una ruptura con la totalidad centrada de Hegel y su modelo de "muñecas rusas", que lleva a concebir a la sociedad como un sinfín de "esferas dentro de esferas". Esta eclosión de "especialismos" y su correlato, la complejización creciente del número y la naturaleza de los segmentos locales, marca también una transición hacia modos de percepción y de acción propios de un espacio relativamente excéntrico. Se trata de un espacio caracterizado por la multiplicación de puntos de vista y núcleos de actividad diversos, en cuyo interior se instituyen conjuntos específicos de relaciones de poder y dominación junto con su contrapartida, las modalidades específicas de resistencia al poder y la dominación, ya sea como realidad actuante o como posibilidad virtual.

Como dice Cacciari y Franck,¹⁴ la sociedad se está convirtiendo en una suerte de "ciudad" poblada por un plural de esferas o sectores "especiales" de actividad: estos pueden estar ligados o articulados entre sí, pero difícilmente pueden estar contenidos por una esfera o sector central. Ya no cabría pensar el plural de identidades y relaciones sociales como metástasis de un punto o lugar único; tampoco cabría pensar la totalidad social en términos de círculos concéntricos que remitirían, en última instancia, a un centro fundante capaz de revelar la forma de unidad o la identidad específica de la sociedad. "Uno ya no puede decir que existe un lugar privilegiado donde la sociedad se vuelve consciente o crítica de sí misma a menos que retornemos a Hegel".¹⁵ Ya no hay un lugar privilegiado, o por lo menos ya no hay *a priori*, puesto que surgen demasiados lugares diversos desde donde se lanzan desafíos, igualmente diversos, al "buen orden" de la sociedad establecida.

¹⁴ Cacciari, Massimo y Franck Giorgio "Come Governare la Grande 'Citta' degli Specialismi", en *Critica Marxista* 3/1981, Roma.

¹⁵ Lyotard, Jean-François; *Driftworks*, Semiotext(e), Nueva York, 1984. Se puede consultar otros textos que abordan estas cuestiones, como por ejemplo, los de Foucault, Michel; *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Barcelona 1973; Nietzsche, Friedrich, *The will to power*, Random House, Nueva York, 1967; Alain Touraine, *La Société Invisible*, du Seuil, Paris, 1977, y *Le Retour de L'Acteur*, Fayard, Paris, 1984; Laclau Ernesto,

5. Sociedad / lo social.

Lo que se ha dicho acerca de los segmentos o ámbitos locales, también vale para pensar una cuestión clave: una figura de "sociedad" que permita percibir y valorar el potencial emancipatorio existente en el terreno de lo "social". Adoptando una vez más la perspectiva del actor y de los proyectos de racionalización/poder de los que es portador y participe, se puede proponer un esbozo de la naturaleza del tejido societal en términos de poder y resistencia: una visión similar a la que propone Touraine en el fragmento ya citado, a saber, como mezcla cambiante de conflictos latentes o abiertos, de dominación, de negociación, de violencia y desorden.¹⁶ Ello permite introducir la distinción conceptual entre la "sociedad" y lo "social".

La *sociedad* designaría la conquista de un espacio en el cual se han cristalizado institucionalmente las relaciones de poder de un proyecto ordenador, de una voluntad que articula lo fáctico con lo normativo para conformar un dominio codificado y gobernable. Pero ningún proyecto puede alcanzar el sueño totalizador de englobar y domesticar a todo fenómeno, relación o subjetividad en el interior del "buen orden" que instaura. El caso límite de un proyecto ordenador cerrado, centrado y omnicomprendivo -las monarquías absolutistas, el Estado Total del fascismo italiano, las dictaduras militares latinoamericanas- es tan sólo un anhelo que en última instancia resulta irrealizable por causa de la complejidad de una materia social sobre la cual se han sedimentado múltiples codificaciones y re-codificaciones que no pueden ser completamente borradas.¹⁷ De ahí que la "sociedad", o el

"Transformazione e Teoria del Soggetto", University of Essex, England, 1981, trabajo mimeografiado, "The Impossibility of Society", en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, Vol. VII, núm. 1-2, 1983, y Laclau Ernesto y Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, New Left Books, Londres, 1985; Marramao Giacomo, "Lo político y las transformaciones", *Cuadernos del pasado y presente*, núm. 95, México, 1982; Althusser Louis, "Tesis de Amiens" en *Dialéctica*, núm. 3, julio de 1977, Universidad Autónoma de Puebla, México; Donolo Carlo, "Sociale", en *Laboratorio Politico* anno II, Nº 1, Gennaio-Febbraio 1982, publicado en castellano en una versión más extensa con el título de "Algo más sobre el autoritarismo político y social", en *Los límites de la democracia* (varios autores), Biblioteca de Ciencias Sociales de CLACSO, Buenos Aires, 1985; de Giovanni Biagio, "Crisis e Legittimazione dello Stato", en *Critica Marxista* 6/1979, Roma, y "Marxismo y Estado", *op. cit.*; de Certeau Michel, *On the Oppositional Practices of Everyday Life*, en *Social text* Nº 3, Fall 1980; Deleuze Gilles, "Reivindicación de la filosofía", en *El Viejo Topo*, núm. 52, Barcelona, enero de 1981, y "Nomad Thought", en *Semiotext (e)* Vol. III, Nº 1, Nueva York, 1978.

¹⁶ Touraine, Alain; "La voz y la mirada", *op. cit.*

¹⁷ En el plano del sentido común societal, por ejemplo, tienden a perdurar los trazos de una cultura política y social de larga duración que difícilmente puede ser modificada exhaustivamente por una voluntad de poderío, no importa cuán efectiva

poder que la rige y los actores que lo ejercen, puede *aspirar* a lograr el soñado límite racional de una forma-unidad total, pero se ve obligada a conformarse con la realidad operativa de una forma-unidad predominante. De ahí también que todo "buen orden" está permanentemente amenazado por un *exceso* que rebasa su capacidad de control.

Este exceso ubicuo que habita en el territorio mismo de la "sociedad" se conoce con el nombre de lo *social*: es el vasto territorio de fenómenos, identidades y "formas de vida" poco institucionalizadas y "nomádicas", que rebasan, eluden o desafían los esfuerzos desplegados por el "buen orden" para codificarlos y someterlos. En términos muy similares, Carlo Donolo dice que lo "social" es materia que se opone a las formas institucionales, aunque ello no significa que carezca de formas. Para él, "lo social es lo cotidiano, la conversación continuamente interrumpida y retomada entre los miembros de la sociedad. Lo social es identidad, sentido, organización de la experiencia: vida", mientras que "la sociedad es lenguaje cristalizado en semánticas y pragmáticas, valores, normas, mitos y ritos". Además, para Donolo también hay un intento de codificación y domesticación de lo social por parte del "buen orden", en tanto, "la racionalización y socialización hipertróficas producen una grandiosa obra de remoción y desplazamiento de lo social. Más que reprimir, se trata de domesticar, administrar".¹⁸

Lo "social" podría ser considerado entonces como un suplemento que la "sociedad" difícilmente logra absorber completamente en sus ámbitos institucionales. Se puede pensar, por ejemplo, en vanguardias artísticas, o en formas novedosas de relacionamiento de pareja que ni coinciden con la cultura social predominante ni son plenamente administrables en las redes de los saberes de instituciones públicas y privadas (por el registro civil, la Iglesia, etcétera). También cabría considerar las "formas de vida" introducidas en las primeras etapas de las experiencias hippie, punk o feminista, o en las transgresiones al "buen orden" evidenciadas en la existencia de bandas juveniles, del consumo de marihuana y alucinógenos, de la prostitución y las relaciones sexuales prematrimoniales donde ellas estén prohibidas o cuestionadas, etcétera. En este sentido, el territorio de lo "social", como una suerte de periferia

sea en su alcance y profundidad. Se puede pensar también en las imágenes que proyectan a sus alumnos algunos profesores de historia acerca de lo que es una revolución, pues contienen resabios de una visión "precopérmica": la Revolución Francesa, las gestas independentistas de los países del continente americano, la Revolución Rusa, etc., son presentadas como fenómenos totales que contaron con la participación activa de toda una población, y que transformaron de la noche a la mañana las estructuras de la vida cotidiana, cuando de hecho en estos casos transcurrieron meses e incluso años antes que algunas localidades rurales se enterasen de lo acaecido, o que la vida en ellas experimentase modificaciones sensibles.

¹⁸ Donolo, Carlo; "Algo más sobre el autoritarismo político y social". *op. cit.*, págs. 50, 52.

interna y ubicua de toda sociedad, más amplia o más reducida en los distintos casos, constituye un espacio de experimentación "desterritorializado", de pulsiones innovadoras que día a día aparecen y desaparecen bajo las narices del poder. Es allí donde pueden ir surgiendo y agrupándose los francotiradores, los que se enrolan en una guerrilla anónima y empeñada en conquistar pequeños espacios o "microclimas" alternativos en los cuales anidar, y en el proceso de ese accionar, ir tejiendo y destejiendo cotidianamente fragmentos de "sociedad", retículas capilares de la cultura política y aspectos del sentido común dominante.

Una consecuencia de esta perspectiva es el reconocimiento de algo sencillo pero importante: los límites de la "sociedad" ya no coinciden, o al menos no coinciden necesariamente, con los límites de lo "social".

Por una parte, se dice que lo "social" es el espacio ubicuo de lo alternativo, y la "sociedad" el espacio conspicuo de lo institucionalizado. En tal caso, la "sociedad" aparecería como anfitrión de lo "social". Pero por otra parte, ¿qué es la "sociedad", si no un archipiélago de relaciones de poder cristalizadas en relaciones, identidades, prácticas y rutinas institucionales que surgen como islas en el mar de lo "social"? En este segundo caso, la "sociedad" no es más que una domesticación espacial temporal y determinada de una materia maleable, es lo resultante de un trabajo sobre la materia de lo "social". Se descubre así una paradoja que sorprende al observador: la fragilidad de lo diferente que se esfuerza por sobrevivir ante los acechos del poder viene acompañada por una cierta "fragilidad" o inseguridad del orden, que se esfuerza por sobrevivir ante las oleadas rebeldes e innovadoras del mar de lo "social".

Lo "social" no sólo excede la finitud de un orden inaugurado por una voluntad de poderío, por un proyecto racionalizador macroscópico que se ha convertido en "sociedad", sino que el espacio institucional del orden mismo comienza a ser invadido imperceptiblemente por procesos capilares que ningún proyecto puede "programar" o abarcar en forma exhaustiva. ¿Es la "sociedad" la que absorbe, por vía del transformismo, a estos colonos no plenamente domesticados, o es acaso al revés, que lo "social" va erosionando la codificación institucional del poder? Y aunque existiese una "programación transformista" como estrategia del poder, ¿acaso no se va modificando también la identidad de ese "programa" en el proceso de absorción de lo nuevo? Como ya se adelantó precedentemente, lo "social" bien podría ser un territorio de gestación de "sociedad", de creación de segmentos de sociedad. Ahora se puede agregar: lo "social" también podría ser un territorio de gestación de estrategias de resistencia conducentes a "formas alternativas de hacer 'sociedad'".

6. Política de los espacios I: hacer sociedad.

La distinción sociedad/lo social pone en la mira de lo posible el potencial emancipatorio que puede surgir desde el interior del poder, a pesar del cerco de control opresivo -y en ocasiones, también represivo- que tiende el "buen orden" alrededor de sus rebeldes impenitentes. La "política de los espacios" designaría un tipo de accionar estratégico de actores sociales que intentan eludir y revertir la represión estatal dirigida a jibarizar los espacios de disidencia pública y a atrofiar el fortalecimiento o el crecimiento autónomo de una sociedad civil, a la vez que designaría un accionar que trata de eludir los frenos e inhibiciones que el sentido común imperante impone a lo nuevo. Consiste en tomar por sorpresa a los tiranos, a los opresores y a sus fuerzas, haciendo surgir alternativas en lugares donde no se las esperaban, en los rincones y pliegues societales poco controlables por el poder establecido. Es en esos poros que se va tejiendo el plural de discursos de las voces de los que han sido privados de voz, que se van nombrando las cosas innombrables, que se van configurando solidaridades, afirmando posiciones y pensando pautas de acción. La política de los espacios intenta agarrar por sorpresa al tirano o al sentido común, operando una suerte de desplazamiento de los terrenos convencionales de lucha, de formación de identidades sociales, culturales o políticas: habituados al paradigma estatal de la política, y a nociones centradas y cerradas de la totalidad social, los detentadores del poder tienden a esperar las resistencias a su dominio en terrenos establecidos por dicho modo de pensar la "sociedad".

La política de los espacios intenta construir un espacio de lo civil allí donde el acoso trata de estrangular toda autonomía: intenta construir "buenos órdenes" luchando en el interior mismo del poder. En países como Chile, Argentina o Brasil, donde las dictaduras militares lanzaron ofensivas para desestructurar los espacios institucionales de intercambio y de lucha social, las fuerzas sociales fueron tomadas con la guardia baja y quedaron sin capacidad de respuesta: no conocían otras formas de operar. Pero al poco tiempo se comenzaron a generar respuestas "invisibles": asistencia a misas, homilias y actividades organizadas por los departamentos de pastoral social de la Iglesia; formación de agrupaciones folclóricas, musicales y culturales como modos de nuclear a disidentes sin voz; asistencia a peñas y café-concert, obras de teatro, lecturas de poesías, talleres literarios, etcétera, donde se podía criticar al orden imperante a través de lenguajes altamente metafóricos; formación de circuitos universitarios "underground" ante el control del contenido curricular de carreras tales como sociología, filosofía, psicoanálisis, economía política, etcétera, seminarios, grupos de discusión y lectura *ad hoc* desparramados en casas y departamentos para acceder a temas y debates que la formación académica institucional no estaba preparada ni dispuesta a ofrecer. En resumidas cuentas, estas respuestas "invisibles"

constitufan intentos por aprovechar espacios "neutrales", activándolos socialmente para intervenir/protestar/ventilar frustraciones ante la ausencia de arenas públicas institucionalizadas que permitiesen hacerlo.

Estas respuestas primitivas conducen a innovaciones y a transformaciones duraderas sólo en la medida que los fenómenos constitutivos de la diversidad nómada de lo "social" trascienden una existencia que depende de su habilidad para escapar o eludir los cánones de domesticación impuestos por el "buen orden" de la "sociedad". La posibilidad de "hacer sociedad" a partir de tales fenómenos emerge de lo "social" en el momento en que el escape deviene resistencia, vale decir, en el momento en que ya no se conforman tan sólo con eludir el poder para sobrevivir en sus márgenes, y deciden enfrentarlo en luchas que buscan afirmar tanto las identidades o "formas de vida" alternativas como asimismo los espacios u órdenes necesarios para su desenvolvimiento. En otras palabras, es muy cierto que algunas transformaciones pueden ser forjadas a través de un permanente nomadismo en el plano de lo "social", especialmente en lo que respecta a la cultura y al sentido común de una "sociedad"; pero para lograr la permanencia de "colonias" de lo alternativo, en algún momento las pulsiones rebeldes deben conformar saberes estratégicos que animen a nuevas voluntades de poderío para conquistar espacios acotados, para modificar segmentos de "sociedad".

7. Política de los espacios II: política y sociedad.

Es evidente que la forma de hacer sociedad que se desprende de la tesis acerca de la distinción sociedad/lo social se aleja de la tradición heredada del modelo de soberanía estatal de Bodin o Hobbes, de la concepción hegeliana de la totalidad social cerrada y centrada, y de las estrategias de lucha seguidas por la burguesía revolucionaria francesa. Aquí se plantea la posibilidad de pensar luchas democráticas relativamente autónomas entre sí, en luchas acotadas que no dependen de la transformación global del poder en una sociedad como condición previa y necesaria para su factibilidad. Con ello no se pretende negar que las formas de ejercicio del poder en una sociedad tienden a articularse en una matriz general, vale decir, a inscribirse en una codificación estratégica de éste. Tampoco se pretende negar la importancia del referente estatal o de los actores partidarios en la determinación de los contornos de un terreno político. Antes bien, se trata de explorar formas de hacer sociedad -y por qué no, también de hacer política, lo que Lechner denomina producción de nuevos órdenes y sujetos políticos-¹⁹ a partir de una tesis

¹⁹ Lechner, Norbert; "Especificando la política" y "La lucha por el orden" ambos en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Ediciones Ainavillo, FLACSO, Santiago, 1984.

que conjuga, en cierto modo, a Gramsci y a Foucault, a la guerra de posiciones y a la microfísica del poder. Ello contribuiría a dar un estatuto político a formas de intervención social que se ubican fuera del espacio clásico de la política (Estado, partidos), y que pretenden llevar a cabo transformaciones democráticas bajo el signo de la autonomía, bajo el signo del "nomos" o ley generada por la actividad efectiva de hombres y mujeres.

La política de los espacios, también como forma de hacer política, responde a un elemento fundamental de la "condición postmoderna": la desconfianza hacia proyectos *globales* en torno de la transformación del Estado y la sociedad y, por lo mismo, hacia la *política total* de los movimientos y partidos políticos tradicionales. La reconstrucción de un imaginario para la acción social y política acorde con las demandas de este postmodernismo, conlleva privilegiar lo relativo, los segmentos discontinuos y los espacios acotados antes que lo absoluto, las linealidades continuas y las totalidades omnicomprensivas. Pero también se aprecia una tendencia negativa en la crítica de la política total por parte de los críticos de la modernidad, por los "nuevos sujetos" que se preocupan por la autonomía, la democracia y las "formas de vida" exclusivamente a nivel de "lo microfísico". A modo de conclusión, se pueden mencionar dos cuestiones de fondo que deberán ser tenidas en cuenta para pensar los intentos de refundación de un imaginario colectivo, capaz de promover la reanudación del habla interrumpida entre el espíritu localista de la época actual y los anhelos globalizadores de la conciencia heredada.

Una de estas cuestiones, eminentemente política, es la necesidad de superar los peligros de una veta potencialmente desmovilizadora, como asimismo las trampas resultantes de una desconfianza dogmática hacia los proyectos de transformación global y hacia la política partidaria en general. El riesgo de un cierto nihilismo paralizador de la acción se debería, en gran medida, a incomprendimientos resultantes de la forma en que se ha encarado la crítica de valores absolutos o trascendentales y de sistemas cerrados. Toda vez que se caiga en el error de pensar la idea nietzscheana del ocaso de los ídolos como *final catastrófico* de todo valor en vez de una *recomposición* de valores en clave no platónica, no hegeliana y no trascendental, surge el problema del descreimiento en la pertinencia de una obligación supra-personal o en la efectividad de un accionar colectivo. Se trataría de una relativización en exceso, que termine negando toda alternativa social colectiva. Ello debe ser repensado cuidadosamente.

En cuanto a la actitud hacia la política total, el repliegue hacia un cierto "movimiento", hacia una posición de búsqueda de transformaciones locales y de resultados concretos a través de la iniciativa y la participación de los propios interesados en esos cambios, que actúan en grupos pequeños o en núcleos acotados en el interior de movimientos más amplios, ha permitido revalorizar formas de ejercicio de la democra-

cia directa y de la autonomía en el plano de la vida cotidiana. La efectividad de estas acciones ha puesto en evidencia la distancia existente entre la gente común, con sus necesidades y problemas inmediatos, y los profesionales de la política, con sus propuestas y promesas electorales generales y sus acuerdos cupulares. Pero al mismo tiempo, la fragmentación de la acción movimientista plantea el problema de la eficacia de la intervención cuando las transformaciones en consideración son más amplias y requieren un accionar sostenido en el tiempo, lo cual sólo resulta posible si se cuenta con organizaciones complejas dedicadas a la investigación de problemas, a la elaboración de propuestas, a la canalización de demandas y a la conducción de una lucha en forma continua. Esto, para bien o para mal, significa que la legitimidad del terreno de la acción político-partidaria no debe ser tildada mecánica y dogmáticamente inadmisibles, y que también es inevitable reconocer que en ocasiones, los proyectos de transformación general de una "economía" de poder y dominación -especialmente si se trata de una disyuntiva entre la continuidad de una dictadura y la instauración de una democracia- no son *prima facie* inaceptables por el solo hecho de involucrar al ámbito político-estatal.

Pero este reconocimiento sólo puede ocurrir a condición que la tradición político-partidaria revise y modifique sustancialmente sus propias orientaciones, tanto para ponerse a la altura de los requerimientos de la época como para desmontar la barrera de desconfianza que la aleja de los nuevos sujetos, iniciativas y movimientos sociales. Ello implicaría, entre otras cosas, que ningún proyecto de transformaciones generales puede ser pensado en base a una propuesta monológica, homogenizada por las aspiraciones de un grupo, clase, partido o movimiento que se proclama a sí mismo portador del deseo libertario y conductor de las tareas libertarias del archipiélago de identidades, formas de vida, microclimas de relaciones o modalidades de resistencia a la dominación y la opresión. La utopía racionalista de emancipación humana total a través de un único partido o movimiento, en un único golpe de mano capaz de revolucionar la vida cotidiana, se ve obligada a ceder el paso a un abanico de utopías libertarias locales, que conllevan luchas permanentes y conquistas potencialmente reversibles, cohesionadas en el interior de un proyecto basado en el principio de *articulación* que respete a lo diferente antes que en una *fusión* que reduzca la diferencia a una identidad de lo uno o lo mismo. Se trataría de una política partidaria fundada en una "microfísica de utopías" que imprime un matiz relativizador a las viejas tesis de la política total: esta última, idea-fuerza de vanguardias revolucionarias irritadas por la renuncia de las masas a abrazar sus ideas del milenio emancipador, se desmorona poco a poco a medida que se impugna toda ambición de canalizar o gobernar en forma unidireccional al plural de focos desde donde se generan demandas de reformas parciales, pulsiones contestatarias o luchas libertarias. Esto implica, como se puede apreciar, una incorporación de las racionalidades acotadas o saberes especiales al terreno del pensamiento y la acción político-partidaria.

Una voluntad política que acepta esta revisión radical de sus orientaciones debe impulsar las movilizaciones autónomas que se generan en los bolsones y rincones que las pretensiones panópticas de la mirada del poder no logra controlar plenamente, pues es allí donde las nuevas voluntades contestatarias van surgiendo, y al mismo tiempo aprovecha y expande este potencial transformador proponiendo proyectos de articulación horizontal y ofreciéndose como espacio, canal y medio para la continuidad de la lucha.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y GESTACION DE CULTURA POLITICA. PAUTAS DE INTERROGACION

Fernando Calderón y
Mario R. dos Santos

I. La Inflexión.

A la luz de los análisis recientes,¹ las características y la naturaleza de los movimientos sociales latinoamericanos se hallarían en un punto de inflexión. Este es visualizable de la siguiente manera: por una parte, existiría genéricamente una pérdida de centralidad de tales movimientos en la sociedad, haciendo que los mismos sean cada vez menos concebibles -por distintos motivos- como actores históricos. Por otra, el surgimiento de nuevos movimientos sociales y también la transformación de los clásicos muestran una multidimensionalidad en las composiciones y una diversidad en las orientaciones que coadyuvan a un proceso de fragmentación y particularismo en la acción social.

¹ Nos referimos a aproximaciones más teóricas, entre las que se cuentan las de Touraine, Alain, *Nuevas pautas de la acción colectiva en América Latina*, PREALC, Santiago de Chile, 1984; Evers, Tillman, "Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais", en *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 2, núm. 4, abril de 1984; Cardoso, Ruth, "Movimentos sociais urbanos: balance crítico", en *Sociedade e política no Brasil pós-64*, Sorj, B., y Tavares de Almeida, M. H., compiladores, Brasiliense, San Pablo, 1983; Castells, Manuel, *The City and the Grassroots*, University of California Press, Berkeley, California, 1983; Kowarick, Lucio, *Movimientos sociales urbanos en Brasil* (título provisional, en prensa), UNRISD-CEDEC, San Pablo, 1986; Campero, Guillermo, "Luchas y movilizaciones sociales en la crisis: ¿Se constituyen movimientos sociales en Chile?", Santiago de Chile, 1985; Jelin, Elizabeth, "Nuevos silencios, nuevas voces", En Calderón, F. compilador, *Los movimientos sociales ante la crisis*, CLACSO, Buenos Aires, 1986; Coraggio, José Luis, *Revolución y democracia en Nicaragua*, INIES-CRIES, Managua, 1984, y Melucci, Alberto, "Movimenti sociali negli anni '80: alla ricerca di un oggetto perduto? en *Stato e Mercato*, núm. 14 agosto 1985. Como a trabajos de corte empírico. Una síntesis de estos últimos y referencias sobre estudios de caso se puede hallar en Calderón, Fernando, compilador. *Los movimientos sociales ante la crisis*, *Ob. cit.*, y Jelin, Elizabeth, y Calderón Fernando, *Movimientos sociales. Balance y perspectivas en América Latina*, trabajo presentado al XI Congreso Mundial de sociología en Nueva Delhi, 1986.

Dicha situación de inflexión, sociohistóricamente, puede ser caracterizada como el pasaje de un sistema de prácticas y orientaciones colectivas que con diversas articulaciones entre nación y clase buscaban conducir un proceso de industrialización y de modernización societal, a otro en el cual tiende a perderse esa fluidez que permitía una transformación del sistema social y simultáneamente una autoconstitución de los movimientos sociales funcional a la misma.

Así, si bien el movimiento obrero y los movimientos populares en América Latina durante los últimos cuarenta años buscaron, de múltiples maneras, constituir procesos de liberación nacional y social (procesos que tenían al Estado como referente y recurso central) hoy la crisis del modelo industrial y en gran medida las derrotas políticas del movimiento obrero y popular en la década del 70 han producido en ellos y en el conjunto de nuestras sociedades mutaciones importantes.

El resultado de estas mutaciones ha sido el surgimiento de un sinnúmero de prácticas, valores, conflictos, solidaridades, identidades y efectos societales de orden disperso, fragmentado y de resistencia que evidencian la cualidad distinta que adquieren las prácticas colectivas actualmente en América Latina.

El problema al respecto es el de saber por qué se produce esto y, por otra parte, si resulta posible la constitución de un nuevo sistema de acción histórica a partir de las características actuales de la acción colectiva. Nuestro propósito en lo que sigue es internarnos en ese campo.

II. Crisis y nuevas oposiciones.

Evidentemente las transformaciones del sistema de acción colectiva provinieron de un conjunto de causas de distinta índole que acumularon limitaciones sobre aquel modelo, nunca por lo demás plenamente consolidado, pero lo más importante sería que la crisis actual precipita esas limitaciones agregándoles nuevas determinaciones.

Entre tales determinaciones resaltan los procesos de transformación de la economía mundial y más precisamente los procesos de reestructuración capitalista a nivel de los países centrales, que implicaron mayor internacionalización e interdependencia de la economía mundial, y el papel central en ella del capital y la política financieras, de la inidencia de la militarización en la producción y el consumo y, muy especialmente, de la revolución tecnológica y su impacto en los procesos de acumulación, producción y distribución. Los procesos sumariamente mencionados tienden a producir una nueva división internacional del trabajo y un mercado mundial cada vez más centralizado en torno de los países industrializados, y selectivamente incluyente de los países de la periferia.²

² Castells, Manuel, "Reestructuración económica, revolución tecnológica y nueva organización del territorio", en *Metrópolis, territorio y crisis*, varios autores,

No son ajenos a esto los procesos de transformación del conjunto del sistema de dominación, a impulsos del socavamiento del Estado de bienestar de la centralización de los aparatos de representación política, de la internacionalización de la política y del peso crítico de las decisiones de elite, de la tendencia a una mayor autonomía burocrática y su creciente distancia respecto de un control e información democráticos, de la modernización de los aparatos de control político y social, del desarrollo de organizaciones mafiosas y clandestinas en torno a la droga, con efectos negativos sobre los sistemas democráticos y sobre los valores éticos de cohesión y organización social.³ Se trata pues de la plasmación unilateral y degradada de impulsos de la cultura de la modernidad, cuyas cualidades universalizantes parecen concretarse sólo en una homogeneidad material tecnológica, mercantil y burocrática creciente que aniquila lo diferente o lo excluye, sin expresión en una complejidad democrática incentivadora de procesos discursivos y decisorios amplios.⁴

Para la región latinoamericana, los procesos anotados tienen consecuencias específicas en términos de pérdidas de soberanía nacional, de capacidad productiva y de aceleramiento de los procesos de diferenciación y fragmentación social, con la consecuente generación de economías sumergidas y pauperizadas a gran escala. Para los estados de la región, la cuestión se plantea no en términos de la integración o no a la reestructuración capitalista, pues en realidad están inmersos en ella, sino en términos tanto de las formas posibles de tal integración como de las consecuencias de ella sobre la trama social y organizacional interna.⁵

Revista Alfoz, Ateneo, Madrid, 1985; CEPAL, *Desarrollo económico: una evaluación y proyecciones 1985-1995*, LC/G. 1407 (SES, 21/9), México, 1986, y CEPIL, *Colloque: vers quel nouvel ordre mondial ?*, Département d'Economie Politique, Université de Paris VIII, Paris, agosto 1983; PREALC-OIT, *Más allá de la crisis*, Santiago de Chile, 1985; Sánchez Arnau, Juan C., *Escenarios de mediano plazo para el futuro desarrollo de América Latina*, Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, junio de 1985; Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 1985*, Washington, 1985, y Centre d'Etudes Prospectives et d'Informations Internationales, *Configurations prospectives de l'Economie mondiale*, París, 1985.

³ Germani, Luis, "Autoritarismo y democracia en la sociedad moderna", en *Los límites de la democracia*, varios autores, CLACSO, Buenos Aires, 1985; Offe, Claus, *Advanced capitalism and the Welfare State*, trab. mimeog 1972; Pizzorno, Alessandro, "La racionalidad de la acción democrática", en *Los límites de la democracia*, ob. cit.; Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, Favard, París, 1981; y Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, entre otros.

⁴ A título ilustrativo: "Ya no se trataría sólo de la monetización de la fuerza de trabajo, sino también de la burocratización del mundo de la vida." (...) Como consecuencia, "se concibe la libertad no como autonomía del mundo de la vida, sino como ausencia de ataduras para los inversores privados", entrevistas a Jürgen Habermas, "Perfil político y filosófico", separata de la revista *Punto de vista*, Buenos Aires, año 9, núm. 27, agosto de 1986. Cf. también del mismo autor *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrotu, Buenos Aires, 1982.

⁵ Fajnzylber, Fernando, *La industrialización trunca de América Latina*, Nueva Imagen, México, 1983; Hirschman, Albert O., *Desenvolvimiento por efeitos em*

En cuanto a los movimientos sociales, se advertiría no solamente una heterogeneidad y diversidad de las acciones colectivas, que van desde movimientos políticos, ético-culturales, revolucionarios, de género, de juventud, étnicos, regionales, de mejoramiento de condiciones de vida, de consumidores, de homosexuales, hasta los movimientos sociales clásicos como el obrero y el campesino, sino una cualidad defensiva y de alguna manera monádica. Esto no implica que cada uno de los movimientos constituyan mundos homogéneos y cerrados; muy por el contrario, son sistemas de acción compuestos y diversos en construcción. En ese sentido, parecen recoger las características autóctonas del sistema de redes de relaciones sociales cambiantes y difusas de la sociedad latinoamericana.

Estos movimientos sociales no encuentran formas de expresión en el sistema político, problema particularmente agudo en los recientes procesos de revalorización de la democracia y de apertura política. Siendo así, la legitimidad conferida al sistema político por los movimientos sociales está en cuestión; de ello derivan dificultades extremas en lograr mecanismos de regulación, comunicación y transmisión de las demandas de la sociedad al sistema político, habida cuenta de este clima de desconfianza entre partidos, Estado y movimientos sociales.

Seguramente los procesos de diferenciación y fragmentación anteriormente anotados inciden en este clima de desconfianza. Sin embargo, sería impensable la transición democrática que viven varios países de la región sin que hayan exitido procesos consensuales amplios de revalorización de la democracia, pese a tal diferenciación y fragmentación. Ciertamente, es posible encontrar una variedad de situaciones e intensidades, desde los momentos predemocráticos donde el consenso se inspiraba más en la negación de regímenes dictatoriales que en la afirmación de un tipo específico de régimen democrático, hasta aquellos de franca conflictividad y ambivalencia por parte de los movimientos sociales respecto del Estado y los partidos.

En esta situación, los movimientos sociales exhiben una simultaneidad de racionalidades individuales -psicológicas y colectivas-, lo cual implica un entrecruzamiento volitivo y no más externo como conciencia advenida desde fuera.

En segundo lugar, las oposiciones y las metas son visualizadas de diferente manera, sin oposiciones binarias claras y visibles (obreros versus capitalistas, nación versus imperialismo).

cadeia: uma abordagem generalizada", en *Economia e movimentos sociais na América Latina*, Sorj, B., Cardoso, F.H., y Tort, M., compiladores, Brasiliense, San Pablo, 1985; Fernando Henrique, *As ideias em seu lugar*, Paz e terra, San Pablo, 1985; Ferrer, Aldo, "Europe and Latin America in the World Economy", en Colin I. Bradford (h.), compilador, *Debt, sovereignty and democracy in Latin America. The need for a new orthodoxy*, Yale University Press, New Haven, 1985. Véase, en el mismo volumen, Bradford, Collin I., "National autonomy and the new globalism", y Berthélot, I., "The future of the World economy. Certainties and uncertainties".

En tercer lugar, aparentemente habría un desplazamiento, en cuanto a esa inspiración sincrónica, estructural, en las metas, para pasar a un diacronismo en el cual las metas son más abiertas y la lenta transformación de las relaciones sociales es central. La adscripción a múltiples redes de pertenencia y la adecuación polivalente de los actores a ellas tienden a diluir las identidades consistentes de larga duración. Ello refuerza la fragmentación, pues la nueva complejidad y trabazón del perfil de los actores individuales no se traduce en mayor capacidad de integración entre los distintos movimientos en los que participan.

En síntesis, si estos procesos son los que conducen las transformaciones societales contemporáneas y la naturaleza y las características de los movimientos sociales son los anotados genéricamente antes, podría uno interrogarse acerca del grado de distancia existente entre la lógica de transformación del sistema de dominación y la lógica de las oposiciones al mismo representada por los movimientos sociales. En otras palabras, en una primera instancia, habría desencuentros en el sistema de oposiciones, ya que la materialidad de la nueva estructura de dominio a nivel internacional, y crecientemente también a nivel nacional, no guarda relación con la materialidad de la rebelión y la protesta social, porque los movimientos sociales no llegan a enfrentar a los oponentes reales. En realidad, quedan sometidos a una práctica defensiva y de resistencia y sólo logran rozar en su reacción los efectos de aquella lógica del poder, que es cada vez más abstracta y difusa, mientras que la de la resistencia es cada vez más concreta y localizada.

Sin embargo, esto no quiere decir que los movimientos sociales hayan dejado de producir cultura política. Por supuesto, no una cultura política asimilable a las utopías directamente universalistas de modelos societales ya inalcanzables según datos de la realidad o cuestionados en el plano ideológico por modificaciones en la propia cultura política imperante en ellos, a impulso de la crisis de teorías y de paradigmas societales. Ahora bien, ¿todo esto implicaría que estamos yendo hacia sociedades con movimientos sociales múltiples y dispersos que generan sólo subculturas y acciones defensivas, sin posibilidad pues de constituirse en verdaderos actores históricos, o, por el contrario, es posible que reemerjan actores históricos a partir del aglutinamiento de identidades aparentemente irreductibles, con elaboración de nuevas utopías?

III. ¿Hacia un nuevo Imaginario colectivo?

Sociológicamente estamos acostumbrados a pensar las subculturas precisamente como construcciones que no aportan propuestas de orden societal, apoyando sólo la identidad de los miembros de un grupo en un crisol endógeno. En este sentido, nuestra idea preliminar es que no existe posibilidad de búsqueda de identidad (lo cual sabemos que sí es

elemento esencial de todo movimiento social) sin que al menos en el imaginario colectivo haya referencia a otras identidades y a otros actores.⁶ Tales otros pueden ser soñados como iguales o como transformables en iguales, pero no pueden dejar de aparecer. No se puede ser tan particularista en la búsqueda de identidad como en el plano de la acción.

Y avanzando en este camino que implica en algún sentido negar la existencia de subculturas, podría llegar a pensarse que existe una potencial resignificación simbólica para una nueva totalidad imaginaria, la cual permita luego una articulación entre los movimientos sociales y a partir de ella sí la verdadera confrontación con el sistema de dominio. Para ello se puede explorar los elementos de los imaginarios colectivos, viendo qué ofrecen en cuanto a posibilidades de integración. Descreemos obviamente de una reconducción directa de la lógica de la acción, a través de una intervención inmediata en el plano de la política. Eso sería equivalente a creer en la posibilidad de una producción "administrativa" de sentido, que cierre las brechas entre los movimientos sociales con una simbología impuesta ya no desde el Estado pero sí desde otro agente. Otra cosa es dejar de lado una operación *directa* sobre las lógicas de la acción, más allá de esos horizontes imaginarios que las impulsan, para analizar estos últimos e identificar sus afinidades socioculturales y potencialidades de integración primero en ese plano. No se puede operar directamente sobre las lógicas de la acción, más que nunca se trata de operaciones socioculturales, no específicamente políticas.

En contraste con los países europeos occidentales, donde la reconstitución de los sistemas de acción histórica pasaría por la recuperación de los principios universalistas y humanistas de la ilustración, en nuestra región las especificidades sociohistóricas implican que un eventual proceso de reconstitución del sistema de acción histórico se realizaría sobre la base de la experiencia y de la fuerza de autoproducción societal y simbólica de los movimientos sociales. Es evidente que los distingue una resistencia activa de magnitud y de impacto incomparables con los de Europa, con una conflictualidad mucho más intensa sin remisiones fáciles a un proyecto compartido y en un contexto de relaciones sociales menos estructuradas y más simbióticas.

Así, a diferencia de la tesis de Touraine⁷ y otros, donde se llegaría

⁶ Aquí estamos utilizando el concepto de imaginario de Castoriadis, limitándolo al sistema de significaciones fundante propio de un movimiento social; no tiene pues ese sentido epocal y abarcador de toda la sociedad que lo distingue en el autor citado. Nuestra idea retoma sí las notas siguientes: se trata sí de "una creación incesante y esencialmente indeterminada (social, histórica y psíquica) de figuras, formas, imágenes a partir de las cuales solamente es posible hablar de 'alguna cosa' Castoriadis, C., *La institucionalización imaginaria de la sociedad* Paz e Terra, Río de Janeiro, 1982, pág. 171.

⁷ Touraine, A., *Las nuevas pautas de la acción colectiva en América Latina*. CEPAL-PREALC, Santiago de Chile, 1984. Cf. también una síntesis de ese pensamiento en *David y Goliath*, núm. 46, CLACSO, Buenos Aires, enero-diciembre de 1984.

a un sistema nuevo de acción histórica por la simplificación y racionalización progresiva de los rasgos y motivos de la acción por parte de los movimientos sociales, creemos que la posibilidad de llegar a un sistema de acción histórica (con renovada capacidad de producir transformaciones en la sociedad) requiere fundamentalmente que existan en el plano de estos imaginarios colectivos de los movimientos sociales posibilidades de articulación simbólico cultural que puedan derivar en integraciones políticas concretas. De no ser así, esa simplificación de los motivos de la acción, aún proporcionando funcionalidad de planos que interactúan sin confundirse, difícilmente pueda proporcionar la confluencia de fuerzas necesarias para un sistema de oposiciones efectivo. Y está claro que no existe un conocimiento acabado de estos imaginarios colectivos, y menos aún se ha explorado la posibilidad de articulaciones de los mismos en el plano simbólico cultural.

Muchas veces elementos simbólicos que aparecen en la cotidianeidad de los movimientos sociales hacen referencia a una totalidad polivalente pero con la cual se identifican. Un ejemplo es el de la negritud en la sociedad brasileña o el de la chicha en el Perú, la celebración de la fiesta de Urkapiña en Bolivia, o manifestaciones en la literatura y en el arte que se hallan presentes en imaginarios colectivos de varios movimientos sociales.

Seguramente hay superposición y afinidades en cuanto a elementos de los imaginarios colectivos de diversos movimientos sociales que tienen potencialmente implicaciones más directas para la acción social. Tal vez resulta posible visualizar en el horizonte de los mismos un conjunto de significantes convergentes en torno de valores de autogestión, de solidaridad y reciprocidad, de reconocimiento de la diversidad, de búsqueda de autonomía e independencia, en muchos casos recuperando y transgrediendo los valores cristianos, étnico-culturales, de género y edad, clasistas-nacionales, libertarios e igualitarios de nuestros pueblos. Ubicándonos en este plano, aun escogiendo los movimientos sociales más antitéticos y con mayor carga destructiva y autodestructiva, resulta factible captar demandas afines de resignificación totalizante. Es quizás igual a lo que ocurre individualmente en el suicidio, en el cual se sigue buscando la vida.

Los amplios consensos en torno de la revalorización de la democracia, amplios consensos que precedieron y acompañaron las transiciones o recuperaciones de regímenes constitucionales, inducen algunas reflexiones. ¿Hay luego una interrupción en la constitución del consenso, un impedimento para su profundización? En primer lugar está claro que la diferenciación social y la fragmentación derivada de ella no impidieron su surgimiento; lo que no sabemos es si los mismos son frutos de una experiencia histórica compartida, pero como experiencia individual (de nivel micro), o fruto de procesos activos intersubjetivos que socializan la cultura política elaborada por los movimientos sociales. Tampoco sabe-

mos si los valores que los miembros de los movimientos sociales gestan en ellos se traducen plenamente en forma de acción colectiva coherente respecto de los mismos. En realidad hay una tendencia a transferir mecánicamente al movimiento aquellos valores adquiridos por los miembros en su actuación en él. Se trataría de dos errores más o menos simétricos, que señalan la necesidad de una mayor profundidad en el conocimiento.

Resumiendo nuestro argumento central, se habría dado efectivamente un repliegue a lo local y cotidiano en las relaciones referidas a la política, sin aquellas síntesis propias de una racionalidad más formal e intelectualista. No obstante, esos imaginarios colectivos con núcleos menos formales, más sustanciales u ontológicos, no necesariamente implican un irracionalismo desintegrador. Fenomenológicamente portan otras racionalidades, las cuales requieren, para poder ser reconocidas, también una actitud fenomenológica. Es decir, cualquier acción social tiene una refracción imaginaria que se incluye en una totalidad imaginaria, sin la cual es imposible percibirse a sí mismo y a los otros. No hay múltiples totalidades imaginarias, sino siempre una a la cual se apela para comprenderse y comprender.

La identidad implicaría mecanismos de reconocimiento existencial, ya no sólo en términos de autoafirmación y pertenencia específica, sino de reconocimiento en un espacio múltiple y diverso de otras identidades imaginadas o imaginables de actores sociales reales o posibles.

Pero esto no es captable con una óptica reduccionista dependiente de lógicas cerradas (ya sean formales o dialécticas). Tales lógicas de pensamiento impiden tanto la descripción fenomenológica acabada de los movimientos sociales como una intuición de su naturaleza ontológica.

Esa intuición nos permite volver a una pregunta obviamente sin respuestas: ¿está en construcción una nueva totalidad imaginaria en la cual los elementos afines de los imaginarios colectivos de los múltiples movimientos sociales puedan verse como afines? En realidad no lo sabemos, pero la libertad nunca se supo.

IV

GRAMSCI Y EL SENTIDO COMUN*

José Nun

1. Otro reduccionismo.

Examiné en un trabajo anterior otro reduccionismo, distinto del económico, al que ha sido propensa la literatura marxista y tan pernicioso como aquél para la elaboración de una teoría de la política. 'Tal reduccionismo trasciende el análisis de la determinación misma de las estructuras o de los comportamientos para afectar el modo en que son interpretadas las prácticas sociales, esto es, por referencia a una racionalidad única que les daría sentido.¹ Sus huellas vienen de lejos: si es verdad, como afirma Mondolfo,² que el problema del conocimiento fue el centro de las preocupaciones filosóficas de Marx, no lo es menos que su epistemología estuvo indisolublemente ligada a su fe en la razón y, por último, a su utopía social.³ Conforme a ésta, el comunismo sería el encargado de consumir, a la vez, el ideal iluminista de la autonomía absoluta del sujeto y el ideal romántico de la armonía integral del desarrollo humano, la unión del humanismo y del naturalismo en un mundo de la libertad que resultaría plenamente racional y donde la opacidad, la división y el desorden de la vida colectiva habrían sido definitivamente superados. Esta idea-fuerza de la transparencia posible de lo real (en que resuena la visión renacentista del hombre como microcosmos) me parece decisiva porque no se trataba para Marx de una invención sino del relevamiento de una tendencia histórica concreta cuyas condiciones ya habían comenzado a darse. Por eso, desde la *III Tesis sobre Feuerbach* en adelante, la conciencia de clase proletaria va a ser conceptualizada no sólo

* El trabajo fue realizado gracias a una subvención del *Social Science and Humanities Research Council of Canada*

¹ Cf. Nun, José, "El otro reduccionismo", en D. Camacho y otros, *América Latina: ideología y cultura*, San José, Costa Rica, 1982.

² Mondolfo, Rodolfo, *El materialismo histórico en F. Engels*, trad. de R. Bixio, Buenos Aires, 1956, pág. 26.

³ Cf. Kolakowski, Leszek, *Main currents of marxism*, Oxford, 1978, pág. 176.

como cuestionamiento radical del orden burgués sino como una síntesis en curso entre la teoría y la práctica, entre *doxa* y *episteme*, entre la ciencia y la vida cotidiana. Claro que una ciencia impregnada de historia -el *wissenschaft*, hegeliano, como desciframiento del movimiento social producido por el pueblo mismo-; y una vida cotidiana que, desde el siglo XVII, se habría ido alejando cada vez más de la cultura *folk* para volverse escenario de una lucha sin cuartel contra las incumplidas promesas racionales del capitalismo. Lo que no se duda es que la primera pueda conseguir interpretar enteramente a la segunda y que ésta se halle potencialmente en condiciones de hacerse cargo de tal interpretación. "La razón ha existido siempre, sólo que no siempre en forma razonable", le dice Marx a Ruge; pero ahora, por fin, la razón no tendrá que valerse de astucias y será posible "clarificar la conciencia del mundo" y "explicarle el sentido de sus propios actos". Sujeto universal y autodidacta por excelencia, la misión emancipadora del proletariado podrá requerir animadores pero no guías externos; y las trabas al desarrollo de su conciencia revolucionaria serán atribuidas básicamente a error o a ignorancia, es decir, a fallas de la razón.

Asumida apriorísticamente, esta reducción racionalista de la dialéctica de la historia -tan anclada, por último, en la visión del progreso que dominó la cultura europea del siglo XIX- se transformará después en el otro reduccionismo a que aludo. Por cierto, el "marxismo automático" de la Segunda Internacional lo prueba abundantemente. Pero este otro reduccionismo es también la premisa del voluntarismo radical que inaugura el *¿Qué hacer?* de Lenin: que el partido de vanguardia sea aquí el encargado de introducir la conciencia revolucionaria en un proletariado que no puede acceder a ella por sí mismo, no quiere decir que éste no vaya finalmente a recibirla en el modo de la transparencia, como identidad homogénea capaz de atravesar cualquier mediación organizativa. Más aún, el único discurso racional adquiere de esta manera un portador consagrado y una expresión canónica -junto con la garantía última de no elitismo que le extienden las leyes de la historia-. ¿Y no subyace acaso este mismo reduccionismo en el difícil intento de Lukács por compatibilizar a Rosa Luxemburg y a Lenin en *Historia y conciencia de clase*, pese al soplo romántico y anticientifista que recorre sus páginas? Porque si en los primeros ensayos la conciencia de clase se funda precisa y diáfana en esa identidad sujeto-objeto de la historia que, después, el mismo Lukács consideraría "una construcción puramente metafísica", en el capítulo final la separación entre el partido y las masas es presentada "sólo como un aspecto del proceso de desarrollo -homogéneo pero dialéctico - del conjunto de la clase y de su conciencia."⁴

⁴ Lukacs, Georg, *History and class consciousness*, trad. R. Livingstone, Cambridge, Massachusetts, 1971, pág. 338. El subrayado es mío.

2. La heterodoxia gramsciana.

Es en este contexto que cobra toda su importancia el solitario y original esfuerzo de Gramsci por constituir al sentido común en tópico liminar de la filosofía de la praxis, dando especial atención a los "sentimientos espontáneos de las masas" y a los problemas que le plantean a una estrategia revolucionaria. Conviene a mi argumento tratar de reconstruir brevemente las principales razones que explican su heterodoxia.

Ante todo, es sabido que la escuela napolitana hizo florecer en Italia la primera de esas dos grandes corrientes en que tendió a bifurcarse por el mundo el pensamiento de Hegel -la "histórica" y la "científica".⁵ Es la tradición del Hegel de la conciencia y de la dialéctica de la subjetividad, que Bertrando Spaventa transmitió a Labriola, éste a Croce y Croce a Gramsci. Desde este punto de vista, el proyecto de Gramsci se asemeja al de la *Fenomenología del espíritu*: producir una crítica de las formas de la conciencia, situándola en el campo del materialismo histórico.⁶ Sólo que el primer momento de esta crítica será ahora el sentido común y no la certidumbre sensible, que no corresponde a ninguna forma realmente existente de conciencia.⁷ Pero, ¿por qué el sentido común? Marx casi no se había ocupado del tema, pese a lo que insinúa Gramsci.⁸ En cuanto a sus mayores contemporáneos italianos, él mismo advierte que la actitud de Croce en esta materia "no parece clara" y que las referencias de Gentile al sentido común constituyen "otro ejemplo" de la "tosquedad" de su pensamiento.⁹

Ocurre que las fuentes en que se inspira son otras; y así lo reconoce en una rápida alusión a la "cultura filosófica francesa", primero, y a la "inglesa y americana", después.¹⁰ No es un dato meramente biográfico: como se verá luego, las tensiones y los límites del tratamiento gramsciano de la cuestión derivan en buena medida de las dificultades inherentes a cualquier intento por integrar tales contribuciones al racionalismo arraigado en el discurso marxista.

Es que si algo comparten estas otras fuentes es precisamente un fuerte apego al mundo de la experiencia y de la acción práctica y un abandono militante de toda entronización iluminista de la ciencia. La figura clave en este punto es Sorel, cuya general influencia sobre Gramsci ha sido bien estudiada.¹¹ Lo digo aquí no sólo por su rechazo antipositivista de la idea de progreso y por la centralidad que su teoría del mito otorgó a los componentes

5 Véase Jacobi, Russell, *Dialectic of defeat*, Cambridge, 1981, págs. 37-58.

6 Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, Turín, 1975, págs. 1316-17 y 1825-7.

7 Cf. Nemeth, Thomas, *Gramsci's Philosophy*, Sussex, 1980, pág. 75.

8 Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1400.

9 Gramsci, A., *ob. cit.*, págs. 1398-9.

10 Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1398.

11 Véase Badaloni, Nicola, *Il marxismo di Gramsci*, Turín, 1975.

no racionales y voluntaristas de los grandes movimientos sociales. Fue también Sorel quien advirtió tempranamente que muchas de las pretendidas abstracciones de la teoría social se originan en la "región del sentido común... En esta región todo se mezcla con todo: las fórmulas son verdaderas y falsas, reales y simbólicas, excelentes en un sentido y absurdas en otro: *todo depende del uso que uno haga de ellas*".¹² Pero hay más: la caótica producción soreliana hizo las veces de puente entre el antiintelectualismo de Bergson y el pragmatismo anglosajón, ambos igualmente de consecuencia para los análisis de Gramsci que me ocupan.¹³

Por una parte, el autor de *La evolución creadora* -obra en la que Sorel creyó descubrir "notables analogías" con el materialismo histórico- había repudiado abiertamente toda la herencia cartesiana, insistiendo en que filosofar era un acto simple, que debía desplegarse incesantemente al carácter fluido de una realidad ajena por su propia naturaleza a la sequedad geométrica de las construcciones científicas. Por eso, la deducción sólo podía ocupar un lugar "metafórico" en las "ciencias psicológicas y morales", que debían apelar siempre "al sentido común, es decir, a la experiencia continua de lo real".

A su vez, William James había sostenido vigorosamente que la verdad no es algo que se descubre primero para actuar en función de ella después sino algo que "se hace en el curso de la experiencia". El impacto europeo de su pragmatismo fue, sin duda, considerable, y llegó a Italia a través de autores y de publicaciones apoyados por Croce y conocidos por Gramsci.¹⁵ Pero, sobre todo, me importa señalar que Gramsci había leído los *Principios de psicología* y que casi cuarenta años después de publicados los seguía considerando "el mejor manual" de la materia,¹⁶ y me importa porque allí James distingue entre diferentes órdenes de realidad a los que llama *subuniversos*, "cada uno con su estilo de existencia especial y separado", para afirmar que cuando pensamos en un objeto lo referimos siempre a uno de esos subuniversos y lo situamos así como "un objeto de sentido común, un objeto científico, un objeto abstracto, un objeto mitológico, un objeto de la concepción equivocada de alguien, o el objeto de un loco".¹⁷ Advuértase que lo que constituye estos órdenes diversos de realidad no es la estructura ontológica de sus objetos sino el sentido de la experiencia que se

¹² Sorel, Georges, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, París, 1919, pág. 15. El subrayado es mío.

¹³ Véase Hughes, H. Stuart, *Consciousness and society*, Nueva York, 1958, pág. 176.

¹⁴ Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, París 1907, pág. 224.

¹⁵ Gramsci, A., *ob. cit.*, págs. 1330, 1427, 1925, 2467 y 3151. Acerca de la relación general de Gramsci con el pragmatismo y con otras corrientes filosóficas de su época, véase Badaloni, Nicola, "Gramsci: la filosofia della prassi come previsione", en E. J. Hobsbawm y otros, *Storia del marxismo*, III, Turín, págs. 278-90.

¹⁶ Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 2.467.

¹⁷ James, William, "Selections from *The Principles of Psychology*", en H. S. Thayer (comp.), *Pragmatism: the classic writings*, Indianapolis, 1982, págs. 166-7.

tiene de ellos y se comprenderá mejor por qué, años más tarde, Schutz va a partir justamente de esta conceptualización de James para discriminar entre "provincias finitas de significado" y fundar así la realidad eminente que entre éstas adquiere la experiencia de sentido común en el mundo de la vida cotidiana.¹⁸ Desde luego, sería absurdo suponer que Gramsci leyó a James con los ojos de un discípulo de Husserl. Pero, al menos, es evidente que estuvo familiarizado con la problemática de los *Principios...* y con la distancia que tomó James -lo mismo que Bergson o que Sorel- con cualquier lógica de la transparencia. En todo caso, su crítica al pragmatismo será que se trata de "un *partido ideológico* más que [de] un sistema de filosofía", cuyo intento por "crear una *filosofía popular* superior al sentido común" acaba siendo conservador porque "quiere ligarse inmediatamente" a una práctica "a menudo vulgar".¹⁹ Es decir, que aquello que Gramsci pone en cuestión es justamente el modo en que deben vincularse el sentido común y otros órdenes de realidad: enseguida veremos cómo intentará redefinir este modo desde el marxismo y hasta dónde puede considerarse satisfactoria su solución.

Pero, previo a ello y por sumarias que sean, estas observaciones deben prestar oído a otra voz de acento napolitano que, dos siglos antes, se había rebelado también contra el racionalismo, empeñándose en articular el idioma de las diferencias. Me refiero a Vico, elogiado por Marx, objeto de uno de los primeros ensayos de Sorel -que lo consideró un protomarxista- y puesto nuevamente de moda en tiempos de Gramsci por el famoso estudio que le dedicó Croce en 1911.²⁰ Para Vico, fue responsabilidad del cartesianismo haber bloqueado la comprensión de la historia, ahogando el *sensus communis*, la *prudencia* y la *fantasía* que son esenciales para la acción y para la vida cívica. "La voluntad humana, tan altamente inestable como es por naturaleza, se vuelve firme y definida por el *sentido común* a todos los hombres respecto de aquello que les es necesario y útil: éstas son las dos fuentes de la ley natural de las naciones. El sentido que es común a todos es un juicio sin reflexión, universalmente experimentado por todo un grupo, por todo un pueblo, por el conjunto de una nación o por el conjunto de la raza humana."²¹ La tradición racionalista había definido negativamente al sentido común como pensamiento vulgar, no cultivado, en contraste con la actividad real de la razón, encargada de superarlo. Vico lo situó, en cambio, fuera del ámbito del pensamiento racional, en el plano del ingenio y de la imaginación, que son indispensables para acceder a lo útil: y dado que las necesidades humanas se satisfacen mediante el trabajo, éste aparece como el dominio

¹⁸ Véase Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas, *The structures of the life-world*, trad. R. M. Zaner y H. T. Engelhardt, Londres, 1974, págs. 22-5.

¹⁹ Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1925.

²⁰ Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1482.

²¹ Vico, Giambattista, *Scienza Nuova*, trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch, Cornell, 1948, párrafo 142.

por excelencia donde opera y se realiza el sentido común. Se trata, entonces, de la manifestación propia de eso que Vico llamó la "lógica poética", distinta -y de ninguna manera inferior o subordinada- a la "lógica racional".²² ¿Cómo no percibir los ecos de esta voz en la heterodoxia gramsciana por más sordina que le hubiesen puesto un siglo y medio de certezas iluministas?

Si me detuve en este breve rastro de las posibles fuentes intelectuales de tal heterodoxia, es porque se las suele pasar por alto y porque, insisto, puede hacer más comprensibles los escollos que enfrentó Gramsci para integrar algunas de estas ideas al *corpus* marxista. Pero no son las únicas razones de la atención que le prestó al tema del sentido común. Me limito a mencionar otras tres, mucho más conocidas. Una fue la marcante experiencia del *biennio rosso* turinés que, como Gramsci recordará más tarde, lo puso en estrecho contacto con "los sentimientos espontáneos de las masas... formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el 'sentido común'".²³ Otra fue su preocupación constante por la cuestión campesina que, como se sabe, lo llevó a darle tanta importancia al estudio del folclore: resulta significativo que las ilustraciones más específicas de la transformación de la conciencia que contienen los *Quaderni* no estén referidas al trabajador industrial sino que parten de ese "odio genérico"... de tipo *semifeudal*, no moderno" que Gramsci atribuía al campesino italiano.²⁴ La tercera razón es más abarcadora: parece natural que el teórico de la "revolución en Occidente" y estratega de la "guerra de posiciones" tuviese que analizar con detenimiento los variados factores culturales que militaban a favor o en contra de la formación de una "voluntad colectiva, nacional y popular" con vocación hegemónica. Y esto luego del fracaso de las expectativas revolucionarias alimentadas por el Octubre soviético y ante el ascenso del fascismo, que obligaban a abandonar cualquier imagen lineal del progreso y a repensar los factores reales de la historia.

Pero ya es tiempo de examinar el enfoque del propio Gramsci sobre el sentido común. Para hacerlo, voy a apegarme lo más posible a la letra de sus principales reflexiones sobre el tema, con el doble propósito de sistematizarlas y de allanarle así el camino a mi crítica.

3. El sentido común, según Gramsci.

Cuenta Bertrand Russell que, en sus primeros años en Cambridge, lo cautivó el hegelianismo de Bradley; pero que, poco después, guiado por G. E. Moore, cambió totalmente su rumbo: "Sostenía Bradley que todo aquello en que cree el sentido común es una mera apariencia; nosotros nos fuimos al extremo opuesto y pensamos que es real *todo* lo que supone real el sentido

²² Cf. Grassi, Ernesto, "The priority of common sense and imagination: Vico's philosophical relevance today", *Social Research*, vol. 43, núm. 3, 1976, págs. 559-64.

²⁴ Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 330.

²³ *Idem.*, pág. 323.

común, no influido por la filosofía o por la teología".²⁵ Gramsci -que conocía a Bradley y a Russell pero no, probablemente, a Moore- hubiera recusado este cambio y añadido que, por lo demás, el sentido común es siempre depositario de pesadas y confusas herencias filosóficas y teológicas.

En los *Quaderni* la noción designa precisamente a "la 'filosofía de los no filósofos', esto es, la concepción del mundo absorbida acriticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio".²⁶ Por eso, "cada estrato social tiene su *sentido común* que es, en el fondo, la concepción más difundida de la vida y de la moral".²⁷

Tres atributos aparecen allí como distintivos del sentido común y los tres tienen signo fuertemente negativo. Ante todo, está ese que Gramsci considera su "rasgo más fundamental y más característico": ser "una concepción (también en los cerebros individuales) desarticulada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes cuya filosofía constituye".²⁸ Al igual que la religión, "no puede constituir un orden intelectual porque no puede reducirse a unidad y coherencia ni aún a la conciencia individual, por no hablar ya de la conciencia colectiva".²⁹ Después, "el sentido común vulgar (...) es dogmático, ávido de certezas perentorias".³⁰ Por último, es "estrechamente misonéista y conservador"³¹ eternizador empecinado de las cosas como son y cerrilmente sospechoso de cualquier cambio.

Esta visión -en principio, tan distante de la de Vico- no agota, sin embargo, el tema: "Lo dicho hasta ahora no significa que no haya verdades en el sentido común".³² Más todavía: el sentido común "no es algo rígido e inmóvil sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y con opiniones filosóficas que entran en las costumbres".³³ Resonancias sorelianas: justamente porque es "un agregado caótico de concepciones disímiles... se puede encontrar en él todo lo que se quiera".³⁴ De ahí que "en una serie de juicios el sentido común identifica la causa exacta, simple y al alcance de la mano, y no se deja desviar por fantasías y oscuridades metafísicas, seudoprofundas, seudocientíficas, etcétera".³⁵ Pero ni aun estas verdades se pueden adoptar tal cual: deben ser antes expurgadas y reconstruidas a otro nivel, de manera que las conclusiones a que finalmente se llegue guardarán con ellas, a lo sumo, un parecido

25 Véase White, Morton, *The age of analysis: basic writings*, 1955, Nueva York, pág. 23.

26 Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1396.

27 *Idem.*, Págs. 77 y 2271.

28 *Idem.*, pág. 1396.

29 *Idem.*, Pág. 1378.

30 *Idem.*, Pág. 1425.

31 *Idem.*, pág. 1400.

32 *Idem.*, pág. 1399.

33 *Idem.*, pág. 2271.

de familia. Así, tanto el sentido común como el materialismo histórico afirman la existencia objetiva del mundo externo; sólo que para el primero se trata de una certidumbre ingenua de origen religioso, de una "concepción mitológica del mundo" que hace depender la objetividad de lo real de un acto de creación divina.³⁶

¿Cuál es ese otro nivel desde donde se vuelve posible y necesario cuestionar y reconstruir al sentido común?. Nótese que aquí Gramsci ya está hablando específicamente del sentido común *popular*, en tanto "filosofía espontánea de las multitudes que se trata de volver ideológicamente homogéneas".³⁷ Entonces, ese otro nivel no puede ser sino el de la filosofía de la praxis que, por eso, debe constituir "ante todo, una crítica del sentido común".³⁸ Esta proposición resulta crucial en la apistemología gramsciana y tiene por soporte la identidad que postula entre la filosofía, la historia y la política.

4. De la identidad entre filosofía, historia y política.

La primera parte de esta identidad había sido introducida revolucionariamente por el mismo Vico y acercada a Gramsci por Croce y por Gentile. Todo filósofo auténtico, que posee "una concepción crítica y coherente del mundo", tiene también "conciencia de su historicidad", de manera que "la filosofía no puede ser separada de la historia de la filosofía".³⁹ Pero, a la vez, sólo son dignas de su nombre las elaboraciones filosóficas no "arbitrarias", que se pliegan del "modo más adherente y adecuado a los modos de pensar de un pensador colectivo".⁴⁰ Es decir, que la historia de la filosofía es la historia de las concepciones del mundo que se volvieron "norma de acción colectiva", y referirse a ella es referirse, en verdad, a la "historia completa y concreta (integral)"; de manera que "la filosofía de una época histórica no es otra cosa, entonces, que la *historia* de esa misma época", o sea "la historia en acto, es decir, la vida misma".⁴¹

Si es así -y éste es el avance original que va a realizar el historicismo gramsciano- "cada filosofía es una política y cada filósofo es esencialmente un hombre político".⁴² Por lo tanto, no se trata de detenerse únicamente en las "características de universalidad abstracta, fuera del tiempo y del espacio", que el trabajo de los filósofos de profesión le confiere a una determinada concepción del mundo: es preciso atender, sobre todo, a sus

34 *Idem.*, pág. 1398.

35 *Idem.*, pág. 1334.

36 *dem.*, págs. 467 y 1456.

37 *Idem.*, pág. 1397.

38 *Idem.*, pág. 1383.

39 *Idem.*, pág. 1376.

40 *Idem.*, pág. 1392.

41 *Idem.*, pág. 1255 y 886.

42 *Idem.*, pág. 1925.

"aspectos de masa". Desde este punto de vista, las "ideologías" -y es un pasaje sobre el que luego volveré- representan "la verdadera filosofía, porque resultan ser aquellas vulgarizaciones filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta, a la transformación de la realidad".⁴³

Relación de identidad entre filosofía, historia y política. Todos los hombres son "filósofos" porque participan de la concepción del mundo de una época histórica dada, cuya articulación es política y cuyos contenidos son transmitidos por el lenguaje, por el sentido común, por la religión y por el folclor.⁴⁴ La crítica de esta filosofía popular debe ser, pues, el indispensable primer momento de la filosofía de la praxis, concebida no sólo como una filosofía para las masas sino como una filosofía "del acto impuro, real en el sentido más profano y mundano de la palabra".⁴⁵ Y esto porque constituye "el historicismo absoluto, la mundanización y la terresteidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia"; porque representa, en fin, la sola "concepción consecuentemente inmanentista".⁴⁶

De esta manera, Gramsci procura integrar esas dos grandes fuentes de su pensamiento que mencioné más arriba: el racionalismo de una habia alimentado la convicción objetivista que hacía del marxismo una matriz interpretativa de validez permanente y universal; en cambio, el historicismo de la otra invitaba a relativizar cualquier interpretación, situándola en el contexto específico de una forma de vida, de una sociedad o de una cultura determinadas. El problema es que tales fuentes, lejos de ser inmediatamente integrables, definían una encrucijada; y ésta va a convertirse en uno de los ejes principales de las torsiones que marcan los *Quaderni*, sin perjuicio de la fecundidad teórica de esta misma tensión.

Dicho lo cual puedo adelantar una de las cuestiones que me interesan: ¿hasta dónde también la crítica del sentido común que plantea la filosofía de la praxis gramsciana es tributaria de ese otro reduccionismo a que me referí antes? Más específicamente, ¿en qué medida esta crítica -no obstante su novedad- sigue estando fundada en un esquema racionalista de disposición teleológica que opera, finalmente, con una lógica de la transparencia a la cual se subordina?

Desde ya, ni esa disposición ni esta lógica fueron ajenas a Gramsci. Es cierto que concibe a la historia, en clave soreliana, como una lucha por la objetividad, y que sostiene que "sólo se puede prever científicamente la lucha, pero no los momentos concretos de ella... Realmente se prevé en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y se contribuye así concretamente a crear el resultado previsto".⁴⁷ Más aún: "¿cómo podría ser la previsión un acto de conocimiento? Se conoce aquello

43 *Idem.*, pág. 1242.

44 *Idem.*, pág. 1375.

45 *Idem.*, pág. 1492.

46 *Idem.*, págs. 1437 y 1477.

47 *Idem.*, pág. 1403.

que ha sido y no aquello que será, que es un *no existente* y así incognoscible por definición".⁴⁸ Pero también es cierto que no duda de la futura "desaparición de la sociedad política" y del "advenimiento de la sociedad regulada", del "estado ético" como "organismo social unitario técnico-moral".⁴⁹ Adamson ha detectado⁵⁰ bien la paradoja: "El concepto de un proletariado cuya praxis contiene la promesa de un 'reino de la libertad' emergente parece haber conducido a Gramsci a afirmar una imagen *cuasi* esencialista de ese futuro que no podía 'predecir'". Falta añadir que tal "reino de la libertad" es otra vez el de la *transparencia*, el de la objetividad de un conocimiento alcanzado "por todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario" que, al superar las "contradicciones internas que desgarran la sociedad humana", se habrá liberado "de las ideologías parciales y falaces".⁵¹

¿Se disuelve, entonces, la singularidad aparente del tratamiento gramsciano del sentido común en un planteo de corte iluminista? No exactamente. Sus notas reiteran que toda concepción del mundo "responde a determinados problemas que suscita la realidad y que son muy determinados y *originales* en su actualidad".⁵² La tensión está ahí y el concepto de "buen sentido" va a convertirse en una de sus condensaciones más importantes.

5. El "buen sentido" como hipótesis homológica.

Criticar el sentido común no significa para Gramsci enfrentar doctrinariamente los "sentimientos espontáneos de las masas": no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de *todos* sino de innovar y de volver *crítica* una actividad ya existente".⁵³ La misma experiencia concreta de los sectores populares genera un *núcleo de buen sentido* en el marco de su sentido común, por más que éste tienda a "embalsamar, momificar y degenerar" las reacciones sanas que aquél promueve: porque en todo caso -y contra cualquier lectura reproduccionista- la concepción del mundo de las clases dominantes "limita el pensamiento de las masas populares negativamente, sin influirlo de modo positivo".⁵⁴

Lo había dicho Sorel: ⁵⁵"Sería imposible concebir la desaparición de la dominación capitalista si no supiéramos que en el alma del trabajador se halla siempre presente un sentimiento ardiente de revuelta". Y lo repite

48 *Idem.*, pág. 1404.

49 *Idem.*, págs. 882, 1050 y 764.

50 Adamson, Walter L., *Hegemony and revolution*, Berkeley, 1980, pág. 135.

51 Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1416.

52 *Idem.*, pág. 1377.

53 *Idem.*, pág. 1383.

54 *Idem.*, págs. 1378 y 1396.

55 Sorel, Georges, *Reflections on violence*, trad. T. E. Hulme y J. Roth, Glencoe, Illinois, 1950, pág. 151.

Gramsci, cuando interpreta la unidad de la teoría y de la práctica como un devenir histórico "que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de *distinción*, de *separación*, de independencia apenas instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria".⁵⁶

Esa "fase elemental y primitiva" es tematizada, a la vez, como *dato* y como *punto de partida*. Por un lado, el sentido de *separación* constituye una "posición negativa y polémica elemental", que está todavía lejos de indicar "una conciencia exacta de la propia personalidad histórica" o "de la personalidad histórica y de los límites precisos del propio adversario".⁵⁷ Por el otro -y por eso mismo- aparece como el primer momento de "un complejo trabajo ideológico" que debe llevar a "la adquisición progresiva de la conciencia de la propia personalidad histórica", esto es, a un desarrollo positivo del "espíritu de escisión".⁵⁸

En los *Quaderni* son múltiples las referencias a estas nociones pero falta una elaboración sistemática.⁵⁹

El "sentido de separación" denota tanto la percepción de una comunidad de intereses no necesariamente antagonista (caso de la conciencia "económico-corporativa")⁶⁰ como que "el pueblo *siente* que tiene enemigos y los individualiza sólo empíricamente en los así llamados señores...".⁶¹ En cuanto al desarrollo del "espíritu de escisión", es un proceso que va desde la afirmación de "la autonomía de los grupos subalternos, pero dentro de los viejos marcos" hasta la difícil conquista de su "autonomía integral".⁶² Lo importante es que el pasaje entre aquel "sentido" y este "espíritu" supone siempre un *momento catártico*, de rearticulación crítica del

*Gramsci toma directamente esta fórmula de Sorel (*Reflectionson...*, *ob. cit.*, pág. 204), quien había definido a "ese clivaje entre las clases" como "la base de todo socialismo", en congruencia como la tesis clase contra clase que dominó el movimiento obrero europeo a fines del siglo XIX. Como se sabe, su idea del mito estuvo dirigida a totalizar este clivaje ya que "el día en que los menores incidentes de la vida cotidiana se vuelvan síntomas del estado de guerra entre las clases; en que cada conflicto sea una instancia de la guerra social; en que cada huelga engendre la perspectiva de una catástrofe total: ese día ya no habrá ninguna posibilidad de paz social, de resignación ante la rutina o de entusiasmos por patrones filantrópicos o exitosos" (Sorel, *ob. cit.*, pág. 152). La crítica de Gramsci es que con esto no basta: una "voluntad colectiva" así formada "cesa inmediatamente de existir" si la negación no es acompañada por la "construcción, la afirmación, y no en sentido *metafísico* sino prácticamente, esto es políticamente, como programa de partido" (*Quaderni, ob. cit., págs. 1556-7*).

⁵⁶ Gramsci, A., *ob. cit.*, pág. 1385.

⁵⁷ *Idem.*, pág. 323.

⁵⁸ *Idem.*, págs. 333 y 2288.

⁵⁹ *Idem.*, págs. 323, 1578-89, 2283-4, 2287-9, etcétera.

⁶⁰ *Idem.*, pág. 1583.

⁶¹ *Idem.*, pág. 323.

⁶² *Idem.*, pág. 2288.

sentido común. Y éste debe ser "el punto de partida de toda la filosofía de la praxis".⁶³

El "momento catártico" -luego redefinido como "proceso"- marca "la primera fase" de esa "ulterior y progresiva autoconciencia en que se unificarán finalmente la teoría y la práctica": y hay que contar todo el tiempo con "una extrema debilidad en las convicciones nuevas de las masas populares" pues serán constantemente saboteadas por la inercia de su sentido común.⁶⁴ Porque aquel momento no es una ocurrencia espontánea: "una masa humana no se *distingue* ni se vuelve independiente para sí sin organizarse (en sentido amplio) y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas *especializadas* en la elaboración conceptual y filosófica".⁶⁵

La tensión a que he venido aludiendo cobra aquí toda su fuerza y Gramsci procura resolverla mediante una hipótesis de *cuasi* homología. ¿Cuál es la tarea principal de esas "personas especializadas" ? ¿Introducir la racionalidad en las masas o potenciar su núcleo de buen sentido? Las dos cosas: o, mejor, hacer lo primero apoyándose en lo segundo. Por eso advierte que "la relación entre filosofía 'superior' y sentido común es asegurada por la *política*".⁶⁶ De la lucha y de la agitación políticas depende que, en determinadas circunstancias, el sentido de separación de las masas ingrese a un proceso catártico: el elemento formal, de coherencia lógica, el elemento de autoridad; y el elemento organizativo tiene una función muy grande en este proceso *inmediatamente después* que ha aparecido la orientación general, sea en los individuos singulares o en los grupos numerosos".⁶⁷ A partir de allí (y a pesar de las discontinuidades que se produzcan en la dialéctica intelectuales-masa), "cada salto hacia una nueva *amplitud* y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y alarga simultáneamente su búsqueda de influencia, con vanguardias individuales o aun de grupos más o menos importantes que tienden hacia el estrato de los intelectuales especializados".⁶⁸

Homología, no identidad. Las clases subalternas no modifican sus concepciones "en forma *pura*" sino a través de "combinaciones más o menos heteróclitas y bizarras", y, por lo demás, sería "un error *iluminista*" imaginar que "cada estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos, esto es, con los métodos de los intelectuales de profesión".⁶⁹ Pero, ¿basta este reconocimiento para exorcizar el iluminis-

63 *Idem.*, pág. 1244.

64 *Idem.*, págs. 1385 y 1391.

65 *Idem.*, pág. 1385.

66 *Idem.*, pág. 1383.

67 *Idem.*, pág. 1390. El subrayado es mío.

68 *Idem.*, pág. 1386.

69 *Idem.*, págs. 1390 y 2267.

mo? Creo que no; y que la disposición racionalista opera como polo dominante de la tensión que he venido indicando. Una seductora metáfora gramsciana lo confirma -y, no por casualidad, es una metáfora de la luz-: "El mismo rayo luminoso da refracciones diversas de luz al pasar por prismas diferentes: si se quiere obtener la misma refracción se requiere toda una serie de restricciones de los prismas singulares".⁷⁰ Subrayo la conclusión porque no es de ninguna manera obvia: ante todo, da por sentado que puede obtenerse "la misma refracción"; y, después, para lograrlo pone en cuestión a "los prismas singulares" y no a la fuente emisora. Es claro que la hipótesis homológica actúa aquí como conjuro imaginario de cualquier riesgo iluminista, atribuyéndole de antemano a esos "prismas singulares" un núcleo de buen sentido.

De ahí que Gramsci diga que "el elemento popular *siente*, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual *sabe*, pero no siempre comprende y especialmente *siente*".⁷¹ La frase ha recorrido al mundo; pero, al desprenderla de su contexto, se pasa por alto que es un llamado de atención dirigido a *los intelectuales* que, en su pedantería, olvidan la necesaria "conexión sentimental con el pueblo-nación" y no un argumento acerca de su saber: Gramsci no duda que son los intelectuales quienes pueden conocer "las leyes de la historia" y producir "una concepción superior del mundo, elaborada científica y coherentemente".⁷²

Como vimos, la tradición racionalista se gobernaba con una lógica única; Vico postulaba, en cambio, la existencia de otra lógica, propia del sentido común. Gramsci revela -como ningún otro pensador marxista de su tiempo- las enormes resistencias que éste opone al progreso de una lógica racional; pero no cuestiona, por último, la posibilidad misma de su acceso a la razón filosófica, a "una concepción del mundo coherente y unitaria". Su imagen de un *telos* alcanzable por una "voluntad racional" disequilibra la tensión, por más que nunca la elimine del todo. El sentido común es "el folclor de la filosofía": pero, también, la antesala de la filosofía verdadera que se encarnará en las masas.⁷³ Las clases subalternas de todas las sociedades conocidas no han podido "tener, por definición, concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas"; sin embargo, "un proceso de desarrollo orgánico" podrá conducirlos ahora "del simple sentido común al pensamiento coherente y sistemático".⁷⁴ El "buen sentido" del pueblo aparece como condición necesaria de este proceso; y una psicología de corte racionalista acaba adjudicando las eventuales desviaciones del momento catártico a una educación política deficiente, es decir, a fallas en el trabajo de los intelectuales orgánicos.⁷⁵

⁷⁰ *Idem.*, pág. 2268.

⁷¹ *Idem.*, pág. 1505

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Idem.*, pág. 76.

⁷⁴ *Idem.*, págs. 2312 y 2263.

⁷⁵ Cf. Admanson, W., *Hegemony and...*, *ob. cit.*, págs. 147 - 155.

¿Lectura parcial de Gramsci? Sólo si se pierde de vista mi énfasis en la situación de encrucijada de su pensamiento. Porque, ciertamente, la tensión sigue ahí y se cuele en contrapunto: "los cambios en los modos de pensar, en las creencias, en las opiniones, no ocurren por *explosiones* rápidas, simultáneas y generalizadas; suceden casi siempre por *combinaciones sucesivas*, según *fórmulas* muy diversas y no controlables *por la autoridad*"; y la propia "concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha vuelto crítica" se mueve "dentro de límites todavía restringidos".⁷⁶ Más aún, la misma filosofía de la praxis participa del "carácter no *definitivo* de toda filosofía"; y el filósofo de la praxis "no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones, no puede afirmar más que genéricamente un mundo libre de contradicciones sin crear de inmediato una utopía".⁷⁷

Pero, repito, la gramática del discurso racional -con el resguardo de la hipótesis homológica- descompensa finalmente la tensión. De esta manera, Gramsci incorpora al marxismo el tema del sentido común sobre todo como una advertencia contra facilismos economicistas, positivistas o voluntaristas. Y si es sabido que en la gran tradición de la filosofía política fueron casi siempre más importantes las advertencias que las predicciones, falta preguntarse si acaso la suya estuvo adecuadamente planteada.⁷⁸ Pienso que no, precisamente por esa impronta racionalista que le impidió superar la encrucijada y redujo así los efectos democratizantes de su advertencia.

6. Acerca de las premisas de la construcción gramsciana.

Para fundamentar mi crítica, debo partir de un truismo: el sentido común es siempre una construcción conceptual del observador; y puede ser usada tanto descriptiva como teóricamente. Gramsci la emplea de ambos modos; y esto introduce una ambigüedad en sus notas que sólo se despeja cuando se toman en cuenta las premisas mismas de su construcción. Son estas premisas las que quiero revisar.

6.1

Vimos ya que la *incoherencia* era el rasgo más característico que Gramsci le atribuía al "sentido común". ¿Se trata de una constatación sociológica? Así parece desprenderse de varias observaciones descriptivas que contienen los *Quaderni* y que podrían ser reformuladas y enriquecidas, entonces, a la luz de elaboraciones más rigurosas. Pienso, especialmente, en la distinción de Schutz⁷⁹ entre el caudal de conocimientos disponibles en

⁷⁶ Gramsci, A., *ob. cit.*, págs. 2269 y 1386.

⁷⁷ *Idem.*, págs. 1290, 1424, 1488 y 1570.

⁷⁸ Véase Wolin, Sheldon, *Politics and vision*, Boston, 1960, pág. 13.

⁷⁹ Schultz, Alfred, *Collected papers I*, ed. M. Natanson, La Haya, 1962, págs. 7-27.

la actitud natural y las prácticas de razonamiento de sentido común: mientras que el primero es, en efecto, un magma inconsistente de recetas, reglas, tipificaciones, máximas, etcétera, las segundas sólo movilizan cada vez partes de ese caudal, según el problema que se busca resolver en una situación determinada. En este caso, el juicio de incoherencia se aplicaría mejor al caudal que a las prácticas, que se gobiernan sobre todo por criterios de relevancia y cuya incoherencia radical conspiraría contra la propia estabilidad de las interacciones sociales.

Sin embargo, la clave de la atribución gramsciana es gnoseológica, no sociológica; y remite al contraste entre "pensamiento racional" y "pensamiento vulgar" contra el que se había levantado Vico. En el esquema racionalista, el sentido común aparecía como momento negativo, como "una capacidad natural, no cultivada, preparatoria, que debe conducir a la actividad real y desarrollada de la razón".⁸⁰ Gramsci mantiene este esquema, con lo cual su juicio es válido por definición, como él mismo afirma en un pasaje que cité.⁸¹ En otras palabras: construido como opuesto formal de la "filosofía superior" y de su estructura lógica, el sentido común será *siempre* incoherente y asistemático. Por eso -y solamente por eso- no resulta contradictorio que un historicista como Gramsci pueda universalizar sus rasgos sin restricción alguna.

Hegel⁸² había prevenido que la religión y la moral, por más que sean "sentido común" o "conocimiento inmediato", están "condicionadas por todos lados por ese proceso de mediación que se llama desarrollo, educación, entrenamiento". Para Gramsci, este proceso genera también, en determinadas circunstancias, el "núcleo de buen sentido" que la filosofía de la praxis debe volver "unitario y coherente".⁸³ Pero, nuevamente, está hablando de unidad y de coherencia lógicas, de una transformación -en sentido fuerte- de ese núcleo que lo incorpore a un discurso plenamente racional. Su misma tónica relega así a la periferia preguntas acerca de la real consistencia que puede tener el buen sentido en el seno de las creencias populares o del modo concreto en que se combina con estas últimas: tales cuestiones son despachadas con una metáfora de Manzoni y con la recomendación al historiador de registrar todas las manifestaciones del "espíritu de escisión" soreliano.⁸⁴

Según Gruppi⁸⁵ si la identificación gramsciana entre filosofía e historia es justa en tanto rechazo de las concepciones especulativas y

80 Grassi, E., "The priority of...", ob. cit., pág. 560.

81 Gramsci, A., ob. cit., pág. 2312.

82 Hegel, G.W.F., *Science of logic*, trad. W. H. Johnston y L. G. Sttuthers, Londres, 1929, párrafo 67.

83 Gramsci, A., ob. cit., pág. 1380.

84 *Idem.*, págs. 1483 y 2288.

85 Gruppi, Luciano, "El concepto de hegemonía en Antonio Gramsci", en Eric Hobsbawn y otros, *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, 1976, pág. 54.

metafísicas de la filosofía, conlleva el riesgo de terminar asimilando la realidad a la conciencia. Pero el peligro idealista se manifiesta ya en el propio tratamiento que da Gramsci a esa identificación, el cual lo conduce a una reducción filosófica de la problemática del sentido común.

6.2

La constitución negativa del sentido común como dominio cognitivo es reforzada por otro resabio idealista discernible en Gramsci. Me refiero al sesgo mentalista que adopta, por momentos, su enfoque del problema de la significación. Es así como, en varios pasajes que ya cité, aparece aludiendo a la incoherencia del sentido común "en los cerebros individuales".⁸⁶ Sin duda, apunta en otra dirección su énfasis en la *VI Tesis sobre Feuerbach* (los hombres como el conjunto de sus relaciones sociales) y en el carácter intersubjetivo de la conciencia.⁸⁷ Pero no únicamente no alcanza para liquidar aquel sesgo sino que éste acaba bloqueando literalmente las posibilidades mismas de estudiar el sentido común.

Uno de sus últimos cuadernos, escrito en 1934, está dedicado al periodismo.⁸⁸ Su propio tema lo sitúa en un plano decididamente sociológico y abundan en él las observaciones penetrantes. Sin embargo, el texto remata en una muy central que transcribo: "Evidentemente, es imposible una *estadística* de los modos de pensar y de las opiniones individuales singulares, con todas las combinaciones que resultan por grupos y grupúsculos, que dé un cuadro orgánico y sistemático de la situación cultural efectiva y de los modos en que se presenta realmente el *sentido común*: no queda sino la revisión sistemática de la literatura más difundida y más aceptada por el pueblo, combinada con el estudio y la crítica de las corrientes ideológicas del pasado, cada una de las cuales *puede* haber dejado un sedimento, que se combina variablemente con los precedentes y con los que siguen".⁸⁹

Según se advierte, estas alternativas no resuelven el problema sino que lo eluden. Desde luego, el grado de difusión de una literatura puede ser averiguado: pero ¿cómo se establece hasta dónde y como es "aceptada"? Conocer el texto de un mensaje o sus formas de producción y de circulación no es lo mismo que saber cómo se lo recibe; y es el propio Gramsci quien considera "pueril pensar que un *concepto claro*, oportunamente difundido, se inserta en las diversas conciencias con los mismos efectos *organizadores* de una claridad difundida".⁹⁰ Por otra parte, ¿cómo se determina si "las corrientes ideológicas del pasado" han dejado o no sedimentos? ¿Cuáles? ¿Con qué efectos? ¿En qué combinaciones?

⁸⁶ Gramsci, A., *ob. cit.*, págs. 1396 y 1378.

⁸⁷ *Idem.*, pág. 1345.

⁸⁸ *Idem.*, págs. 2257-75.

⁸⁹ *Idem.*, pág. 2268.

⁹⁰ *Idem.*, pág. 2267.

Ocurre que Gramsci se debate con un problema que no tiene solución en los términos planteados. Pero lo discutible son justamente estos términos derivados del enfoque mentalista a que me refiero.

7. La cuestión del lenguaje.

Dice Gramsci que quien concibe el trabajo filosófico como una "lucha cultural para transformar la *mentalidad* del pueblo... debe poner *técnicamente* en primer lugar" la cuestión del lenguaje.⁹¹ Indicación que se conecta con otras dos, igualmente significativas: en el lenguaje "está contenida una concepción determinada del mundo"⁹² y consiguientemente, es necesario un análisis "crítico e historicista del fenómeno lingüístico".⁹³ Son señalamientos de una importancia indudable; y vale la pena seguirlos ahora para cuestionar las propias premisas del razonamiento gramsciano sobre el sentido común. Utilizaré a este propósito las indagaciones lingüísticas del último Wittgenstein, cuya directa relevancia para el desarrollo de una filosofía de la praxis empieza a ser advertida.*

Wittgenstein concibe al lenguaje como una actividad, cuyas *herramientas* son las palabras; y así como serviría de poco intentar describir el uso de un conjunto múltiple de herramientas mediante una fórmula única, tendría escaso valor establecer una relación simple entre el lenguaje y el mundo que ignorase la diversidad funcional de las palabras.⁹⁴ Es que éstas no sólo tienen una función sino que actúan como "señales":⁹⁵ operan como las piezas que se emplean en los *juegos* y el lenguaje mismo puede ser visto como un conjunto heterogéneo de actividades reguladas que sólo guardan entre sí un "parecido de familia".⁹⁶ "La pregunta ¿qué es realmente una palabra? es análoga a ¿qué es una pieza de ajedrez?"⁹⁷ Y ni se puede explicar el significado de una pieza de ajedrez sin referirse al juego que le da sentido, ni puede comprenderse el de una expresión verbal si no se conoce

*Me refiero en particular a las *Philosophical Investigations*. En su crítica a Wittgenstein, Gellner (*Words and things*, Londres, 1959, pág. 234) había afirmado que cualquier cotejo entre el marxismo y la "filosofía lingüística" sería ofensivo para el primero. Sin embargo, Rubinstein (*Marx and Wittgenstein*, Londres, 1981) viene de comparar útilmente a Marx y a Wittgenstein, partiendo de la tesis que les es común acerca de la significación como fenómeno intersubjetivo, como propiedad de los sistemas de prácticas sociales y no de la conciencia individual. Sin perjuicio de sus méritos, el trabajo de Rubinstein se resiente por un tratamiento demasiado esquemático de la

91 *Idem.*, pág. 1330.

92 *Idem.*, pág. 1387.

93 *Idem.*, pág. 1427.

94 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford, 1968, págs. 11-12.

95 Wittgenstein, L., *Zettel*, trad. G.E.M. Anscombe, Berkeley, 1967, pág. 601.

96 Wittgenstein, L., *Philosophical...*, *ob. cit.*, págs. 23, 65, 66 y 180.

97 *Idem.*, pág. 108.

su uso práctico, es decir, el *juego de lenguaje* en que aparece. Hablar es, entonces, llevar a cabo una acción semejante a un movimiento en un juego determinado; y es de este juego, de este contexto particular en que ocurre el movimiento y *no del estado mental de los interlocutores*, que depende el sentido de aquello que se dice: "nada es más erróneo que llamar significado a un acto mental".⁹⁸ Por otra parte, en términos generales, para que un movimiento sea genuino debe constituir una opción entre alternativas posibles; de lo contrario, se trataría de un simulacro de juego o, eventualmente, de un ritual. Se sigue de todo esto que el significado de las palabras se extiende tanto como la serie finita de circunstancias en que son usadas, pero no va más allá de ella.⁹⁹ De ahí la famosa fórmula de Wittgenstein: "En una amplia clase de casos en los que empleamos la palabra 'significado' -aunque no en todos-, ésta puede ser definida así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje".¹⁰⁰

Como se advierte, el acento está puesto en el carácter social y práctico de los criterios de uso de las palabras. Pero no solamente eso: los "juegos de lenguaje" en que éstas participan son tan *convencionales*, como cualquier otro juego, lo cual no equivale a decir que sean arbitrarios o modificables a voluntad. Hay que cuidarse aquí de una difundida reducción contractualista de las convenciones: los juegos de lenguaje son convencionales en un sentido lato porque resultan de la interacción continuada e históricamente sostenida de muchos seres humanos y no porque sean producto de acuerdos deliberados.¹⁰¹ Desde luego, juegos de lenguaje "normales" pueden dejar de serlo y perder vigencia cuando cambian de modo fundamental las "circunstancias corrientes" en que ocurrían: se disipa, entonces, el sentido de las viejas señales y no hay reglas fijas para reemplazarlas -tienen siempre más de un "legítimo heredero"-.¹⁰² De esta manera, "nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje -como nosotros decimos- cobran existencia, y otros se vuelven obsoletos y son

obra de Marx, conforme al cual habría un segundo Wittgenstein, distinto al del *Tractatus*, pero un solo Marx. Esto autorizaría esos *collages* a la Dahrendorf, que combinan citas tomadas de escritos tan diferentes como *La ideología alemana* y *El capital*, como si en este caso, paradójicamente, el contexto fuese irrelevante para la interpretación. Para otra comparación sugerente entre Marx y Wittgenstein, ver Easton (*Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*, Manchester, 1983). A su vez, (Wittgenstein: a Social Theory of Knowledge, Nueva York, 1983) ha examinado la pertinencia sociológica de las indagaciones de Wittgenstein, criticando el conocido intento anterior de Wineh (*The idea of a Social Science and its relations to philosophy*, Londres, 1958) y poniéndolas en relación con el neomarxismo de Habermas.

⁹⁸ *Idem.*, pág. 172.

⁹⁹ Cf. Bloor, David, *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, Nueva York, 1983, pág. 25.

¹⁰⁰ Wittgenstein, L., *Philosophical...*, ob. cit., pág. 43.

¹⁰¹ Cf. Pitkin, Hanna F., *Wittgenstein and justice*, Berkeley, 1972, pág. 132.

olvidados".¹⁰³ Mientras esto no suceda, las convenciones de cada juego limitan las posibilidades de variación de las instancias que serán aceptadas como propias de un fenómeno: y pueden hacerlo porque componen una red conceptual *que funciona*. Pero -y esto es decisivo- que funciona no únicamente en el plano lingüístico: "hablar un lenguaje es parte de una actividad o de una *forma de vida*" y, por lo tanto, "imaginar un lenguaje significa imaginar una *forma de vida*".¹⁰⁴ Wittgenstein no se detiene a definir esta noción de manera explícita; pero se desprende de sus alusiones que se está refiriendo a las pautas, regularidades y configuraciones -por eso "formas"- con que se teje la trama social de la existencia humana -por eso "de vida".¹⁰⁵ Un juego de lenguaje denota, entonces, lo que realmente hacemos cuando hablamos: es "el conjunto, que consiste en el lenguaje y en las acciones a que se vincula".

Todas estas elaboraciones se sitúan explícitamente a nivel de los usos corrientes del lenguaje. Y esto le ha valido a Wittgenstein diversas críticas aunque, seguramente, ninguna tan virulenta como la de Gellner:¹⁰⁷ se trataría de un verdadero "culto del sentido común"; de "un naturalismo propagado como una revelación mística"; de una "idolatría del lenguaje ordinario"; y, por último, de "una suerte de populismo" puesto de moda por "los Narodniks de Oxford".

La mordacidad de Gellner se debe, en parte, a que esas indagaciones fueron percibidas como un intento por degradar los temas clásicos de la filosofía. Es un debate que no debe interesarnos aquí, aunque conviene retener una observación de Wittgenstein:¹⁰⁸ "no hay respuesta de sentido común para los problemas filosóficos" pues, por definición, los "descubrimientos" conceptuales cuestionan los usos corrientes del lenguaje.

Tiene más importancia inmediata preguntarse, en cambio, qué quiere decir realmente que las consideraciones anteriores se agotan en el ámbito del sentido común. Para ello, es útil apelar a otra analogía de Wittgenstein. El lenguaje, sugiere, puede ser comparado con una antigua ciudad, que abarca zonas diversas, algunas más nítidamente delimitadas que otras: en su centro, un laberinto de plazas y de callecitas, con casas viejas y nuevas, muchas modificadas en períodos diferentes; y, en sus suburbios, nuevos distritos de calles regulares y de casas uniformes.¹⁰⁹

*Después de haber escrito esto, compruebo que Geertz (Local knowledge, Nueva York, 1983, págs. 73-75). parte de la misma analogía de Wittgenstein para su estimulante exploración antropológica del "sentido común como sistema cultural". Geertz no

102 Wittgenstein, L., *The blue and brown books*, Oxford, 1969, pág. 62.

103 Wittgenstein, L., *Philosophical...*, ob. cit., pág. 23.

104 *Idem.*, págs. 23 y 19. El subrayado es mío.

105 Véase Pitkin, Hanna F., *Wittgenstein and...*, ob. cit., pág. 132.

106 Wittgenstein, L., *Philosophical...*, ob. cit., pág. 7.

107 Gellner, Ernest, *Words and things*, Londres, 1959, págs. 32, 53, 55 y 239.

108 Wittgenstein, L., *The blue and...*, ob. cit., pág. 58.

109 Wittgenstein, L., *Philosophical...*, ob. cit., pág. 18.

El tema fue elaborado por Waismann,¹¹⁰ propuso distinguir diversos "estratos del lenguaje", entre los cuales varían la textura de los conceptos, el "estilo lógico", los criterios de verdad y de verificabilidad y, también la medida en que las proposiciones resultan exhaustivas e integrables a conjuntos más amplios. "Cambie la lógica" -concluye Waismann-¹¹¹ "y las proposiciones adquirirán nuevos significados".

Pitkin¹¹² ha prevenido contra el riesgo esencialista del programa de Waismann pues -al menos en su formulación inicial- parece sugerir la existencia de "reglas sistemáticas" que corresponderían a "subdivisiones fijas con límites inviolables". Pero este riesgo está lejos de quitarle interés a la idea misma de las regiones o estratos del lenguaje: todo depende, como admite Pitkin, del modo en que se planteen aquellos límites y de que lo demarcado demuestre poseer "un grado razonable de consistencia interna". Para ser justos, el *caveat* se aplica por igual a los "juegos de lenguaje", cuyas fronteras tampoco vienen dadas por el lenguaje ordinario. Gellner¹¹³ ya había notado el problema: por una parte, en el lenguaje corriente no aparecen juegos ni sistemas de alternativas o de contrastes completamente determinados; y, por la otra, ¿cómo se hace para distinguir de manera rigurosa entre los juegos de lenguaje y los movimientos a que dan lugar? La observación puede extenderse: ¿cuáles son los criterios de demarcación de las "formas de vida"? Wittgenstein no los provee y esto no es óbice para que la propia Pitkin¹¹⁴ considere -y es razonable que lo haga- que se trata de una noción "ricamente sugestiva". (En un exceso apologético, Rubinstein¹¹⁵ hace de la carencia una virtud y afirma que esa indeterminación le da al concepto -que luego asimila al de modo de producción- "la importante ventaja de la flexibilidad".)

Quiero llegar a lo siguiente: todas estas categorías *cum* metáforas (juegos de lenguaje, formas de vida, regiones del lenguaje) resultan hoy indispensables para un análisis de las significaciones por su gran valor heurístico. Pero son típicos "conceptos sensibilizadores", que no indican "qué ver" sino "hacia dónde mirar": y, por eso mismo, se abren hacia

identifica al sentido común con el centro de la ciudad sino que lo considera "uno de los suburbios más viejos de la cultura humana". Es claro que en inglés la noción tiene un contenido distinto al que usualmente recibe en las lenguas latinas y equivale más bien a "buen sentido", a conocimiento práctico (cf. Hoare, Quintin y Smith, Geoffrey, *Notas a selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*; Nueva York, 1971, pág. 322).

110 Waismann, Friedrich, "Language strata", en Anthony Flew (comp.), *Logic and language*, Garden City, 1965.

111 Waisman, F., *ob. cit.*, pág. 21.

112 Pitkin, H. F., *Wittgenstein and...*, *ob. cit.*, pág. 46.

113 Gellner, E., *Words and...*, *ob. cit.*, págs. 42-3.

114 Pitkin, H. F., *Wittgenstein and...*, *ob. cit.*, pág. 132.

115 Rubinstein, David, *Marx and Wittgenstein*, Londres, 1981, pág. 205.

tratamientos que les puedan ir dando contenidos específicos en contextos particulares.¹¹⁶

Con lo cual retorno a la pregunta que dejé pendiente acerca del "populismo" de Wittgenstein. La metáfora de la ciudad y sus derivaciones permiten responderla de dos maneras. En primer lugar, según se vio, lo dicho no excluye que existan "suburbios" diferenciados del lenguaje, como los que forman, por ejemplo, los símbolos y las notaciones técnicas de la química o de las matemáticas.¹¹⁷

Por otra parte, como intuyera Sorel, los discursos especializados nunca abandonan del todo el lenguaje ordinario, aunque tiendan continuamente a estructurar "regiones" o "estratos" de un particular "estilo lógico", con "juegos de lenguaje" que les son propios, tan convencionales y eliminadores de dudas como cualesquiera otros.¹¹⁸ Esto es: las reflexiones anteriores se aplican también a estas regiones o estratos, del mismo modo que hay calles y edificios tanto en el centro como en la periferia de la ciudad. Así, Bloor¹¹⁹ ha mostrado que, en la ciencia médica o en la química, abundan los conceptos con meros "parecidos de familia" que, al igual que los conceptos que designan propiedades comunes, "no tienen otra vida que la que les da el juego de lenguaje".

Una de las ventajas de esta aproximación al problema del significado es que coloca naturalmente en primer plano la cuestión de la traducibilidad, es decir, de la medida en que lo dicho en una región del lenguaje puede ser comunicado a otra e incorporado por ésta. En general, las filosofías idealistas del lenguaje resolvieron el tema por la afirmativa; y ésta en la posición implícita en el criterio de "adecuación" postulado sin demasiadas precisiones por Schutz.¹²⁰ Desde perspectivas diversas, Winch¹²¹ o Oakeshott¹²² subrayan, en cambio, la básica irreductibilidad de aquellos estratos. Wittgenstein no aborda el asunto en forma directa; pero inspirándose en él, Gintis¹²³ desarrolla la idea de "mediación orgánica y auténtica" entre tipos diversos de discurso y anota: "Entiendo por 'autenticidad' en la transición de una forma de discurso a otra que es aplicable a una esfera diferente de la vida social, una transición que preserva las relaciones subyacentes expresadas en el original al tiempo que vuelve relevante el discurso para la situación social de la nueva esfera". Volveré sobre esto.

116 Cf. Blumer, Herbert, *Symbolic interactionism*, Englewood-Cliffs, 1969, pág. 147.

117 Véase Ryle, Gilbert, *Dilemmas*, Cambridge, 1960, págs. 68-92.

118 Wittgenstein, L., *On Certainty*, trad. D. Paul y G.E.M. Anscombe, Oxford, 1969, pág. 370.

119 Bloor, D., *Wittgenstein: a social...*, ob. cit., págs. 34-8.

120 Véase Zijderveld, Anton C., "The problem of adequacy", *European Journal of Sociology*... XIII, 1972, págs. 176-190.

121 Winch, Peter, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Londres, 1958, págs. 72-3.

122 Oakeshott, Michael, *Relationalism in politics and other essays*, Londres, 1962, págs. 197 y ss.

123 Gintis, Herbert, "Communications and politics", *Socialist Review*, núms. 50/51, 1980, pág. 217.

8. Un regreso crítico a las premisas gramscianas.

8.1

Esta breve incursión lingüística ha tenido por propósito inmediato dar soporte a mi crítica de las premisas gramscianas; pero no cualquier soporte sino uno que se corresponde con varias intuiciones del propio Gramsci y que, por eso mismo, puede servir para desarrollarlas. Hasta donde yo sé, se halla todavía pendiente un estudio comparativo entre Gramsci y Wittgenstein, que sería potencialmente más fecundo que los cotejos que se han realizado hasta ahora entre Wittgenstein y Marx. Desde luego, éste no es el lugar para intentarlo, aunque son pertinentes un par de observaciones. Primeramente, también Gramsci concibe al fenómeno lingüístico como un "producto social", inseparable de una forma de vida y de su "concepción determinada del mundo"; más aún, su ecuación "lengua = historia y no lengua = arbitrio" admite un doble parentesco: con la índole convencional de los juegos de lenguaje y, tendencialmente, con el conocido ataque de Wittgenstein contra la idea de un "lenguaje privado".¹²⁴ Después, en los *Quaderni* hay atisbos del tema de los estratos del lenguaje, que trascienden el interés de Gramsci por los dialectos e incluso su constatación de que "cada grupo social tiene su propia lengua".¹²⁵ Afirma, en efecto, que el "lenguaje es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone una cosa única ni en el tiempo ni en el espacio" pues "el hecho *lenguaje* es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados".¹²⁶ Por último, la cuestión de la traducibilidad es aludida de varias maneras: como "continua adherencia y continuo intercambio" entre "la lengua popular y la de las clases cultas"; como posibilidad de vertir una lengua nacional a otra, que "no es ciertamente perfecta ... pero sí en el fondo esencial"; y como "necesaria convertibilidad" y "traducción recíproca" de los "elementos constitutivos" de la filosofía, de la economía y de la política.¹²⁷

Sin embargo, es evidente el carácter todavía parcial de estas intuiciones, que son bloqueadas por las premisas racionalistas y mentalistas que cuestiono. El repetido recurso de Gramsci a la oposición clásica entre calidad y cantidad brinda un lugar estratégico para observarlo y hace directamente a nuestro asunto. Hay un doble empleo de este recurso que resulta relevante: uno, en el contraste entre la "teoría moderna" y los "sentimientos 'espontáneos' de las masas", que se hallarían separados por "una diferencia 'cuantitativa', de grado, no por una diferencia de calidad"; y otro, en un sentido más amplio, en la comparación entre "los filósofos

124 Gramsci, A., *Quaderni...*, ob. cit., págs. 1375 y 738 y Wittgenstein, L., *Philosophical...*, ob. cit., págs. 243, 380.

125 Gramsci, A., ob. cit., págs. 2233-37 y 730.

126 *Idem.*, pág. 1330

127 *Idem.*, págs. 730, 1470, 1492 y 851

profesionales o 'técnicos' y el resto de la humanidad".¹²⁸ Las limitaciones de este dispositivo son percibidas por el propio Gramsci, quien añade: "El término 'cantidad' es usado aquí en un sentido especial, que no debe confundirse con su significado en aritmética, pues lo que indica son grados mayores de 'homogeneidad', 'coherencia', 'rigor lógico', etcétera; en otras palabras, *cantidad de elementos cualitativos*" (*idem*). Lo forzado del giro da nuevo testimonio de la tensión que recorre el pensamiento de Gramsci y basta desmontar el mecanismo para descubrirla.

Por un lado, la concepción historicista del lenguaje lo lleva a verlo como aquella "multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados" que mencioné. De este modo, "la cultura, en sus varios niveles, unifica una cantidad mayor o menor de individuos en numerosos estratos, con más o menos contacto expresivo, que se entienden entre ellos en grados diversos, etcétera".¹²⁹ La filosofía especializada y el sentido común aparecerían así como *regiones distintas de un mismo lenguaje*, a la que se aplicarían observaciones como las de Waismann acerca de sus particulares "estilos lógicos" -o las de Schutz sobre los criterios de racionalidad propios de cada dominio cognitivo-. Y, desde luego, la conexión posible entre estas regiones sería un problema complejo de enorme importancia, que quedaría abierto. Pero, por otro lado, Gramsci lo cierra, movido por su disposición racionalista: existe un único cartabón de "homogeneidad", "coherencia", de "rigor lógico"; y es el que provee la filosofía superior. La tensión impide que la sutura sea pensada como completa; pero insiste Gramsci: entre la teoría moderna y el sentido común "debe ser posible una 'reducción', por así decirlo, recíproca, un pasaje de una al otro y viceversa".¹³⁰ De ahí aquella "cantidad de elementos cualitativos" que revela, finalmente, la índole unilateral de esta "reducción".

8.2

Señalé antes que el sedimento mentalista que incrustó en Gramsci la "filosofía dello spirito" remata esta operación. Su efecto paradójico es que, por esta vía, el significado deja de ser un emergente de las prácticas sociales y asoma la cabeza la vieja idea del lenguaje privado: "en el límite, puede decirse que cada ser parlante tiene su propio lenguaje personal, esto es, un modo propio de pensar y de sentir".¹³¹ Así se aleja todavía más la posibilidad de reconocer el tipo peculiar de coherencia que caracteriza los juegos de lenguaje del sentido común, cuya lógica es, en todo caso, tan convencional y está tan sostenida por una comunidad de participantes que la vuelve plausible como la de aquellos juegos que comunican entre sí a los filósofos, marxistas incluidos. Por eso, el argumento de Gramsci sobre la no factibilidad de estudiar el sentido común se aproxima al de los filósofos

¹²⁸ *Idem.*, págs. 331 y 1342.

¹²⁹ *Idem.*, pág. 1330.

¹³⁰ *Idem.*, pág. 331.

¹³¹ *Idem.*, pág. 1330.

contemporáneos del lenguaje que sostienen que se puede estudiar la *semántica* de una palabra o de una expresión pero no su *pragmática*, su uso en el habla; y ello justamente por el carácter a la vez subjetivo e infinitamente complejo que el mentalismo atribuye a este uso.

Vale aquí la refutación de Wittgenstein, quien pone de manifiesto dos cosas: una que, dado que el significado y el uso están inextricablemente unidos, la *semántica* de una palabra o de una expresión no es nunca separable del modo en que éstas ocurren en distintos juegos de lenguaje; y otra, que también la *pragmática* está sometida a reglas, de manera que "el uso de una expresión se halla tan profunda y rigurosamente controlado como su *semántica* o su *sintaxis* o su *inflexión*".¹³² Por lo demás, si así no fuese, los significados y los usos no sólo serían inaccesibles para el observador; tampoco le podrían ser enseñados a los niños, con lo que no se ve cómo lograrían éstos aprender a hablar un lenguaje.

8.3

Antes de concluir esta sección, debo indicar uno de los efectos más importantes (y peligrosos) de las premisas gramscianas que cuestiono.

El *episteme* platónico, el derecho absoluto de Hobbes, el imperativo categórico kantiano o las leyes naturales de Locke han sido otros tantos momentos de una larga búsqueda de principios externos al proceso político mismo que pudiesen controlar *ex ante* sus condiciones de variabilidad, limitando así el espacio abierto a la deliberación y a la elección públicas.¹³³ Esta búsqueda -en la que se empeñó desde siempre el "marxismo científico"- está lejos de haber terminado, liberando toda su carga elitista. Porque no fue ni es, claro, una empresa de hombres ordinarios sino de intelectuales; y sobre todo, en los tiempos modernos, de intelectuales perseguidos por la "ansiedad cartesiana"; o el conocimiento de la realidad y la acción sobre ella tienen un fundamento sólido, estable y racional; o las fuerzas del oscurantismo instauran la barbarie y el caos.¹³⁴

Gramsci, para quien la práctica colectiva es la única realidad absoluta y "todo es política",¹³⁵ pareciera escapar a esta tradición de sesgo escasamente democrático; y sin duda lo hace en muchos pasajes de su obra que, por eso merecen un desarrollo más amplio. Pero para que esto sea posible, es antes necesario despejar aquellas premisas pues no sólo frenan los avances de su "buen sentido" sino que acaban por instalarlo en esa misma tradición. Quiero decir: si se mantiene ese marco, la identidad entre filosofía y política conduce inevitablemente a una introducción ilícita del racionalismo en la esfera de la política y, pese a descargos retóricos, ésta queda otra vez sometida a las normas externas que le dicta una elite

¹³² Pitkin, H. F., *Wittgenstein and...*, ob. cit., pág. 811.

¹³³ Cf. Barber, Benjamin R., *Strong democracy*, Berkeley, 1984, pág. 130.

¹³⁴ Bernstein, Richard J., *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*, Filadelfia, 1983, pág. 18.

¹³⁵ Gramsci, A., *Quaderni...*, ob. cit., págs. 886 y 1776.

iluminista. Por eso puede sostener Gramsci que la filosofía de la praxis es la encargada de elaborar "una teoría y una técnica de la política" que pone "al servicio" de los sectores en que "reside la fuerza progresista de la historia" pero que "no saben".¹³⁶ Argumento que reverbera luego en la propia estructura del partido político que diseña, por más que el centralismo democrático ofrezca "una fórmula elástica": los "soldados" -y la metáfora militar no es inocente-, ese "elemento difuso, de hombres comunes, medios" que forman sus bases, deben participar únicamente en el modo "de la disciplina y de la fidelidad, no del espíritu creativo y de alta organización"¹³⁷

Como se ve, los supuestos que se adoptan para criticar al sentido común en tanto "filosofía espontánea de las masas" tienen consecuencias considerables, que trascienden el campo de la epistemología. Más aún, cuando la fundación de esa crítica es filosófica, su desembolso político más natural es siempre autoritario.

9. El sentido común como dominio cultural específico.

Ha llegado el momento de recoger algunas de las marcas que fui dejando a lo largo de esta exposición.

La experiencia de la realidad no es nunca un incidente aislado; y las interpretaciones de sentido común -como cualesquiera otras- poseen siempre algún grado propio de estructuración, que varía según el contexto y que segmenta y organiza la facilidad del mundo de la vida cotidiana para sus actores. Por eso, si se les quiere hacer justicia, estas interpretaciones deben ser, ante todo, comprendidas en sus términos, como manifestaciones de sistemas simbólicos "construidos históricamente, mantenidos socialmente e individualmente aplicados".¹³⁸

Debiera haber en esto poca novedad: desde el *sensus communis naturae* de los escolásticos, referirse al sentido común es hablar de "naciones comunes" de modos colectivos y autoevidentes de percibir la realidad. Y agregó: el significado de estas nociones es inescindible de las prácticas sociales a las que están íntimamente vinculadas y de las cuales reciben una considerable capacidad de autoafirmación. Esto es: el sentido común opera como ese sexto sentido o "sentido de los sentidos" que procuró conceptualizar Aristóteles porque se trata básicamente de un agregado social de significaciones que se aprenden, no de un mero conjunto de actitudes individuales -y mucho menos, de estados mentales.*

*Sobre esto, el trabajo germinal es la monografía de Durkheim y Mauss ("De Quelques formes primitives de classification. Contribution a l'études des représentations collectives". *L'Année Sociologique*, núm. 6, 1901 o 2, págs. 1-72), sobre las clasificaciones primitivas, la cual -al margen de sus debilidades etnográficas- constituyó un esfuerzo pionero por sociologizar las categorías kantianas del conocimiento. Este tratamiento de los modos de organizar y de clasificar la realidad como representaciones colectivas fue retomado luego por Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París,

¹³⁶ *Idem.*, pág. 1601.

¹³⁷ *Idem.*, págs. 1635, 1733 y 1386.

¹³⁸ Geertz, Clifford, *The interpretation of cultures*, Nueva York, 1973, pág. 363.

Tales significaciones están inscritas en los juegos del lenguaje ordinario, que son indispensables para la interacción social. Esto no quiere decir que esas significaciones se agoten en el nivel discursivo: como vimos, el lenguaje es una actividad indisoluble de una cierta "forma de vida" con manifestaciones múltiples. Este contexto sociohistórico general condiciona estructuralmente los procesos de acumulación de autoridad (en sentido amplio) que cristalizan en instituciones, las cuales proveen, a su vez, los marcos más o menos estables -y más o menos conflictivos y resistidos- de la interacción social a cuyas expresiones lingüísticas aludo.¹³⁹ Situar así a estas últimas no disminuye su importancia: "nuestra experiencia es lo que es y cobra forma, en parte, según el modo en que la interpretamos; y esto tiene mucho que ver con los términos que nuestra cultura pone a nuestra disposición".¹⁴⁰ De ahí que, en las sociedades de clase, el lenguaje sea ese instrumento de poder de que habla Bourdieu¹⁴¹ pero, también, el lugar de una lucha contra la dominación que no puede librarse sino en el interior de las formas discursivas prevaletentes.¹⁴²

Para entenderlo, es necesario advertir antes que, como intuiera Vico, la esfera del sentido común es la de la acción práctica, guiada por intereses; y que, consiguientemente, el criterio principal que la gobierna es pragmático: sus juicios no son verdaderos o falsos, como los de la ciencia, sino correctos o incorrectos, útiles o inútiles, adecuados o no. Una cosa es, entonces, que aparezcan como incoherentes o asistemáticos a los ojos de un observador externo que les aplica sus propias pautas lógicas y otra que posean para los miembros de un grupo "una coherencia, una claridad y una consistencia suficientes para darle a cualquiera una oportunidad razonable de entender y de ser entendido".¹⁴³

Esta "oportunidad razonable" no es producida al azar. He venido

1912) y resultó sin duda, "uno de sus más grandes descubrimientos" (Tiryakian Edward, "Emile Durkheim", en Tom Bottomore y Robert Nisbet, comps., *A history of sociological analysis*, Nueva York, 1978, pág. 212). Sin embargo, Durkheim restringió el alcance de su teoría social del conocimiento a los sistemas primitivos de clasificación y puso fuera de ella a las realizaciones de nuestra propia cultura. Es precisamente lo que no hará Wittgenstein, cuyo parentesco con Durkheim ha sido señalado a menudo (Cf. Bloord, David, *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, Nueva York, 1983, pág. 3). Si se recuerda la frecuencia con que la literatura ha asociado también los nombres de Durkheim y de Gramsci (ver, v. gr., Lockwood, "The Weakest link in the chain 2, Research in the Sociology of Work, I, 1981, pág. 455), es difícil sustraerse a la metáfora de los "parecidos de familia" que existirían entre los tres.

139 Thompson, John, B., *Studies in the theory of ideology*, Berkeley, 1984, págs. 133-6.

140 Taylor, Charles, *Hegel and modern society*, Cambridge, 1979, pág. 87.

141 Bourdieu, Pierre, "L'économie des échanges linguistiques", *Langue française*, núm. 34, 1977, pág. 20.

142 Gintis, H., "Communication and...", *ob. cit.*, págs. 213-17.

143 Schutz, Alfred, *On phenomenology and social relations*, ed. H. R. Wagner, Chicago, 1970, pág. 80.

insistiendo en el carácter de práctica estructurada de las interpretaciones de sentido común; y esto es así porque se trata de actividades sometidas a reglas. Aquí me interesa mencionar dos tipos principales de reglas que, conjeturalmente, serían siempre distinguibles: uno consiste en generalizaciones de la experiencia, de modo que, en este caso, las acciones particulares preceden a las reglas; el otro, en cambio, define las prácticas mismas y, por lo tanto, es anterior a ellas.¹⁴⁴ El primer tipo se expresa en el lenguaje ordinario a través de máximas, aforismos, recetas, etcétera; el segundo tiende a operar sobre todo de manera implícita, estableciendo parámetros interpretativos comunes que, en condiciones normales, un actor corriente tendría tantas dificultades en explicar -si es, incluso, que tiene conciencia de ellos- como las reglas gramaticales del idioma que habla. La distinción se aproxima a la que hace Searle¹⁴⁵ entre reglas "regulativas" y reglas "constitutivas"; y se le aplica su importante observación: "En contraste con la conducta meramente regular, hay dos indicadores de la conducta gobernada por reglas: uno, que generalmente reconocemos las desviaciones de la pauta como equivocadas o defectuosas; y otro, que la regla, a diferencia de una regularidad pasada, cubre automáticamente nuevos casos".

Ambos tipos de reglas -que no son exhaustivos- contribuyen a estructurar la realidad que el sentido común toma por dada. Pero que su existencia resulte más o menos estable no quiere decir que las interpretaciones que se derivan de ellas sean siempre las mismas; primero, porque, en ausencia de otras circunstancias, ninguna regla es condición suficiente para una práctica; y segundo, porque el significado concreto de una regla puede variar, precisamente, según el modo en que se la use en un contexto determinado.¹⁴⁶ Estas variaciones no obstan, sin embargo, a la permanencia de pautas generales que las encauzan, del mismo modo que los múltiples movimientos de las olas -para usar la metáfora de Sapir- están controlados por los cambios de la marea.

En el caso de la vida pública de una sociedad, las pautas generales que la distinguen son función de reglas constitutivas objetivadas en instituciones y en prácticas; y estas reglas definen la *ética concreta* de tal sociedad, esa *Sittlichkeit* que Hegel puso tanto cuidado en diferenciar de la *Moralität*.¹⁴⁷ Y bien: es exactamente a esto que se refiere Gramsci cuando asimila la filosofía a la vida misma, cuando describe al sentido común como "la filosofía de los no filósofos" y cuando afirma que las creencias populares

¹⁴⁴ Véase Rawls, John, "Two concepts of rules", *The Philosophical Review*, LXIV, 1955, págs. 3-32.

¹⁴⁵ Searle, John, *Speech acts*, Cambridge, págs. 33-42.

¹⁴⁶ Véase Winch, Peter, *The idea of...*, ob. cit., pág. 16 y Leiter, Kenneth, *A primer on ethno-methodology*, Nueva York, 1980, pág. 18.

¹⁴⁷ Cf. Avineri, Shlomo, *Hegel's theory of the modern state*, Londres, 1972, págs. 87-98.

son vehículo de una cierta concepción del mundo.

El problema es que su propia identificación genérica de las filosofía, la historia y la política produce un efecto no querido: diluir la especificidad concreta de las mediaciones políticas en los tiempos modernos, lo cual acaba reforzando la reducción racionalista del fenómeno del sentido común popular y oscureciendo tanto su potencial creativo como la peculiaridad de las líneas de ruptura que la recorren.

10. Teorías sociales, ideologías políticas y sentido común.

En el curso del siglo XVIII europeo comenzó a constituirse eso que Habermas¹⁴⁸ ha llamado la "esfera pública" para designar la emergencia histórica de una arena de debate político que, en principio, desligaba la participación de la posición social del sujeto. La gente se puso a hablar de política más allá de sus asuntos comunales; y este surgimiento de la opinión pública -fenómeno todavía nuevo a comienzos del siglo XIX- atenuó los lazos entre la cultura e interacción social, permitiendo que se uniesen actores y grupos que no estaban en contacto inmediato. En la trama de este proceso, el papel central que le correspondió, sin duda, al Iluminismo, que reemplazó el principio de autoridad por el gobierno de la razón; de esta manera, la fe, la tradición o el estatus del emisor fueron dejando de ser credenciales suficientes para que una definición de la realidad social ingresara con éxito a la discusión pública. Por eso señala un agudo analista de esta evolución que el Iluminismo se transforma en la Edad de la Ideología cuando se emprende la movilización de las masas para proyectos públicos a través de la retórica del discurso racional.¹⁴⁹

Es el punto en que quiero hacer hincapié, manteniendo la concepción restringida de las ideologías políticas que usa Gouldner. Gramsci -ya se vio- dice algo parecido cuando se refiere a las ideologías como "vulgarizaciones filosóficas que conducen a las masas a la acción concreta", como esas "construcciones prácticas" que se vuelven "instrumentos de dirección política" y devienen así "hechos históricos reales".¹⁵⁰ Sólo que el mismo carácter general de su afirmación disuelve la novedad sustantiva del fenómeno, cuyo significado es indisociable de la constitución histórica de una esfera pública.

Según indiqué, el ámbito del sentido común es el de la acción práctica, guiada por intereses. Durante siglos, para la mayoría de la población este ámbito se había agotado en el marco estrecho de las interacciones cotidia-

¹⁴⁸ Habermas, Jürgen, "The public sphere: an encyclopaedia article", *New German Critique*, núm. 3, 1974.

¹⁴⁹ Gouldner, Alvin W., *The dialectic of ideology and technology*, Nueva York, 1976, pág. 197.

¹⁵⁰ Gramsci, A., *Quaderni...*, ob. cit., págs. 1242, 436 y 1319

nas. Pero los cambios profundos que jalaron la formación del estado moderno, el ascenso del capitalismo y la revolución en las comunicaciones dilataron radicalmente ese marco, dándole a la cosa pública una saliencia hasta entonces desconocida. Es el momento en que comienza a desarrollarse masivamente ese otro tipo de discurso orientado hacia la acción que son las ideologías políticas modernas. Se trata ciertamente de sistemas de ideas y de creencias referidos a la distribución del poder en la sociedad; pero importa advertir sobre todo cuál es el doble trabajo que realizan. Por un lado, para ser eficaces, deben partir obligadamente del lenguaje ordinario para volver luego a él, procurando cambiar las reglas de sus juegos e incluir en ellos nuevos temas: sólo así pueden aspirar a redefinir los campos de relevancias de los razonamientos de sentido común, agregando intereses particulares diversos y potenciándolos con elementos expresivos, afectivos, etcétera. Pero, por otro lado -y éste es uno de sus signos más característicos en la civilización de fuerte inclinación teórica que fue emergiendo- formulan su proyecto de movilización pública en nombre de una explicación racional de la realidad, de un informe sobre lo bueno y sobre lo posible cuya estructura argumentativa combina en grados variables las prescripciones de índole moral con el análisis y la interpretación de situaciones, las consideraciones técnicas y las reglas de implementación.¹⁵¹

La crítica de Marx se dirigió justamente a poner en evidencia las falsas pretensiones teóricas de las ideologías de su época, incluidos los diversos "socialismos" que circulaban.¹⁵² Pero esto desde un lugar privilegiado, que permitiría producir una explicación verdaderamente científica de la realidad. Al dar cuenta del "movimiento histórico en su conjunto", esta explicación debía servir de guía a una acción revolucionaria que uniría finalmente la teoría y la práctica; de esta manera, la razón ya no tendría que valerse de astucias y acabaría cobrando figura propia en el reino de la libertad, gobernado por esa lógica de la transparencia a que ya me referí. Si *theoria*, en griego, es la acción de ver, la actitud de una humanidad así emancipada sería plenamente teórica porque habrían caído para siempre los velos de las ideologías y del sentido común que obstruyen su visión.

Sólo que, para encarnarse en las masas, también el marxismo debe ingresar al campo de la lucha política como una ideología capaz de mediar entre la "filosofía superior" y los códigos lingüísticos de la vida cotidiana. En esto, no fue para nada irrelevante el contexto cultural de su inserción, porque el discurso marxista aparece estrechamente ligado al momento histórico de expansión de la palabra escrita. Gouldner¹⁵³ ha examinado la interconexión profunda que hubo, en general, "entre la nueva Edad de la Ideología

¹⁵¹ Véase por ejemplo Selinger, Martin, *Ideology and politics*, Londres 1976.

¹⁵² Véanse Marx, K. y Engels, F., *The German Ideology*, Moscú, 1976, págs.

479-611 y Marx, K. y Engels, F., *Selected works in three volumes*, Moscú, 1976, págs. 127-36

¹⁵³ Gouldner, Alvin W., *The dialectic...*, ob. cit., págs. 91-117

-la proliferación de las ideologías en los siglos XVIII y XIX- y la 'revolución de las comunicaciones', basada en el desarrollo de la imprenta y sus tecnologías y en la creciente producción de materiales impresos". Esta difusión inusitada de libros, periódicos, panfletos, etcétera, alimentó en varias generaciones de marxistas la convicción de que un público proletario podría recibir sin distorsiones el mensaje revolucionario que interpretaba su experiencia en términos racionales y críticos; lo predisponían a esto la explotación a que estaba sometido; el aumento de sus organizaciones propias; y el progreso de sus conocimientos, paradójicamente facilitado por el mismo avance del capitalismo. En este esquema (y al margen de variantes estratégicas o institucionales) la ideología marxista se presenta siempre como un puente en vías de extinción; el éxito de su doble trabajo de acercamiento consiste en ir dejando de ser necesario a medida que la teoría penetra el sentido común popular y educándolo, lo disuelve. Como queda dicho, Gramsci complejiza y enriquece este esquema, pero no lo abandona.* ¿Hace falta agregar que es un programa que, hasta ahora, no se realizó en ninguna parte?

Pero, además, su persistencia tuvo efectos considerables: hizo, por ejemplo, que los marxistas ignorasen por muchos años una red vastísima y cambiante de relaciones sociales a través de la cual se iban consolidando los términos de la hegemonía burguesa (y no sólo burguesa); el urbanismo; los medios de comunicación de masa; la familia; el tiempo libre; etcétera.¹⁵⁴ Lejos de desaparecer o, aun, de debilitarse, este entramado fue adensando y recreando los ámbitos del sentido común, poniéndolos cada vez a mayor distancia de los discursos científicos e, incluso, de los discursos ideológicos mismos. Así, allí donde se creyó que desplegaría su potencial teórico y crítico la palabra escrita, vino a instalarse una "industria de la conciencia" que actúa sobre las opiniones populares por medio del periodismo, de la radio, de la televisión, etcétera, y profundiza la brecha que las separa del "aparato cultural" que produce y que consume ideologías.¹⁵⁵

Desde luego, hay más que estas constataciones para sostener la inerradicabilidad de la esfera del sentido común como dominio cognitivo con determinaciones propias. "Es bastante falso suponer que, aun en Utopía, la gente podrá recibir sus primeras lecciones para hablar o para pensar en

* Sobre la preferencia de Gramsci por la palabra escrita antes que hablada y su devaluación de la radio y los medios audiovisuales, ver Davidson ("Gramsci; the peasantry and popular culture". *The Journal of Peasant Studies*, Julio, 1984, pág. 148).

154 Véase Jacoby, Russell, *Dialectic of defeat*, Cambridge, 1981, pág. 31.

155 Véase Gouldner, A., *The dialectic...*, ob. cit., pág. 176.

términos de este o de aquel aparato técnico".¹⁵⁶ Estamos nuevamente en el terreno de las prácticas colectivas, con toda su variedad y su complejidad; e implica, finalmente, una reducción idealista imaginar que las teorías sociales o las ideologías son -o podrán ser- las principales fuerzas que modelan esas prácticas. Las investigaciones sobre fenómenos cognitivos, por ejemplo, han venido insistiendo que la gente posee una capacidad limitada de procesar información, por lo cual tiende a tomar atajos siempre que pueda.¹⁵⁷ Estas estrategias simplificadoras operan en todos los campos y tanto más en el de la vida cotidiana. Por eso resulta impensable que desaparezca alguna vez el recurso espontáneo a reglas generalizadoras de experiencias, por más imperfectas y tentativas que resulten; o que llegue el momento en que el hombre de la calle esté en condiciones de dar cuenta de las reglas constitutivas de sus interpretaciones de la realidad. Decía Hegel que el ideal de la libertad absoluta conduce inevitablemente al terror y a la muerte; su otra cara es el ideal del conocimiento absoluto y lleva al mismo destino. Una humanidad así concebida es una fantasía elitista cuyo efecto perverso es terminar condenando a la inhumanidad a la mayoría de la gente.

De ahí mi énfasis en una lógica de las diferencias que al reconocer y tematizar la diversidad de los estratos culturales coloque en primer plano el problema de su articulación democrática. Las críticas más significativas que hoy se formulan al marxismo cuestionan el papel de clase universal que le asignó al proletariado; e incluso la plausibilidad misma de erigir en agente de la historia a cualquier sujeto social determinado. En cierta forma, mi argumento es previo a este debate tan necesario. Al replantear las relaciones entre teoría, ideología y sentido común, lo que sostengo es que aun en sus propios términos y contrariamente a lo afirmado por Gramsci, el inmanentismo de la filosofía de la praxis ni fue "depurado de todo aparato metafísico" ni se ubicó cabalmente "en el terreno concreto de la historia".¹⁵⁸

11. La verdad como opinión.

En su rechazo a la oposición iluminista entre razón y tradición toda razón funciona *dentro* de tradiciones, Gadamer¹⁵⁹ reivindica la "razón práctica" aristotélica como forma de razonamiento distinta del conocimiento

156 Ryle, Gilbert, *Dilemmas*, ob. cit., pág. 35.

157 Cf. Fidke, Susan y Taylor, Shelley, *Social cognition*, Reading, Massachusetts, 1984, págs. 139-284.

158 Gramsci, A., *Quaderni...*, ob. cit., pág. 1438.

159 Gadamer, Hans-Georg, *Truth and method*, trad. G. Barden y J. Cumming, Nueva York, 1975.

teórico y de la habilidad técnica. Y esto precisamente porque la razón práctica no es un saber que flota en el aire sino que se sitúa siempre en relación a contextos históricos particulares, que obligan a deliberar para elegir y para decidir. En otras palabras, se trata de un saber cuyo objeto es la acción; por eso, cuando concierne a la comunidad en su conjunto, se convierte en aquello que Aristóteles llamaba la "sabiduría política".

Es una referencia útil para clarificar mi posición. Señalé, en efecto, que una peligrosa consecuencia de la identificación gramsciana entre filosofía, historia y política era asimilar la "sabiduría política" a la "filosofía superior", de lo cual se seguía el postulado de la necesaria asepsia radical del sentido común, definido como lo otro de esa filosofía. Pero mi crítica apunta a extender y a complejizar las regiones de la razón práctica, poniendo de manifiesto que hay niveles cognitivos diversos, con criterios de racionalidad y con juegos de lenguaje específicos; y no a reemplazar un privilegio de la "filosofía superior" por un privilegio del sentido común. Estoy cuestionando una problemática, no proponiendo su inversión; de ahí que mi planteo se quiera tan poco populista como el de Wittgenstein.

Ciertos desarrollos recientes en el campo de la filosofía e historia de la ciencia pueden ayudar aquí a la reflexión. Ante todo, se ha comprobado el carácter práctico de la propia racionalidad científica, esto es, el papel fundamental que desempeñan en ella la elección, la deliberación, el conflicto de opiniones, la persuasión, etcétera.¹⁶⁰ Dados paradigmas teóricos que se enfrentan, han sido diferenciadas así tres cuestiones: su compatibilidad, su conmensurabilidad y su comparabilidad. Esto ha permitido mostrar que dos tradiciones científicas rivales pueden ser lógicamente incompatibles y contener problemas y criterios inconmensurables, pero que ello no obsta a que haya múltiples maneras de *compararlas* sin recurrir "a un cartabón común y fijo que mida el progreso".¹⁶¹

Apliquemos esto a nuestro asunto. El supuesto del liberalismo clásico es un mundo *prepolítico* habitado por individuos cuyos intereses son compatibles, conmensurables y comparables; por eso la defensa liberal de la democracia "es negativa antes que afirmativa y no puede concebir otra forma de ciudadanía que la basada en una negociación regida por el propio interés".¹⁶² El supuesto del marxismo clásico, en cambio, es la posibilidad de un mundo *pospolítico* de intereses individuales también compatibles, conmensurables y comparables; por eso en la sociedad comunista no existirían ni la dominación ni el poder, con lo cual la noción misma de democracia estaría aludiendo a un fenómeno transitorio que dejará de tener

¹⁶⁰ Véase por ejemplo, Feyerabend, Paul, *Against method*, Londres, 1975.

¹⁶¹ Berstein, Richard, *Beyond objectivism...*, ob. cit., pág. 86. También Kuhn, Thomas, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, 1970, pág. 103.

¹⁶² Barber, B.R., *Strong...*, ob. cit., pág. 24.

sentido en ese futuro. En un caso, se viene de la transparencia; en el otro, se marcha hacia ella. Es el trasfondo de una constatación lúcida: "La utopía de la abolición total del Estado no fue otra cosa que la aceptación del liberalismo decimonónico desde una perspectiva socialista".¹⁶³

Mi tesis es que no hubo ni habrá transparencia; y como no se trata, entonces, ni de preservarla ni de prepararla, lo que importa es tomar conciencia de los modos variables en que se estructura la opacidad de lo social. Desde este punto de vista, las teorías sociales, las ideologías políticas y los razonamientos de sentido común producen interpretaciones de la realidad que se interrelacionan pero que, en términos generales, son lógicamente distintas -y aun incompatibles- y tienden a estar referidas a problemas y a criterios no directamente conmensurables. *Esto no quiere decir, sin embargo, que sean incomparables.* Si lo fueran, sus diferencias tendrían que ser resueltas en favor de unas o de otras mediante un juicio de autoridad; en cambio, que sean en principio comparables abre la perspectiva de idear "transiciones auténticas" que hagan posible la traducción y la comunicación, permitiendo que las opciones se funden en la deliberación democrática. Resulta pertinente, a *fortiori*, la observación de Winch¹⁶⁴ acerca del cotejo de civilizaciones enteramente diversas: "La cuestión no es si podemos hacerlo sino de *qué clase* de comparación se trata".

Por cierto, queda excluida de antemano una comparación literal, aunque se hable la misma lengua; por lo ya dicho el significado de una expresión casi nunca es disociable de su uso en contextos determinados. De ahí los riesgos de cualquier lectura simplista de una hipótesis homológica tan general como la que plantea Gramsci. ¿Cuáles interpretaciones populares se asignarán a la categoría del "buen sentido"? Nótese que hacerlo es el resultado de una operación teórica, no su causa; y, por lo tanto, supone establecer relaciones entre campos discursivos distintos. En otras palabras, entraña una comparación que exige un trabajo hermenéutico cuidadoso, anclado en la estructura convencional propia de los juegos de lenguaje del sentido común en un medio específico. Así, por ejemplo, ni los juicios dicotómicos acerca del orden social son indicadores suficientes de que exista un discurso del conflicto siquiera parcial ni su ausencia es prueba necesaria de que este discurso falte. Más aun: ¿cuáles oposiciones (o qué conjunto o sistema de oposiciones) serán clasificados como manifestaciones del espíritu de escisión en una situación histórica concreta? ¿Sólo las clasistas? ¿También las nacionales? ¿Y las que se articulen en torno a temas como el desarrollo y la modernización, por no hablar del feminismo, de la no violencia o de la defensa del medio ambiente?

163 Heller, Agnes, "Past and future of democracy", *Social Research*, núm. 45, 1978, pág. 882.

164 Winch, Peter, "Comment of jarvie" en R. Borger y F. Cioffi (comps.), *Explanation in the behavioral sciences confrontations*, Cambridge, 1970.

Me parece significativo recordar que el propio Gramsci alteró su evaluación inicial del buen sentido del campesino italiano, pasando a considerar positiva una resistencia al proceso de racionalización capitalista que antes había criticado.¹⁶⁵ Cambios como éste no tiene nada de sorprendente o de ilegítimo; se transforman las teorías sociales y las ideologías políticas y el sentido común; por añadidura, ni lo hacen en forma simultánea ni esas transformaciones suelen ser homogéneas o unívocas aun dentro mismo de cada esfera. ¿Cómo estipular, entonces, correspondencias más o menos lineales entre prácticas tan disímiles y fluidas?

Con lo que vuelvo a la clase de comparación posible entre interpretaciones de diverso nivel acerca de la vida pública de una sociedad. Si se mantiene el radical impulso antiestilista y antiautoritario de la *III Tesis sobre Feuerbach* desprendiéndolo de una lógica racionalista de la transparencia, esa comparación debe entenderse como un problema esencialmente político, es decir, como algo que se decide a través del debate público y no mediante un recurso a razonamientos abstractos o a autoridades externas. En otras palabras, no se trata de introducir en el campo de la política la verdad de las leyes de la historia o de las ideas correctas sino de discutir y de resolver en ese campo cuál es, cada vez, la interpretación más verosímil de la realidad. Lo dijo el Gramsci más plenamente historicista: "La adhesión o la no adhesión de masa a una ideología es el modo en que se verifica la crítica real de la racionalidad y de la historicidad de los modos de pensar".¹⁶⁶

Es que las nociones fundamentales que articulan estos "modos de pensar" (la justicia, la libertad, la igualdad, etcétera) son "esencialmente contestables", incluso en el mismo terreno de las prácticas teóricas e ideológicas.¹⁶⁷ Por eso es doblemente ilusorio suponer que puedan preconstituirse allí sus significados; porque son muchos los aspirantes a la verdad; y porque, de cualquier manera, tales significados se redefinen desde el momento que las nociones ingresan a nuevos juegos de lenguaje. De ahí que "la política no se basa en la justicia y en la libertad; es lo que las hace posibles".¹⁶⁸

La condición es que se trate de una política auténticamente democrática, donde todos tengan derecho a hablar y a oír; y esto supone reconocer que, en el terreno de las opiniones, la verdad sólo puede ser una opinión más.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Véase Davidson, Alastair, "Gramsci, the peasantry and popular culture", *The Journal of Peasant Studies*, julio, 1984, pág. 145.

¹⁶⁶ Gramsci, A., *Quaderni...*, ob. cit., pág. 1393.

¹⁶⁷ Cf. Connolly, William, *The terms of political discourse*, Lexington, Massachusetts, 1974.

¹⁶⁸ Barber, B. R., *Strong...*, ob. cit., pág. 64.

¹⁶⁹ Véase Walzer, Michael, "Philosophy and democracy", *Political Theory*, núm. 9, 1981, pág. 397.

12. Un epílogo abierto.

Porque éste es, finalmente, el asunto: en política: toda discusión sobre el sentido común es una discusión sobre la democracia.

Tanto en el Este como en el Oeste, la retórica política acabó apropiándose del argumento de Rousseau: la ley debe fundarse en la voluntad popular y no en una razón iluminada porque únicamente pueden ser obligados por ella como personas libres, los hombres y las mujeres que contribuyen a hacerla. Sólo que asistimos a una profecía autocumplida; por un lado, las diversas formas de institucionalización de la política han coincidido en una desvalorización sistemática de los componentes de sentido común de esa voluntad popular; y, por el otro, la falta de información y el escaso interés por la política del ciudadano medio son esgrimidos como justificación palmaria de los propios mecanismos que en gran medida los provocan, esto es, como prueba de la inviabilidad de una democracia genuinamente participatoria.

Pero alejemos malentendidos. En primer lugar, en sociedades tan complejas y diferenciadas como las actuales, ese tipo de democracia debe combinar necesariamente modos de participación directa y formas representativas a todos los niveles; una libertad que no se organiza con realismo tampoco se alcanza. Por eso -y no sólo por una constitución mítica del proletariado en clase universal- resulta estrecho el horizonte autoemancipatorio de la *III Tesis sobre Feuerbach*. Después, tan indispensable como reconocer la opacidad ineludible de cualquier sistema institucional es admitir que las diferencias entre los diversos dominios culturales a que me referí son parte de nuestro incierto destino cognitivo, aunque desde luego varíen sus manifestaciones. Para bien o para mal, en política no hay inocentes; y el riesgo de impugnar el elitismo desde el basismo -o, peor, desde el populismo- es persistir en un ambiguo discurso de la transparencia que lleva a la consolidación de nuevas elites.

De ahí que repensar las relaciones entre las teorías sociales, las ideologías políticas y el sentido común popular me parezca condición necesaria para una búsqueda de alternativas institucionales que, al darles una materialidad respetuosa de su autonomía relativa, faciliten "transiciones auténticas" que permitan su comunicación y su confrontación. La política, como el amor, se construye siempre sobre una idea; y hablo aquí de revisar esa idea de la racionalidad única que ha venido gobernando los discursos dominantes de la democracia liberal de la democracia socialista.

Para empezar, no es poco; aunque, desde luego, no basta. La creación (o la potenciación) de aquellas alternativas institucionales es una de las mayores tareas de una participación democrática cimentada en una lógica de las diferencias; pero no resulta posible imaginarla en abstracto pues sólo puede adquirir sentido en el interior de la trama particular de relaciones de sociedades históricamente determinadas. Hay algo de circular en este

argumento; y es inevitable que así sea desde que se trata de la transformación de prácticas que hoy tienden a constituir otros significados. Creo, sin embargo, que el problema no es el círculo mismo sino la manera en que se ingresa a él porque de ella depende la salida. Por eso la única aspiración de este epílogo es abrirse ahora hacia entradas concretas.

EL CONCEPTO DE LO POLITICO SEGUN CARL SCHMITT

Franz Hinkelammert

En la discusión de la democracia siempre aparece una doble referencia al conflicto político. Se trata de la relación *amigo/opositor*, por un lado, y la de la relación *amigo/enemigo*, por el otro. Una relación amigo/opositor es ante todo la relación gobierno/oposición en la cual la oposición de hoy se puede transformar en el gobierno de mañana y el gobierno de hoy en la oposición de mañana. No siendo una relación de enemistad, los polos son invertibles y el mecanismo electoral resulta un medio adecuado.

Sin embargo, en el interior del orden democrático hay otra relación que es radicalmente diferente. Es una relación amigo/enemigo que no es definible como relación gobierno/enemigo, sino exclusivamente como relación *sistema social/enemigo*. Enemigo es aquél que se opone al propio sistema social (en cuyo interior recién es posible la relación amigo/oposición). En la relación sistema social/enemigo se excluye la inversión de los polos y se prohíbe a priori que el enemigo pueda convertirse en gobernante con el consiguiente cambio del sistema social.

Por tanto, el mecanismo electoral en ningún caso sirve para resolver esta situación. Si se emplea, su uso está condicionado. El resultado electoral será respetado únicamente en caso de confirmar al sistema social vigente; en caso contrario, es ilegítimo y desemboca en la guerra civil como instancia de decisión.

Toda discusión sobre la democracia está por tanto atravesada por la discusión sobre el sistema social. Una relación pacífica amigo-oposición es solamente posible en el grado en el cual existe un acuerdo general sobre la vigencia del sistema social. También cualquier concertación entre trabajo y capital presupone tal acuerdo, que en este caso no puede tener como referencia de fondo sino la vigencia del sistema social capitalista. La misma concertación es a la vez un acuerdo sobre quienes son opositores y quienes son enemigos. No elimina la relación amigo/enemigo, sino le da un contenido determinado. En el mismo grado

en el cual determina el comportamiento de los opositores, define también quiénes serán considerados enemigos.

Estos hechos explican la forma en la cual se lleva a cabo la actual discusión sobre la democracia en Centroamérica. La situación política es tal que los conflictos por el sistema social pasan al primer plano. Como resultado, el enfoque de la democracia es principalmente un enfoque desde el punto de vista amigo/enemigo, haciendo casi desaparecer el juego amigo/opositor. En nuestros países, lo primero que exige un gobierno de la oposición es la demostración de que no es enemigo. La oposición tiene que demostrar constantemente que es defensora del sistema social para ser aceptada. El conflicto por el sistema social predetermina, pues, completamente la relación amigo/opositor y gobierno/opositor.

En la discusión sobre la democracia se puede olvidar que detrás de la relación amigo/opositor existe esa otra de amigo/enemigo. Así, el resultado será una discusión romántica sobre principios generales del buen comportamiento democrático, que trasluce la utopía de una sociedad basada en un total acuerdo sobre el sistema social y, por ende, en una pura y limpia relación de amigo/opositor. Esta utopía democrática aparece como la solución de todos los conflictos de la sociedad: democracia sería tolerancia, respeto de los derechos humanos y discusión ilimitada. Se ofrece un voluntarismo democrático cuando, en realidad, se esconden los conflictos acerca del sistema social. Al estallar el conflicto, éste aparece como una ruptura de la armonía democrática y, por tanto, como amoral. El que asume el conflicto es transformado en enemigo de la tolerancia, y de la propia utopía democrática resurge la relación amigo/enemigo.

Hasta la década del 60 había en Centroamérica -como en Latinoamérica en general- una amplia aceptación del sistema social, que permitía regímenes relativamente estables y en algunos casos, democráticos. Se trataba de una aceptación muchas veces forzada y no de un acuerdo social. Pero la aceptación funcionaba. A partir de la década del 70 se renuevan con mucha fuerza los conflictos en torno de la vigencia del sistema social y el conflicto amigo/enemigo vuelve al primer plano de la política. Aparece una tendencia general de transformar los regímenes democráticos en Estados de Seguridad Nacional. En tal situación la política tiende a reducirse a una relación amigo/enemigo y la relación amigo-opositor desaparece completamente. El Estado de Seguridad Nacional no es más que un polo de una guerra civil, incapaz de gobernar en condiciones normales. Por tanto, pasado el período del terror, estos regímenes tienden a disolverse y reaparece la discusión sobre la democracia.

En este contexto tiene lugar un renacimiento del pensamiento de Carl Schmitt, jurista alemán cuyos libros principales se publicaron en los años 20. De especial interés es su libro *El concepto de lo "político"*. Schmitt sitúa la relación amigo/enemigo en el centro de su reflexión, determinando el mismo concepto de lo político por esta relación. A la vez

demuestra una profunda preocupación por la transformación de esta relación amigo/enemigo hacia su extremo de amigo/enemigo *absoluto* y busca medios para transformarla en una relación de amigo/enemigo *real*. Se trata de reconocer en ésta la fuente de una posible recuperación de lo humano, que no caiga en la ilusión de una desaparición completa del conflicto amigo/enemigo. Vamos a analizar en las páginas siguientes las proposiciones de Schmitt para ver su viabilidad.

I. Lo político, el humanismo y lo humano.

Schmitt centra su concepto de lo político en la relación entre amigo y enemigo. Una organización social es política en cuanto realiza un efectivo reagrupamiento de todos en amigos y enemigos. Por supuesto, esta relación de amigo y enemigo es en última instancia una guerra. Aunque no se haga la guerra, es la guerra, real o potencial, la que penetra todo y le da un carácter político.

"Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos."¹

La unidad política es, por tanto, el resultado de este reagrupamiento y no puede existir sino a través de la relación entre amigo y enemigo. Se efectúa entre amigos -o amigos y opositores- y recibe su necesidad por la confrontación real o potencial con el enemigo. A través de la lucha con el enemigo se afirma la unidad política de los amigos.

"El real agrupamiento amigo-enemigo es por su naturaleza tan fuerte y exclusivo que la contraposición no política, en el mismo momento en que causa este reagrupamiento, niega sus motivos y criterios hasta entonces puramente religiosos, políticos o culturales y es sometido a los condicionamientos y a las consecuencias totalmente nuevas, peculiares y, desde la perspectiva de aquel punto de partida puramente religioso, económico o de otro tipo, a menudo muy inconsecuentes e irracionales, de la situación política."²

Eso no significa que todo sea política. Significa que todo es organizado políticamente en cuanto existe la polarización propia de la relación amigo-enemigo.

"En todo caso, es siempre por eso, el reagrupamiento decisivo, y como consecuencia de ello la unidad política, todas veces que existe, es la unidad decisiva y soberana en el sentido de que la decisión sobre el caso decisivo, aun cuando éste sea el caso de excepción, por necesidad lógica debe corresponderle siempre a ella."³

¹ Schmitt, Carl, *El concepto de "lo político"*, Folio Ediciones, Buenos Aires, 1984, pág. 34.

² Schmitt, Carl, *ob. cit.*, pág. 35.

³ *ibidem*.

En esta lucha amigo-enemigo se constituye a la vez la unidad política como la paz. Determinar al enemigo interno, es a la vez función política y pacificación.

"Esta necesidad de pacificación interna lleva, en situaciones críticas, al hecho de que el Estado, en cuanto unidad política, determine también por sí mismo, mientras exista, al enemigo interno."⁴

Se trata de una relación que, según Schmitt, no puede estar sujeta a ningún derecho, porque constituye el derecho mismo. El derecho aparece a través de la imposición sobre el enemigo y organiza jurídicamente el orden impuesto al enemigo. El mismo orden social es resultado de este conflicto y, por consiguiente, no puede regir sobre este conflicto. No se trata de un conflicto en el interior del orden, sino por el orden. El orden nace del conflicto amigo-enemigo y, en consecuencia, de la guerra, sea ésta guerra civil o internacional. De una relación sin leyes nace la ley.

En cuanto al orden social, nace de una lucha de clases cuyo resultado es impuesto en tanto orden. Schmitt lo deja bien establecido, aunque en este contexto no hable de "lucha de clases":

"En efecto, en el Estado constitucional, como dice Lorenz von Stein, la constitución es la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del Estado. Por ello, cuando la constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la constitución y del derecho, y por consiguiente por la fuerza de las armas."⁵

Pero no solamente esta lucha de clases "desde arriba" constituye, lo político, sino también la lucha de clases "desde abajo":

"También una clase en el sentido marxista deja de ser algo puramente económico y se convierte en una entidad política si llega a este punto decisivo, o sea, si toma en serio la *lucha* de clases y trata al adversario de clase como enemigo real y lo combate, ya sea bajo la forma de una lucha de Estado contra Estado o en la guerra civil en el interior del Estado."⁶

Se confirma el punto de partida de Schmitt: el conflicto por el orden social no tiene ley y no se somete a ningún derecho. Este conflicto tampoco conoce derechos humanos; todo es posible y no hay donde reclamar por lo que pasó. Todo lo que pasó ocurrió fuera del ámbito de la ley y de cualquier derecho humano. Pero ocurriendo así, se trata precisamente del corazón de lo político y del Derecho.

Schmitt insiste en que, sólo describe lo que es; no quiere decir que la política *debe* ser eso, sino que no puede ser sino eso. Schmitt trata, por tanto, la relación amigo-enemigo como hecho empírico que no se puede evitar. Sin embargo, se preocupa por las consecuencias que tiene sobre la convivencia humana.

⁴ *idem.*, pág. 42

⁵ *idem.*, pág. 44

⁶ *idem.*, pág. 34

Ve aparecer una especial destructividad a partir de esta relación, que él vincula precisamente con los intentos de superarla. Tratar de sustituir la relación amigo-enemigo por una relación homogénea de amigo-amigo resulta, según Schmitt, la peor amenaza de la convivencia humana. El sueño de la paz es precisamente el que está en la raíz de la agudización de la guerra. Schmitt ve que los conflictos (sean internos, sean externos) se están profundizando. Diagnostica como el origen de esta tendencia hacia la destrucción precisamente la utopía de una sociedad humana sin conflictos. Lo que amenaza es la utopía y lo que deshumaniza es el sueño humanista. La situación del hombre empeora a causa de la esperanza de poder realizar una sociedad humana. El humanismo es la raíz de todos los males, significando "humanismo" el racionalismo iluminista. Por tanto, el racionalismo está en los orígenes de la deshumanización moderna y el humanismo es nada más que su disfraz.

Por la influencia del racionalismo y del humanismo la guerra dejó de ser algo normal y relativamente controlado y se transformó en una guerra absoluta sin límites. El pacifismo (vinculado con el racionalismo y el humanismo) hizo que las guerras sean ahora peores que nunca antes. La guerra deja de ser políticamente limitada.

"Si la voluntad de impedir la guerra es tan fuerte como para no temer ya ni siquiera la propia guerra, entonces se ha convertido en móvil político, o sea que confirma la guerra, aunque sólo como eventualidad extrema, y por consiguiente reafirma el sentido de la guerra. En la actualidad éste parece ser un modo particularmente promisorio de justificación de la guerra. La guerra se desarrolla entonces bajo la forma de última guerra final de la humanidad."⁷

Schmitt ve el ejemplo más instructivo para su tesis en la política del presidente Wilson durante y después de la primera guerra mundial. Wilson la interpretó como "última guerra", lo que efectivamente agudizó la guerra e imposibilitó una paz razonable. Schmitt extiende su crítica del pacifismo liberal también al marxismo:

"...la antítesis, formulada por Marx, de burgués y proletario, que busca centrar en una única batalla final contra el último enemigo de la humanidad todas las batallas de la historia universal, en la medida en que reúne a todas las burguesías del mundo en una sola y a todos los proletarios en uno solo..."⁸

Aparece la guerra en nombre de la paz, el conflicto en nombre de la superación de todos los conflictos, el poder absoluto en nombre de una sociedad sin poderes. La guerra se transforma en una misión cuasimisiánica.

⁷ *idem.* pág.33

⁸ *idem.*, pág. 71

"Tales guerras son necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad, puesto que, *superando lo político*, descalifican al enemigo inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente *destruido, es decir, que no debe ser ya solamente un enemigo a encerrar en sus límites.*"⁹

Schmitt acusa ahora al humanismo de haber profundizado la relación amigo-enemigo, transformando el enemigo real en enemigo absoluto. Sin este humanismo racionalista, el enemigo era un enemigo real, a quien se encerraba en sus límites. Sin embargo, no hacía falta destruirlo. Ahora, el enemigo es visto como enemigo absoluto, como monstruo feroz, cuya destrucción llega a ser la meta de la guerra y un imperativo del propio humanismo. Lo político, que es precisamente el reagrupamiento amigo-enemigo, desborda y destruye todo.

Esta guerra absoluta en contra de enemigos absolutos es, por tanto, vista como una guerra por la humanidad en contra de la no-humanidad. Al defender esta guerra en nombre de la humanidad, le niega al enemigo su humanidad y absolutiza en consecuencia, la relación amigo-enemigo. Schmitt analiza esta transformación especialmente en relación con el imperialismo liberal. Eso se explica por la situación alemana en los años veinte cuando Schmitt publica el libro referido. En este período, las reparaciones que Alemania tuvo que pagar a consecuencia del Tratado de Paz de Versailles provocaron una crisis económica; las reparaciones fueron transformadas en una deuda pública imposible de pagar, mientras los intentos de pagarla destruyeron la economía nacional. Se trataba de una situación solamente comparable con la actual deuda de los países del Tercer Mundo. Schmitt analiza esta situación a partir de una crítica de la tesis liberal acerca del carácter "esencialmente no belicoso" de las relaciones de mercado a nivel mundial:

"Esencialmente no belicosa, y justamente basándose en la esencia de la ideología liberal, es sólo la terminología. Un imperialismo fundado sobre bases económicas tratará naturalmente de crear una situación mundial en la cual puede emplear en forma abierta, en la medida en que le es necesario, sus instrumentos económicos de poder, tales como las restricciones de los créditos, el bloqueo de las materias primas, la desvalorización de la moneda extranjera y así sucesivamente. Considerará como violencia extraeconómica el intento de un pueblo o de otro grupo humano de resguardarse del efecto de estos métodos pacíficos."¹⁰

Sosteniendo que el mercado mundial es esencialmente no belicoso, el imperialismo liberal se siente defendiendo la paz al enfrentarse con pueblos que tratan de resguardarse de los efectos

⁹ *idem.*, pág. 33

¹⁰ *idem.*, pág. 75

nefastos del mercado mundial. Frente a ellos Schmitt ve actuando el imperialismo a través de las siguientes medidas:

"...suspensión del aprovisionamiento de los medios de subsistencia a la población civil y bloqueo de hambre. Por último, dispone todavía de instrumentos técnicos de eliminación física violenta, de armas modernas técnicamente perfectas, que se han vuelto de tan, inaudita utilidad..."¹¹

La contraposición con "el mercado esencialmente no belicoso" transforma al pueblo que se defiende en pueblo agresivo y al imperialismo liberal en una política pacífica.

"Para el empleo de estos instrumentos se está construyendo (...) un vocabulario nuevo, esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino sólo exclusiones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, defensa de los tratados, policía internacional, medidas para la preservación de la paz. El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, hors-la-loi, y hors-l'humanité, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada con el recurso de la propaganda, en la cruzada y en la última guerra de la humanidad."¹²

La humanidad y la paz es el mercado; el que se levanta en contra del mercado se levanta en contra de la humanidad y de la paz y, por tanto, el imperialismo liberal interviene con todos los medios para destruirlo precisamente en nombre de la humanidad y de la paz. Schmitt describe aquí un mecanismo perfectamente real. Los pasajes se leen como un análisis de la actual agresión de EE. UU. en contra de Nicaragua.

Sin embargo, Schmitt usa este análisis de una manera muy específica. Lo extiende al humanismo racionalista en todas sus formas, para transformarlo en un ataque que se dirige a la vez en contra del liberalismo y del marxismo. No busca como resultado un nuevo humanismo en la tradición racionalista, sino que responsabiliza al pensamiento racionalista como tal. Su enfoque se vuelve antiutópico al identificar la utopía con abstracciones que transforman la acción humana en una línea esencialmente antihumana. Donde hay utopía, el hombre realiza en nombre de la utopía su contrario. Por consiguiente, Schmitt ve el pensamiento utópico como la verdadera catástrofe de la humanidad. Trátese de la utopía del mercado total, del comunismo o de cualquier otra, siempre el resultado tiene que ser la destrucción de lo humano en nombre del humanismo racionalista.

Schmitt contrapone *por tanto* al racionalismo humanista la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo. Lo hace en nombre del realismo. Seamos realistas, dejemos de ser utópicos, aceptemos la guerra como realidad de lo político, para recuperar lo humano de

¹¹ *ibidem*.

¹² *idem*., págs. 75-76.

un hombre, que es esencialmente hombre quebrado, hombre pecador. La humanización de la guerra ya no pasa por el humanismo, sino por la negación del humanismo. Y al negar al humanismo, recuperamos el realismo y desaparecerá la transformación del enemigo real en enemigo absoluto. Al aceptar tener enemigo, la relación con el enemigo puede volver a ser una relación normal, y la propia guerra se humaniza al no ser más concebida como una guerra por la paz. Al aceptar que somos bestias vamos a ser mucho menos bestial. Aparece el reconocimiento de la normalidad de la guerra como aproximación a la paz en tanto permite reconocer la calidad humana del enemigo. El hombre es bueno cuando piensa que el hombre es malo. El hombre es malo cuando piensa que el hombre es bueno.

Hasta aquí el argumento de Schmitt sigue en el fondo a la crítica conservadora tradicional al liberalismo y al marxismo. Contrapone a la excitación por el racionalismo iluminista y del pacifismo la imagen de la tranquilidad social que existiría en el caso de que no hubiera tales excitaciones utópicas. Sin embargo, el análisis de Schmitt trasluce una agresividad nueva, distinta a la posición tradicional del conservadurismo y su utopía de la tranquilidad social. De hecho, al hablar en contra de aquéllos que al adherirse al racionalismo humanista crean imágenes de enemigos absolutos, Schmitt está creando por su parte una nueva imagen de enemigo absoluto, que es incompatible con su promesa utópica de la relación amigo-enemigo real. Para él son ahora aquéllos que crean imágenes de enemigos absolutos, sus enemigos absolutos. El no logra escapar del peligro que denuncia. Ciertamente, él no entra en la espiral de crear enemigos absolutos en nombre de la humanidad. Renuncia a la humanidad como concepto de referencia. Pero al hacerlo, transforma al humanista racionalista en su enemigo absoluto y desata de nuevo el sueño de una guerra que nos libera de todos los enemigos absolutos para hacernos entrar en su paraíso, en el cual habría solamente enemigos reales que reconocen mutuamente la calidad humana de enemigos.

De esta manera, la utopía no desaparece. Schmitt sustituye la utopía racionalista -sea liberal, sea socialista- por una utopía irracionalista. Se trata de una utopía antiutópica, que promete su realización a través de la destrucción de la utopía racionalista. La negación de la utopía no la hizo desaparecer, sino que la transformó. ¡La utopía ha muerto, viva la utopía! en vez de la utopía de la paz eterna, la utopía de la guerra eterna. Una guerra eterna humanizada por la ausencia de cualquier utopía de la paz.

Así surge la utopía más destructora que se conoce. Se trata de la *utopía antiutópica* que promete la humanización por la destrucción del humanismo. Se trata efectivamente de una reivindicación de lo humano, pero como resultado de la afirmación de lo inhumano. Se vislumbra el milenarismo nazi del Tercer Reich: en vez de la batalla final utópica, el exterminio total (Endlösung) antiutópico.

Esta conexión nos puede explicar por qué Schmitt, que es un pensador muy humano, haya sido durante los primeros años del régimen un alto funcionario nazi. En efecto, su pensamiento se relaciona muy estrechamente con los pensamientos fascistas y nacistas de su época.

Hay evidentemente un vínculo estrecho entre el pensamiento de Carl Schmitt y el de Friedrich Nietzsche. La reivindicación de lo humano en contra del humanismo racionalista conduce a la filosofía del eterno retorno y a la "voluntad de poder". Toda concepción de la voluntad de poder se apoya en una idea de la libertad definida como libertad de los amarres del humanismo. Ya Nietzsche declara la liberación de los instintos de guerra como afirmación de lo humano. También él nos propone una guerra que no está distorsionada por humanismos y que, por tanto, es "humana" en contraposición a la guerra inhumana que se hace en nombre de la humanidad.

Sin embargo, Nietzsche va más lejos que Schmitt. Schmitt limita su análisis al racionalismo iluminista, y ve su utopía de la guerra humanizada en la Edad Media. Nietzsche, en cambio, no critica solamente al racionalismo iluminista sino a toda tradición histórica del humanismo universalista. Según Nietzsche, se trata de una tradición presente en el pensamiento racionalista, pero, que ya aparece mucho antes. Nietzsche ataca el cristianismo como el origen del problema, aun siendo el judaísmo la raíz última. El cristianismo, el liberalismo y el socialismo serían las grandes distorsiones de la humanidad, siendo la tradición judía la raíz de todo este mal. En esta forma fue recibido y desarrollado el pensamiento antiutópico por los nazis en Alemania, y solamente esta forma puede explicar su antisemitismo violento. Schmitt se inserta en este pensamiento, pero no es su exponente directo; no comparte su línea anticristiana, ni su línea antisemita.

II. La crítica al concepto de humanidad.

La crítica al concepto de humanidad es clave para la teoría de Schmitt por dos razones. Por un lado, en referencia a su tesis de que el humanismo está en la raíz de la inhumanidad de las relaciones sociales. Por otro, en referencia a su tesis de que lo humano solamente se puede recuperar por la destrucción del humanismo. Las dos razones se complementan, pero no son idénticas. La primera tesis podría llevar a un replanteo del humanismo; recién la segunda tesis excluye tal solución.

Schmitt enfoca a la humanidad como totalidad de todos los hombres. Para mostrar lo imposible de la humanidad en este sentido radicaliza el concepto y lo piensa en términos extremos de una humanidad realizada. Pasa así de la humanidad en el sentido de "todos los hombres" a la humanidad como "realización humana". Después enfoca esta humanidad realizada como un concepto ilusorio, que sin embargo es ideológicamente usado.

El argumento es muy débil. Schmitt quiere deshacerse del concepto de humanidad, pero para argumentar su posición tiene que usarlo. La contradicción ya es notoria en su definición de lo político. Si lo político es la capacidad de reagrupamiento amigo-enemigo, entonces el concepto de humanidad no puede ser jamás un concepto político. Humanidad y política se contradicen. Resultaría que donde existe la humanidad como hecho, ya no habría política. El concepto de humanidad se desvanece; pero simultáneamente Schmitt tiene que sostener que la relación amigo-enemigo describe una escisión de la humanidad. Si lo político es una escisión de la humanidad, no hay razón para deshacerse del concepto de humanidad. Sin embargo, Schmitt se tiene que deshacer de este concepto para proclamar la destrucción del humanismo como recuperación de lo humano.

La tesis de Schmitt, según la cual la humanidad no es un concepto político, es el simple resultado de su definición de lo político. Si la definición fuera otra, la humanidad puede ser muy bien un concepto político. Pero puede serlo solamente si se cambia la definición. En la discusión sobre el concepto de humanidad y de su carácter político se trata por tanto de una discusión sobre la validez de la definición que Schmitt da de lo político. Schmitt expresa su punto de vista de la manera siguiente:

"La humanidad no es un concepto político y a ella no corresponde ninguna unidad o comunidad política y ningún *status*."¹³

Insiste, por tanto, en que la referencia a la humanidad en política es necesariamente un abuso de tal concepto que se debe y se puede evitar. Así, reduce el uso del concepto humanidad a los puros fines ideológicos de crear una imagen de enemigo absoluto.

"Proclamar el concepto de *humanidad*, referirse a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría expresar solamente -visto que no se pueden emplear semejantes términos sin determinadas consecuencias- la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare hors-la-loi y hors-l'humanité, y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad."¹⁴

Schmitt extrae esta conclusión de un argumento previo:

"La *humanidad* en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica."¹⁵

Schmitt acepta que todos los hombres son efectivamente hombres sin diferencia específica respecto a su humanidad. Sin embargo, excluye

¹³ *idem.*, págs. 51-52

¹⁴ *idem.*, pág. 51

¹⁵ *ibidem*

la humanidad como concepto político en tanto ella excluye el de enemigo. Schmitt excluye la humanidad como concepto político, porque sería incompatible con su definición de lo político y por tanto también con su solución de recuperar lo humano por la destrucción del humanismo. Insiste en que el concepto humanidad tiene un significado exclusivamente ideológico:

"Si un Estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad, la suya no es una guerra de humanidad, sino una guerra por la cual un determinado Estado trata de adueñarse, contra su adversario, de un concepto universal, para poder identificarse con él (a expensas del enemigo), del mismo modo que se pueden utilizar distorsionadamente los conceptos de paz, justicia, progreso, civilización, a fin de reivindicarlos para sí y expropiárselos al enemigo. La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanista, un vehículo específico del imperialismo económico. A ese respecto es válida, aunque con una necesaria modificación, una máxima de Proudhon: Quien dice humanidad, quiere engañar."¹⁶

La humanidad es un concepto universal, igual como el de paz.

Al ser usado en contra de un enemigo, es particularizado.

Al reivindicar este enemigo (deshumanizado por la particularización del concepto universal en contra de él) la humanidad universal reivindica su ser humano. Pero lo hace reivindicando precisamente una humanidad que le ha sido expropiada. Schmitt, en cambio, le quiere prohibir eso. Por ello declara que la humanidad no es un concepto político y, en consecuencia, que la paz tampoco lo es. La guerra es un concepto político, la paz no. La destrucción del humanismo es un concepto político, el humanismo no. Todo eso es la consecuencia de su definición de lo político por el reagrupamiento amigo-enemigo y, por tanto, por la guerra. En sentido estricto, se deriva de esta definición que ni humanidad ni paz ni justicia ni progreso ni civilización son conceptos políticos. Lo político se agota en la voluntad de poder. El nihilismo más absoluto es el resultado.

Llegado a este punto, Schmitt necesita otro argumento. Ha insistido en que: quien dice humanidad, quiere engañar. Pero tiene que fundamentar su negativa a la recuperación de la humanidad por parte del engaño. Tiene que fundamentar su juicio, según el cual al concepto humanidad no corresponde efectivamente ningún status, ni teórico ni práctico. Para argumentarlo declara el concepto de humanidad simplemente ilusorio. Lo hace por la discusión de su factibilidad, sosteniendo que el concepto humanidad por ser no-factible también es ilusorio. Insiste por tanto en la no-factibilidad del concepto de humanidad:

"Del carácter conceptual de lo político se deriva el pluralismo del mundo de los Estados. La unidad política presupone la posibilidad real del

¹⁶ *ibidem*.

enemigo y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un Estado habrá siempre otros Estados, y no puede existir un Estado mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriuniverso es y no un universo. (...) La unidad política no puede ser, por su esencia, universal en el sentido de una unidad abarcante de toda la humanidad y de todo el planeta."¹⁷

Cuando habla aquí del "carácter conceptual de lo político" se está refiriendo a su propia definición. Pero de una definición no puede deducirse una imposibilidad empírica. Únicamente puede afirmar que en caso de existir un Estado mundial, éste ya no sería una unidad política según su definición. Otra vez se revela problemática su definición. No obstante, veamos cómo argumenta la imposibilidad empírica del Estado mundial:

"Si los distintos pueblos, religiones, clases y demás grupos humanos de la Tierra fuesen tan unidos como para hacer imposible e impensable una guerra entre ellos, si la propia guerra civil, aun en el interior de un imperio que comprendiera todo el mundo, no fuese ya tomada en consideración para siempre, ni siquiera como simple posibilidad, si desapareciese hasta la distinción de amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces existiría solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte un esparcimiento, etcétera, no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni Estado."¹⁸

Sería un mundo bueno, del cual dice:

"En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos: los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres del Estado."¹⁹

Schmitt no cree en la factibilidad de tales mundos, pero tampoco sabe argumentar su imposibilidad:

"Si es posible que surja tal Estado del mundo y de la humanidad, y cuándo, no lo sé. Pero ahora, no existe."²⁰

Este concepto de humanidad, considerado imposible por Schmitt, es el concepto que elaboraron las grandes ideologías racionalistas modernas. Aunque diferentes entre sí, representan un marco común que abarca tanto la armonía liberal de mercados como el anarquismo o el comunismo. Se trata de humanismos diversos que comparten el carácter racionalista de su construcción. Sin embargo, Schmitt se deshace de todos ellos con la simple constatación de su no-factibilidad. Pero la no facti-

¹⁷ *idem.*, págs. 49-50.

¹⁸ *idem.*, pág. 50

¹⁹ *idem.*, pág. 61

²⁰ *idem.*, págs. 50-51.

bilidad empírica de un concepto jamás puede sustentar la tesis de que no tenga ningún status teórico. Los conceptos en las ciencias empíricas para ser teóricamente relevantes no tienen que ser necesariamente empíricamente realizables. (Ni la caída libre es un concepto empíricamente realizable, lo que no impide que sea un concepto teórico relevante.) Schmitt, en cambio, le niega su relevancia teórica por la simple razón de que se trata de un concepto empíricamente no realizable. Aunque no fuera realizable, puede ser un concepto necesario y, por tanto, relevante. Schmitt se queda aquí en un materialismo burdo y en un empiricismo sin destino. Por otro lado, la no-factibilidad del concepto humanidad no le quita vigencia para fines prácticos, porque puede haber términos de aproximación o de anticipación. Ambos términos no exigen necesariamente la factibilidad del concepto hacia el cual la aproximación o anticipación se orienta. Véase un caso tan simple como es la norma "no matarás". El cumplimiento de esta norma en forma cabal es imposible. Pero este hecho no excluye que sea vigente como norma. Por tanto, el concepto humanidad no pierde su vigencia ni teórica ni práctica por la simple razón de que sea no-factible.

Para deshacerse del concepto humanidad, Schmitt sostiene, sin argumentación concluyente, otra tesis que desde Nietzsche y Max Weber es común en las ciencias sociales: la negativa al concepto de totalidad.

El problema se origina en la conflictividad de todas las relaciones sociales y en el consiguiente fraccionamiento de toda acción social. Dada esta situación, el reagrupamiento amigo-enemigo penetra toda la sociedad y puede constituir efectivamente el punto de partida del concepto de lo político. Sin embargo, deja de lado un elemento fundamental, excluido por casi toda la ciencia social burguesa desde Max Weber. Se trata del hecho de que las partes inevitablemente fraccionadas de la sociedad humana constituyen en conjunto una totalidad, un sistema cerrado. Dado el fraccionamiento social, todo sistema particular es efectivamente un sistema abierto en relación con otros. Pero el conjunto de estos sistemas abiertos, interdependientemente relacionados es un sistema cerrado. A este hecho, empíricamente dado, se lo reflexiona teóricamente por conceptos de totalidad. Por esta razón, ninguna teoría empírica puede ser satisfactoria si no es desarrollada a la vez como teoría de hechos fraccionados e interrelacionados y como teoría de la totalidad.

Lo mismo vale también en el campo político según lo define Carl Schmitt, es decir, para el reagrupamiento amigo-enemigo y, por tanto, para la guerra. Es evidente que en la guerra se enfrentan sistemas abiertos y fraccionados. Pero la misma guerra también constituye interdependencia. De ahí que la misma guerra, para ser posible, presupone la existencia de una humanidad englobante. Sin cuidar este hecho (que es un hecho empírico), la guerra deja de ser un medio y se transforma en un suicidio colectivo, después del cual no hay ni guerra ni paz ni vida ni muerte. No puede haber guerra, sino como interrupción de la paz, y no puede haber muerte sin que haya vida que puede morir.

El ejemplo se hace más claro, si suponemos a la humanidad conformada por dos bloques en relación de enemistad. A partir de esta relación se definen los enemigos internos, pero igualmente los amigos. Los bloques constituyen, por tanto, unidades políticas en el sentido de Schmitt. Sin embargo, en la confrontación ambos forman subsistemas abiertos de un sistema cerrado englobante, que se llama humanidad. Cada uno puede hacer solamente aquellos pasos que sean compatibles con su propia sobrevivencia, excluyendo la decisión del suicidio. Pero en el grado en el cual el otro participa en la decisión sobre esta compatibilidad, ambos forman inevitablemente un conjunto cerrado en el cual se desarrolla el conflicto. Este hecho es más evidente desde la existencia de las armas atómicas. Desde entonces la humanidad es efectivamente un sistema cerrado englobante, que condiciona todos los conflictos y que hace imposible la ilusión de una confrontación de bloques políticos en el marco de sistemas abiertos. Más visiblemente que antes, precisamente la referencia a la humanidad es la condición para poder canalizar el conflicto.

Es importante subrayar que esta referencia a la humanidad como sistema cerrado englobante y, por tanto, como totalidad está empíricamente dada y no es un invento especulativo. Sin embargo, se deriva de una opción: excluir el suicidio colectivo. Para quien no excluye el suicidio colectivo, no existe ninguna necesidad empírica de referirse a la humanidad. A la inversa, quien niega esta referencia a la humanidad demuestra con eso su disposición al suicidio colectivo. Pero este peligro ya no se puede superar por una guerra en contra de él o por un nuevo invento de enemigo absoluto. Tiene el poder absoluto del chantaje sin límites.

Lo anterior no invalida totalmente la definición que Carl Schmitt da de lo político. Pero obliga a ampliarla de tal manera que pierde el carácter que Schmitt le da. Lo político es entonces el agrupamiento amigo-enemigo de tal forma que puede evitar el suicidio colectivo solamente por la referencia a la humanidad. La amenaza con el suicidio colectivo forma parte de lo político como la alternativa para la referencia a la humanidad. Y esta amenaza con el suicidio colectivo es idéntica a la monopolización de la humanidad en función de una sola parte del conflicto.

Resumiendo, para Carl Schmitt enemigo absoluto es quien recurre al concepto de humanidad porque, haciéndolo, crea la imagen del enemigo absoluto. Pero la argumentación es contradictoria con la preocupación auténtica de Schmitt: reducir la enemistad absoluta a una enemistad real. Pare ello habría que conocer la realidad del enemigo. Al respecto Schmitt no nos indica caminos. El único camino es recuperar el concepto "humanidad" como concepto englobante de los bandos en lucha; sólo por referencia a esa totalidad es posible conocer la realidad del enemigo. Es decir, hay que usar "humanidad" como concepto que corresponde a una totalidad empírica, aun sabiendo que el concepto no es realizable; solamente es un referente para interpretar y guiar la acción sobre esta realidad empírica. Ello implica una crítica del concepto de Humanidad que no sea (en términos de Kant) una crítica destructora.

III. La recepción actual del pensamiento de Carl Schmitt.

La recepción actual de Carl Schmitt es de índole muy diversa. En Latinoamérica obedece más bien a la preocupación humana de la cual parte Carl Schmitt. Se siente la necesidad de una especie de "desarme moral" que Schmitt enfoca acertadamente desde el punto de vista de la imagen del enemigo absoluto. La absolutización del enemigo ha llevado a grados insorportables de conflicto. Hace falta reenfocar toda la relación amigo-enemigo, sin caer en la ilusión de un pacifismo obsoleto que cree poder superar la relación amigo-enemigo. Sin embargo, esta preocupación tiene que pasar por una crítica del propio pensamiento de Schmitt para no volver a encontrarse en las cercanías de las soluciones fascistas.

Otro tipo de recepción ocurre en Europa y en EE. UU. No se presta atención a la preocupación humana de Schmitt, sino que se asume precisamente la nueva dimensión de enemistad absoluta. Es una lectura de Schmitt que se fascina con la *recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo*.

Esta recepción tampoco es ciega, sino que adapta el pensamiento de Schmitt a la situación mundial cambiada. No acepta la confrontación de Schmitt a la vez en contra del liberalismo y del socialismo. La recepción ocurre por parte de los representantes de un nuevo liberalismo a ultranzas; un liberalismo que se enfrenta ahora tanto a la tradición liberal-racionalista como a la tradición socialista. O sea, mantiene un enfrentamiento con los dos polos, pero a partir de una posición derivada de la misma tradición liberal.

Se trata de un liberalismo que dejó de ser humanista. Un liberalismo antiintervencionista, que considera el sistema de mercado como la verdadera naturaleza humana, frente a la cual cualquier acción de corrección, sea a partir de posiciones social-liberales o socialistas, es una pretensión utópica que debe ser eliminada. Este neoliberalismo es esencialmente antiutópico, antihumanista y antirracionalista. El mercado es visto como lo absolutamente real, el neoliberalismo como el verdadero realismo. Reconocer al mercado como lo único real que disponemos, permite hablar del mercado en tanto humanidad y justicia sin transformar estos conceptos en exigencias frente a los resultados del mercado, sino como la confirmación de lo que el mercado hace. Cuando la ideología neoliberal reivindica el mercado como único ámbito de humanidad y justicia, defiende lo que es en contra de lo que puede ser o debe ser. Cualquier alternativa aparece ahora como un ataque al realismo encarnado en el mercado.

El mercado como campo humano realista es visto como campo de batalla y lugar del conflicto, en el cual el enemigo es efectivamente enemigo real y no absoluto. Por tanto, se trataría de un campo de batalla en el cual se enfrentan adversarios y no enemigos a muerte. Un campo

de batalla en el cual hay reglas de juego y donde la lucha se asemeja más a un juego de azar. Esta lucha tranquila entre adversarios que se reconocen como enemigos reales y que no absolutizan su enemistad estaría constantemente distorsionada por la irrupción de utopías de humanidad y justicia, que en nombre de proyectos imposibles y por tanto irracionales quieren destruir este ámbito único de realismo humano que tenemos. *Tratan al mercado como el enemigo absoluto de una humanidad ficticia, para destruir la humanidad y justicia reales que tenemos.* Al luchar absolutamente en contra de la realidad, estos enemigos se transforman en los destructores de la civilización. Destruyen el futuro precisamente por el hecho de perseguir utopías del futuro.

Es evidente que una ideología de este tipo puede incorporar fácilmente al pensamiento de Schmitt. Desemboca en la posición en la cual ya Schmitt había desembocado: recuperar lo humano destruyendo al humanismo. Efectivamente, ése es el lema también hoy.

Aunque haya cambiado la situación desde los años veinte hasta hoy, la estructura del pensamiento de Schmitt puede quedar intacta, porque el centro de la interpretación actual sigue siendo la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo. Solamente el punto de referencia es distinto. Schmitt tiene como referencia la guerra -internacional y civil-, mientras que hoy se trata del mercado como el ámbito del conflicto humanizado. Humanizar la guerra es para Schmitt liberarla de los impactos del humanismo, que la quiere hacer desaparecer. Para el neoliberal de hoy la humanización de todas las relaciones sociales está en la seguridad de los mercados, que se consigue igualmente por la destrucción de todos los humanismos. Se trata en los dos casos de un "crepúsculo de los dioses" que no es más que otra palabra para el crepúsculo de las utopías, del racionalismo y del humanismo.

En ambos casos la prédica de lo humano amenaza la humanidad.

En nombre de la *reducción del enemigo absoluto al enemigo real* el humanista racionalista parece ser el *enemigo absoluto* del cual hay que deshacerse para que el conflicto humano pueda ser un conflicto normal y real. El conflicto que se pretende humanizar, es de hecho llevado a un nivel mayor.

Por supuesto, la causa no está en la recepción del pensamiento de Carl Schmitt. Es más bien al revés. Al formarse este conservadurismo de masas, descubre sus antecedentes y se inspira en ellos. Algo similar ocurre con la lectura actual de Nietzsche. Ambos no son explícitamente nazistas o lo son solamente hasta cierto grado; representan más bien el caldo de cultivo del cual surge el nazismo alemán. Pero precisamente por esta razón pueden volver a tener actualidad hoy, cuando se ha formado un ambiente antiutópico muy parecido al de los años veinte.

En resumen, la actualidad de Carl Schmitt radica en la transformación de la relación amigo-enemigo en una lucha sistema social-enemigo absoluto. Para la nueva derecha el conflicto amigo-enemigo (go-

bierno-oposición) solamente se da en aquel sistema social que se constituye como mercado; el mercado sería una lucha, pero una lucha humana que da lugar al progreso. La cultura política de esta derecha queda pues conformada por la siguiente cadena de equivalentes: sistema social - mercado - lucha amigo-enemigo - lo humano.

Esta reformulación no escapa a la lógica perversa que ya señaláremos en el planteo de Schmitt. En la medida en que el humanismo (liberal o socialista) se opone al mercado y, por tanto, amenaza la existencia de la lucha, el humanismo deja de ser un adversario para transformarse en un enemigo absoluto. O sea, un mal "realismo" desemboca en una nueva demonización del adversario. Se busca eliminar al humanismo (racionalismo) para que el mercado exista. Defender esta lucha -la libertad de mercado- sería recuperar lo humano.

Este esquema alimenta la agresividad que caracteriza a la "democracia protegida" de la nueva derecha. Ya no se opone a la democracia, sino que la reinterpreta como un "mercado político". Todo es mercado y las elecciones nada más que un mercado específico. Se permite una legitimidad por los votos siempre y cuando los votos no cuestionen la forma de lucha, o sea, el mercado. Quien pretenda reformar el sistema social, restringir el mercado por las relaciones de solidaridad deja de ser opositor y deviene agresor. De este modo, para la nueva derecha la exclusividad del mercado como única relación amigo-enemigo absoluto. La democracia no sería sino un aspecto más de un mercado total.

LA DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE UNA CULTURA POSTMODERNA

Norbert Lechner

1. Crear una cultura política democrática.

La lucha política es siempre también una lucha por definir qué se entiende por política. ¿Qué significa hacer política? ¿Cuál es el campo de la política? Las preguntas nos remiten a la cultura política. Este tema, de por sí difícil de estudiar, plantea dificultades aún mayores en los procesos de democratización. Aquí no se trata solamente de analizar la(s) cultura(s) política(s) existente(s), si no de *crear* una cultura política democrática. Por poco que profundicemos los procesos de democratización, constatamos que la génesis de la cultura política democrática es uno de los aspectos centrales. Me quiero referir a un momento habitualmente no considerado: el contexto internacional.

La importancia del ambiente ideológico-cultural internacional en las luchas políticas de cada país es particularmente notoria en el caso de las sociedades latinoamericanas, cuya organización y pensamiento políticos se desarrollan, desde la época colonial, bajo la influencia de la tradición ibérica y anglosajona. Al respecto contamos con importantes estudios históricos. Pero la influencia del pensamiento político occidental no se debe sólo a una tradición intelectual, propia al "mestizaje cultural" de nuestras sociedades. Estas se han "capitalizado" tan extensiva e intensivamente que no podríamos interpretar la realidad nacional sin recurrir a las categorías explicativas del capitalismo. Tanto el marco externo como la dinámica interna de América Latina están condicionados por la "lógica" capitalista. Sin embargo, cualquiera que haya procurado estudiar al Estado o a las clases, sabe el carácter "*sui generis*" de la realidad latinoamericana. Ahora bien, si toda teoría ilumina algunas cuestiones y escamotea otras, en el caso de América Latina las dificultades son todavía mayores. Las concepciones y prácticas políticas que elaboramos en nuestros países no pueden prescindir del debate político-ideológico en los centros metropolitanos; pero estos esquemas interpretativos, a su vez,

tienden a distorsionar nuestros planteos de los problemas que enfrentamos.

Me permito recordar esta dificultad bien sabida para prevenir contra análisis demasiado lineales. No les faltan buenas razones a quienes parten de una "definición mínima" de la democracia para investigar los factores que favorecen u obstaculizan, aceleran o frenan el desarrollo de un régimen democrático. En efecto, tales estudios suelen ser más claros y acotados. Más fructífero, sin embargo, me parece un enfoque dialéctico que aborde en conjunto las formas de democratización y los problemas históricos de determinada sociedad. Con ello aludo a las transformaciones ocurridas en las sociedades bajo la dictadura; independientemente de como calificuemos tales transformaciones, el hecho es que la sociedad es otra. La dictadura no es un mero paréntesis y, en consecuencia, no podemos repetir formas anteriores. Pero no se trata sólo ni principalmente de considerar las nuevas condiciones sociales. Junto con las experiencias de ruptura, hay líneas de continuidad; nuestros países arrastran problemas históricos -basta citar la cuestión nacional o la cuestión social- que incluso fueron agravados por el régimen militar. Desde este punto de vista, el autoritarismo pertenece a un ciclo pasado y expresa su crisis. Su "solución" exige nuevas formas de concebir y hacer política.

La búsqueda de nuevas formas de hacer política, la elaboración de nuevas concepciones de la política, se insertan en un contexto internacional que podríamos denominar "cultura postmoderna". Uso esta noción poco precisa, por cierto, tan sólo para señalar el actual "clima" cultural. Observando las nuevas tendencias, germinando en los distintos campos sociales, me pregunto: *¿en qué medida la cultura postmoderna contribuye a generar una cultura política democrática que sea capaz de responder a los problemas históricos de nuestras sociedades?*

Sin entrar en el debate acerca de la "postmodernidad" quiero señalar dos elementos. *Por un lado, expresa un proceso de desencanto*, particularmente el desencanto de las izquierdas. Estas ya no creen en el socialismo como meta predeterminada ni en la clase obrera como sujeto revolucionario y aborrecen de una visión omnicomprendensiva de la realidad. Intelectualmente, ello conlleva una crítica de aspectos centrales del marxismo y, más general, de toda una tradición política: crítica a una filosofía de la historia, a la idea de sujeto, al concepto de totalidad. Es una crítica que toma distancia, sin pretender elaborar un paradigma alternativo. Este carácter más bien expresivo de la cultura postmoderna se muestra, *por otro lado, en el surgimiento de una nueva sensibilidad*. Me llaman la atención dos rasgos: el desvanecimientos de los afectos, un enfriamiento de las emociones y, por otra parte, una erosión de la distancia histórica-crítica, aplanando la vida social a un "collage" sin relieves. Aunque sean rasgos propios de una sensibilidad principalmente estética, contrarrestados por otras tendencias (el énfasis en la subjetividad y, en particular, en la autenticidad e intimidad o el papel del

fundamentalismo político-moral), hay que tener en cuenta este "estado de ánimo", primordialmente juvenil, al repensar el significado actual de la política.

Dicho en términos muy generales y tentativos, creo ver en la cultura postmoderna la expresión de una *crisis de identidad*. Ella refleja la falta o erosión de una articulación de los distintos aspectos de la vida social que permita afirmar la experiencia de un mundo vital común. Pues bien, ¿no es la desarticulación o, para usar una expresión habitual, la "heterogeneidad estructural" uno de los grandes problemas históricos de la sociedad latinoamericana? ¿No es precisamente la fragmentación del tejido social uno de los efectos más graves del autoritarismo? Aun cuando el problema de identidad sea ciertamente una cuestión fundamental en la constitución del orden en América Latina y sea posiblemente una de las causas de la convulsión en los países de Europa y América del Norte, no se trata del mismo fenómeno. No es la ocasión para explorar y contrastar las raíces históricas, el marco social y las interpretaciones teóricas en uno y otro caso. No obstante, aunque se trate de fenómenos de desarticulación diferentes, estas experiencias diferentes remiten a un problema político compartido: la elaboración de un marco de referencia colectivo.

Aunque las sociedades latinoamericanas tengan que elaborarse una identidad social razonable por encima de todo, a partir de su propia -heterogénea- modernidad, el clima postmoderno no les es ajeno. El debate que se desarrolla en Europa y Estados Unidos sobre la postmodernidad contribuye, creo yo, a reflexionar precisamente la articulación de un orden colectivo por medio de una cultura política democrática. En particular, dirige nuestra atención sobre dos desafíos básicos. Por una parte, la indeterminación del espacio de la política. Una vez que el espacio político deja de ser visto como un ámbito natural y/o inmutable, surge la pregunta por los límites que distinguen lo político de lo no-político. Es interrogarnos acerca de qué pertenece a la política y también qué cabe esperar de la política. Según sean trazados esos límites, se establece cuáles aspectos de la vida social pueden ser articulados en una identidad política. Por otra parte, llama la atención sobre la precariedad del tiempo. Lo políticamente posible depende del tiempo disponible, de nuestra disposición sobre el tiempo. Si no logramos producir continuidades temporales, tampoco logramos constituir identidades colectivas.

2. La indeterminación del espacio de la política.

Desde la década del 30, y especialmente después de 1945, las sociedades latinoamericanas viven un proceso de modernización de efectos contradictorios.¹ Las dinámicas de secularización y de marginalización social cuestionan los fundamentos del orden establecido,

¹ Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en Germani y otros, *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985, tomo I.

incluso en aquellos países que parecían haber resuelto la cuestión nacional y la cuestión social. En este marco veo la "inflación ideológica" de los 60. Respondiendo a una amenaza de disolución y automatización social, nace la búsqueda de una visión totalizadora capaz de unificar el proceso social. Aun bajo signos políticos distintos o antagonicos, esa búsqueda de identidad sigue una pauta similar. Me parecen característicos tres rasgos.

1. La sacralización de los principios políticos como verdad absoluta. Ello conlleva un doble efecto: hacia dentro, fomenta y consolida fuertes identidades colectivas, propias de comunidades religiosas. El precio de la cohesión interna es, hacia fuera, la rigidez en la distinción, una intransigencia en las negociaciones. La pureza teme la contaminación; mayor es la consistencia ideológica de un grupo y más tiende a la demonización del adversario.

2. La sacralización de los principios constitutivos de las identidades se vincula estrechamente con una resignificación de la utopía. Esta es visualizada como una meta factible, de la cual se desprendería determinada "necesidad histórica". Al identificar la utopía con un futuro posible se logra una gran movilización social para procurar aquellos "cambios irreversibles" que hagan realidad el orden prometido. Se trata de una política instrumental, referida a un objetivo predeterminado y, por tanto, ciega a la producción y selección de opciones diferentes. La percepción del presente como "transición" motiva una conducta abnegada y de sacrificio, pero que desprecia con facilidad las conquistas del pasado.

3. La fuerza utópica descansa en una noción de totalidad, no como instancia articuladora, sino como identidad plenamente realizada. No sólo los límites divisorios entre clase o grupos, también los límites distintivos entre lo público y lo privado, entre teoría y práctica, entre trabajo manual e intelectual, entre cultura y política aparecen entonces como fronteras obsoletas. El resultado es un sugerente cuestionamiento de los espacios establecidos, pero también una inseguridad acerca del ordenamiento social. En lugar de elaborar un nuevo sistema de distinciones, se tiende a extender determinada racionalidad, propia de un espacio, a toda la vida social: la búsqueda de una visión totalizadora desemboca en una posición sectaria/totalitaria.

Para completar y, a la vez resumir el cuadro esbozado sólo me queda resaltar la carga religiosa que conlleva este tipo de política. Toda política implica una dimensión teológica y teleológica. Pero en estos casos, para compensar las experiencias de exclusión y desamparo radical, se acentúa el momento religioso de tal modo que la política asume, al menos implícitamente, la redención del alma. Ello otorga a la política revolucionaria su mística y, por otro lado, hace del autoritarismo (a pesar del aséptico lenguaje neoliberal) una "cruzada de salvación". Pero no se trata de un fenómeno específico de América Latina. Si consideramos el auge del fundamentalismo en Estados Unidos, vislumbramos la

importancia de la motivación religiosa (sea como "religión civil") para contrarrestar el sentimiento de incertidumbre. De ser la incertidumbre una característica constitutiva de la democracia, como sostienen algunos, la demanda de certidumbre debiera ocupar un lugar privilegiado en los estudios de democratización.

Sobre este trasfondo se perfilan los cambios que caracterizan el actual clima democrático en América del Sur (hablo de "clima" porque sabemos poco del arraigo efectivo de las convicciones y conductas democráticas). En la construcción de un sistema político democrático sobresalen, desde el punto de vista que nos interesa, dos tendencias. Observamos, en primer lugar, una fuerte *revalorización de la secularización*. Por oposición al mesianismo introducido por la perspectiva revolucionaria de los 60 y exacerbado por el autoritarismo, la secularización tiene hoy una connotación exclusivamente positiva, sin mayor reflexión sobre su potencial desestabilizador. Para la consolidación democrática aparece imperioso desvincular la legitimidad de la verdad y restablecer el ámbito de la política como espacio de negociación. Para instaurar un clima de transacción sería indispensable aliviar la política de los compromisos ético-religiosos, origen de la anterior intransigencia, y de expectativas desmesuradas. Se trata, en resumidas cuentas, de "descargar" una política sobrecargada. Ello exige no sólo desmontar la búsqueda de redención y plenitud, sino también cierto des-compromiso en los valores, motivaciones y afectos involucrados. En la misma dirección apunta también la segunda tendencia: *el llamado al realismo*. Reaccionando contra una posición "principista", contra una visión heroica de la vida y un enfoque mesiánico del futuro, se replantea la política como "arte de lo posible". La pregunta por lo políticamente posible desplaza el anterior énfasis en lo necesario ("necesidad histórica"), a la vez que se opone a lo imposible: no repetir un pasado que se mostró inviable ni pretender realizar una utopía no factible. Aparte de sus intenciones críticas, la invocación del realismo es un llamado a la construcción colectiva del orden. El orden no es una realidad objetivamente dada; es una producción social y ésta no puede ser obra unilateral de un actor, sino tiene que ser emprendida colectivamente. De ahí una sensibilidad nueva por la "democracia real" y, por ende una revalorización de las instituciones y los procedimientos, o sea, de las formas de hacer política por encima de los contenidos materiales.

Ambas tendencias buscan restringir el anterior espacio de la política, considerado desmesurado. ¿Cuáles serían los límites adecuados del espacio político? Este conflicto, más larvado que explícito, acerca de los límites del espacio de la política, me parece ser uno de los terrenos privilegiados en la génesis de una nueva cultura política. Por ahora, no han cristalizado marcas claras. Un primer paso ha sido tomar conciencia del anterior "complejo de omnipotencia" política y, por tanto, de la especificidad de los distintos campos sociales. Se percibe la

tensión entre política y moral, política y cultura, Estado y política, etcétera. Estas tensiones son asumidas, pero no elaboradas (ni siquiera casuísticamente) a falta de criterios. ¿Qué nos aporta la cultura postmoderna al respecto?

Quiero señalar dos fenómenos que insinúan cierta contemporaneidad entre el clima democrático en América Latina y el contexto cultural internacional; ambos fenómenos iluminan las dificultades de la democracia moderna.

El llamado a una secularización de la política puede apoyarse en la cultura postmoderna en tanto ésta implica cierto desvanecimiento de los afectos, propiciando una conducta "cool" e irónica. En este sentido, la "moda" internacional contribuye a enfriar la carga emocional de la política, disminuyendo las presiones y, por tanto, permite al ámbito político adquirir mayor autonomía. Tales tendencias probablemente favorezcan una consolidación democrática en nuestros países. Pero no por eso entramos en la "postmodernidad". La cultura postmoderna no orienta un proceso de secularización; es su producto. Más exacto, es la expresión de una hipersecularización. Quizá debamos entenderla como una racionalización ex post de un desencanto; pero una racionalización mimética, no reflexiva. Dicho en términos políticos: la cultura postmoderna asume la hipersecularización en su tendencia a escindir las estructuras sociales de las estructuras valorativas, motivacionales. Es decir, acepta la visión liberal de la política como "mercado": un intercambio de bienes. ¿Y qué pasa con los bienes no transables? Me refiero a los derechos humanos, a necesidades psicosociales como el arraigo social y la pertenencia colectiva, a la necesidad de referentes trascendentales, pero también a los temores y el deseo de certidumbre. No veo en la cultura postmoderna una reflexión al respecto. Al contrario, su crítica a la noción de sujeto (en parte, sin duda, justificada) tiende a socavar las bases para repensar la política. Al identificar la lógica política con el mercado y el intercambio no puede plantearse el problema de identidad. Este, sin embargo, es precisamente una de las tareas que enfrenta la cultura política democrática.

También el llamado al realismo tiene, a primera vista, una afinidad con la cultura postmoderna. Ambos rechazan las grandes gestas, son sensibles a lo nuevo, a los "signos de la calle", exploran lo político en la vida cotidiana. Ante todo, desdramatizan la política. Visto así, la cultura postmoderna alimenta un realismo político en tanto prepara una nueva sensibilidad acerca de lo posible; sensibilidad que podría ayudar a reducir la distancia entre los programas políticos y las experiencias cotidianas de la gente. En cambio, no veo que la cultura postmoderna reflexione sobre el problema principal del realismo: los criterios de selección. Una vez descubiertas y formuladas las posibilidades ¿qué opción seleccionamos como la mejor posible? El debate acerca de lo posible remite a lo deseable. Necesitamos este criterio no sólo para jerarquizar las posibi-

lidades, sino igualmente para evaluar lo eficiente y lo exitoso de una gestión política. Quiero decir: el realismo no mira solamente lo que es, sino también lo que podría y debería ser. Exige pues una anticipación del futuro; justamente lo que está ausente en la cultura política postmoderna. Volveré más adelante sobre la falta de futuro, pero adelanto un aspecto fundamental, la renuncia a una idea de emancipación. Junto con criticar al determinismo y a la visión teleológica de la historia se abandona toda referencia a la emancipación (cualquiera sea su formulación). Este abandono me parece problemático. Aparentemente el discurso postmoderno se libera de ilusiones iluministas; en realidad, sin embargo, pierde noción de la historia y, por encima de todo, pierde capacidad para elaborar un horizonte de sentido. Ahora bien, ¿no enfrentan los procesos de democratización precisamente la tarea de producir un nuevo "sentido de orden"? De ahí la importancia de la cultura política. Si no lográramos desarrollar un nuevo horizonte de sentidos, la institucionalidad democrática quedaría sin arraigo: una cáscara vacía.

En resumen, creo que el ambiente postmoderno nos ayuda a desmistificar el mesianismo y el carácter religioso de una "cultura de militancia", a relativizar la centralidad del Estado y del partido y de la misma política; por otro lado, introduce a la actividad política una sociabilidad menos rígida y un goce lúdico. En este sentido, contribuye a replantear los límites de la política, aunque no aporte criterios para acotar el campo. Por el contrario, incrementa la indeterminación de los límites y, por consiguiente, el conflicto en torno de ellos. Ello dará a los procesos de democratización su dinámica, pero también una inestabilidad peligrosa por la acumulación de incertidumbres.

3. La precariedad del tiempo.

Hoy es casi un lugar común hablar de una "crisis de proyectos". Después de los años sesenta y setenta, volcados al futuro y, por tanto con una perspectiva optimista no sólo acerca de la sociedad por hacer, sino y por encima de todo, acerca de la capacidad misma de construir un nuevo orden, después de dos décadas de fracasos aquella época nos resuena hoy como el apogeo final, retrasado, de la idea de progreso. En ningún país el fracaso de la visión heroica, casi prometeica, del desarrollo está tan a la vista como en Chile. Ni las políticas desarrollistas de Frei ni las reformas socialistas de Allende ni las medidas neoliberales de Pinochet cristalizaron en un proceso de transformación social sostenido y estable. No es que no hubiese habido cambios; los hubo y muchos de ellos radicales. Pero eran -para usar términos historiográficos- más eventos que procesos. Vivimos hasta hoy, y de modo cada vez más dramático, el tiempo como una consecuencia de acontecimientos, de coyunturas, que no alcanzan a cristalizar en una "duración", es decir, un

período estructurado de pasado, presente y futuro. Vivimos un *presente continuo*.

Aunque menos brusca, la experiencia de los otros países de la región no es muy diferente. Ni el supuesto "milagro económico" de los militares brasileños o las reformas populistas de los militares peruanos, ni siquiera los recursos extraordinarios que en su momento ofreció el petróleo a los gobiernos de México y Venezuela se tradujeron en un "estilo" consolidado. No me refiero sólo a la ya proverbial inestabilidad política del continente. El problema de fondo es que ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro. Incluso países con un orden social relativamente estable se enfrentan a una ausencia de futuro. Hay proyecciones, pero no proyectos. En cuanto el presente, se restringe a una repetición recurrente, el futuro a su vez se restringe a un "más allá": el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento.

Tal vez la crisis de proyectos en América Latina sea hoy más notoria pues se inserta en un contexto internacional que potencia el presente como único tiempo disponible. El hecho es lamentado por unos y festejado por otros. Hay quienes critican la falta de una perspectiva y, por ende, de criterios que nos permitan elegir deliberadamente nuestro futuro; otros, en cambio, elogian la "desconstrucción" de una previsión omnipresente y un destino ineludible que no dejaba espacio a la experimentación, la aventura, el acto gratuito. El hecho es que nos encontramos cara a un tiempo sin horizonte, sea que hablemos de un futuro radicalmente abierto donde "todo es posible", sea que nos sintamos atrapados recurrentemente por el pasado.

"La modernidad, decía Baudelaire, es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte, siendo la otra lo eterno y lo inmutable".² En esta ansiedad casi histérica por lo nuevo, lo efímero, la moda, se expresaba una rebelión contra las funciones normalizadoras de la tradición, pero sin perder la referencia al pasado. Sólo en relación al pasado es concebible la modernidad; el descubrimiento de lo que es moderno se nutre de la memoria. Esta tensión se quiebra en la postmodernidad. Se borra el pasado y, en consecuencia, la distancia histórica que daba relieve a la actualidad. Condensando el tiempo en un solo presente, la vida social deviene una superficie plana, un "collage". Eliminada la perspectiva, la mirada en profundidad, todo vale -*everything goes*-. Y precisamente porque todo es posible, cada posibilidad es efímera, consumida al instante.

En este aceleramiento del tiempo ya nada se afirma; incluso la *identidad sucumbe al vértigo*. En este sentido, me refiero a la cultura

² Citado por Flisby, David, "Georg Simmels Theorie der Moderne", en Dahme y Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp Frankfurt, 1984. Véase también de Habermas, Jürgen "La modernidad - un proyecto incompleto", en Foster, Hal (ed.), *La posmodernidad*, Ed. Kairos Barcelona, 1985.

postmoderna³ como expresión de una crisis de identidad. En realidad, ¿cómo afirmar una identidad en un presente recurrente? No es casual que se evoque al esquizofrénico como figura emblemática. La pérdida de identidad que caracteriza a la esquizofrenia puede ser entendida como el resultado de una experiencia desarticulada en que los diferentes elementos aislados, desconectados, discontinuos no se estructuran en una secuencia coherente. El esquizofrénico no conoce un "yo" porque "carece de nuestra experiencia de la continuidad temporal y está condenado a vivir en un presente perpetuo con el que los diversos momentos de su pasado tienen escasa conexión y para el que no hay futuro concebible en el horizonte".³ En ausencia de un sentimiento de identidad que persista a lo largo del tiempo, el esquizofrénico no sólo es nadie, sino que tampoco hace nada. Para ello tendría que tener un proyecto y ello implica comprometerse a una cierta continuidad. Al romperse las continuidades temporales mediante las cuales nosotros seleccionamos y ordenamos los distintos aspectos de la vida, la visión del mundo deviene indiferenciada: una sumatoria ilimitada de elementos yuxtapuestos. El esquizofrénico no "filtra" el presente, por lo que tendrá una experiencia mucho más intensa, pero finalmente abrumadora. A falta de ponerle límites al presente, de dimensionarlo, se ahoga en una inmediatez sin fondo.

4. La creatividad de la cultura política.

¿Qué se desprende de lo anterior para la elaboración de una cultura política democrática en nuestra región? Hemos visto, por un lado, las dificultades por determinar qué abarca una política democrática, cuál es su espacio. No se acepta ya la identificación de la política con el Estado o el partido ni una identificación del espacio político con la esfera pública. Se rechaza el enclaustramiento de la política, pero tampoco se acepta que todo sea política. La vida social ha quedado descentrada; sin embargo, requiere estructuración. No sólo exige normas que distingan lo bueno de lo malo, lo lícito de lo prohibido; igualmente importante son los criterios para definir lo posible y lo deseable, lo legítimo y lo racional, lo normal y lo eficiente. De la elaboración de tales criterios depende -en forma y contenido- qué política hacemos. Pues bien, creo que estos criterios no están determinados, incluso en aquellos países en que existe un acuerdo sobre las "reglas de juego" constitucionales. Estas son necesarias, pero no suficientes para acotar el campo de lo políticamente decible/decidible.

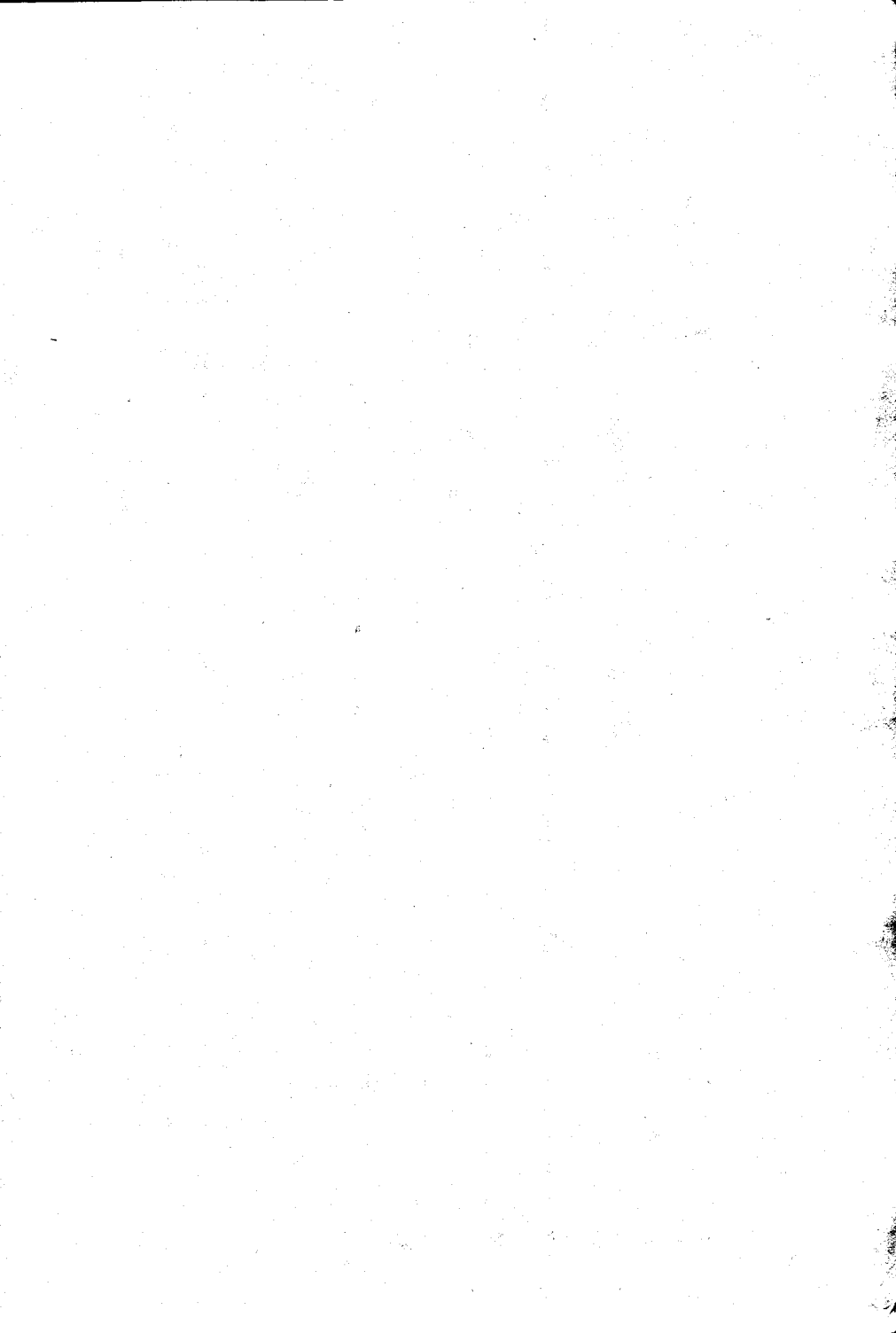
Por otro lado, hemos visto la precariedad del tiempo. No disponemos de un concepto fuerte de tiempo, capaz de estructurar

³ Jameson, Frederic, "Posmodernismo y sociedad de consumo", en Foster (ed.), *La posmodernidad*, ob. cit. pág. 177. Véase del mismo autor "Posmodernismo - lógica cultural del capitalismo tardío", en *Zona Abierta* 38, Madrid, enero-marzo de 1986.

pasado, presente, futuro en tanto "desarrollo" histórico, ni siquiera compartimos horizontes de temporalidad conmensurables. Nuestra conciencia del tiempo se muestra sumamente volátil, resultando difícil acordar plazos y sincronizar expectativas. En resumen, nuestras capacidades de calcular y controlar el tiempo son muy débiles.

La incertidumbre acerca del espacio y del tiempo deja traslucir las *crecientes dudas sobre nuestro poder de disposición efectivo*. ¿Qué grado de incidencia real, de control racional y efectivo sobre los procesos sociales tienen los hombres y mujeres hoy en día? Quedan lejanos los días en que la humanidad se sentía llamada a "transformar el mundo". El sentimiento de omnipotencia que reinaba en los 60 ha cedido el lugar a un sentimiento de impotencia. No hay que llegar al extremo del neoliberalismo, pero su ofensiva ya no solamente contra la intervención estatal, sino contra la idea misma de la soberanía popular, es un signo de la época. Al cuestionar la construcción deliberada de la sociedad por sí misma no se cuestiona sólo a la democracia; se cuestiona toda la política moderna. La fe que depositáramos antaño en la fuerza de la voluntad política se ha diluido. Pero no sólo desaparece el voluntarismo; se tiende a restar importancia a toda acción política. La sociedad latinoamericana ya sería demasiado compleja, demasiado entramada en un contexto internacional demasiado rígido, como para que pudieran introducirse cambios mayores. Incluso un gobierno de reformas tendría que contentarse finalmente con algunos "cambios simbólicos". Que esa imagen de improductividad surja de la cultura postmoderna no deja de ser una paradoja. Justamente aquella cultura que desmonta el determinismo y se abre radicalmente a explorar el campo de lo posible, desemboca en una visión de lo existente como lo necesario.

Probablemente los fenómenos esbozados no sean elementos constitutivos de una "onda larga", sino síndrome de un compás de espera. Pero mientras tanto, también los procesos de democratización se encuentran en un "compás de espera".



Quando se instala la democracia, organizando la pluralidad de intereses y opiniones, la referencia a la cultura política (mejor dicho, las culturas políticas) es ineludible. ¿Cuáles son las orientaciones, actitudes y expectativas con que los diferentes grupos sociales abordan los asuntos políticos? No basta conocer las preferencias ciudadanas tal como se cristalizan en las elecciones. Resulta indispensable estudiar cómo se estructuran las identidades políticas y en torno a qué criterios se diferencian. ¿Qué idea se hacen los ciudadanos de un orden legítimo? ¿Cómo conciben lo político? ¿Qué esperan de la democracia? Por cierto, estamos hablando de países cuyo pasado autoritario es todavía reciente. En estos casos, el análisis descriptivo tiene una intencionalidad práctica: generar una cultura política democrática. Este es el complejo campo que exploran los trece artículos aquí reunidos.

