

DOCUMENTO DE TRABAJO  
PROGRAMA FLACSO-SANTIAGO DE CHILE  
NUMERO 134, Enero 1981.



09014



1409

ESPECIFICANDO LA POLITICA

Norbert Lechner

Ponencia presentada al "Taller sobre estado y política en América Latina" del Departamento de Estudios Políticos del CIDE, México.

## R E S U M E N

Tiene lugar un desplazamiento de los límites entre lo político y lo no-político o -más exacto- una pugna por larvada no menos radical acerca de lo que legítimamente es "la política". La relevancia de este conflicto radica en el supuesto que la transformación de todo orden político implica una regeneración del "hacer política". Con este propósito se intenta bosquejar un marco referencial para repensar la política en torno a cuatro ejes: 1) El orden: leyes naturales o construcción social; 2) Técnica e interacción; 3) Acción instrumental y expresión simbólica; y 4) Subjetividad y formalización.

Esta serie de documentos es editada por el Programa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en Santiago de Chile. Las opiniones que en los documentos se presentan, así como los análisis e interpretaciones que en ellos se contienen, son de la responsabilidad exclusiva de sus autores y no refleja necesariamente los puntos de vista de la Facultad.

## INTRODUCCION

Durante largos años la "razón de ser" de la política no fue objeto de controversia; la política era la forma "natural" del conflicto social acerca del desarrollo de la sociedad. Tenía un ámbito institucional claramente delimitado; eran prácticas políticas las que se referían al gobierno, al parlamento, a los partidos y, en términos generales, al Estado. Sólo en momentos de crisis se veía desbordado el marco institucional de la política y se vislumbraban sus condiciones sociales. Hoy asistimos a un doble proceso de cuestionamiento. Un proceso de despolitización impulsado no sólo por los regímenes militares en el Cono Sur sino, sobre todo, por la ofensiva neoconservadora contra la política en tanto creación deliberada del futuro de la humanidad <sup>1/</sup>. Y un proceso de politización de la vida cotidiana que destruye "desde abajo" la institucionalidad política y, por ende, los "actores consagrados" <sup>2/</sup>. En resumen, el momento actual se caracteriza por una lucha abierta sobre los límites entre lo político y lo no-político. La definición social de lo que es "política" forma hoy día un terreno privilegiado de la lucha de poder y de esta reestructuración del "hacer política" dependerá en buena medida lo que será la sociedad futura.

En este contexto intentaré especificar una concepción de la política en torno a cuatro ejes.

I. El orden : leyes naturales o construcción social.

La definición de lo que es "política" depende, en primer lugar, de nuestra concepción de "sociedad". Si concebimos la sociedad como un orden natural que evoluciona según una legalidad inmanente entonces no hay lugar para la política en tanto disposición social sobre las condiciones materiales de vida. La condición de posibilidad de la política es considerarla como un momento de la producción y reproducción de la sociedad por ella misma.

II. Técnica e interacción.

Entre quienes afirman la construcción histórico-social del orden la política suele ser visualizada frecuentemente como una "tecnología social". Tal visión conduce a actuar sobre las interacciones sociales como si fuesen una naturaleza inerte. Aquí propongo, al contrario, considerar la construcción de acciones recíprocas y, particularmente, la determinación recíproca de los sujetos como el núcleo central de la práctica política.

III. Acción instrumental y expresión simbólica.

La política es, por cierto, acción instrumental que apunta a determinado objetivo según un cálculo de medios y fines. También es expresión simbólica de una vida en común. Prefiero destacar esta segunda dimensión: la política en tanto ritual

de reconocimiento recíproco en una identidad colectiva.

#### IV. Subjetividad y formalización.

Una de las principales razones del desencanto con las formas modernas de la democracia es la distancia que siente el individuo frente a la fuerte formalización de la "escena política". La formalización de las relaciones sociales distancia a los hombres entre sí. A la vez, sin embargo, me parece ser indispensable para que la subjetividad pueda expresarse.

No está demás insistir en el carácter tentativo de estas reflexiones que no pretenden ofrecer una definición taxonómica de lo que es "la política".

no está demás insistir en el carácter tentativo de estas reflexiones que no pretenden ofrecer una definición taxonómica de lo que es "la política".

El reconocimiento respaldado en una identidad colectiva.

#### IV. Subjetividad y formalización.

Una de las principales razones del desencanto con las formas modernas de la democracia es la distancia que siente el individuo frente a la fuerte formalización de la "escena política". La formalización de las relaciones sociales distancia a los hombres entre sí. A la vez, sin embargo, parece ser indispensable para que la subjetividad pueda expresarse.

No está demás insistir en el carácter tentativo de estas reflexiones que no pretenden ofrecer una definición taxonómica de lo que es "la política".

El reconocimiento respaldado en una identidad colectiva.

#### Subjetividad y formalización.

Una de las principales razones del desencanto con las formas modernas de la democracia es la distancia que siente el individuo frente a la fuerte formalización de la "escena política". La formalización de las relaciones sociales distancia a los hombres entre sí. A la vez, sin embargo, parece ser indispensable para que la subjetividad pueda expresarse.

El reconocimiento respaldado en una identidad colectiva.

## I. EL ORDEN : LEYES NATURALES O CONSTRUCCION SOCIAL

1.1. Para determinar el "status" de lo político hemos de analizarlo junto con la concepción de sociedad.

Una larga tradición concibe la sociedad como un orden natural. La convivencia humana en sociedad estaría regida por leyes propias, independientes de la voluntad humana. Por consiguiente, el establecimiento y la sobrevivencia de una sociedad dependería de que los miembros conozcan y obedezcan su "legalidad".

La visión de la sociedad como orden natural implica distintos referentes. Uno es la duración del orden social. El status quo es puesto bajo la égida de leyes eternas, inevitables e inmutables, que la actividad humana ha de obedecer so pena de desencadenar el caos.

La sociedad no sería pues un producto histórico ni una producción social. Los cambios sociales son aproximaciones a la verdadera naturaleza o interferencias y desviaciones; siempre se refieren a un mismo y exclusivo principio de ordenamiento. No hay lugar para una transformación del orden establecido. Es decir, podríamos perfeccionar los mecanismos de mercado o distorsionarlos, pero no podríamos modificar las "leyes del mercado".

Un orden natural es espontáneo. No surge la pregunta por su "razón de ser"; la cuestión de su constitución. Para el naturalismo, la economía es como es la naturaleza: un hecho pre-social que no requiere legitimación. Puede traer beneficios a unos y desgracias a otros, pero no porque la economía/naturaleza sea buena o mala, sino como consecuencia de la acción de los hombres libres (que pueden o no obedecer a las leyes naturales) e ignorantes (que a falta de un saber total, siempre corren riesgos).

Se alude a un orden armónico en el sentido que las leyes naturales son generales, válidas para todos y bajo todas circunstancias, e impersonales. Y en el sentido que las leyes no son contradictorias entre sí, de modo que permiten a los hombres tener decisiones y conductas coherentes. Es lo que simboliza la "mano invisible" del mercado. La visión naturalista supone así un orden autorregulado. Su funcionamiento no depende de leyes positivas, decisiones soberanas, controles administrativos, deliberaciones colectivas, la observancia de costumbres o deberes religiosos. Vale decir: en la economía de mercado la asignación de recursos y trabajo no tendría lugar por medio de regulaciones políticas sino por el mismo intercambio de mercancías. En este sentido, la idea de un mercado autorregulador implica no sólo una economía separada e independiente de la política sino, a fin de cuentas, la desaparición de la política.

1.2. Sin entrar en la construcción epistemológica de tal concepción, hemos de recordar el supuesto subyacente. La visión de la sociedad como orden natural remite a determinada concepción de la realidad. Se toma la realidad como una materialidad preexistente a su formación social. Es decir, se identifica "real" y "natural" de modo que la realidad social estaría estructurada por leyes de causalidad, inteligibles de manera análoga a las ciencias naturales. Conociendo estas regularidades, la realidad social sería calculable, esto es, controlable. El orden natural no sería una fuerza ciega que se impone a espaldas de los hombres sino el único orden totalmente transparente, al menos en principio. Para que un conocimiento de este tipo pueda guiar las relaciones sociales ha de suponer una realidad objetiva, esto es unívoca. Las afirmaciones teóricas no serían intento de estructurar la realidad social sino el descubrimiento de estructuras ya preexistentes.

1.3. Para el individualismo metodológico, la sociedad es una suma de unidades homogéneas e invariables que se relacionan entre sí según reglas unívocas (mercado). El interés por cuantificar y calcular el proceso social lleva a suponer la existencia de sujetos constituidos de una vez para siempre como "unidades" uniformes. Con este supuesto funciona la mano invisible de Adam Smith a diferencia del bellum omnium contra omnes de Hobbes. Según Hobbes, los individuos devienen sujetos (propietarios privados) por medio del Levia-

tan. Al contrario de lo que supone la connotación peyorativa de los neoliberales, el Leviatan es la fuente de la libertad individual. A través del Estado-representante se constituye la unidad de los representados en tanto "sociedad civil" <sup>3/</sup>. Para Adam Smith, en cambio, la integración social de los sujetos por medio del mercado está asegurada de antemano por la definición social de los sujetos. Su argumentación supone que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado. Por consiguiente, se puede realizar solamente en el ámbito de la condición que fije la sociedad y con los medios que ella ofrece; está ligado por consiguiente a la reproducción de estas condiciones y de esos medios <sup>4/</sup>. La sociedad aparece como un orden natural que asigna a cada cual su "rol" objetivo para la reproducción del conjunto.

La concepción liberal de la sociedad como un orden natural es replanteada hoy por los neo-conservadores. Hayek, por ejemplo, acepta que el orden social es un producto de las relaciones sociales entre los individuos, pero sin que obedezca a algún diseño humano. No es una creación teleológica (constructivista) sino un orden espontáneo. Similar a Adam Smith afirma un orden propietario preconstituido que precede las transacciones entre los individuos. Ahora bien, si las normas de la conducta social ya existen desde siempre entonces sólo falta descubrirlas y obedecerlas.

Al suponer una realidad objetiva como horizonte de la acción humana se da por determinada la finalidad del proceso social. La sociedad no podría decidir los objetivos de su desarrollo. Pues bien, si las metas de la sociedad ya están definidas objetivamente, entonces los medios para realizarlas son a su vez requisitos técnicamente necesarios (en el sentido de necesidad causal). Es decir, si el mercado y las relaciones capitalistas de producción son una realidad objetiva y dejan de ser objeto de discusión y decisión política, entonces también requisitos implícitos como el "libre mercado del trabajo" son "imperativos técnicos" que no cabe cuestionar. (Recuerdo los análisis de Marcuse sobre el hombre unidimensional y de Habermas sobre la técnica como ideología). Para que funcione sin distorsión el automatismo del mercado hay que restringir al máximo las decisiones políticas en tanto interferencias arbitrarias. Una vez ajustada la organización social a la economía de mercado no habría, por definición, política.

1.4. La perspectiva materialista enfoca, con distintos matices, la sociedad como un orden social e históricamente construido. Sólo tal enfoque da cabida a una concepción de la política como práctica social.

Comienzo recordando la experiencia que me parece fundamental en toda reflexión sobre la vida humana: la discontinuidad <sup>5/</sup>. No tomamos conciencia de la vida a través de la

discontinuidad con los animales, discontinuidad con el Otro, discontinuidad de la vida misma: la muerte? A la experiencia de discontinuidad parecen estar vinculadas las fuerzas con que moldeamos la vida cotidiana: la angustia, la violencia, el erotismo, etc. Todas estas pasiones e instintos se alimentan del deseo de continuidad y aún de fusión. La antigua idea de la inmortalidad es el esfuerzo de pensar la continuidad hasta en la muerte misma. Toda afirmación de la vida es una búsqueda de continuidad dentro de lo discontinuo.

La constitución del ser en la discontinuidad determina la vida social. Podemos pensar la sociedad y el sujeto como dos formas de dar continuidad al ser. Construir esa continuidad en la discontinuidad es la política. Es lo que se opone a lo fugaz y fútil, ordenando la discontinuidad. Lo que crea lo común, lo contiguo, lo contrario.

Difícil esfuerzo de pensar sociedad, sujeto, Estado y política en conjunto como "momentos" de un mismo movimiento. A partir y dentro de la división social se construyen formas de continuidad. Surge así la cuestión del orden: dialéctica de unidad y división.

1.5. Se habla de "político" en analogía a polis: lo político se refiere a polis como atlético a atleta. La dificultad es que la polis no es un referente contemporáneo y que la reconstrucción histórica del concepto de polis no pareciera

servir a la definición moderna de "político" <sup>6/</sup>. Es equívoco hablar de política o Estado antes del pleno desarrollo del capitalismo en el siglo XIX. Recién entonces encontramos la fragmentación del proceso social en "ámbitos" relativamente "independientes". Se pretende definir estos ámbitos a través de las funciones que cumplen tales "subsistemas" (economía, estado, estética o religión, etc.) para el "sistema general". Pero, cabe objetar, el "todo" no es necesariamente la suma de las partes. Por qué no suponer que estos "ámbitos" sean diferentes formas de constituir el todo, o sea formas que se da la producción y reproducción de la sociedad por ella misma?

Quiero referirme brevemente a la distinción de economía y política. Distinción no significa separación. La economía no es una naturaleza previa y separada de la organización social. En este sentido fue malentendida la metáfora marxiana de base y superestructura. La "crítica de la economía política" destaca, al contrario, la definición social de la reproducción material. Es justamente una crítica a la teoría liberal que toma la producción capitalista de mercancías como una verdad eterna y relega la historia al campo de la distribución.

El liberalismo propone : 1) "separar" la economía mercantil como relaciones presociales y 2) organizar las relaciones sociales como relaciones mercantiles. Paradojalmente es la utopía del laissez-faire (la idea del mercado autoregulador)

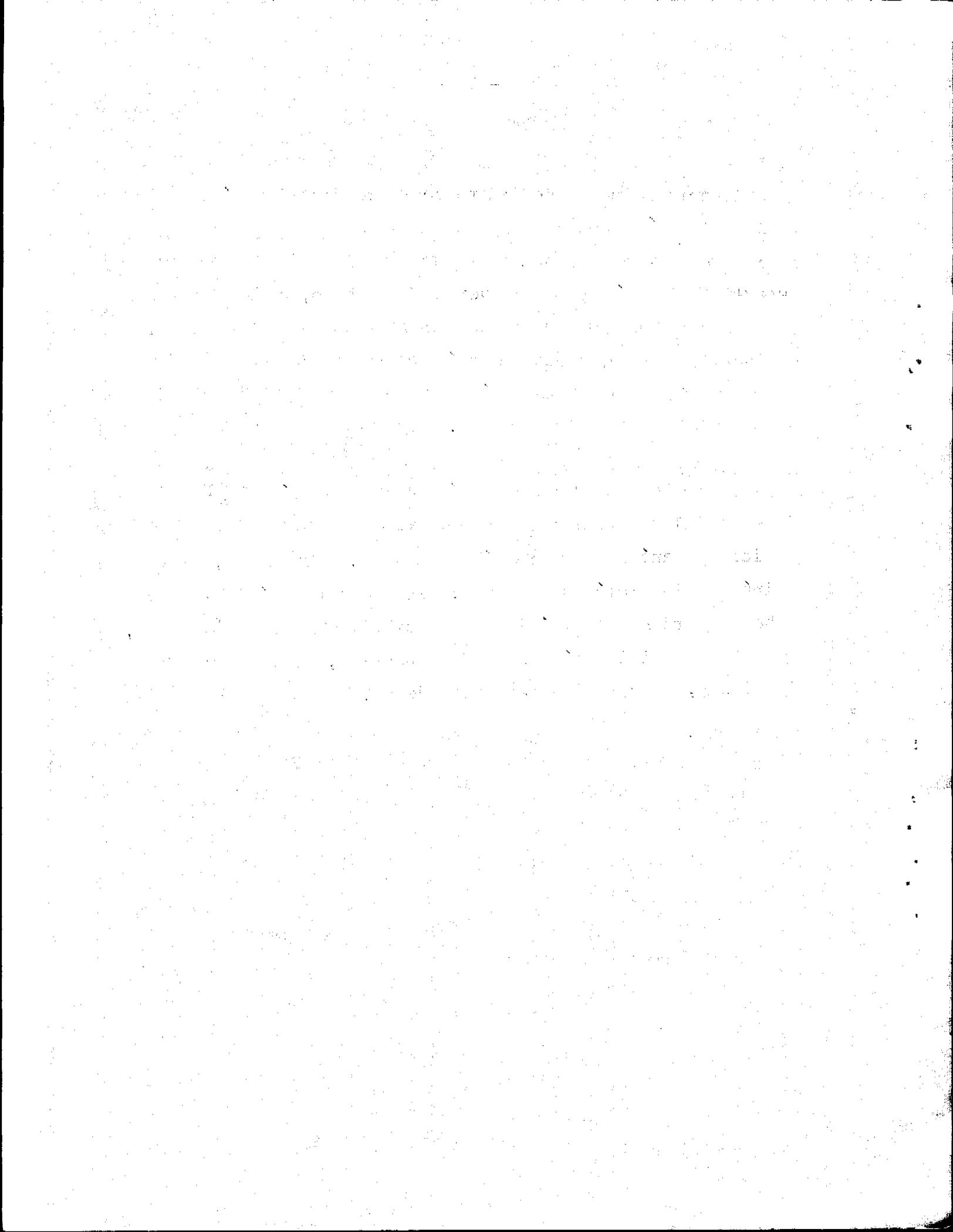
con su perspectiva anti-estatista y anti-política la que genera la concepción moderna de la política en el siglo XIX. Por un lado, recordemos la ruptura revolucionaria que significa el auge del capitalismo industrial, arrasando con todo lo establecido, quebrando los límites entre los estamentos, entre permitido y prohibido, entre racional y loco, entre normal y enfermo, entre sagrado y profano, entre virtud y vicio. El fin abrupto del Antiguo Régimen simboliza el desmoronamiento de un orden social (y no sólo de un tipo de régimen político). El desmoronamiento de los límites hacen de esos límites un problema. La determinación de los límites sociales forma desde entonces el meollo de la lucha de clases.

Por otro lado, el liberalismo económico que apunta a un "gobierno mínimo" ha de confiar al "intervencionismo estatal" la realización de la "libertad del mercado". Para ajustar la vida social a la economía mercantil recurre a la política. La política ha de organizar las relaciones sociales en función de la economía de mercado. Los liberales visualizan la política como un mercado político, donde la competencia procuraría -mediante una "mano invisible"- la armonización de los intereses en pugna. De este modo, la sociedad liberal asume afirmativamente el conflicto (en tanto competencia intra-sistema) y lo institucionaliza como ámbito específico.

En esta perspectiva histórica, la política surge en el si-

glo XIX como forma de conflicto sobre la distribución. La distribución, empero, hay que entenderla en un sentido lato. No se trata solamente de la distribución de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, o sea de la forma capitalista de la producción material de la vida. En un sentido amplio, la lucha política sobre la distribución concierne toda la delimitación y el ordenamiento de las discontinuidades entre los hombres.

El problema de la producción y reproducción de los límites sociales me parece ser central al "hacer política" y requiere un análisis mucho más detallado. Por ahora, sólo insinúo la intuición subyacente: creo que la política es la lucha por ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos.



## II TECNICA E INTERACCION

### La Política como Técnica.

La política moderna, a partir de Maquiavelo, descansa en el cálculo de posibilidades. La distinción de necessità y fortuna es la distinción entre lo calculable y, por ende, controlable o, al menos, aprovechable por la virtù y el acontecer azaroso que sólo cabe enfrentar con temeridad. La fortuna deviene una categoría residual en la medida en que se concibe la realidad social gobernada por "leyes" de tipo causal. El análisis político se centra en el cálculo de la necesidad. La necessità es aquella objetividad de la estructura social (y, sobre todo, de la naturaleza externa) que se impone a la voluntad humana. En este sentido hablará Marx del "reino de la necesidad". Lo característico de la concepción técnica es analizar esa necesidad en términos de causalidad. Lo posible es lo factible técnicamente.

Me parece oportuno recordar a Maquiavelo porque de él provienen tres problemáticas que siguen presentes en el actual debate sobre la política.

2.1.1. El problema de la racionalidad definida por la acción calculada. Acción racional es la actividad que se guía por un cálculo medio-fin. Para que Maquiavelo pueda afirmar determinadas reglas técnicas de gobernar ha de suponer que la

realidad social se desarrolla según determinadas regularidades. En la medida en que el curso del mundo está sometido a ciertas leyes, la política puede apoyarse en el cálculo. El conocimiento técnico del político descansa en la calculabilidad del mundo. La decisión política deviene racional en tanto ya no confía en la constelación oportuna de los astros, la fortuna, sino calcula correctamente la "correlación de fuerzas". Si las fuerzas sociales no obedecen a un destino inexorable ni a sus caprichos sino a regularidades entonces es posible concebir una ciencia de la política, basada en la racionalidad formal 2/.

El cálculo formal supone la existencia de "leyes sociales" y su conocimiento. La política racional descansa pues en el conocimiento más completo posible de la realidad social. Se opone a la ignorancia como fuente de la coerción y la arbitrariedad. La necesidad que se impone como fuerza ciega a mi voluntad es lo que no sé; si conozco las necesidades puedo calcular su desarrollo y aprovecharlas. Cuando no conozco todos los elementos de la situación mi decisión deviene arbitraria; es una apuesta que confía en que la necesidad externa concuerde con mi voluntad.

Este enfoque remite a un saber total como horizonte utópico. La utopía tecnocrática consiste en una sociedad transparente. Un conocimiento cada día más completo permitiría aproximarse a un cálculo/control total de la realidad. A partir

de ese concepto límite se niega lo que no es susceptible de cálculo formal : el azar, la sorpresa, el sueño y la imaginación, la innovación, en fin, lo imprevisible e imposible.

De ahí surgen dos problemas. Por un lado, la libertad del Otro <sup>8/</sup>. Concibiendo la acción racional como una intervención externa sobre una naturaleza inerte, cómo dar cuenta de una acción recíproca? Por otro lado, la determinación de lo factible. El cálculo formal define el horizonte de lo posible, pero no delimita qué posibilidades son factibles.

2.1.2. El problema de la libertad, concebida como afirmación de la virtud frente a la necesidad. En una de las frases más típicas de su pensamiento Maquiavelo exclama :  
"...en gente como nosotros, todo llena de miedo, miedo al hambre, miedo a la cárcel, no puede y no debe haber lugar para el miedo al infierno" <sup>9/</sup>. La adversidad del mundo (la miseria económica y la violencia física) amenaza la vida del hombre. Este, en peligro de muerte, ha de usar incluso el mal para afirmar la vida. Maquiavelo moraliza así la necesidad; es por y frente a la necesidad que hay una verdadera decisión libre. Sólo asumiendo la vida aún al precio del infierno, hay libertad.

Se insinúa en Maquiavelo el análisis que realizará posteriormente Marx. La libertad supone la reproducción material de los hombres y es por referencia al "derecho a la vida" que se define la moral de una decisión. Pero en Maquiavelo

predomina aún una concepción individualista de la libertad. Yo soy libre en tanto no dependo del Otro, o sea en que puedo calcular y controlar al Otro. Al definir la acción racional por el cálculo hago del Otro un objeto de cálculo. El Otro hace parte de ese sistema de necesidades al cual yo me tengo que imponer. Ahora bien, el Otro en su libertad se sus- trae a mi cálculo; es imprevisible. Para eliminar lo impre- visible hay que aniquilar al Otro o bien condicionar su li- bertad de modo que su acción sea previsible. Donde ello no es posible, se establece una acción recíproca cuyo desarro- llo no es calculable. El caso típico es la guerra. No es casual que Maquiavelo ponga la guerra bajo el signo de la for- tuna. Es ella quien decide las batallas. No es posible pla- nificar la guerra. La guerra y la política tienen en común ser interacciones no calculables. Pero esta misma imprevisi- bilidad hace buscar una formalización que acote el campo de las conductas permitidas (o sea, explicativas respecto a reac- ciones del otro).

2.1.3. El problema de lo posible como delimitación del campo de la política. Podemos ver en la tríada virtù, necessi- tà y fortuna un intento de trazar las coordenadas de la polí- tica en tanto arte de lo posible. La virtù no es una ambi- ción ilimitada; topa con "la fuerza de las cosas". Esas fuer- zas objetivas se resisten a la voluntad de poder de los hom- bres. Estos, sin embargo, aprenden a conocer esas fuerzas y a usarlas para sus propósitos. Pero también esta "tecnología

social" tiene límites. Existe un factor de riesgo que Maquiavelo llama fortuna. Se trata de los efectos secundarios, no intencionales o paradójales de nuestra acción; se trata de la historicidad de las condiciones ceteris paribus de nuestro cálculo. Cada constelación es única (novedosa), exigiendo redefinir lo necesario y lo posible. Hay pues siempre, a falta de un conocimiento perfecto, un factor de inseguridad que hace problemática la delimitación de lo posible.

Un intento de determinar lo posible es la afirmación de Marx que "la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando las condiciones materiales para su realización" (Prólogo de 1859). Lo posible estaría determinado por la maduración de las condiciones materiales en el sentido que cualquier objetivo futuro ha de ser construido a partir del presente. Se trata de un rechazo a la utopía en tanto meta no factible. Pero junto a esta determinación general de las condiciones de posibilidad vemos en Marx un intento por precisar la necesidad de determinado objetivo; en el seno de la sociedad burguesa se desarrollan las condiciones materiales para la solución de su antagonismo. El análisis del movimiento real presente permite definir una meta qua solución y esa solución futura hace de los problemas actuales una transición hacia esa meta. Si se decide por determinada solución-meta, entonces a la vez se decide sobre lo posible en tanto me-

dios necesarios para aquel fin.

Hay pues una doble determinación: el futuro posible determinado por el presente (el antagonismo apunta a la solución) y el presente posible determinado por el futuro (la aproximación a la meta).

Similar problemática volvemos a encontrar en Max Weber. La ciencia, dice Weber, no puede enseñar a nadie qué debe hacer sino únicamente qué puede hacer. Lo que se puede hacer es lo que se puede calcular como relación medio-fin; es el campo de la política como acción racional. Mediante ese criterio de racionalidad el imperativo político es: se debe hacer lo que se puede hacer - lo factible. Lo que no se puede hacer -la utopía- tampoco se debe querer hacer 10/.

De este modo, el objetivo social es delimitado por el estudio de factibilidad. A partir del descubrimiento de las "leyes" que rigen a las acciones sociales se define cuáles objetivos se pueden hacer. La voluntad elige el objetivo; la ciencia informa si éste es factible, o sea, racional. Pero como el análisis es imperfecto, Weber acepta que una meta irracional se revele factible. Su categoría del carisma tipifica aquella política que, invocando un objetivo fijado de modo voluntarista, tenga éxito.

Estos enfoques excluyen la utopía en tanto objetivo no factible; esto es, como meta discontinua respecto a las condicio-

nes presentes. Lo posible está determinado por la continuidad. Sí, en cambio, nos fijamos en la discontinuidad presente, entonces la continuidad sería algo a construir. Y tal continuidad se podría construir solamente por medio de un referente no sometido a la discontinuidad. La utopía sería ese principio trascendental (o punto arquimédico) a partir del cual podemos ordenar la división social. Franz Hinkelammert propone pues concebir la utopía como un concepto-límite. La política implica la utopía, justamente por excluirla como objetivo posible. Sólo por referencia a un ideal imposible podemos delimitar lo posible. Es decir, no podemos pensar lo que es posible sino dentro de una reflexión sobre lo imposible. No hay "realismo político" sin utopía.

### La Política como interacción

Una concepción de la política como técnica supone un sujeto previamente constituido que actúa sobre las relaciones sociales en tanto regularidades conocidas. Política sería la acción de un sujeto; atributo o emanación de una naturaleza previa que no cambia esencialmente por esa acción. La política es concebida a la imagen del trabajo del hombre sobre la naturaleza; esto es, como una acción fundamentalmente instrumental.

Volveré sobre el carácter instrumental de la política en el siguiente capítulo. Antes quiero esbozar una concepción de la política como interacción, que de cuenta de su construcción

social. Al destacar la interacción quiero insistir en la constitución recíproca de los sujetos. Este enfoque, esbozado por Marx en la Ideología Alemana, ha vuelto a ser objeto de recientes interpretaciones de modo que me limito a algunos apuntes.

2.2.1. Nunca hay sólo un sujeto. Sería el caso límite donde los hombres se relacionan entre sí de modo directo (asociación libre de productores libres) y donde, por tanto, no habría "sociedad" propiamente tal. La ausencia de tales "relaciones sociales directas", al contrario, induce a vincular la política al ordenamiento de una sociedad dividida en un aspecto específico: la constitución recíproca de los sujetos. Como primera tesis afirmaré que el sujeto no se constituye positivamente y "hacia dentro" para establecer luego relaciones "hacia afuera". Se trata un solo y mismo proceso.

Presumo que un sujeto se constituye por delimitación a otro. A través del establecimiento conflictivo o negociado de los límites entre uno y otro, los sujetos se ponen recíprocamente. En esa delimitación hacia afuera, diferenciándose de lo ajeno, se constituye hacia dentro, apropiándose de lo propio. Los intereses o valores comunes (solidaridad) sólo existen en tanto se distinguen de otros (división). Quiero decir: no es posible construir una unidad sin construir simultáneamente las diferencias con el otro respecto al cual se afirma uno.

2.2.2. Este enfoque pareciera subyacer también al pensamiento militar trabajando sobre el antagonismo amigo-enemigo. (La administración Reagan es un ejemplo de ese enfoque que a través de la "construcción" de un enemigo externo busca cohesionar la integración social). Se trata, en efecto, de una lucha; pero no entre sujetos "naturales". Es una lucha sobre la formación misma de los sujetos, lucha por delimitar/articular los límites sociales. La lucha no es pues algo posterior ni previo a los sujetos. Los sujetos se constituyen, se des y rehacen por medio de la lucha.

2.2.3. Esta lucha se encuentra condicionada, pero no predeterminedada por las divisiones estructurales en la sociedad. Incluso las divisiones económicas conforman sólo un marco -la reproducción material de la sociedad- dentro del cual se des-y recomponen los sujetos <sup>11/</sup>. Como destacó Gramsci, los hombres toman conciencia de las contradicciones estructurales a través de delimitaciones ideológicas. La realidad material sólo deviene relación social en tanto "aparece" como significación. (Es cierto que no existe vida social sin reproducción material; pero "qué vida vale la pena ser vivida" es una definición cultural. Hay un límite después del cual la sobrevivencia física deja de ser vida humana).

La constitución de los sujetos es un proceso fundamentalmente ideológico porque la realidad social es ambigua. No sabría explicar esa ambigüedad. Presumo que toda producción ma-

terial es a la vez una producción de significados, pero esos sentidos intrínsecos a las prácticas sociales no son unívocos. No es un asunto de opacidad/transparencia y, por tanto, no se trata de acumular conocimiento para "saber exactamente lo que pasa". La ambigüedad de la realidad social se sustrae a un conocimiento exacto (o aproximadamente exacto); requiere interpretación. La interpretación, intersección de concepto y metáfora, es un acto creativo; tiene lugar una "construcción social de la realidad" en el sentido que "la realidad" es a la vez una objetivación material y simbólica de la actividad humana.

2.2.4. Si la realidad es ambigua y, por ende, sujeta a distintas interpretaciones, el problema es la elaboración de códigos interpretativos. Falta (me falta) saber más sobre esa creación y transmisión de códigos interpretativos. En todo caso llamo la atención sobre los análisis del discurso ideológico y de los aportes de la psicología y lingüística bajo el punto de vista de la constitución de sujetos <sup>12/</sup>. Por ahora, diría que los códigos culturales son ejes articuladores que estructuran la ambigüedad. A modo de ilustración: ¿no son los Derechos Humanos, por ejemplo, valores o símbolos vacíos, o sea sin contenido determinado, cuya significación varía según el código interpretativo? Sólo dentro de un contexto adquiere significado preciso un símbolo <sup>13/</sup>. Es decir, es posible determinar el significado de los Derechos Humanos sólo por referencia al conjunto de valores articulados sobre

determinado principio que los ilumina. Los Derechos Humanos son un valor presente en el discurso liberal y marxista, pero su significado varía si el principio estructurador es la libertad económica o la emancipación social. (Hablando de lo mismo, no se dice lo mismo).

2.2.5. Los códigos interpretativos parecieran ser elaborados sobre una tensión entre utopía e interdicción. Vemos en las religiones primitivas como en cosmovisiones racionales que lo sagrado es menos una afirmación positiva que un interdicto. Georges Bataille ha puesto en relieve que lo sagrado designa simultáneamente el interdicto y su transgresión. Tiene una doble cara: por un lado, lo puro y fasto, por el otro, lo impuro y nefasto. Simultáneamente lugar de atracción y de repulsión. La constitución de sujetos pareciera descansar básicamente sobre prohibiciones/exclusiones, como forma de delimitar un mundo esencialmente infinito. La vida es un exceso, una desmesura, que hay que someter a normas (límites) para que no aniquile lo creado. La actividad espontánea, sin límites, deviene autodestructora (Calígula). Ahora bien, el interdicto no significa abstención. La delimitación no radica en la prohibición misma (lo sagrado o el ideal) sino en marcar las prácticas sociales como transgresión (ver 3.3.)

2.2.6. Todo sujeto se constituye por medio de otro: distinción del otro y reconocimiento por el otro. No basta afirmar lo propio; es necesario delimitar lo propio y lo ajeno. Sólo por

referencia a lo ajeno adquiere perfil lo propio. En este sentido, bien se dice que no se conoce a sí mismo quien no conoce a su adversario. Comentando la derrota de la unificación italiana Gramsci indica, que Mazzini, a diferencia de Cavour, no conocía las tareas de su enemigo y, por ende, no podía determinar las propias. Gramsci no alude a un problema de información. Quiere decir, que las tareas, los intereses, las utopías, los interdictos, no se plantean unilateralmente sino en la confrontación crítica con las tareas del Otro. El proyecto socialista no se autogenera; se construye por oposición al proyecto burgués, absorbiendo sus demandas. La estrategia popular, partiendo de un actor establecido, enfatiza la expansión. Subestima en cambio la paradoja que para incorporar y articular lo ajeno sobre lo propio es indispensable haber constituido lo propio en contraposición con lo ajeno. En este sentido, la crisis de la izquierda latinoamericana es también una crisis de la derecha carente de proyecto al cual oponerse.

Esta delimitación frente al Otro no significa escisión. Es necesario el reconocimiento por el Otro. En este sentido cabría discutir la concepción de autonomía como la presenta, por ejemplo, José Aricó <sup>14/</sup>. "Opino que el movimiento obrero solamente se puede constituir como tal si logra escindirse del conjunto de la sociedad: vale decir, si se ve a sí mismo con su propia identidad y diferenciado el conjunto de la sociedad". Tal noción de autonomía no se compatibiliza con la construcción de una voluntad nacional-popular: "la fuerza que surge como

animadora de un propósito de transformación no aparece como una fuerza externa a la nación, sino como la prolongación de la nación misma, como lo que representa a la nación". En efecto, como señala el mismo Aricó, la izquierda revolucionaria corre peligro "que su extrema separación del conjunto del cuerpo de la nación la convierta en algo extraño y extremadamente vulnerable". Si es así, cabe cuestionar/matizar las usuales consignas de autonomía.

2.2.7. Recién ahora, apoyándonos en la dialéctica de lo general y lo particular, de unidad y lucha, me parece posible especificar la referencia de la política al Estado. Dicho en términos simplistas: la política es un conflicto de particularidades y el Estado es una forma de generalidad. Tal distinción no implica separación ni subsunción. No podemos pensar la política sin referencia a una forma que sintetice a la sociedad ni podemos pensar el Estado sin referirnos a una sociedad dividida.

Ninguna sociedad dividida (y toda sociedad históricamente conocida es una sociedad dividida) puede reconocerse a sí misma y actúa sobre sí misma de modo directo. A falta de lo que Marx llama "relaciones sociales directas", la sociedad sólo puede afirmarse y organizarse qua sociedad por medio de un referente fuera de ella. Es por medio de una representación exteriorizada y objetivada de sí misma que la sociedad se constituye como tal.

La determinación recíproca de los sujetos requiere un referente común. No hay límites ni lucha sobre límites donde no hay un lugar de encuentro. Suponiendo una relación de discontinuidad entre los hombres, la continuidad ha de ser creada. Una forma es el Estado. La forma Estado es la instancia de totalidad social respecto a la cual se reconocen los sujetos entre sí y cada cual a si mismo.

Dicho esquemáticamente : toda política se refiere al Estado en tanto 1) ella trabaja sobre las divisiones en la sociedad; 2) el ordenamiento de las divisiones sociales remite a una totalidad y 3) esa totalidad es representada por la forma Estado. Cuando Gramsci afirma que el partido ha de tener un "espíritu estatal" alude a esa necesaria referencia a lo general, no solamente como tendencial universalización de los intereses particulares (corporativos) sino como constitución misma de lo particular.

### III. ACCION INSTRUMENTAL Y EXPRESION SIMBOLICA.

3.1. Hoy día, aparece "natural" que el buen funcionamiento del "sistema económico" sea el objetivo de la lucha política. La economía pareciera ser la finalidad "en última instancia" de toda política y, particularmente, del "intervencionismo estatal". Cabe recalcar pues lo ya recordado inicialmente: si bien no existe vida social sin reproducción material es recién la revolución capitalista en el Siglo XIX la que desprende la reproducción material como "sistema económico" de la organización social y que, a la inversa, moldea la vida social en función de una economía de mercado.

En la medida en que la economía de mercado aparece como "base natural" del proceso social se olvida igualmente el carácter histórico de la racionalidad que acompaña y expresa la economía mercantil. Con la producción capitalista de mercancía "lo racional" es identificado con el cálculo formal de medio-fin, particularmente el cálculo expresado en dinero o capital. En esta perspectiva, Max Weber interpreta la historia de Occidente como el proceso de racionalización formal del mundo. Impersonalidad y objetividad de la racionalidad formal hacen de los valores materiales un asunto privado o ético y la misma racionalidad material deviene una categoría residual.

Recuerdo a Weber porque junto a tematizar la racionalidad

dad formal percibe lúcidamente cómo ella conduce a una formalización de las relaciones sociales y cómo tal formalización termina por sustituir lo real por una realidad fabricada, muy vulnerable por las masas (la irracionalidad de valores materiales). Después de Weber, la racionalidad formal se ha impuesto a tal punto que se habla de un sistema uni-dimensional. Aún sin suscribir afirmación tan rotunda, hemos de reconocer que la racionalidad formal es el principal código interpretativo de la realidad, marginalizando otras interpretaciones. La formalización crea en efecto un tipo de universalidad que difícilmente puede alcanzar un tipo de racionalidad material. Pero la continuidad creada es sólo eso -formal- y no supera las divisiones en la sociedad. Constatamos así una profunda escisión entre la racionalidad formal y la experiencia cotidiana.

3.2. Durante largo tiempo el desarrollo del proceso de producción capitalista descansaba sobre una cultura cotidiana. Gramsci conceptualiza esa "socialización" moral-intelectual del capital en su teoría de la hegemonía. La correspondencia entre modelo de acumulación y hegemonía que caracteriza el "fordismo" de los años 30 pareciera haberse roto en los 70. La mercantilización fáctica de todas las relaciones sociales entra en contradicción con las normas de conducta social. La orientación normativo-simbólica de la sociabilidad se opone al comportamiento exigido por el cálculo formal. De hecho, la angustia de los hombres por superar la discontinuidad en al

guna experiencia colectiva ofrece una resistencia ( por larvada, no menos tenaz) a reducir las relaciones sociales a relaciones mercantiles. Para evitar esas "distorsiones" e "interferencias" en la libertad del mercado, el proyecto neoconservador pretende "descolgar" el sistema económico de la dimensión normativo-simbólica. Se renueva así el intento liberal de sustraer la reproducción material a la organización social y de suponer los procesos económicos como relaciones pre-sociales.

Esta escisión entre procesos macro-sociales y experiencia cotidiana provoca una conciencia patológica <sup>15/</sup>. Los problemas prácticos son reducidos a problemas técnicos, solucionables por un cálculo formal. Tiene lugar una regresión a estadios pre-universalistas de conciencia (esquema amigo-enemigo) para asegurar un mínimo ámbito de certidumbre y solidaridad. Necesidades no asimilables por la racionalidad formal son reprimidas y auto-censuradas. Surge un culto a lo inmediato, lo auténtico y lo íntimo para compensar la subjetividad frustrada. Para colmar sus sentimientos de angustia e impotencia frente a un mundo hostil los hombres se inmunizan contra una realidad que les aparece como encarnación del Mal. Esta impermeabilización frente a lo real (pérdida del principio de realidad) da lugar a distintas formas de "locura" desde el escapismo esotérico al terrorismo, pasando por las diversas alucinaciones sobre el peligro marxista.

3.3. En este contexto es urgente insistir que la política no es solamente acción instrumental sino también expresión simbólica. Frente a una sobrevaloración de su dimensión cognoscitiva (calculabilidad) hay que destacar su dimensión normativa y simbólica, regulando y representando las relaciones sociales.

La política como comunicación simbólica ha sido poco estudiada <sup>16/</sup> no obstante ser el símbolo tan importante como el trabajo en la apropiación humana del mundo. Me referiré a dos estructuras simbólicas fundamentales en la acción política: el ritual y el mito.

Intentando especificar lo político qua ritual me apoyo nuevamente en Georges Bataille. Cabe presumir que la muerte y, particularmente, la muerte violenta es uno de los principales signos de la discontinuidad y, por consiguiente, objeto de un interdicto fundamental en todo orden social. Ahora bien, prohibición no significa abstención. Significa transformar las prácticas prohibidas en transgresiones y, de este modo, someterlas a límites. Las relaciones sociales son reguladas, ritualizando las transgresiones. Esto es: el interdicto de la muerte hace de la violencia y del conflicto una transgresión. No se elimina pues la violencia y la lucha (tarea imposible) sino que son incorporadas al orden, ritualizándolas como transgresiones que afirman la vigencia del interdicto. La política está llena de ceremonias rituales (al igual que el derecho) que

encauzan el ejercicio de la violencia y dan forma a los conflictos de modo que no destruyan la convivencia. Cuando la lucha deja de ser vivida como una transgresión ritualmente reglamentada del orden colectivo, surge la violencia mortal. La muerte deviene objeto de un cálculo formal (costo-beneficio), dando al terrorismo y a la guerra moderna su carácter inhumano.

Presumo que la política en tanto ritual es una afirmación de la vida colectiva. Lo vemos más claramente en actos masivos como las elecciones o manifestaciones, pero también en la "puesta en escena" que rodea la actividad de un jefe de gobierno. Casos como estos no pueden ser explicados en términos de la racionalidad formal y, de hecho, frecuentemente son denunciados como "irracionales" o simple "show". En efecto, de manera deliberada o no tiene lugar un montaje teatral que recuerda las ceremonias rituales. Tal escenografía no es simple "manipulación de las masas". Los actos políticos masivos son rituales que actualizan el sentimiento de colectividad. Se invoca la pertenencia a un orden, presente o futuro, a partir del cual adquiere sentido la convivencia. A través de los rituales se constituye colectividad y, por ende, continuidad: continuidad en el espacio (reuniendo a quienes pertenecen a un mismo orden), continuidad en el tiempo (conmemorando la persistencia del orden colectivo). En estas "liturgias del poder" la colectividad se festeja a si misma. Es una forma de transformar el poder en orden. Aunque aparezcan como exal-

tación de un líder, este sólo simboliza la confianza del colectivo en si mismo de saber afirmarse en el mundo. Más que acciones instrumentales, destinadas a lograr determinado fin, tales actos de masas representan un fin en sí. Ello implica que no pueden ser sustituidos por mecanismos de cálculo formal (informática, encuestas de opinión, etc.) ni por las relaciones impersonales del mercado. Implica también la obsolescencia de los rituales institucionalizados, cuando ya no logran invocar lo colectivo. Considerando esta constitución del "nosotros" como lo específico de la política, también un acto folklórico, una huelga o una misa se transforman en actos políticos. Independientemente de su contenido, toda forma de ritual supone la conciencia de un poder colectivo. En esta perspectiva, habría que explorar nuevas formas de politización de la vida diaria.

3.4. El ritual político confirma y actualiza un orden colectivo, representado simbólicamente en un mito. El mito organiza una cosmovisión que ordena y da sentido a la vida social; a través del mito el individuo (el fenómeno singular) se inserta en un orden. El dolor o la muerte son "socializadas" mediante una concepción del mundo que les asigna su lugar en el proceso social. La secularización moderna socava la fuerza del mito, racionalizándolo en mitos profanos como el progreso o el desarrollo. Juan Enrique Vega ha destacado la relevancia de los "mitos revolucionarios" sin los cuales no es posible comprender los procesos de liberación en América

Latina 17/.

El mito es una forma simbólica de disposición sobre el mundo. Llamo la atención sobre el mito fundacional de la política moderna : la soberanía popular. La soberanía popular simboliza la reivindicación de los hombres a determinar sus condiciones de vida. Tal creación consciente y colectiva del futuro de la humanidad es, como denuncian los neoconservadores, un mito. En efecto, la noción de soberanía popular no es operacionalizable. En este sentido son justificadas las objeciones (de derecha e izquierda) a la democracia; ningún tipo de democracia asegura la identidad de la voluntad de todos con la voluntad general. Pero tales denuncias no tocan el problema de fondo. La soberanía popular es un mito, pero un mito necesario. Es necesario un concepto-límite, un horizonte utópico fuera de la sociedad, como referente para pensar y organizar la sociedad. El postulado de la soberanía popular vuelve una tarea intelegible que los hombres dispongan sobre el mundo. En otras palabras: la referencia al mito de una sociedad sujeto de su desarrollo es la forma que permite elegir entre el infinito número de posibilidades de ordenar el presente. Es el principio legitimatorio de toda decisión política (de que sea posible decidir). El ataque neoconservador a la soberanía popular no concierne pues solamente los "límites de la democracia" sino que cuestiona la posibilidad misma de que todos los hombres -la sociedad- decidan sobre sus condiciones de vida.

1870

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

1884

1885

1886

1887

1888

1889

1890

1891

1892

1893

1894

1895

1896

1897

1898

1899

1900

1901

1902

1903

1904

1905

1906

1907

1908

1909

1910

1911

1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

1921

1922

1923

1924

1925

1926

1927

1928

1929

1930

1931

1932

1933

1934

1935

1936

1937

1938

1939

1940

1941

1942

1943

1944

1945

1946

1947

1948

1949

1950

1951

1952

1953

1954

1955

1956

1957

1958

1959

1960

1961

1962

1963

1964

1965

1966

1967

1968

1969

1970

1971

1972

1973

1974

1975

1976

1977

1978

1979

1980

1981

1982

1983

1984

1985

1986

1987

1988

1989

1990

1991

1992

1993

1994

1995

1996

1997

1998

1999

2000

2001

2002

2003

2004

2005

2006

2007

2008

2009

2010

2011

2012

2013

2014

2015

2016

2017

2018

2019

2020

2021

2022

2023

2024

2025

2026

2027

2028

2029

2030

2031

2032

2033

2034

2035

2036

2037

2038

2039

2040

2041

2042

2043

2044

2045

2046

2047

2048

2049

2050

2051

2052

2053

2054

2055

2056

2057

2058

2059

2060

2061

2062

2063

2064

2065

2066

2067

2068

2069

2070

2071

2072

2073

2074

2075

2076

2077

2078

2079

2080

2081

2082

2083

2084

2085

2086

2087

2088

2089

2090

2091

2092

2093

2094

2095

2096

2097

2098

2099

2100

#### IV. SUBJETIVIDAD Y FORMALIZACION

4.1. La racionalidad formal supone una formalización de las relaciones sociales, que excluye la subjetividad. Característico de la formalización es justamente prescindir de los atributos personales de los participantes y de sus valores materiales. No contempla la subjetividad en tanto espontaneidad (no se puede formalizar un fenómeno no commensurable y no calculable).

La formalización pone distancia. Las relaciones sociales se apoyan en situaciones perfectamente codificadas según normas previamente establecidas y adecuadamente interiorizadas por cada actor <sup>18/</sup>. A esta formalización de las relaciones sociales, vinculada a la creciente organización burocrática de la actividad política, se imputa parte de lo que se experimenta como "crisis de representación". El ciudadano se siente distanciado del parlamento y del gobierno, el militante del partido; la relación de representación se vuelve formal en el sentido de ficticia.

A esya atrofia de la subjetividad por la formalización burocrática responde la consigna socialista de la "desestatización de la política". Similar argumento, bajo otro signo, esgrimen los gobiernos neoconservadores para impulsar la privatización de los servicios públicos. En el primer caso, se invoca la soberanía popular como legitimación para recuperar un poder

social enajenado. En el segundo, se invoca la libertad económica y la iniciativa privada, para devolver al mercado las decisiones usurpadas por la política. La subjetividad significa, en un caso, la espontaneidad de los hombres libremente asociados y, en el otro, la libre disposición de cada cual sobre su propiedad privada. En ambos casos se postula, desde posiciones antagónicas, una abolición de la formalización. Ahora bien, no hay política sin formalización.

4.2. Hay y habrá formalización de las relaciones sociales mientras haya discontinuidad. La distancia que lamentamos es la experiencia de la discontinuidad. La división en la sociedad (o sea, la ausencia de relaciones sociales directas) es vivida como distanciamiento individual y separación de los otros. Los otros representan respecto a cada individuo la normatividad/normalidad de la sociedad. Esta no-identidad de lo particular y lo general provoca un sentimiento de culpabilidad. Soy culpable porque soy diferente de los demás; diferencia que me distancia como impuro y trasgresor respecto a la pureza del interdicto que cohesiona la comunidad. La culpabilidad se alimenta de la distancia que se percibe respecto a las normas generales: la convicción no consciente de que la vida está sometida a un gran diseño y de desconocer ese plan general. La pregunta íntima por aquel diseño siempre ilisible que pone en escena la vida cotidiana no encuentra respuesta.

La opacidad del carácter social del orden produce angustia. La angustia por lograr la continuidad, por fusionar lo separado aumenta con la atomización de la sociedad. Paradójicamente, mayor es la atomización social y mayor la tendencia a refugiarse en la privacidad. Si bien se percibe el peligro que conlleva la privatización propia a la atomización, se pretende recuperar la sociabilidad justamente en el ámbito privado. A la vez que se rechaza la sociedad atomizada/uniformada como el Mal, se genera una subjetividad culposa que busca confesarse en la intimidad. Marginalizados en y por el proceso social, los individuos pretenden superar las distancias sociales mediante un culto a la autenticidad. Creen que la espontaneidad asegura la unidad -un solo corazón- que las instituciones no logran. En otras palabras, creen de que detrás o debajo de la formalización se encontraría alguna relación natural, una subjetividad pura, que habría que liberar de su cárcel institucional.

4.3. Creo que la subjetividad no se opone sino que supone la distancia y la formalización de las relaciones sociales. Sólo formalizando la delimitación entre Uno y Otro se abre el campo de la diversidad subjetiva.

No existiendo una igualdad material entre los hombres, sólo puede haber una unificación formal. Toda relación social es -más o menos- formalizada. Ahora bien, la formalización no sólo separa, también comunica. En una sociedad di-

vidida, toda comunicación implica una formalización de las discontinuidades. Eso es el objeto de la práctica política; basta recordar su carácter de ritual (el ritual es un modo de formalizar la división en tanto transgresión). Formalización son también las reglas de cortesía cuya importancia para el diálogo y la disputa políticos no necesito destacar. Restringiendo la reacción espontánea, la cortesía permite establecer relaciones sociales sin poner en juego los valores personales. No se trata pues de abolir la formalización en nombre de la subjetividad. (En una sociedad que no requiere relaciones formalizadas, tampoco habría subjetividad : la espontaneidad de cada uno no tendría límites). El problema es crear relaciones formales de modo tal que las formas no excluyan expresar esa diversidad social.

NOTAS

- 1/ Lechner, Norbert : El proyecto neoconservador y la democracia; ponencia del seminario "Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea" del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Oaxaca abril 1981. A publicarse en Crítica & Utopía Nr. 6.
- 2/ Nun, José : La rebelión del coro, en Nexos, México 1981.
- 3/ Un buen resumen presenta Pereyra, Carlos: Configuraciones: teoría e historia, Edicol, México 1979, (cap. XIV).
- 4/ Marx, Karl : Elementos fundamentales (Grundrisse), Siglo XXI México 1971, t. I, p. 84.
- 5/ Bataille, Georges: El erotismo, Tusquets Ed. Barcelona 1979.
- 6/ Miller, Eugene F.: What does "political" mean? en The Review of Politics 42/1, enero 1980.
- 7/ Sobre este desarrollo ver Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis, Suhrkamp Frankfurt 1974; Wolin, Sheldon: Política y perspectiva. Amorrortu Buenos Aires 1973 y mi artículo: La teoría y la práctica de la política, en Estudios Sociales Centroamericanos 25, CSUCA enero-abril 1980.
- 8/ Flisfisch, Angel: El fundamento racional de la acción y la libertad del otro, Materiales de Discusión Nº 13 de FLACSC-Santiago, abril 1981.
- 9/ Historia Florentina, citado por Manent, Pierre : Machiavel ou la défaite de l'universel, en Contrepoint 17, Paris abril 1975.
- 10/ Respecto a las implicancias metodológicas del tema debo mucho a las discusiones con Franz Hinkelammert. Ver entre sus trabajos : La metodología de Max Weber y la deriva-

ción de estructuras de valores en nombre de la ciencia, en Hoyos, G. (ed.): Epistemología y política, CINEP Bogotá 1980.

- 11/ Cfr. Przeworski, Adam : El proceso de formación de clases, en Revista Mexicana de Sociología 1978, número especial; y Compromiso de clases y Estado en Europa Occidental y América Latina en Lechner(ed): Estado y política en América Latina. Siglo XXI México, 1981.
- 12/ Ver, entre otros, Laclau, Ernesto : Política e ideología en la teoría marxista, Siglo XXI Madrid 1978; De Ipola, Emilio: Populismo e ideología. A propósito de Laclau, en En Teoría 4, Madrid 1980 y Landi, Oscar: Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas, en Lechner(ed.): Estado y política en América Latina, Siglo XXI México 1981.
- 13/ Cfr. Leach, Edmund; Cultura y comunicación, Siglo XXI Madrid 1978.
- 14/ Entrevista con José Aricó en Qué Hacer? Nº 7, DESCO Lima 1980.
- 15/ Cfr. la obra colectiva preparada por Jurgen Habermas : Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Suhrkamp Frankfurt 1979, especialmente el artículo de Albrecht Wellmer.
- 16/ Edelman, Murray : The Symbolic Uses of Politics, University of Illinois Press 1974 (6.ed.).
- 17/ Vega, Juan Enrique: América Latina - La conquista del reino de este mundo, en Pease, Henry(ed.): América Latina 80: democracia y movimiento popular, DESCO Lima 1981.
- 18/ Recuerdo la obra de Erving Goffman, por ejemplo Ritual de la interacción, Ed. Tiempo Contemporáneo Buenos Aires 1967.
- 19/ Javeau, Claude: Sur le concept de vie quotidienne et sa sociologie, en Cahiers Internationaux de Sociologie 68, París enero-junio 1980.

Lechner, Norbert

L458es

DT 134

c.3

Especificando la política.

09014

---

Fecha de

**Facultad Latinoamericana  
de Ciencias Sociales**

**(Flacso)**

**BIBLIOTECA**

---

Señor  
Daniel Camacho  
Secretario General  
Apartado 5429  
San José, Costa Rica  
Teléfono 242991  
Telex 2846  
FLACSO CR

Señor  
Jose Luis Reyna  
Director a.i.  
Sede Académica de México  
Apartado 2021 México 20 DF  
Teléfono 5686321-6453  
Telex 1772150  
FLACME

Señor  
Gonzalo Abad  
Director Sede Académica de Quito  
Casilla 6362 CCI  
Quito-Ecuador  
Teléfono 452180-2155  
Telex 2114

Señor  
Jorge Feldman  
Director a.i.  
Programa de Buenos Aires  
Casilla 145 sucursal 26  
1426 Buenos Aires, Argentina  
Teléfono 7710978  
Telex 18937  
FLAC SAR

Señor  
José Joaquín Brunner  
Director Programa de Santiago-Chile  
Casilla 3213-Correo Central Santiago-Chile  
Teléfono 2257357-6955  
Telex 001 ITT BOOTH CZ  
FLACSO