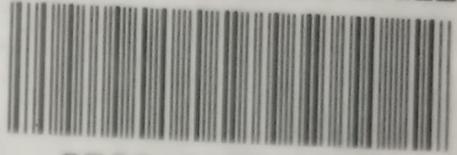


# POLITIZACION Y MONETARIZACION EN AMERICA LATINA

UNIVERSIDAD DE CHILE

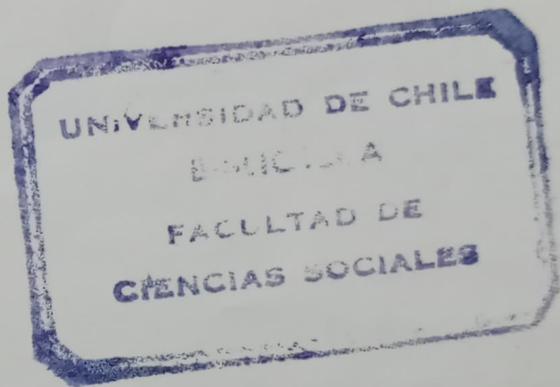


3560 1005729730

CARLOS COUSIÑO  
EDUARDO VALENZUELA

338.98  
C867P  
1994  
c.3

# POLITIZACION Y MONETARIZACION EN AMERICA LATINA



19.289

CARLOS COUSIÑO  
EDUARDO VALENZUELA

*A nuestras hijas:  
Verónica e Isidora, y  
Antonia, Emilia y Teresita*

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

11 ]

### Primera Parte

CAPÍTULO I. Diferenciación cultural y racionalización social 21

1. Los límites de la racionalización cultural 32

2. El dilema de la racionalización en América Latina 41

CAPÍTULO II. Modernización como politización 55 ]

1. Crítica de la presencia y reflexivización 68

2. El modelo de la concientización 79 ]

### Segunda Parte

CAPÍTULO III. Modernización como monetarización 95 ]

1. Economía del gasto, del trabajo y del consumo 102

2. Populismo, desarrollismo y monetarización  
en América Latina 114 ]

CAPÍTULO IV. La sistematización de la política 133

1. Las unidades de la política 140

2. Los límites de la sistematización 160

CONCLUSIÓN

173 ]

# Introducción

El olvido de la presencia ha alejado a la reflexión sociológica del núcleo originario de la experiencia social. Al menos para los que debemos reflexionar sociológicamente desde la sociedad actual, es una obligación intentar rescatar del olvido esta dimensión. Si bien nuestro ordenamiento social es hoy considerablemente complejo, sigue siendo cierto que nuestra experiencia social básica está constituida por el encuentro con personas. Ello constituye la marca de esa latinidad que a veces nos pesa y a veces nos enorgullece, y que sirve de tipificación de nuestra sociabilidad a las rudamente racionalizadas sociedades del hemisferio norte. Nuestra sociología ha sido, sin embargo, reacia a explorar y reflexionar seriamente sobre la dimensión personal del vínculo social. Ha preferido analizar nuestra sociabilidad desde marcos teóricos que poseen grandes atributos para comprender los complejos órdenes institucionales y los aun más complejos sistemas funcionales, pero carecen de sensibilidad para percibir adecuadamente la dimensión personal de la vida social. \*

Cuando oímos hablar de "mundo de la vida", por ejemplo, nuestras categorías intuitivas nos remiten a lo original, telúrico y abismal. La vida nos habla de la familia, de la tierra y de la muerte. Nos refiere a aquello de donde venimos, a eso que nos acoge y nos remueve, a lo que nos espera sin saber cuándo. En

pocas palabras, la vida invoca la contingencia y la gratuidad del don recibido. Si ahora atendemos a la sociología, escucharemos su concepto de "mundo de la vida": nos remite a la racionalidad, al lenguaje y su capacidad de argumentar. A la capacidad que todos tenemos de reconocer y acatar el mejor argumento. Bien sabemos que ello es también una dimensión de la vida social. Los argumentos nos importan en nuestras discusiones e influyen en nuestras tomas de decisiones. Pero, ¿seríamos capaces de agotar la experiencia de la vida en el argumento y la racionalidad?; ¿podríamos iniciar una sociología propia con una concepción del mundo de la vida como un mero mundo de la racionalidad?

La teoría sociológica actual se debate en una confrontación entre los teóricos de sistemas y aquellos que pretenden rescatar el núcleo de articulación social racional contenido en el proyecto de la Ilustración. En otras palabras, se trata de una contraposición entre aquellos que conciben la vida social como una interacción entre "cajas negras" y aquellos que la conciben como un acuerdo lingüístico entre sujetos racionales. Así, para los primeros el problema que debe ser resuelto es aquél de la "doble contingencia", el cual resume en un concepto sociológico la idea del encuentro entre personas y la capacidad que ellas tienen de actuar recíprocamente coordinando sus acciones. Si bien ello permite importantes logros en la explicación de complejos mecanismos funcionales, impide ver la dimensión personal presente en todo articulación social.

Desde la tradición moderna del sujeto, por otra parte, se concibe la sociedad no sólo como integrada por mecanismos sistémicos, sino también por la capacidad de sujetos discursivos para lograr acuerdos racionalmente fundados. También aquí el déficit analítico está referido a la dimensión de co-presencialidad personal de la vida social.

El presente trabajo está guiado por la idea de que los niveles de integración social que las actuales ciencias sociales reconocen son incapaces de dar cuenta de aquellas formas primeras y básicas de sociabilidad (pre-reflexivas), sobre las que se establece un vínculo originario de tanta o mayor importancia que el de aquellos logrados por la lógica sistémica o la argumentación racional. Para dar cuenta de la dimensión experiencial contenida en esta forma de sociabilidad, queremos proponer el concepto de "presencia". El término alude a una forma de relación social que se basa en la co-presencialidad, en el estar juntos. Por otra parte, quiere rescatar la dimensión de "presencia" que el mundo católico sitúa en la celebración eucarística, y que es el fundamento de la "comunión" entre Dios y los hombres y de éstos entre sí. En el núcleo de la "presencia" se encuentra la persona como experiencia que no requiere ni posee fundamento. En tal sentido, el mundo de la presencia es el ámbito de una experiencia pre-reflexiva, donde lo dado no es lo fundamentado. Experiencias tales como el amor, la familia, la religión, la amistad y la comensalidad constituyen para nosotros ejemplos privilegiados de este reino. Reclamamos que en ellos se asiste al surgimiento de un vínculo social, el más sólido de todos, que no se deja explicar ni por la lógica de la comunicación argumentativa ni por la del análisis funcional de sistemas.)

Naturalmente no pretendemos de manera alguna desconocer que los criterios de articulación social no presencialistas existen, operan y no pueden ser reducidos a la forma de la presencia. Ello no obstante, creemos necesario intentar identificar los procesos históricos que se encuentran en el origen del despliegue de las formas de integración social argumentativo-racionales y, posteriormente, sistémicas. Dado que nuestro interés se encuentra focalizado en la obtención de un marco

analítico capaz de comprender los desarrollos históricos de las sociedades latinoamericanas, sólo nos detendremos de manera breve en consideraciones acerca de la historia europea. De ella queremos aprehender únicamente lo necesario para comprender la génesis de las categorías y problemas que constituyen el paradigma de la sociología. Nos sentiremos más libres para apartarnos de tal paradigma si entendemos que no lleva en sí una obligación de universalidad, sino tan sólo una manera de procesar la propia experiencia histórica. En virtud de ese mismo alejamiento, nos sentimos, sin embargo, profundamente unidos a su intención reflexiva.

La ciencia social que queremos promover es una ciencia de realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender, por un lado, la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo.<sup>1</sup>

El presente libro tiene el carácter de un ensayo. Sólo pretendemos presentar de manera convincente un conjunto de tesis que ayuden a comprender la situación actual de nuestras sociedades a la luz de los procesos que la fueron gestando. Nos consta que podríamos habernos extendido en la descripción de cada una de ellas y en el análisis de sus consecuencias.

A lo largo de todo el libro, hemos pretendido insistir en nuestra tesis principal de que existen al menos tres niveles básicos de integración en toda sociedad: el cultural, o de la "presencia", que descansa sobre el núcleo pre-reflexivo de la experiencia; el social, o de las instituciones, que descansa en la

1. Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrortu, 1973), p. 61.

conciencia y la reflexividad de los sujetos; y el sistémico, o de los mecanismos autorreferenciales. La existencia de estos tres niveles de integración no puede ser vista en términos de una evolución que tienda a articular la totalidad de la vida social sobre la base del más complejo de ellos: el sistémico. Si bien es cierto que la creciente complejidad de las sociedades hace necesario pasar desde el vínculo "presencial" hacia la integración argumentativo-racional y luego a la sistémica, es indudable que ello no significa que las formas anteriores desaparezcan. En toda sociedad se dan simultáneamente estos tres niveles de integración, y dependerá de la óptica analítica que se favorezca el que una u otra forma de integración aparezca como la dominante.

En el primer capítulo hemos intentado perseguir el desarrollo histórico que conduce a la creación de la forma de integración social "institucional" o racional-argumentativa. Ello acontece, a nuestro entender, como consecuencia de un proceso de racionalización cultural que obliga a reflexivizar el vínculo social fundado en la presencia. Tal racionalización es obra de la diferenciación cultural gestada por la reforma religiosa del siglo XVI y que conduce fatalmente a las guerras de religión. El papel que estas guerras jugaron durante el siglo XVI, lo jugará la miseria de la clase trabajadora durante el advenimiento de la sociedad industrial. Ambas experiencias serán tematizadas desde un núcleo común; a saber, la incapacidad de la cultura para garantizar la integración social. Ello hace que el pensamiento ilustrado postule la necesidad de establecer un principio de integración de carácter racional que, apelando a la universalidad de la razón y dotado de positividad institucional, sea capaz de regular la vida social.

El Capítulo II pretende contribuir al análisis de las experiencias de politización que tuvieron lugar en Chile y en América

Politicización

Latina durante la década de los sesenta. Entendemos aquí por politicización la representación según la cual el vínculo social sobre el que descansaba nuestra sociedad se encontraba destruido por la realidad de la pobreza urbana y, consecuentemente, reclamaba ser restaurado de manera reflexiva. Queremos revisar aquí tanto la pretensión de validez de esta representación, como las consecuencias que ella tuvo. Esto implica evaluar las estrategias de modernización social formuladas desde la economía y la sociología, y que fueron concebidas prioritariamente como caminos de toma de conciencia y articulación de sujetos sociales. Para poder comprender lo que ello significa, elaboramos un modelo de constitución de vínculo social pre-reflexivo, que hemos denominado "señorial" y que, a nuestro entender, sirve para dar cuenta de la naturaleza del vínculo social desde el mundo colonial hasta las etapas populistas del siglo XX.

Los dos primeros capítulos analizan así el tema de la crisis del vínculo social fundado en la presencia, a partir de la forma en que lo plantea la Ilustración; es decir, a partir de la representación de la ruptura del vínculo y la necesidad de restaurarlo reflexivamente. El Capítulo III, en tanto, analiza el tema del vínculo social a partir de la visión no ilustrada de la modernidad. Según ésta, el vínculo tampoco puede descansar en la presencia. La razón dada no es, sin embargo, una ruptura del vínculo social, sino el que la creciente complejidad de las sociedades (diferenciación social) hace imposible que dicho vínculo descansa en la sola presencia. Este capítulo se preocupa del análisis de la "monetarización", concebida como la nueva estrategia de modernización que se implantó primero en Chile en la década de los ochenta, y luego en el resto de América Latina. Por "monetarización" no entendemos un proyecto ideológico, sino un proceso de diferenciación de las estructuras

Monetarización

sociales que permite el surgimiento de un subsistema económico articulado monetariamente y que reclama autonomía frente a los otros subsistemas sociales. En términos sociológicos, la monetarización implica la ruptura de la primacía de lo político como ámbito de control reflexivo de la totalidad social. Estrictamente hablando, significa que surge una forma social nueva que carece de centro, es decir, de una instancia que pueda representar a la sociedad y desde la cual se pueda observar e intervenir sobre todos los procesos. La monetarización implica, más allá de eso, una articulación funcional de la sociedad que ya no descansa ni sobre personas ni sobre sujetos, es decir, que no recurre ni a la forma de la presencia ni a la de los actores conscientes como sustrato básico de integración social.

El capítulo final discute las consecuencias que la monetarización tiene para la política. Sugerimos aquí la tesis de que una vez autonomizado el subsistema económico, la política pierde la capacidad de observar e intervenir sobre la economía y, por ende, abandona su pretensión de situarse en el punto de vista de la totalidad. Ello la lleva a constituirse necesariamente en otro subsistema autónomo. Este es el fenómeno que hemos caracterizado como "sistematización de la política" y que a nuestro entender es perfectamente reconocible en el camino seguido por la redemocratización de la sociedad chilena. Es este rasgo sistémico asumido por la política lo que explica que la redemocratización haya significado la muerte de la politización.

*Primera Parte*

## Capítulo I

# Diferenciación cultural y racionalización social

Cuando la sociología habla de modernización se refiere, fundamentalmente, al hecho de que el vínculo social deja de estar fundado en la cultura, para descansar ya sea en el orden institucional o en la integración operada por mecanismos sistémicos. Constituye el patrimonio típico de la sociología ilustrada concebir el fundamento del vínculo social en el plano institucional. Las sociologías funcionalistas, especialmente su versión radicalizada de la teoría de sistemas, se caracterizan por renunciar a la preocupación por el vínculo social, reemplazando esta pregunta por el tema del complejo e improbable equilibrio entre subsistemas autorreferenciales en un orden social acéntrico.

En esta Primera Parte del trabajo nos preocuparemos del camino seguido por el paradigma sociológico ilustrado en su diagnóstico del proceso de modernización, así como de la forma que la reflexión ilustrada ha asumido en el pensamiento latinoamericano.

Para la sociología ilustrada, la modernización se refiere a un conjunto de procesos de racionalización que tienen lugar en el ámbito de la cultura, de la sociedad y de la personalidad. En el

primer ámbito, la racionalización es vista como "desencantamiento" del mundo o como secularización; en el segundo aparece como "burocratización" y legalización, mientras que en el tercero lo hace como metodización de la forma en que se conduce la vida. Es importante tener presente que si bien la conjunción de todos estos procesos es indispensable para hablar de modernización, todos ellos no se han desencadenado simultáneamente. Para la sociología ilustrada ha sido la racionalización cultural la que ha actuado como impulsora de todos los restantes procesos. De allí que la racionalización social no sea causa sino consecuencia de la racionalización cultural.

El tema de la modernización de nuestras sociedades ha sido uno de los más debatidos por la sociología chilena y latinoamericana. Esta discusión se ha planteado fundamentalmente al interior de las coordenadas propias de la reflexión sociológica ilustrada. Sin embargo, ha descuidado la relación antes planteada. Si bien muchas veces ha reconocido que la racionalización cultural precede a la racionalización social, ha terminado por caer en la trampa de concebir a la primera como consecuencia de la segunda.<sup>1</sup> Pero, peor aún, el debate latinoamericano en torno a la modernización no ha sido nunca capaz de levantar la pregunta por los procesos que llevan a desencadenar una racionalización cultural. Y eso que ésta es una pregunta absolutamente indispensable. Si se sabe que la modernización es desatada por una racionalización cultural, se sigue que el interés habrá de volcarse a comprender las causas de esta

1. Así, por ejemplo, se concibió que la secularización (racionalización cultural) era obra de los procesos de urbanización (racionalización social). A todas luces esto parece relativamente obvio. Sólo que se olvidó investigar si tal secularización efectivamente tuvo lugar. Los estudios sobre religiosidad popular urbana muestran que ello no es para nada evidente.

última. No levantar esta pregunta significa desarrollar toda la reflexión sociológica en torno a la modernización sobre el dato incuestionado de que la racionalización cultural ya ha tenido lugar, sin siquiera detenerse a indagar qué fue lo que la suscitó.

No se puede acusar a la sociología ilustrada de la misma ingenuidad.<sup>2</sup> Al interrogarla, sin embargo, sobre este tema, ella pone de manifiesto la radical historicidad de su paradigma reflexivo. Max Weber, quien fuera el primero en formular de manera sistemática esta tesis de la racionalización cultural como detonante de la racionalización social, atribuyó el proceso de racionalización cultural a lo que denominó el "problema de la Teodicea". Su argumento sostiene que la racionalización se desata desde el momento en que se hace necesario explicar la distribución desigual de los bienes ideales y materiales entre los hombres. Es decir, en el momento en que las diferencias sociales devienen un problema que requiere ser explicado. El proceso que así se desencadena conduce a una creciente intelectualización y racionalización de las relaciones sociales, que culmina en un radical desencantamiento del mundo.

El destino de nuestra época se caracteriza por la racionalización, la intelectualización y, ante todo, por el desencantamiento del mundo.<sup>3</sup>

Podemos afirmar, pues, que Weber sitúa las causas de la racionalización cultural en el momento en que las relaciones sociales devienen reflexivas.

2. Precisamente el reproche que desde la tradición ilustrada se dirige a las teorías de la modernización que no toman en cuenta los factores históricos es que "desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para estilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo". Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Taurus, 1989), p. 12.
3. Max Weber, "La ciencia como profesión vocacional", en *La idea de la universidad en Alemania* (Buenos Aires: Sudamericana, 1959), p. 336.

Intelectualización y racionalización no son, sin embargo, conceptos que caractericen exclusivamente al mundo moderno; sus huellas se pierden muchos siglos antes de nuestra era. No sucede lo mismo con el "desencantamiento del mundo", ya que éste sí es un sello exclusivo de la época moderna. El paso desde la intelectualización hacia el desencantamiento puede ser visto como el tránsito desde la reflexión sobre las relaciones sociales hacia la reflexivización de éstas. Con ello queremos decir que es fundamentalmente distinto reflexionar sobre la vida social, a organizar la vida social sobre la base de principios obtenidos reflexivamente. En el primer caso la razón se encuentra referida directamente a la experiencia. En el segundo, la razón antecede a la experiencia y la constituye. El desencantamiento del mundo y la forma moderna de su racionalidad obedecen a esta segunda forma.

• Proponemos aquí definir el concepto de racionalización cultural como reflexivización de las relaciones sociales, es decir, como el intento por fundar el orden social a partir de principios obtenidos de una razón que opera apriorísticamente, o sea, antes y con independencia de toda experiencia. Nuestra preocupación habrá de dirigirse entonces a indagar en torno a los fenómenos que se encuentran en la base de esta manera de concebir el orden social.

Del conjunto de acontecimientos que se ubican en el lapso de los ciento treinta años transcurridos entre la proclamación de las tesis de Wittenberg por Lutero (1517) y los tratados de Westfalia por los que se puso fin a la sangrienta Guerra de los Treinta Años (1648), es probable que aquel que menos atención ha merecido en términos de sus consecuencias para la formación del mundo moderno, haya sido la experiencia generalizada de la guerra en las naciones europeas. Ello no obstante, nos parece que esta experiencia es la que se sitúa de manera

decisiva en el origen de lo que hemos denominado la reflexivización de las relaciones sociales.

De sobra sabemos que la experiencia de la guerra no fue ajena a la historia europea anterior a este período. Más bien por el contrario, la guerra ha sido un fenómeno omnipresente en la historia de occidente, como también en la mayoría de las civilizaciones no occidentales. Lo propio, sin embargo, de las guerras religiosas que se desataron en Europa del Norte tras la muerte de Lutero, para culminar más de un siglo después, es el hecho de que por primera vez adquirieron el carácter de guerras de exterminio. Desde 1562 hasta la fecha del Edicto de Nantes (1598), Francia se vio afectada por la guerra entre católicos y protestantes (hugonotes). En Alemania, el conflicto religioso, supuestamente controlado con la paz de Augsburgo en 1547, reapareció con una intensidad desmedida durante la guerra de los Treinta Años (1618-48), de la cual Francia tampoco estuvo ausente. En Inglaterra las guerras se extendieron a lo largo de todo el siglo XVII, si bien allí los motivos religiosos aparecen entrecruzados con otros de índole política y geopolítica.

La radicalidad, así como la extensión geográfica y temporal de las guerras religiosas, sirvió de detonante para la elaboración de un paradigma sociológico que descansa sobre el supuesto de que el vínculo social no puede descansar en la experiencia básica de la sociabilidad, es decir, en la cultura. Y es que, precisamente, uno de los rasgos más característicos del proceso de reforma religiosa fue el cuestionamiento radical de los espacios en los que, hasta ese entonces, se articulaba la sociabilidad. No es por ello raro que la experiencia vital de los reformadores esté marcada por el abandono de la familia, de la Iglesia y de la patria. Todos estos núcleos de sociabilidad comparten un rasgo común: son originarios, no surgen como

consecuencia de una elección deliberativa ni de un pacto. La Reforma y las guerras de religión que le sucedieron pusieron precisamente en cuestión la viabilidad de estas formas originarias, pre-reflexivas, de sociabilidad, planteando con ello la necesidad de restablecer el vínculo social a partir de nuevos fundamentos. Pero al haber devenido problemática la experiencia de la sociabilidad, no se podía recurrir a ella ni a la memoria histórica en el intento por refundarla. Y es que precisamente, como señala Hannah Arendt, "a partir del siglo XVII, la insistencia en la absoluta novedad y en el rechazo de toda la tradición pasó a ser lugar común".<sup>4</sup>

La totalidad de la experiencia originaria fue desde ese momento sometida a una profunda crítica. La duda radical de Descartes inauguró el camino hacia la fundamentación de la ciencia y de la filosofía modernas.<sup>5</sup> Algo equivalente encontramos en Thomas Hobbes, quien pudo afirmar que "la filosofía política no es más antigua que mi libro *De Cive*". Esta nueva consideración de la política, cuya paternidad se arroga Hobbes, busca establecer los principios a partir de los cuales debe organizarse la vida social, principios éstos que habrán de provenir de la razón y no de la tradición. Y es que para Hobbes, cuya vida se extiende entre 1588 y 1679, la experiencia a partir de la cual debe reflexionar es, precisamente, aquella de las guerras de religión. Su más famosa afirmación resume la percepción de la época que le tocó vivir: *homo homini lupus*, el hombre es un lobo para el hombre.

4. Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Seix Barral, 1974), p. 326.
5. Ha sido H. G. Gadamer quien mejor ha expuesto la estrecha relación existente entre el surgimiento de la ciencia moderna a partir del extrañamiento frente a la naturaleza, y las ciencias humanas a partir de la ruptura con la experiencia originaria de lo dado. Al respecto: H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1988), especialmente p. 101 y ss.

En el *Leviathan*, Hobbes expone los fundamentos sobre los que habrá de fundarse el hecho moderno del Estado. La vida social aparece constituida ahora a partir de un pacto mediante el cual los hombres abandonan el estado de naturaleza. Este es concebido por Hobbes como un estadio donde rige una situación de guerra de todos contra todos:

La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra los enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás".<sup>6</sup>

Esta situación es sólo superable mediante un acuerdo por el que se establece un poder mayor a todo el existente y cuyo fin principal es garantizar la paz. Este es el Estado moderno, el Leviathan.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad (. . .) Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transfiráis a él vuestro derecho, y autoricéis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín Civitas. Esta es la generación de aquel gran Leviathan, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo

6. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Madrid: Sarpe, 1984), Vol. I, p. 140.

el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero.<sup>7</sup>

La teoría política hobbesiana cambia profundamente los términos en los que se planteaba tradicionalmente la reflexión política. Esta no se articula ya a partir de la preocupación por la buena vida de los ciudadanos, sino a partir del problema de su sobrevivencia. Similarmente, el tema de la legitimación se desplaza desde los fines del dominio hacia los medios. Hace su aparición histórica la doctrina de la razón de Estado, ya anticipada poco antes por Nicolás Maquiavelo. Un factor decisivo en este viraje del planteamiento es la concepción hobbesiana del estado de naturaleza como una situación de desorden y guerra total. Con ello se plantea la idea de la total precariedad de las formas de sociabilidad pre-reflexivas o pre-contractuales, las cuales han de ser sustituidas por un orden pactado entre hombres conscientes. El fundamento de la vida social deja de situarse en las experiencias originarias de sociabilidad, como lo son la familia y la religión, para ubicarse en el plano de lo reflexivamente acordado. En ello el contractualismo hobbesiano es radical. El Estado moderno no surge de un pacto entre una sociedad civil previamente constituida y un soberano, ya que Hobbes sitúa en la fase anterior al contrato sólo el caos del estado de naturaleza.

\* El pensamiento político posterior a Hobbes elaborará sobre los temas por él planteados. En buena medida aceptará su paradigma del tránsito desde el estado de naturaleza a la sociedad como obra de un pacto reflexivamente alcanzado.

7. *Ibíd.*, p. 179.

aunque crecientemente se apartará de la "razón de Estado" para dar lugar a la formulación del ideal de un "Estado racional", de una racionalización de la dominación.

Encontramos un buen ejemplo del tema del estado de naturaleza como un estado pre-reflexivo en Jean Jacques Rousseau, que le asigna al contrato social la no poca relevancia de hacer transitar al hombre desde la estupidez a la sensatez.

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a actuar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana, en cambio, otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva situación no le degradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior a aquella en que antes se encontraba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la dejó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado se convirtió en un ser inteligente, en hombre.<sup>8</sup>

A diferencia de Hobbes, Rousseau está lejos de ser un teórico de la razón de Estado. Por obra del contrato social se produce una moralización del hombre, con lo cual se sientan las bases para el establecimiento de un orden social justo y racional. Precisamente en la lógica de la "razón de Estado" ve Rousseau aquellos abusos que degradan al hombre a "una situación inferior a aquella en que antes se encontraba". El contractualismo rousseauiano rescata la idea de un fundamento reflexivo para el orden social, pero sitúa en esta

8. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social* (Madrid: Sarpe, 1984), p. 47.

reflexividad la esperanza de una sociedad donde el dominio se encuentre racionalizado. El contrato no da lugar a un Leviathan omnipotente, sino a una comunidad democrática.

También en Hegel es posible encontrar huellas de la herencia hobbesiana. En la *Fenomenología del espíritu*, sitúa el origen de la vida social en un combate "a vida o muerte" por el reconocimiento entre autoconciencias que se encuentran por primera vez. Toda autoconciencia requiere del reconocimiento para ser tal en y para sí.

La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce.<sup>9</sup>

Al producirse el encuentro entre dos autoconciencias:

Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo.<sup>10</sup>

De aquí hace surgir Hegel la inevitabilidad de un combate por el reconocimiento:

Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma.<sup>11</sup>

Este modelo hegeliano de la lucha de las autoconciencias

9. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1973), p. 113.

10. *Ibid.*, p. 115.

11. *Ibid.*, p. 116.

contrapuestas constituye el paradigma de la comprensión sociológica de los orígenes de la vida social. Por sobre todo, destaca el carácter eminentemente problemático del encuentro con un otro. El reconocimiento no es algo originariamente dado, sino la consecuencia de una dialéctica que arranca del temor y la dominación. La articulación de las relaciones sociales que logran superar la guerra es producto sólo del posterior despliegue de la razón en la historia.

Desde Hobbes en adelante vemos, pues, desplegarse un pensamiento social que arranca del supuesto de que la sociabilidad originaria y pre-reflexiva es equivalente al caos y a la guerra. Esta comprensión típicamente moderna tiene su origen en la diferenciación cultural inducida por los movimientos de reforma y en la devastadora experiencia de las guerras religiosas a que ella dio lugar.

Por diferenciación cultural entendemos el rompimiento del núcleo ético prerreflexivo sobre el que se asienta el vínculo social. La consecuencia de ello es nada menos que la constitución de la pregunta por el fundamento del vínculo social, es decir, la reflexivización de aquello que se encuentra originaria y pre-reflexivamente resuelto en la cultura. Así, el fundamento del vínculo social es sacado del plano de la cultura para ser restaurado en el espacio de la sociedad, es decir, de las instituciones. Una vez que el vínculo social ha devenido problemático en su originariedad, debe ser instituido sobre la base de principios obtenidos reflexivamente. Por racionalización cultural entendemos, por ende, la incapacidad de establecer el vínculo social en el plano de la cultura, y la consecuente necesidad de reflexivizar este tema y situarlo en el plano del orden institucional. Así resulta que la diferenciación cultural se sitúa en Occidente en los orígenes de una racionalización cultural que desata los procesos de racionalización social.

## 1. Los límites de la racionalización cultural

La incapacidad de la cultura para reconciliar los intereses particulares mediante convicciones compartidas es uno de los rasgos fundamentales desarrollados por el diagnóstico de la modernidad elaborado por Max Weber. Con su idea del renacer del politeísmo, plantea la visión de una sociedad atravesada por un antagonismo de criterios últimos de valor que resultan irreconciliables. La sociedad moderna aparece así, por sobre todo, como una sociedad culturalmente diferenciada, frente a la cual Weber postula como opción personal una "ética de la responsabilidad" y como solución social, la "dominación legal". En tal sentido, no parece haber ido mucho más allá de Hobbes. Sin embargo, entre ambos autores media nada menos que el gran proyecto social de la Ilustración.

En el núcleo del proyecto iluminista se encierra la promesa de restablecer la fuerza unificante de la sociabilidad original en el marco de un orden social reflexivamente instituido. En tal sentido, la Ilustración se percata de que un orden social contractualmente establecido carece de un potencial vinculante que vaya más allá de los intereses. Su intento es, por ende, dotar a la institucionalidad racional que pone en marcha, de un contenido ético-normativo sobre el cual pueda fundarse el vínculo social.

La filosofía de Immanuel Kant expresa de manera inmejorable los contenidos del proyecto iluminista. Su filosofía práctica o social se desprende de los resultados a los que ha llegado en su intento por fundar el conocimiento científico. Para poder hacerlo, ha debido plantear la prioridad de la razón por sobre la experiencia:

Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por concepto algo *a priori* sobre esos objetos, lo cual, en verdad, extendería nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, aún a ver si no tendríamos mejor éxito en los problemas de la Metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitía que todo el sistema sideral tornaba alrededor del contemplador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles. Puédese hacer con la Metafísica un ensayo semejante, en lo que toca a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori*; pero réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad.<sup>12</sup>

En el plano de su filosofía práctica, el principio de la regulación de la experiencia por la razón aparece formulado en la idea de una determinación de la voluntad por los principios formales de la razón. La acción del hombre debe dejar de orientarse por la experiencia, la tradición, la memoria histórica, para reconocer como única guía el imperativo formal (por ende, ausente de todo contenido) que emana de la razón. La Ilustración establece así una ruptura radical con todo lo que la precede, y lo hace en virtud de la falta de reflexión que, según ella, caracteriza a ese estadio anterior.

12. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada, 1973), Vol. I, p. 132.

Ilustración es la salida del hombre de una minoría de edad imputable a su propia culpa. Llamamos minoría de edad a la incapacidad de un hombre para usar su inteligencia sin la dirección de nadie. Y decimos que es imputable a su propia culpa cuando su causa no se debe precisamente a la ausencia de entendimiento, sino a la falta de decisión y de valor para servirse de él sin recurrir a la dirección de otro. *Sapere aude!* ¡Atrévete a usar tu propio entendimiento!: tal es, pues, la divisa de la Ilustración.<sup>13</sup>

La filosofía práctica kantiana nos presenta el modelo de individuos abstractos, desprovistos de toda eticidad, de todo interés y de toda experiencia originaria de sociabilidad interactuando entre ellos de acuerdo al principio formal expresado en el "imperativo categórico". Dado que a todas luces un estado tal no constituye un modelo histórico sino uno trascendental (llamado por Kant el "reino de los fines"), Kant se ve obligado a introducir la necesidad del Estado y del Derecho, instituciones que han de regular la interacción entre sujetos que no son capaces de determinar su acción por la mera espontaneidad de la razón. Con ello se funda nuevamente la necesidad y realidad de la dominación, como única forma de articular las relaciones sociales en un espacio desposeído de eticidad. La acción pasa a ser determinada bien por los principios formales de la moral o, caso de que ello no suceda, por los reglamentos positivos de una legalidad garantizada por el poder del Estado. Destruída la eticidad, irrumpe la disociación entre moralidad (esfera privada) y legalidad (esfera pública) que caracteriza a las sociedades modernas. El dominio irrumpe como condición del orden social, siendo ya incapaz de fundar su legitimidad en la cultura o la eticidad y debiendo, por ello, fundarla en la mera recursividad de la ley.

13. Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?", en *Filosofía de la Historia* (Buenos Aires: Nova, 1958).

A corto andar, los pensadores post-kantianos se percatan del déficit ético que acusa el proyecto iluminista. El mismo Rousseau, precursor y modelo de Kant, había ya hecho notar este problema e intentó vanamente resolverlo mediante su proposición de una "religión civil":

Existe, pues, una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos deben ser fijados por el soberano no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales no se puede ser buen ciudadano ni súbdito fiel.<sup>14</sup>

El intento rousseauniano consiste en dotar al cuerpo legal surgido del pacto social de un núcleo de eticidad al cual se refiere con el concepto de ("sentimientos de sociabilidad"). Un esfuerzo similar se encuentra en la filosofía del joven Hegel. Su motivo central apunta a demostrar que la razón es un poder unificante, capaz de sintetizar los momentos en que ésta ha quedado escindida en el sistema kantiano.

Jürgen Habermas ha ofrecido una espléndida presentación de este tema filosófico del joven Hegel en *El discurso filosófico de la modernidad*.<sup>15</sup> Su punto de arranque es precisamente las consecuencias del proyecto iluminista kantiano:

Kant sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. A las facultades de la razón práctica y del juicio las separa de la facultad del conocimiento teórico y asigna a cada una de esas facultades su propio fundamento.<sup>16</sup>

14. Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, p. 206.

15. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico . . .*, especialmente Capítulo 2.

16. *Ibíd.*, p. 31.

Para Habermas, es más la experiencia histórica que las ideas lo que motiva a Hegel y a su generación a postular la capacidad integradora de la razón. Siempre según Habermas, caracterizan la época que les toca vivir como marcada por un *positivismo de la eticidad*:

"Positivistas" llama Hegel a las religiones que sólo se fundan en la autoridad y que no ponen el valor del hombre en la moral de éste; positivos son los preceptos conforme a los cuales los creyentes han de conseguir el beneplácito divino por las obras en lugar de por una acción integralmente moral; positiva es la esperanza de recompensas en el más allá, positiva es la separación de una doctrina en manos de unos pocos respecto de la vida y propiedad de todos; positiva es la separación entre el saber del clero culto y la fe fetichista de las masas y también el rodeo que sólo a través de la autoridad y los milagros de una persona ha de acabar conduciendo a la vida ética; positivas son las garantías y amenazas que tienen como meta la simple legalidad de la acción; positiva es, en fin, sobre todo, la separación entre religión privada y vida pública.<sup>17</sup>

El racionalismo kantiano ha tenido como consecuencia una separación entre los ámbitos de la moralidad y de la legalidad que ha conducido, según Hegel, a un tipo de sociedad desposeída de toda auténtica eticidad; una sociedad en la cual los rasgos de eticidad se han deformado en su institucionalización, dando lugar a la positivización y al fetichismo. El proyecto hegeliano apunta, por ende, a la restauración del núcleo ético de la vida social, el que se ha perdido como consecuencia de la racionalización, es decir, de la institucionalización de la eticidad. Para tal fin, Hegel busca establecer una alianza entre razón y religión, y lo hace en términos muy similares a los de la religión civil de Rousseau. Escribe Habermas:

17. *Ibíd.*, p. 40.

Con Kant, Hegel considera la religión como "el poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos otorgados por la razón". Pero la idea de Dios sólo puede alcanzar tal poder si la religión penetra el espíritu y las costumbres de un *pueblo*, si está presente en las instituciones del Estado y en la praxis de la sociedad, si sensibiliza la forma de pensar y los móviles de los hombres para los mandatos de la razón práctica y se los inculca en el ánimo. Sólo como elemento de la *vida pública* puede la religión prestar a la razón eficacia práctica.<sup>18</sup>

Para que esta religión racional pueda penetrar efectivamente en "el espíritu y las costumbres de un pueblo", Hegel recurre al arte:

Hasta que las ideas no se truequen en estéticas, es decir, en mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo; y a la inversa, hasta que la mitología no se haga racional, el filósofo tendrá que seguir avergonzándose de ella.<sup>19</sup>

Con este paso quedan resintetizados los momentos de la racionalidad teórica, práctica y estética<sup>20</sup> en un proyecto por restaurarle a la sociedad moderna su núcleo perdido de eticidad. Es evidente, sin embargo, que la nueva eticidad nada tiene que ver con aquella que funda el vínculo social pre moderno. Se trata aquí de una moralidad, es decir, de una religión que, aliada con la razón, establece principios morales, por ende, reflexivos y de alcance universal, que habrán de restaurar el vínculo destruido por la diferenciación cultural.

18. *Ibid.*, p. 39.

19. G. W. F. Hegel, *Werkausgabe*, Band I (Suhrkamp Verlag). Citado por Habermas, *El discurso filosófico . . .*, p. 47.

20. Estos son los aspectos de la razón que Kant había disociado, dándoles a cada uno un fundamento particular. De allí sus tres críticas: "Crítica de la razón pura" o de la razón en su uso teórico; "Crítica de la razón práctica" o de la razón en su uso moral, y "Crítica del juicio" o de la razón en su uso estético.

Lo resaltable de esta reflexión hegeliana es la percepción de que la racionalización cultural lleva irremediablemente a una positivización institucional que, si bien es capaz de garantizar la paz y el orden, carece de ese núcleo originario de sociabilidad sobre el que descansaba el fundamento del vínculo social en las sociedades que no han atravesado por un proceso de diferenciación cultural. Acertadamente percibe Hegel que la religión es precisamente aquello que sintetiza tal núcleo de sociabilidad y que, por ende, es necesario volver a ella en todo intento por restaurar la eticidad. Pero Hegel olvida que en el corazón de esa experiencia religiosa se encuentra el dato originario y eminentemente pre-reflexivo de la "presencia".

En este concepto queremos resumir, precisamente, la idea de una experiencia social originaria, pre-reflexiva (sobre la cual se puede, sin embargo, reflexionar), que se encuentra en la base de un vínculo social no instaurado contractualmente y que, por ende, constituye el sustrato de un orden social no fundado en las instituciones sino en la eticidad y la cultura.

Cuando la presencia del otro<sup>21</sup> deviene problemática, surge la necesidad de dar cuenta de ella en términos racional-discursivos. Esto es lo que sucede en Occidente tras la reforma

21. Esta afirmación es en cierta medida redundante. El concepto de "otro", tan de moda actualmente para referirse a las personas, pone de manifiesto la ruptura de la experiencia original de sociabilidad. El "otro" es siempre algo extraño, amenazante, que debe ser conjurado con las armas de la muerte o del fundamento racional. Léase, por ejemplo, la brutal afirmación de M. Blanchot: "El antisemitismo (. . .) no es en modo alguno accidental: representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar ante lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro". *L'Entretien Infini* (París: Gallimard, 1969), p. 189. Aun más patéticos resultan los intentos, como el de Tzvetan Todorov, por interpretar desde coordenadas semejantes la historia de América Latina, es decir, la historia de una cultura a la que le es profundamente ajeno todo holocausto racial. Tzvetan Todorov, *La conquista de América* (México: Siglo XXI, 1987).

religiosa (cuya base doctrinaria se afinca en la negación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía) y en las guerras que le suceden. La Ilustración, con su proyecto por instaurar una sociedad racional, es heredera de esta experiencia histórica. Mas su proyecto, a corto andar, descubre que un vínculo social reflexivamente instaurado destruye la eticidad y se hace por eso mismo inviable en términos antropológicos e históricos.

Así como Hegel creyó haber resuelto el problema de la escisión de la razón y de la sociedad al interior de un sistema idealista que veía aquel desgarró tan sólo como un momento del despliegue del espíritu absoluto hacia su realización en la historia, Marx intentó superar estos desgarró por vía de la praxis. Las escisiones de la sociedad moderna son vistas por Marx como escisiones de clase, producto de una determinada forma de racionalidad en la organización social del trabajo. En contraposición al idealismo hegeliano, el materialismo marxista consiste precisamente en referir la razón a la forma en que se lleva a cabo la reproducción material de la vida. Es por ello que Marx no sitúa el origen de las escisiones de la sociedad moderna en los procesos de diferenciación y racionalización cultural, es decir, en las guerras religiosas, sino en los procesos de diferenciación social que resultan de las estrategias de apropiación social del excedente económico, es decir, en la experiencia del hambre y la miseria de la clase trabajadora inglesa durante la segunda mitad del siglo XIX.<sup>22</sup>

Esa es la causa de que Marx, a diferencia de Hegel y

22. El hambre de la clase trabajadora británica de esa época no puede ser comparada con experiencias de hambre anteriores. Ello en tanto no es consecuencia de un ciclo natural, sino que es socialmente inducida como condición para los procesos de acumulación. En tal sentido, la experiencia del hambre desde la que reflexiona Marx es similar a la experiencia de las guerras religiosas a partir de las cuales reflexiona Hobbes.

Rousseau, no busque en la religión un modelo y aliado para la restauración de la eticidad, sino que, por el contrario, vea en la crítica de la religión el requisito para pasar a la crítica de la sociedad burguesa y a la liberación del hombre respecto de los poderes anónimos que lo someten.

La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente.<sup>23</sup>

En Marx encontramos una variante del análisis de las causas del proceso de racionalización social. Este proceso no se despliega, según Marx, como consecuencia de una ruptura del vínculo social a consecuencia de las guerras religiosas ocasionadas por la diferenciación cultural. Cuando la ruptura es vista desde esta perspectiva, la resolución se plantea en términos políticos: constitución del Leviathan y la "razón de Estado"; luego el intento ilustrado por racionalizar la dominación sobre la base del núcleo normativo-racional de un orden institucional que refunda el vínculo social. Hegel se da cuenta de que la razón escindida no basta para lograr tal refundación. Marx va, sin embargo, mucho más allá. Al situar la ruptura del vínculo en la experiencia del hambre, cuestiona todo intento por refundarlo que descansa en la conciencia.

Su sistema teórico representa una crítica de la Ilustración en tanto filosofía de la conciencia. En su disputa con el hegelianismo, Marx hace ver que el vínculo social no se encuentra fundado en la conciencia, sino en las relaciones sociales surgidas de la necesidad de reproducción material de la vida a través del trabajo.

23. Karl Marx, "Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires: Claridad, 1968), p. 8.

Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como el hombre mismo; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político y religioso que también mantenga unidos a los hombres.<sup>24</sup>

Al focalizar su crítica del idealismo en términos de que el "vínculo social no se funda en la conciencia sino en la división del trabajo, Marx parece dar un paso más allá de la Ilustración. No obstante su crítica de ella, no logra romper sus márgenes. Marx da por sentada la ruptura de los vínculos pre-reflexivos; es decir, arranca, finalmente, de la misma premisa básica que el pensamiento ilustrado. Su propósito no es nunca retornar a la sociabilidad prerreflexiva, a la experiencia originaria: ello porque el trabajo implica siempre racionalidad en tanto proyecto y cálculo. Marx sólo puede proponer, entonces, una variante del proyecto reflexivo de la Ilustración, el que asumirá la forma del "control consciente de las fuerzas productivas", es decir, de la racionalización de la esfera económica.

## 2. El dilema de la racionalización en América Latina

Las consideraciones precedentes nos han ido apartando de lo que consideramos nuestra preocupación principal, la cual se encuentra referida al tema de la racionalización o modernización de las sociedades latinoamericanas. Para poder abordarlo, quisimos primero cerciorarnos de la forma en que la sociología ha venido planteando este tema. Su más conocido planteamiento indica que la racionalización constituye el paso desde las sociedades tradicionales a las modernas. Nuestras reflexio-

24. Karl Marx, *La ideología alemana* (Barcelona: Grijalbo, 1970), p. 31.

nes antecedentes perseguían poner en claro cómo opera esa transición y cómo se conciben esos dos modelos de orden social. En lo que respecta a esto último, proponemos considerar como sociedad tradicional aquélla en la cual el vínculo social se encuentra fundado pre-reflexivamente en la experiencia originaria de sociabilidad que hemos intentado captar en el concepto de "presencia". La sociedad moderna, por el contrario, se caracteriza por el intento de instaurar reflexivamente el vínculo social, es decir, por la intención de gobernar las relaciones sociales de acuerdo a modelos racionalmente formulados con independencia y anterioridad a toda experiencia de sociabilidad. En tal sentido, el orden social moderno se instaura como ruptura con toda la tradición, y descansa en relaciones institucionalmente garantizadas, siendo estas instituciones las portadoras de los principios racionales que han de gobernar la vida social.

En lo que respecta al problema del tránsito desde una a otra forma social, hemos intentado mostrar que la sociología ilustrada<sup>25</sup> descansa sobre dos paradigmas interpretativos. Ambos se apoyan en la suposición de la precariedad de un orden social no fundado reflexivamente, y basan su explicación ya sea en la experiencia de las guerras religiosas durante el siglo XVII, o en la ignominiosa pobreza de las clases trabajadoras durante la expansión de la economía industrial durante el siglo XIX. La sociología ilustrada arranca, pues, de la afirmación de que la

25. Estamos en condiciones de precisar ahora una diferencia introducida al comienzo de este capítulo. Reservamos el concepto de sociología ilustrada para aquel paradigma que ve el paso hacia la sociedad moderna como consecuencia de una ruptura del vínculo social. Lo distinguimos así de las sociologías funcionalistas o sistémicas, que ven este tránsito como consecuencia exclusiva de un aumento de la complejidad social. Al respecto, véase Capítulos III y IV.

guerra o el hambre constituyen la evidencia que permite afirmar que el vínculo social pre-reflexivamente fundado se encuentra en crisis y que, por ello, es necesario restaurarlo racionalmente.

El intento que hemos realizado por retrotraer el origen del paradigma de la sociología ilustrada a las experiencias históricas de las cuales surge, nos obliga a revisar la pertinencia de tales criterios heurísticos para dar cuenta de nuestras sociedades con su peculiar experiencia histórica. Nada sería, por supuesto, más sencillo que afirmar que en nuestra historia se encuentran reiterados los acontecimientos bélico-religiosos y las experiencias de hambre y miseria producto de las estrategias de acumulación de capital que caracterizan a Occidente. Ello permitiría arrancar del supuesto de la ruptura del vínculo pre-reflexivo y apropiarse sin más de los paradigmas sociológicos que se obtienen de tal situación.<sup>26</sup>

Ha sido una constante de las ciencias sociales latinoamericanas el aproximarse a la historia de nuestras sociedades en esos términos. De ello da testimonio el fuerte énfasis que ponen estas disciplinas en los procesos de formación y desarrollo institucional, descuidando muchas veces la reflexión en torno al alcance real de estos órdenes institucionales para la organización y regulación de la vida social. Ello ha llevado a percibir la falta de disciplina institucional en términos de una carencia que constituye una seria amenaza o, al menos, un obstáculo

26. Pero, ¿es acaso cierto que América Latina replica los acontecimientos sobre los que descansa la modernidad? Las ciencias sociales nos han acostumbrado a pensar que ello es así. No es difícil, sin embargo, darse cuenta de que el hambre y la guerra, en las magnitudes mencionadas, no han sido elementos constitutivos de nuestra experiencia histórica. En todo caso, faltan, definitivamente, la guerra en su forma religiosa y el hambre inducido por los procesos de acumulación. Cualquier comparación entre la historia europea y la latinoamericana mostraría esto.

para la realización de las metas sociales, ya sean éstas el orden público, el desarrollo económico o la justicia social. Digno de notar es que la efectiva carencia de disciplina institucional no ha despertado la pregunta en torno a si la lógica institucional no resulta superflua en una sociedad donde el vínculo social se encuentra fundado en la cultura. La ausencia de esta mirada nos pone en evidencia la tozudez de unas ciencias sociales que se empeñan en pensar sólo en términos institucionales; lo que equivale a decir, sólo a partir del supuesto de que toda forma de articulación social no institucionalmente garantizada es precaria.

Desde el momento mismo de su génesis, la historia de América Latina ha sido interpretada desde las coordenadas institucionalistas. Arrancando del supuesto de que la conquista española es por sobre todo un acontecimiento bélico de aniquilamiento, se levantan con facilidad interpretaciones históricas que descansan sobre la categoría de la dominación. Puntos de arranque opuestos tienden a valorizar la introducción por España de principios civilizatorios que se encarnan en los órdenes institucionales forjados durante el período colonial. Desde cualquiera de estas perspectivas, el hecho olvidado, o menospreciado, es la formación de un vínculo social pre-reflexivo como consecuencia del encuentro cultural. La historia de nuestras sociedades es vista así como la historia del desgarramiento y del desencuentro, el cual sólo puede ser superado a partir de la constitución de un nexo social de carácter institucional. Aún hoy, sin embargo, quinientos años después de la llegada de los españoles, seguimos quejándonos de la precariedad que presenta el orden institucional en nuestras sociedades.<sup>27</sup> Lo hace-

27. Las ciencias sociales se han constituido, precisamente, desde este argumento contradictorio. No se puede sostener, sin embargo, que América Latina carece de instituciones fuertes, especialmente de Estado, y simultáneamente de sustrato cultural. Si ello fuese así, la única descripción coherente sería la del caos.

mos en tono de queja y añoranza, sin detenernos a pensar qué es lo que ha librado a nuestras sociedades de los pavorosos holocaustos que cruzan la historia moderna y contemporánea de Europa. Aunque sólo sea que con intención exploratoria, cabría formular la hipótesis de que nuestra historia no se encuentra sellada por la experiencia del dominio ni por la experiencia civilizatoria de la institucionalidad hispánica, sino por la formación de un vínculo social de carácter pre-reflexivo que nace de la experiencia del encuentro.

Con semejante intención, obras recientes han rescatado la dimensión cultural, por sobre la institucional, como criterio de interpretación histórica de nuestras sociedades. Temas como los de un sustrato cultural católico nacido desde la dimensión ritual, o de una cultura barroca que funda el vínculo social en las dimensiones pre-reflexivas de la sensibilidad, intentan llamar la atención sobre los fenómenos originarios que fundan la sociabilidad propia de nuestras sociedades.<sup>28</sup> La pregunta por el vínculo social no se plantea aquí en términos de su establecimiento institucional—como necesaria consecuencia de su anterior inexistencia o de la fractura introducida por las guerras de conquista—, sino en términos de su gestación a partir de las estructuras originarias de la sociabilidad.

Quienes menos dispuestos estuvieron a considerar esas

28. Esto no significa desconocer la violencia del período de la conquista. Más aún, esta violencia dio origen al primer intento por constituir reflexivamente el vínculo social, como lo atestigua el intenso debate teológico y legal acerca de la integración indígena en el siglo XVI. Históricamente, sin embargo, primó un criterio de integración diferente que se desenvuelve por debajo de la ley y del texto escrito: el mestizaje y el culto mariano proveyeron las bases de un vínculo de este tipo. Al respecto: Pedro Morandé, "Cultura y modernización en América Latina", *Cuadernos del Instituto de Sociología*, Universidad Católica de Chile (Santiago, 1983); Carlos Cousiño, "Razón y ofrenda", *Cuadernos del Instituto de Sociología*, Universidad Católica de Chile (Santiago, 1990).

formas de sociabilidad nacidas del encuentro cultural y de una larga historia de convivencia social durante los siglos coloniales, fueron los pensadores chilenos y latinoamericanos de la temprana era nacional. Imbuidos y fascinados por las nuevas ideas ilustradas, concibieron la ruptura con el pasado como un requisito para fundar en los nuevos estados independientes un orden social que dejase atrás la barbarie, el despotismo y la ignorancia. Alojados en el espíritu de la Ilustración, su mirada hacia el pasado no les permitió sino ver dominación imperial en el plano político, dogmatismo y oscurantismo eclesiástico en el plano cultural, y barbarie e ignorancia en el plano social. Y es que, efectivamente, el mirar ilustrado, dada su incapacidad para ver y reconocer los vínculos originarios de sociabilidad, sólo puede ver la dominación y la barbarie.

\* La visión histórica de los primeros ilustrados latinoamericanos parece quedar ratificada por la época que les tocó vivir, la cual interpretaban principalmente a partir del esquema histórico formulado por el positivismo comtiano.<sup>29</sup> Veían la Colonia como un extenso período de oscurantismo marcado por la dominación eclesial. Las anárquicas secuelas de la independencia podían ser comprendidas de acuerdo al patrón de inestabilidad y progreso que caracterizaba a la época metafísica del esquema comtiano. Ella anunciaba, sin embargo, el advenimiento de la era final, con el imperio de la razón positiva y su capacidad de conciliar orden y progreso. Ni el período colonial, ni el inestable interregno postindependencia, podían ser considerados como asiento y origen del vínculo social. Este

29. La influencia del comtismo fue en toda América Latina extraordinariamente profunda. Incluso su parte más dudosa, la religión positiva, fue acogida y cultivada en ciertos círculos intelectuales. Probablemente haya sido Brasil el país donde el positivismo tuvo su mayor extensión. De hecho, hasta el día de hoy la bandera brasileña lleva el lema comtiano "orden y progreso".

recién vendría a tomar forma tras la elaboración definitiva de las coordinadas institucionales adecuadas a la época racional que se avecinaba. Por mucho que hayan existido variaciones sobre el esquema interpretativo utilizado, lo propio de los forjadores de la institucionalidad nacional durante el siglo XIX fue la convicción de que el mundo colonial no había sido la cuna de un vínculo social real, y que éste sólo podría construirse sobre la base de una institucionalidad racional.

El modelo de una sociedad cuyo vínculo social se ha perdido y, por ende, requiere ser restaurado en el plano institucional, ha constituido el punto de arranque también para análisis históricos posteriores referidos a la constitución de los estados nacionales latinoamericanos. Y es que, efectivamente, el estado nacional como formación característica del mundo occidental moderno arranca de la necesidad de recomponer aquel vínculo social pre-reflexivamente fundado, que las guerras de religión han, supuestamente, destruido.<sup>30</sup> En el caso latinoamericano, la discusión en torno al surgimiento de estas nuevas entidades a partir del fraccionamiento del imperio hispánico de ultramar, ha debido abordar la tarea de explicar los difíciles trances por los que atravesó el intento por constituir la institución del Estado, y los no menos difíciles que llevan al surgimiento de un sentimiento de identidad nacional.

Si ponemos la atención en el caso de Chile, que es lo que nos interesa, podemos notar que los historiadores preocupados por este tema han concebido nuestra era nacional como dominada por el intento de instaurar el vínculo social desde el plano de las instituciones. La atención prioritaria en la historia política arranca precisamente de la percepción de que la formación

30. En tal sentido puede afirmarse que toda postulación de existencia de estados nacionales antes del siglo XVI es una mera inconsistencia conceptual.

del Estado es una empresa de reconstitución del vínculo social. Autores tan relevantes como Alberto Edwards y Mario Góngora se encuentran en esta tradición.<sup>31</sup> El "frondismo" en el caso del primero, la joven nación en perpetua guerra, en el caso del segundo, constituyen sus puntos de arranque. Para ambos es, pues, una situación de conflicto, de precariedad social, lo que antecede a la formación del Estado. A éste le corresponde, por ende, establecer los nuevos fundamentos del vínculo social, aquello que Mario Góngora denomina la "chilenidad":

A partir de las guerras de la independencia, y luego de las sucesivas guerras victoriosas del siglo XIX, se ha ido constituyendo un sentimiento y una conciencia propiamente "nacionales", la "chilenidad". Evidentemente que, junto a los acontecimientos bélicos, la nacionalidad se ha ido formando por otros medios puestos por el Estado: los símbolos patrióticos (banderas, Canción Nacional, fiestas nacionales, etc.), la unidad administrativa, la educación de la juventud, todas las instituciones. Pero son las guerras defensivas u ofensivas las que a mi juicio han constituido el motor principal. Chile ha sido, pues, primero un Estado que sucede, por unos acontecimientos azarosos, a la unidad administrativa española, la Gobernación, y ha provocado, a lo largo del siglo XIX, el salto cualitativo del regionalismo a la conciencia nacional.<sup>32</sup>

En tanto gestor de un vínculo social entendido como nacionalidad, el Estado aparece como su garante. La crisis del Estado no puede sino ser una crisis de sociabilidad, una amenaza para la viabilidad de la sociedad. Este es el tema que recorre las reflexiones de Mario Góngora: la muerte del patriotismo y del nacionalismo territorial en el Chile pacífico del siglo XX; el surgimiento de la sociedad de masas con su socavamiento de

31. Alberto Edwards, *La fronda aristocrática en Chile* (Santiago: Ed. Universitaria, 1984); Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Ed. Universitaria, 1986).

32. M. Góngora, *Ensayo histórico . . .*, pp. 38-39.

la legitimidad del Estado y su consecuencia: el surgimiento del caudillismo. Por último, la crisis política de los años setenta y ochenta que inspiran y desatan su reflexión:

Los ensayos sobre el Estado Nacional Chileno que he reunido en este volumen tuvieron su origen en los sentimientos de angustia y de preocupación de un chileno que ha vivido la década de 1970 a 1980, la más crítica y grave de nuestra historia. Esos sentimientos me han forzado a mirar y a reflexionar sobre la noción de Estado, tal como se ha dado en Chile, donde el Estado es la matriz de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado, que la ha configurado a lo largo de los siglos XIX y XX.<sup>33</sup>

Debido a que identifica el vínculo que constituye nuestra sociabilidad con la "conciencia" de nacionalidad, y puesto que afirma que la génesis de ésta se sitúa en el Estado, Góngora teme que las crisis políticas devengan en una total crisis de sociabilidad, es decir, en guerra. Que la sociabilidad chilena esté fundada en la "conciencia" nacional es, sin embargo, algo al menos discutible.<sup>34</sup>

Así como la tradición que remonta a Edwards ve en la constitución de la institucionalidad estatal el fundamento del vínculo social propio del Chile nacional, otra importante línea historiográfica chilena diagnostica el momento de la independencia como el de la ruptura de un vínculo que posteriormente no pudo ser restablecido. Su más destacado representante es Jaime Eyzaguirre. Para él, el orden institucional creado por España durante el período colonial fundó un vínculo social que se vio fracturado por la independencia:

33. *Ibíd.*, p. 25.

34. El papel de las guerras como fundantes de un "sentimiento" de nacionalidad que prescinde de encarnación institucional y le otorga a la "chilenidad" un origen en las experiencias pre-reflexivas de sociabilidad, puede tener mayor capacidad explicativa. *Die Verwaisung Lateinamerikas* (München: Fink Verlag, 1985).

Ya es bastante decir que la independencia de Hispanoamérica cortó los vínculos políticos de nuestros pueblos y los precipitó en la desintegración, cuando no en la lucha a muerte de unos contra otros. Pero hay todavía que agregar que a la desintegración del cuerpo siguió el rechazo de la antigua alma colectiva y la búsqueda afanosa de la razón de vivir en fuentes exóticas. Con orgullo infantil el hispanoamericano dio de espaldas a una historia que estimó en definitiva agotada y sin discernimiento no supo diferenciar lo que podía haber de circunstancial y pasajero, de aquello que era realmente eterno y vital en la propia cultura.<sup>35</sup>

Eyzaguirre ve la independencia como fractura institucional y ruptura del vínculo social. Esto es así debido a que identifica la sociabilidad colonial con el mundo institucional hispánico. La colonia es para él un logro civilizatorio, la constitución de un orden institucional dotado de la capacidad de instaurar un vínculo social. En tal medida, puede ver en el rechazo de la primera la muerte del segundo. El pesimismo eyzaguirrista deriva de su incapacidad para percibir que en el mundo colonial efectivamente tuvo lugar la gestación de un vínculo social, pero que éste no es obra del orden institucional establecido por España, sino que descansa en experiencias pre-reflexivas y, por ende, no institucionales.

Ha sido un importante patrimonio de esta historiografía nacional haber levantado la pregunta por el vínculo social, aunque sus respuestas a estas preguntas disten de ser satisfactorias. Lo verdaderamente lamentable es el olvido de esta pregunta por parte de quienes actualmente conducen la investigación histórica entre nosotros. Bajo el pretendido motivo de constituir una reflexión que se aparte de los supuestos de la historiografía considerada conservadora, se ha ocultado la pregunta por el tema del vínculo social, dando lugar a rimbombantes

35. Jaime Eyzaguirre, *Hispanoamérica del dolor* (Santiago: Ed. Universitaria, 1982), pp. 37-38.

bantes proyectos en torno a la "sociabilidad" o la "pueblo chileno". El resultado de ello ha sido un conjunto de obras sin preguntas, articuladas en torno a lenguajes de moda o a intentos de pseudo-criticidad.

Esta degradación de las preguntas que guían el quehacer historiográfico ha sido en buena medida ocasionada por el nacimiento de las ciencias sociales y su diagnóstico de nuestras sociedades. El gran tema desde el que constituyen sus preguntas estas nuevas ciencias es el de la modernización. Bajo este concepto se resume el intento por establecer un vínculo social de fundamento estrictamente institucional. El paradigma propio de estas ciencias se constituye desde la oposición de dos tipos polares de orden social: la comunidad (o sociedad tradicional) y la sociedad (o sociedad moderna). La peculiar situación de las sociedades latinoamericanas de los años cincuenta y sesenta sobre la que estas ciencias reflexionan, es vista como caracterizada por el tránsito desde el primero al segundo tipo de orden social.

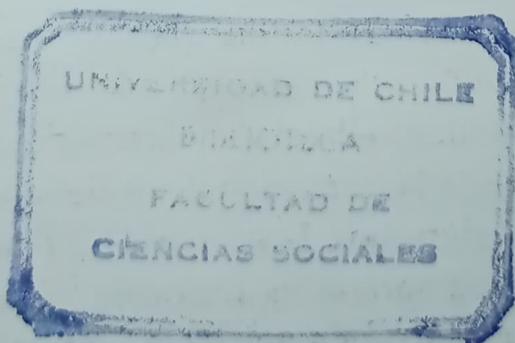
Las grandes áreas de interés de las ciencias sociales están dadas por los problemas de la marginalidad y del desarrollo económico. Los primeros surgen como consecuencia de los acelerados procesos de migración interna y de urbanización que, hacia la década del cincuenta, alteraron drásticamente la relación entre población rural y urbana. El abandono de la tierra, tanto en términos humanos como productivos, así como la incapacidad del Estado y del aparato productivo para incorporar política y económicamente a esta nueva población urbana, llevaron al surgimiento de una situación social nueva que las ciencias sociales caracterizan como "marginalidad". Por otra parte, la crisis económica mundial de 1929, que repercutió unos años más tarde en América Latina, tuvo como consecuencia la crisis del tradicional modelo exportador de materias

primas no elaboradas sobre el que descansaban sus economías. En ese entonces se iniciaron los llamados intentos por sustituir importaciones o elaborar un desarrollo hacia adentro. El difícil camino hacia la industrialización es interpretado por las ciencias sociales como consecuencia de una estructura económica mundial que, ordenada en términos de un centro hegemónico e industrial, condena la periferia a la exportación de productos de poco valor agregado que ven deteriorarse sistemáticamente su valor frente a los productos exportados por el centro. Estas tesis, formuladas originalmente por Raúl Prebisch y representadas luego por la Cepal, serán asumidas por uno de los paradigmas interpretativos más poderosos elaborados por las ciencias sociales latinoamericanas: la teoría de la dependencia.

Ya sea que se arranque desde el problema de la marginalidad o desde la tesis dependentista, lo común a las ciencias sociales latinoamericanas es su firme convicción de que los problemas que afectan a las sociedades latinoamericanas requieren de una solución "política". Por ello no entendemos exclusivamente la importancia que estas disciplinas le asignan al Estado en tanto promotor de reformas estructurales en la sociedad, sino fundamentalmente el hecho de que la resolución al déficit de modernidad es planteado en términos de la necesidad de una "concientización", es decir, toma de conciencia, por parte de los sujetos sociales. En los términos que hemos ido desarrollando, eso significa hacer reflexivo el vínculo social. Todos los planteamientos apuntan a ello: el ideal de una democracia representativa requiere de la formación de ciudadanos conscientes de sus deberes y derechos; la economía industrial requiere de trabajadores y empresarios racionales. Para lograr esto es necesario educar, lo que significa hacer tomar conciencia!

La evaluación de las sociedades latinoamericanas y el proyecto que las ciencias sociales desarrollan para ellas, arranca

del presupuesto de un desgarró ético e inestabilidad social producto de la ruptura de los vínculos "tradicionales" de sociabilidad y de la inexistencia de formas modernas, contractualizadas, de relaciones sociales. Esta evaluación de las características de las sociedades latinoamericanas contemporáneas sitúa la ruptura del vínculo social de acuerdo con el modelo de la diferenciación social. Ya no es la anarquía política que se desata tras la caída del imperio español lo que motiva a pensar en una restauración institucional del vínculo social. Ahora es la "marginalidad" y miseria en la que viven amplios sectores de la población urbana, producto de un proceso de diferenciación social, lo que lleva a concebir la "política" como el único espacio propicio para restaurar el vínculo social. Al igual que la tradición historiográfica, las ciencias sociales arrancan de la premisa incuestionada de que el vínculo social pre-reflexivamente fundado se ha quebrado y que es necesario reinstaurarlo en el plano institucional.



## Capítulo II

# Modernización como politización

La modernidad descansa sobre dos procesos fundamentales: la monetarización y la politización. La formación de economía monetaria es propiamente un proceso social, algo que transcurre en el plano de la estructura. Marx ha explicado esto, en forma crítica, en su tesis del fetichismo de la mercancía: las mercancías adquieren valor independientemente de la conciencia y de la voluntad de los individuos. La tarea de la economía política es recuperar el mundo de las mercancías para el hombre, vale decir, reflexivizar la economía burguesa que descansa precisamente en la ignorancia del carácter socialmente producido de la riqueza. El paso de la economía a la política -v.gr. "economía política"- es justamente el paso a la reflexión: el dinero no está fundado en un acto reflexivo, e inversamente reflexivizar la economía significa suprimir el dinero.

Esta exterioridad del dinero respecto de la reflexión es lo que interesa: monetarización no significa reflexivización de las relaciones sociales. La modernidad como extensión de las relaciones monetarias avanza aquí por su lado oscuro, no reflexivo.<sup>1</sup> Con la política no ocurre lo mismo. La política es

1. Véase infra, Segunda Parte.

esencialmente reflexión, vale decir, todo en ella está referido a la conciencia y voluntad de los individuos. La política no funda estructuras como el dinero, sino instituciones, en el sentido de aquello que ha sido instituido, vale decir, que remite a la actividad humana. La modernidad política -y, para algunos, la modernidad derechamente- se identifica entonces con este proceso de reflexivización del vínculo social.

Esta conexión entre modernización y politización debe entenderse correctamente. La modernidad política arranca de una experiencia histórica precisa que llamamos la ruptura del vínculo social. Esta ruptura no es equivalente a un proceso cualquiera de diferenciación social, como los que observan habitualmente las teorías funcionalistas. El mundo no se hace moderno por aumento de la complejidad social y, en particular, por la expansión de la división del trabajo, vale decir, por cambios en la cantidad y volumen de las relaciones sociales. El acceso a la modernidad es mucho más dramático: por eso su origen puede fecharse en las guerras religiosas del siglo XVII europeo. La modernidad no reclama una teoría de la diferenciación social, sino una de la diferenciación cultural. Se entra a la modernidad cuando los vínculos sociales constituidos pre-reflexivamente, vale decir, aquellos que forman la cultura, se rompen. La ruptura del vínculo social debe comprenderse en este sentido preciso: la sociabilidad ya no puede ser fundada en la experiencia, y en particular, en su núcleo pre-reflexivo que llamamos presencia.

¿Qué ocurre cuando la experiencia deja de ser vinculante? Como se ha dicho antes, el vínculo social debe ser reflexivamente constituido. (La reflexión no nace obviamente con el mundo moderno; la reflexión es propia también de las sociedades pre-modernas. Pero en ellas, la reflexión era concebida solamente como explicitación de un vínculo social fundado en

la experiencia, vale decir, de un vínculo constituido con anterioridad a la reflexión. La reflexión estaba llamada a descubrir, reconocer y eventualmente perfeccionar algo que existía previamente, algo cuyo fundamento era anterior al acto reflexivo mismo. Este modelo de la reflexión es lo que se rompe con el advenimiento del mundo moderno. El quiebre de los vínculos pre-reflexivos obliga a reconstituirlos reflexivamente: la reflexión no se limita entonces a explicitar, sino que está llamada a fundar el vínculo social.

reflexión

Las teorías contractualistas del derecho formulan esto por vez primera. La hipótesis acerca de un estado de naturaleza sirve para indicar la erosión de la cultura, vale decir, del fundamento pre-reflexivo de la sociabilidad humana. El estado de naturaleza, en efecto, es al mismo tiempo ausencia de reflexividad (lo natural es aquello que es independiente de todo acto reflexivo) y ausencia de sociabilidad (el mundo de la libertad natural que se transforma en lucha de todos contra todos en condiciones de escasez). El vínculo social ya no está dado en la cultura, que se convierte de este modo en un terreno de pura diferenciación y lucha. Fuera de la reflexión sólo hay desorden. El vínculo social, por consiguiente, debe ser formado reflexivamente: en la reflexión está implicada, en adelante, la cuestión esencial del reconocimiento social. La aparición moderna de la política consiste en esto: la política no es nunca reflexión sobre un vínculo social preconstituido, sino constitución reflexiva del vínculo social.

política

La aparición de este concepto de la política en nuestras sociedades es mucho más reciente de todo lo que pueda imaginarse. Puede fecharse en la década de los sesenta, cuya característica fundamental es precisamente la experiencia de politización. Desde luego, con anterioridad a esta fecha no faltaban ni la política ni el Estado como funciones sociales

reconocidas en la sociedad. Pero sólo en los años sesenta realmente se hace la conexión entre politización y modernización en el sentido indicado más arriba. Sólo entonces la experiencia de politización se construye sobre un sentimiento genuino de desgarró, vale decir, de ruptura del vínculo social. La política aparece como imperativo ético, o sea, como necesidad de constituir reflexivamente un vínculo que la cultura ya no puede sostener.

Como se ha dicho antes, la política se reflexiviza a través de las ciencias sociales que aparecen justamente en este momento: la reflexión historiográfica que sostuvo la formación del Estado nacional pasó al olvido. Este paso de la historia a las ciencias sociales —economía política, psicología y, principalmente, sociología— da cuenta de la transformación indicada. La historiografía no es originalmente una disciplina crítica: pretende dar cuenta de un vínculo preconstituido frente a la reflexión, ya sea en el espacio (la historiografía comienza con un inventario del espacio natural que habitamos)<sup>2</sup> o en el tiempo (como recuperación de una tradición que nos constituye con anterioridad a todo acto reflexivo). Esta historiografía romántica, de cronistas y naturalistas, fue ciertamente desafiada por una historiografía política que intentaba positivizar el vínculo social. El potencial crítico de esta historiografía liberal, sin embargo, se había ido agotando lentamente y serán las ciencias sociales las que recuperen el tema de la ruptura del vínculo social y la necesidad de recomponerlo a través de la reflexión. Las ciencias sociales se ofrecen a sí misma como el modelo de la conciencia crítica de la época. Crítica significa justamente superación del fundamento pre-reflexivo de la

2. Esta es la razón por la que Historia y Geografía van juntas tanto en el orden de las facultades universitarias como de los currícula escolares.

existencia social y formación del vínculo social en la reflexión.

· Pero la conexión entre las ciencias sociales y el proceso de politización es algo más compleja. Si la política aparece tan tardíamente en nuestras sociedades es —como afirmamos anteriormente— porque no hubo guerra religiosa, vale decir, ruptura real del vínculo social formado en la cultura. Esta es la razón por la que fracasa la historiografía liberal; esta historiografía no estuvo nunca basada en una experiencia real de disolución del vínculo. La formación del Estado en el texto escrito y la ley fueron letra muerta. El liberalismo no pudo realmente constituir, ni menos generalizar, un principio de ciudadanía, vale decir, fundar un proceso de politización. Las ciencias sociales, en cambio, se forman en torno a una representación diferente de la disolución del vínculo social: la pobreza. La aparición de la pobreza en las ciudades será el verdadero detonante de la experiencia de politización de los años sesenta. En torno a ella se reconstruirá el potencial crítico, vale decir, reflexivo que el liberalismo no alcanzó realmente a desplegar.

La pobreza, ante todo, es representada como un drama ético: lo que está implicado en la pobreza —y específicamente en la urbanización de la pobreza— es la disolución del vínculo social, la incapacidad de la sociedad de reconocerse a sí misma como unidad. La pobreza no puede ser tematizada como un mero proceso de diferenciación social susceptible de regulaciones funcionales. Más bien por el contrario, la pobreza funda una diferencia ética, o sea, una imposibilidad de reconocimiento social. La pobreza no es solamente pobreza; es miseria, vale decir, hambre, así como las guerras religiosas no fueron solamente una guerra como tantas otras, sino guerra civil, y guerras de exterminio. Las representaciones de la pobreza urbana como desgarro son abundantes, y están recogidas, pálidamente tal vez, en las teorías fundamentales de las ciencias sociales

de la época, es decir, las teorías de la marginalidad y de la diferenciación de clase.

Estas teorías, formuladas en el lenguaje de la diferenciación estructural de la sociedad, ocultan muchas veces lo esencial: el espesor ético de la pobreza, su carácter propiamente dramático. ¿De dónde proviene esta sobrecarga ética frente al problema de la pobreza? Justamente de la representación de la pobreza como ruptura del vínculo social. La irrupción de la pobreza en las ciudades introduce un quiebre que se sitúa en el plano de la experiencia: es la imposibilidad de reconocer al otro en el modo de la presencia. La pobreza urbana es antes que nada una ausencia, una diferencia que sólo puede ser recuperada de manera reflexiva, precisamente porque ya no es posible resolverla en el marco de una experiencia común. Aquello que se rompe, por lo tanto, es propiamente el vínculo social, o sea, aquel vínculo que se forma en la experiencia, y específicamente en su estructura pre-reflexiva que llamamos presencia. El pobre ya no puede ser reconocido en su presencialidad: la experiencia ha dejado de ser vinculante. Por esta razón la pobreza aparece como desgarró y como drama: sólo hay dramaticidad allí donde se quiebra algo fundado en la presencia, notoriamente en la muerte, que es el drama por excelencia.

La representación de la pobreza como disolución del vínculo social no es en absoluto algo banal. De hecho, la pobreza no suele ser experimentada de este modo por quienes la sufren, los propios pobres. Reservaremos este problema para más adelante. Pero tampoco la pobreza ha sido siempre observada como drama: fuera de las ciudades, casi nunca la pobreza es vista como desgarró. La relación entre pobreza y ruptura del vínculo social pierde de inmediato su evidencia si examinamos las distintas modalidades de reconocimiento social que involucran al mundo de los pobres.

Comencemos con el modelo de la servidumbre, aquel que define la inclusión del pobre en la hacienda y que se prolonga, deformándose, en las ciudades bajo la forma de la servidumbre doméstica. El modelo de la servidumbre tiene esta característica singular: está basado en la co-presencialidad del señor y del siervo, vale decir, en la cohabitación. Señor y siervo moran en común, viven en la misma casa o tierra. Aquello que define al siervo es precisamente el hecho de que forma parte de la casa: la servidumbre por ello es estrictamente un modelo de participación.

La dialéctica hegeliana del señor y del siervo ignora esta característica fundamental. Hegel, como todo el pensamiento ilustrado, sólo puede situar el vínculo social en el plano de la conciencia. La servidumbre, por lo tanto, es una cierta forma de estabilizar la lucha por el reconocimiento social. Ella constituye la renuncia a la autoconciencia en favor de la conservación de la vida: el siervo es aquel que vacila, que decide no arriesgar su vida y que permanece, por lo tanto, en el temor. La relación de servidumbre está fundada en "el temor ante la muerte, entendida como absoluto señor".<sup>3</sup> El siervo hegeliano queda prisionero del señor a través del trabajo: servir significa aquí trabajar para otro. La relación de servidumbre se invertirá precisamente por este lado: el señor queda circunscrito, en virtud de su propio señorío, al plano del consumo, vale decir, del gozo de la riqueza producida por otro, mientras el siervo, puesto que trabaja, conserva intacto el principio activo de la conciencia.

Pero el señor, que ha intercalado al siervo entre él mismo y la cosa, queda cercado por su dependencia de la cosa, a la que tan sólo goza; le cede al siervo el lado de la autonomía de la cosa, que es quien la elabora.<sup>4</sup>

3. G. W. F. Hegel, *Fenomenología . . .*, p. 119.

4. *Ibíd.*, p. 118.

Este modelo de la servidumbre, basado en el temor y en el trabajo, es el que utiliza habitualmente la sociología crítica bajo la forma de una teoría del dominio. La relación de servidumbre, sin embargo, no queda enteramente descrita en el trabajo servil. Como ya señalamos, a diferencia de otras formas de dominio, la servidumbre está constituida en la co-presencialidad del señor y del siervo: el siervo no solamente trabaja para otro, sino que mora en común con aquél. Esta mutua presencialidad define un ámbito de encuentro que difícilmente puede ser descrita en los términos de Hegel.

La hacienda no fue una estructura de dominación política: la relación de servidumbre no se decide en el plano de la conciencia, sino en el de la presencia. El presupuesto hegeliano es que todo ocurre al interior de la conciencia. La servidumbre, por lo tanto, puede ser descrita como:

dos configuraciones opuestas de la conciencia: una, la independiente, cuya esencia es el ser-para-sí; otra, la no independiente, cuya esencia es el ser-para-lo-otro.<sup>5)</sup>

Esta descripción permanece válida cuando se tematiza el vínculo social como re-conocimiento (o también re-conciliación), vale decir, cuando se presupone la ruptura de los vínculos pre-reflexivos y la necesidad concomitante de restaurarlos a través de la reflexión. Este es justamente el caso de Hegel: su punto de partida es la lucha por el reconocimiento. Su fenomenología es, pues, enteramente una fenomenología de la conciencia. Por esta razón, el fundamento pre-reflexivo de la relación de servidumbre escapa totalmente del análisis hegeliano. La inclusión del pobre en la hacienda se decide, sin embargo, fuera de la conciencia. La hacienda no es una estruc-

5. *Ibíd.*, p. 117.

tura de dominación político-militar como el señorío feudal, que es la referencia histórica que ocupa Hegel. La hacienda no se forma militarmente, y permanece durante siglos alejada de toda amenaza de este tipo: la experiencia de la guerra está completamente ausente. El hacendado no es un guerrero, es un patrón, vale decir, un padre. La referencia a la casa es constitutiva de la hacienda. Por ello, el señorío hacendal difícilmente puede ser tematizado como una figura de la autoconciencia. El señor teme tan escandalosamente la muerte como el siervo, permanece ligado a la tierra con el mismo apego servil y sitúa la totalidad de su experiencia en la presencia, tal como lo hace el siervo. El señorío hacendal se mueve en la esfera de la representación, no de la conciencia. El pobre, por su parte, no es incluido en la hacienda a través del miedo, sino de relaciones de lealtad y fidelidad personales que presuponen el señorío como presencia.

La lealtad, como se sabe, es la forma de los vínculos personales, vale decir, de aquellos constituidos en la experiencia: se es leal sólo a quien se conoce. Fuera de la co-presencialidad, el vínculo adquiere la forma de la legalidad. La servidumbre hegeliana está caracterizada en este plano precisamente como ausencia de libertad e igualdad jurídicas. La servidumbre, por consiguiente, no es una estructura de reconocimiento: el siervo es la conciencia que reconoce, pero el señor sólo es reconocido. Todo esto es perfectamente válido, otra vez, cuando se da por sentada la ruptura de los vínculos pre-reflexivos: en tal caso, la servidumbre aparece indefectiblemente como dominación y, en estas condiciones, el siervo sólo puede ser incluido a través del miedo. El señorío hacendal, sin embargo, no suscita miedo, sino lealtad; justamente y sólo porque está puesto en el modo de la presencia, que no es el modo de la legalidad, sino de la reciprocidad.) "Estar-con" el patrón: éste es el secreto de la

hacienda. La hacienda gira en torno a la cercanía o lejanía respecto del patrón. Mientras más cerca, mayor será la lealtad que suscita (tal como ocurre con el servicio de la casa) y más intensas serán las relaciones de reciprocidad. La co-presencialidad define, en efecto, una estructura de prestaciones y contraprestaciones personales que difícilmente pueden ser descritas como dominación.

Esta estructura de reciprocidad, sin embargo, se asegura solamente en la co-presencialidad: fuera de ella se disuelve rápidamente. Esto es lo que ocurre, en cierto modo, con la hacienda. Las relaciones de servidumbre hacendales no se quiebran por la emancipación del siervo a través del trabajo. Para Hegel, el trabajo es formación (*Bildung*):

El trabajo es apetito impedido, desaparición retardada, o sea: el trabajo cultiva. La relación negativa con el objeto llega a ser su forma y algo permanente, porque para el que trabaja, el objeto tiene autonomía.<sup>6</sup>

El siervo supera al señor puesto que no consume, "supera, en todos los momentos particulares, su dependencia de la existencia natural, y la elabora".<sup>7</sup> En esta abstención forzada se forma a sí mismo:

Al plasmar el ser-para-sí deviene su propio ser-para-él; y así alcanza la conciencia de que él mismo es en y para sí.<sup>8</sup>

5 Nada de esto ocurre realmente con el servidor hacendal: el siervo no logra nunca constituirse en el trabajo y permanece, como el señor, en una relación puramente positiva con las cosas, vale decir, en la esfera del consumo. Esto es posible

6. *Ibíd.*, p. 120.

7. *Ibíd.*, p. 119.

8. *Ibíd.*, p. 120.

justamente porque la hacienda es una estructura de reciprocidad: el siervo no está condenado simplemente a trabajar para el goce de otro. Esta relación se revierte continuamente a través del principio de la generosidad señorial y de la formación de la fiesta (fiesta patronal precisamente) como lugar de encuentro. La hacienda mantiene una estructura de sociabilidad fundada en el consumo: el goce festivo de la riqueza producida no es el privilegio exclusivo del señor. Más aún, la generosidad es la marca del verdadero señorío: no sólo gasto ostentatorio, que corresponde propiamente al período de urbanización de las oligarquías terratenientes (en la ciudad el consumo deviene estatutario, porque se ha perdido la relación con el siervo), sino largueza. En la hacienda el consumo festivo está incorporado dentro de una estructura de sociabilidad, y no dentro de una estrategia de poder. El señor se realiza a través de la cosa gastada, destruida, pero festiva y no estatutariamente gastada. Este espacio de sociabilidad festiva corta de raíz la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre: el siervo no permanece enteramente en el apetito impedido ni en la desaparición retardada de las cosas y, por ello, no logra constituirse realmente en el trabajo que presupone esa relación negativa con el objeto.

La hacienda no es portadora de ninguna dialéctica de la dominación. Aquello que destruye la hacienda es, ante todo, el ausentismo patronal. El traslado a la ciudad que inició la clase terrateniente desde fines del siglo pasado rompió el fundamento del orden hacendal: la co-presencialidad del señor y del siervo. La hacienda estaba muerta mucho antes de que se levantara su acta de defunción con los procesos de reforma agraria de la década de los sesenta. Había muerto por deserción: primero, del señor: luego del siervo, que migró tras él a las ciudades. Esta urbanización sucesiva de unos y otros

desestabilizó el vínculo hacendal: en la ciudad desaparece la co-presencialidad de la relación de servidumbre. (El siervo deviene pobre: y el pobre es aquel que ya no está puesto en el modo de la presencia. Esta circunstancia inicia el camino de la reflexivización del vínculo social. La "cuestión social" aparece típicamente en la ciudad, tras la urbanización de la pobreza, como dificultad de constituir vínculos en la co-presencialidad. El pobre debe ser reflexivamente incluido.)

Esta inclusión se realiza primeramente a través de la "caritas", que sustituye al modelo de la servidumbre. La verdadera caritas implica la presencia, vale decir, es una relación de persona a persona, como ocurre en la parábola del buen samaritano que le sirve de modelo: el extraño es reconocido en la presencia y acogido en el hogar. La caritas es todavía observación del pobre en el modo de la presencia. Pero esta observación deviene reflexiva a través de lo que llamamos la conciencia ética. La caritas marca, en efecto, la aparición de la conciencia ética. Debemos detenernos brevemente en este punto.

La conciencia moral no presupone en ningún momento la disolución del vínculo social. Por el contrario, presupone que todo vínculo real se forma en la co-presencialidad. La conciencia ética, por lo tanto, no es nunca conciencia crítica, vale decir, puesta en cuestión de la naturaleza pre-reflexiva del vínculo social. Más bien lo contrario es lo cierto: la caritas aparece frecuentemente como crítica de la reflexivización del vínculo a través de la forma de la ley. La caritas desafía la ley en nombre de la presencia. La ética es conciencia acerca del carácter pre-reflexivo del vínculo social. En la aparición de esta conciencia sin embargo, está contenida en cierto modo la desestabilización de la experiencia originaria de la presencia. Puesto que esa experiencia se ha oscurecido, ha dejado de ser evidente y es con frecuencia pasada por alto, se requiere un acto de reconoci-

miento. Pero la naturaleza de este acto reflexivo es singular: en la conciencia ética, la conciencia no se coloca todavía como fundamento del vínculo social. La conciencia no funda, no instituye el vínculo, sólo reconoce, llama la atención. La conciencia que se pone a sí misma como fundamento es lo que habitualmente se entiende por libertad: la ética nos enseña, por el contrario, que no somos libres, que estamos situados en la experiencia y que esa experiencia es vinculante, o dicho de otra manera, que el otro está presente, independientemente de la conciencia y de la voluntad de cada cual.

La caritas consiste en este reconocimiento del otro en la presencia. La inclusión del pobre en la caritas no alcanza a fundar por ello un proceso de politización: la caritas se mueve por debajo de la política, no funda reflexivamente el vínculo social. Sólo la conciencia que se observa a sí misma fuera de la experiencia, vale decir, que presupone el carácter no vinculante de la experiencia, deviene propiamente reflexiva. Para ello el modelo de la conciencia ética es insuficiente. Con la masificación de la pobreza urbana, no obstante, aparecerá el modelo adecuado: la conciencia ética se transformará en conciencia social. Conciencia social significa, como su nombre lo indica, formación del vínculo social en la conciencia: aquello que está implicado en el acto reflexivo es la producción del otro.

La conciencia social es, ante todo, conciencia crítica. El vínculo ya no puede ser referido a la co-presencialidad, el pobre no puede ser capturado en la presencia, es originalmente una ausencia que sólo la reflexión puede superar. La conciencia deviene crítica cuando pone en cuestión la posibilidad de formar el vínculo en la co-presencialidad, o dicho de otra manera, cuando presupone la disolución del vínculo social. Solo entonces la interpretación hegeliana de la historia como lucha por el reconocimiento es pertinente. Lo propio de la

conciencia crítica es esa mirada retrospectiva de la historia como lucha y dominación.

### 1. Crítica de la presencia y reflexivización

Los procesos de politización, sin embargo, no arrancan propiamente de una experiencia de dominación: la dominación es simplemente un modo de observar una experiencia desgarrada. Es bien sabido que el acceso a la política se produjo a través de un cuestionamiento de la religión y de la familia, es decir, justamente de aquellos núcleos de la vida social en los cuales el vínculo se forma en la co-presencialidad: la presencia eucarística y la presencia materna, respectivamente. La crítica de la religión y de la familia obedecen pues a un razonamiento común, según el cual el vínculo social ya no puede ser observado en el modo de la presencia. El origen de estas críticas no se encuentra, sin embargo, ni en la religión ni en la familia como tales, sino en la representación de la pobreza como desgarro.

Puesto que la pobreza es observada como ruptura del vínculo social, vale decir, como incapacidad de producir vínculos en la presencia, la religión y la familia dejan de proveer los modelos de representación del vínculo social. La reflexivización del vínculo social provoca inmediatamente una desvalorización de aquellos núcleos fundados en la presencialidad. Esta desvalorización permitirá tematizar posteriormente tanto a la familia como a la religión como estructuras de dominación. Una vez que se las ha despojado de su núcleo presencial, eucarístico y materno, sólo quedan la religión y la familia como instituciones, vale decir, como estructuras de autoridad. Así, por ejemplo, la religión es vista como instrumento de poder y la familia como dominación patriarcal.

Pero la experiencia original desde la que se levanta la actitud crítica no fue la crítica de la familia y de la religión como estructuras de dominación, sino la crítica de ambas como núcleos de sociabilidad fundadas en la presencia. (El detonante de la experiencia de politización fue, por ello, la pobreza: más exactamente, la representación de la pobreza como desgarró y, como inevitable consecuencia de ello, la necesidad de reflexivizar el vínculo social. La conciencia social antecede en este sentido la conciencia crítica: hay crítica puesto que hay pobreza, vale decir, un mundo al cual ya no se puede tener acceso en el modo de la presencialidad, sino solamente en el modo de la reflexión. Es esta necesidad de reflexivización la que repercute luego sobre la familia y la religión que, por naturaleza, son incapaces de proporcionar el modelo de reflexivización del vínculo social. Solamente la política puede hacerlo a cabalidad.)

La representación vicaria de la pobreza como desgarró tiene esta importante consecuencia: el vínculo social ya no puede ser observado en la modalidad de la presencia. La sociedad ya no puede observarse a sí misma desde la familia y la religión. Esto era exactamente lo que ocurría en los modelos anteriores: el pobre era incluido a través de la pertenencia a la casa señorial, o también a través de la casa de beneficencia entendida específicamente como hogar. Tanto la servidumbre como la caritas conservan esta representación familiar del vínculo social. Por ello mismo también, religiosa: el misterio eucarístico, o formas similares de la presencia religiosa, son enteramente coherentes en este contexto. El desplazamiento de la casa hacia el hogar de beneficencia, así como la evolución hacia formas más cristocéntricas de la presencia religiosa, marcan una diferencia entre la servidumbre y la caritas, precisamente en la dirección de una explicitación reflexiva de la naturaleza del

vínculo social. Pero la caritas es todavía una forma de representarse los vínculos sociales en la co-presencialidad. Esto es lo que se rompe definitivamente con la aparición de la conciencia social: el pobre ya no puede ser incluido de esta manera. La pobreza exige constituir reflexivamente el vínculo social: para ello es preciso salir de la casa. Salir de la casa (o su equivalente: dejar de ir a misa) son formas de romper con los marcos de una sociabilidad fundada en la presencia. Por lo general, nunca se trató de rebeliones contra la autoridad paterna o eclesiástica, sino simplemente de deserciones. (Ocurre que la reflexivización del vínculo social no puede ser observada desde la familia o la religión: la experiencia de politización descansa justamente en este cambio en el modo de observación.<sup>9</sup>)

Este cambio repercute, a su turno, sobre la familia y la religión. Así como antes la sociedad era observada desde estos dos espacios, ahora familia y religión serán observadas desde la sociedad, vale decir, desde el modelo de formación reflexiva del vínculo social. Tal vez el resultado más importante de la experiencia de politización de los años sesenta sea esta reflexivización de los núcleos de sociabilidad fundamentales: la familia y la religión.

¿Cómo ocurre esto? La reflexivización de la experiencia religiosa puede seguirse en la aparición de una ética de la solidaridad, cuya formulación más radical se encuentra en los planteamientos de la teología de la liberación, aunque trasciende con creces este ámbito teológico específico. El modelo de

9. Este cambio es típico de la adolescencia en general: la crisis adolescente consiste en la aparición de un otro que ya no está puesto en el modo de la presencia. Ello exige reflexivizar los vínculos sociales. No es casual, entonces, que la experiencia de politización haya descansado en jóvenes. Pero existe esta diferencia: la profundidad de la ausencia de aquel otro (el pobre) y, por consiguiente, la radicalidad del proceso de reflexivización social (politización).

reflexivización de la fe en el caso de la teología de la liberación lo proporciona la pobreza, en particular la caracterización de la pobreza como experiencia de opresión. La fe es reconocimiento del pobre en su condición oprimida. G. Gutiérrez expresa esto de la siguiente manera:

Los hombres son la mediación necesaria de nuestro encuentro con el Señor, sobre todo aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han desfigurado el rostro humano y no tienen "apariencia ni presencia", y son "desecho de hombres".<sup>10</sup>

La opresión es aquello que desfigura el rostro del pobre y, por lo tanto, del propio Cristo. En una situación de opresión, el otro desaparece literalmente, deja de ser una presencia, y con ello pierde su humanidad. El otro no tiene "apariencia ni presencia" y es un "desecho de hombre", de acuerdo con la caracterización del siervo sufriente que ofrece el profeta Isaías. La opresión liquida toda posibilidad de reconocimiento del otro en la presencia: en adelante nada puede estar puesto en el modo del encuentro. En este sentido, la opresión es la manera más radical de designar el quiebre del vínculo social.

¿Cómo es posible reconocer algo tan radicalmente ausente? Solamente a través de un acto reflexivo. Pero es evidente que la reflexión no permite restaurar una presencia quebrantada, sino únicamente reconocer al otro en la conciencia. Reflexivizar significa constituir desde la pura conciencia subjetiva algo que de otra manera no se nos podría dar. El pobre es por excelencia aquello que está situado fuera de la presencia, es esa porción de humanidad que ha sido colocada más allá de toda mirada y cuya humanidad, por eso mismo, debe ser reflexivamente constituida. Esto marca la aparición de la conciencia moral: esa

10. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Lima: CEP, 1971), p. 252.

capacidad de reconocer la humanidad del otro más allá de toda presencia, y sobre todo allí donde no hay sino ausencia. La predilección por los pobres tiene un sentido estratégico en la formación de la conciencia moral: esto ya está contenido en la caritas que es reconocimiento de un extraño, de aquel a quien no conocemos. Pero la caritas indica solamente la ausencia de algo, no cancela la posibilidad del encuentro. Por el contrario, es esto lo que intenta precisamente restaurar. La caritas es, como se ha dicho, reconocimiento del extraño en la presencia. La solidaridad, en cambio, incluye la figura del pobre oprimido: con ello se cancela toda posibilidad de encuentro y el reconocimiento debe obtenerse reflexivamente. La extrañeza del pobre en este caso debe resolverse políticamente, cosa que nunca ocurre en la estructura ampliamente despolitizada de la caritas.)

La reflexivización de la fe a través del modelo de la opresión tiene consecuencias radicales. Podemos expresarlas en una frase: la desvalorización de la presencia religiosa. En el caso de la teología de la liberación, el tema de la opresión está tomado del exilio del pueblo de Israel en Egipto.

Los primeros capítulos del Exodo nos describen la situación de opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa "casa de servidumbre" (13,3-20,2; Deut. 5,6), represión (1, 10-11), trabajo alienado (5, 6-14), humillaciones (1, 13-14), política antinatalista forzada (1, 15-22).<sup>11</sup>

La opresión es siempre el punto de partida. La consecuencia de esto es la desvalorización del relato del Génesis, vale decir, de la Creación que precede al Exilio. G. Gutiérrez resuelve la dificultad que plantea el orden de los textos bíblicos asimilando ambos relatos: más aún, transformando el relato del Génesis

11. *Ibíd.*, p. 194.

en una alegoría, vale decir, en una metáfora que encuentra su actualidad en el relato del Exodo.

El acto creador es ligado, casi hasta la identidad, con el gesto que liberó a Israel de la esclavitud en Egipto.<sup>12</sup>

En todos los contextos religiosos la creación define el carácter de la experiencia originaria: en el comienzo hay una presencia, la presencia de Dios en el mundo. El mundo no ha sido instituido, sino creado. La experiencia religiosa se funda, pues, en la relación con aquello que es o que existe con anterioridad a la conciencia. Esto define el formato de toda experiencia, no sólo de la experiencia religiosa: en el origen hay una presencia, algo que está puesto en el modo del ser.

¿Qué ocurre, sin embargo, cuando se sitúa en el origen ya no la creación, sino la opresión? Al revés de la creación, la opresión es negación del ser: como hemos dicho, el oprimido desaparece, es aquel despojado de existencia humana.<sup>13</sup> En el origen está aquello que no es: el oprimido justamente. Dios nos permite vencer esta ausencia originaria, pero ya no es el Dios creador definido por su presencia en el mundo sino el Dios que permite reconocer la existencia humana del oprimido, vale decir, el Dios que hace posible constituir al otro en la conciencia. La fe, por ello, no es anterior al compromiso con los pobres: la fe se valida exclusivamente en la formación de la conciencia moral, puesto que nada es con anterioridad a esta toma de conciencia. La fe deja de remitir a una presencia originaria.

12. *Ibíd.*, p. 193.

13. La opresión no es lo mismo que la dominación: el dominio es la capacidad de determinar la conciencia y la voluntad de otro. La opresión, en cambio, es negación del ser del otro. La dominación es un hecho político, la opresión es un acontecimiento ontológico.

El tema de la opresión requiere todavía de algún comentario. La opresión no inicia inmediatamente el proceso de reflexivización. La opresión, en tanto experiencia, no conduce a esta desontologización radical del mundo que es propia de la reflexión. El oprimido no puede negar su propia existencia. De allí que su afirmación no sea: ¡no hay ser!, sino: ¡el ser está en otra parte! La experiencia de la opresión provoca aquello que los sociólogos llaman una "huída del mundo". Pero huir no significa negar el ser, sino intentar reencontrarlo en algún otro lugar. El que huye no pretende instituir el mundo, sino volver a la experiencia originaria de la creación, vale decir, a la plenitud del ser. Tanto la imaginación milenarista popular como las formas de culto "vudú" y sus derivados, dan ejemplos abundantes de esto.<sup>14</sup> Pero tampoco el "Exodo" puede ser entendido sin la fe en un Dios creador. La fe de Israel no es una fe reflexiva, sino creacionista, a pesar de las novedades que introduce la experiencia del Exilio (en particular la aparición de un Dios que habla). No es, pues, la experiencia de la opresión aquello que permite reflexivizar el vínculo social. Es el concepto de opresión. La negación del ser y, con ello, la desontologización del mundo, sólo puede hacerse desde fuera de la experiencia, incluso de aquella que aparece como la más desgarrada de todas: la opresión. Sólo entonces la conciencia deviene reflexiva, vale decir, fundamento o punto de partida. Mientras se permanezca en la experiencia, esto no es posible. La conciencia no descubre nunca su carácter reflexivo en este ámbito. La experiencia presupone siempre una presencia, vale decir, un punto de partida que se sitúa fuera de la conciencia: toda

14. Debe advertirse, sin embargo, que el milenarismo popular no ha tenido en nuestro continente las dimensiones que tuvo en la historia europea. Sólo puede encontrarse algún grado de desarrollo de estos movimientos en el ámbito cultural afroamericano, es decir, allí donde hubo propiamente esclavitud.

experiencia descansa ineludiblemente en este presupuesto. La opresión, en tanto experiencia, permanece en el ámbito del ser o de la búsqueda del ser. Ella despliega verdaderamente su potencial reflexivo sólo cuando deviene concepto.<sup>15</sup> Esto se consigue justamente cuando se sitúa la opresión en el origen: entonces ninguna experiencia alcanza realmente a constituirse, puesto que le falta su núcleo originario: la presencia. La opresión, en este caso, no describe una experiencia sino que es una manera de designar el quiebre de toda experiencia, vale decir, es una forma de situarse fuera de ella. Nada está realmente constituido en la experiencia: por lo tanto, todo debe ser formado reflexivamente.

La opresión no es una experiencia sino un modo de observación, y ésta es justamente la posición de los teólogos de la liberación (y, más ampliamente, de intelectuales y estudiantes) frente al mundo de la pobreza. Mientras los pobres están situados en la experiencia, los otros lo están en la conciencia. El proceso de reflexivización es, precisamente, la consecuencia de esta distancia inaudita frente a la pobreza como experiencia vivida, de esa incapacidad de situar al pobre en el modo de la presencia en un contexto de extensión y masificación de la pobreza urbana. Esta imposibilidad de situar el vínculo social en la experiencia conduce a su desvalorización radical, y es de ello de lo que da cuenta perfectamente el concepto de opresión. La opresión es un argumento, que quiere decir esto: el vínculo social no se forma en la experiencia, sino en la toma de conciencia. El tono extremadamente discursivo de la teología de la liberación (que, por lo demás, nunca ha podido ser conocida de otra manera que bajo el nombre de teología, vale decir, como

15. Por ello la condición ineludible del proceso de politización es el acceso al texto escrito: el diferencial de politización entre estudiantes y pueblo muestra esto claramente.

discurso) da cuenta de su carácter esencialmente reflexivo. Existe otra señal inequívoca de esta desvalorización de la experiencia que más adelante comentaremos: la legitimación de la violencia. La violencia presupone que no existe ningún vínculo formado en la experiencia y, por lo tanto, que ella puede destruirse sin costo alguno.

La reflexivización de la experiencia religiosa a través del modelo de la opresión se repite en el caso de la familia a través de la figura del patriarcado. La descripción de la familia como una estructura de opresión de la mujer tiene las mismas consecuencias que se examinaron anteriormente a propósito de la fe: la devalorización de la experiencia familiar y, especialmente, de su núcleo presencial: la maternidad. Todo esto es ampliamente conocido. La madre, que constituye la experiencia originaria de todos los hombres, es esencialmente una presencia, vale decir, es anterior e independiente de cualquier toma de conciencia. El vínculo con la madre es enteramente pre-reflexivo, no se forma a través de un acto de toma de conciencia, sino en aquella experiencia cuyo núcleo originario llamamos justamente presencia. La madre nos retrotrae, en efecto, al origen, tal como la fe en un Dios creador: en el origen hay una presencia. Podemos expresar esto de distintas maneras, aunque todas conducirán a lo mismo. El vínculo con la madre no está instituido, sino dado; no se constituye en la comunicación, sino en la co-presencialidad; no se elige, se contrae. La madre es, por excelencia, la plenitud del ser: aquello que nos ata ineludiblemente a la experiencia, vale decir, a aquello que es y frente a lo cual la conciencia jamás puede colocarse a sí misma como fundamento. La madre es el límite de toda reflexión.

La maternidad define la especificidad del vínculo familiar. ¿Qué ocurre, sin embargo, cuando dicho vínculo es tematizado como opresivo? Como en el caso de la experiencia religiosa que

legitimación  
violencia

opresión  
mujer

vínculo pre-reflexivo

recién examinamos, en el origen de la familia no se encontrará entonces la presencia materna, sino la opresión paterna.<sup>16</sup> En esto consiste la tesis del patriarcado, que replica la tesis del cautiverio con que parte la teología de la liberación. Las relaciones de dominio al interior de la familia —que ciertamente existen, qué duda cabe— se sitúan en el origen, vale decir, definen la naturaleza del vínculo familiar. La maternidad es descrita, entonces, como un estado de servidumbre. Cuando esto ocurre no queda sino reflexivizar el vínculo familiar, esto es, fundarlo reflexivamente, situar en el origen ya no la presencia, sino la comunicación.

La formación de una ética de la comunicación es característica de la reflexivización de las relaciones familiares. Este es el modelo que ocupan por doquier la psicología clínica y la terapia familiar. Los problemas de la familia son tematizados como dificultades de comunicación y se intenta repararlos en el plano del discurso argumentativo. Este modelo se aplica justamente allí donde el vínculo familiar deviene problemático, por ejemplo, en la crisis de las relaciones de pareja o en la crisis de la adolescencia. No hay nada reprochable en esto. La comunicación es indispensable para la formulación, y tal vez procesamiento de cualquier conflicto, así como una ética de la solidaridad es ineludible en sociedades complejas en las que el otro no está alcance de la mano. Otra cosa, sin embargo, es la aparición de una psicología reflexiva que pretende fundar el vínculo familiar en la comunicación. Hacia esto apuntan precisamente los modelos que parten de la opresión. La comunicación presupone una desontologización radical del mundo:

16. Este es, exactamente, el punto de vista del psicoanálisis, que con su modelo del complejo de Edipo ofrece todas las premisas e hipótesis necesarias para elaborar una psicología reflexiva. El auge del psicoanálisis al interior del ciclo de politización que comentamos resulta, en este sentido, enteramente coherente.

nada está formado en la presencia, todo remite al lenguaje, y específicamente a los actos de habla proferidos por un sujeto dotado de conciencia y voluntad propias. Como en el caso de la fe, también la familia es extraordinariamente refractaria a este principio de reflexivización. Penetra con algún éxito en la formación de relaciones de pareja: cada vez más el amor conyugal está inscrito en una ética de la comunicación; la pareja se forma y perdura en el encadenamiento de actos de habla constituidos en un espacio despojado de toda coacción. La pedagogía del matrimonio moderno repite sin cesar las recomendaciones propias del acto comunicativo: discernimiento previo o elección de pareja; interrupción de todo acto de violencia y de cualquier pretensión de dominio, búsqueda racional del consenso, predisposición permanente a escuchar, verbalización frecuente de los sentimientos, etc. Desde luego, todo esto es un espejismo. El amor no suele ser un acto reflexivo: en el lenguaje cotidiano, que es el lenguaje de la experiencia, se conserva enteramente esa referencia al carácter pre-reflexivo del amor que llamamos justamente pasión, vale decir, aquello que se sufre pasivamente, que sobreviene, que se forma con anterioridad a toda deliberación y que jamás perdura a través de un mero acto de la voluntad. El amor no pertenece al dominio de la reflexión, sino al del encuentro. Cualquier intento por reflexivizar el amor conyugal está pues condenado al fracaso. La razón es fácil de encontrar: la pareja, por definición, cohabita, es decir, está puesta en el modo de la presencia y no puede situarse fuera de esta experiencia originaria que la constituye como tal. ¿Acaso no es lo propio de los enamorados repetir, rememorar y a veces recrear ritualmente el momento en que se vieron por vez primera? En el origen no hubo nada más que una presencia: el vínculo amoroso se forma de este modo, el resto carece usualmente de importancia.

La incapacidad de constituir reflexivamente la maternidad es todavía más radical. La transformación de la maternidad en una institución, vale decir, en un acto susceptible de deliberación (cosa que se ha conseguido a través del control natal y del aborto, principalmente), apenas modifica la naturaleza del vínculo maternal. La única decisión posible es no instituir el vínculo, puesto que el vínculo materno como tal no puede ser instituido. La decisión de ser madre no agrega realmente nada al vínculo materno, como a veces se supone: la maternidad se sustrae tenazmente a toda reflexivización. La reflexión en este caso sólo puede negar o postergar la experiencia materna, pero jamás constituirla. De hecho, la pedagogía del amor conyugal, sobre la cual ha florecido buena parte de la psicología, no tiene su correspondencia en una pedagogía de la maternidad. La maternidad sigue siendo un ámbito protegido de la intervención psicopedagógica que suele saturar el ámbito de la experiencia vivida en las sociedades modernas. Se convierte las más de las veces en una pedagogía de la sexualidad, cuyo lema en todos los casos consiste en reflexivizar la experiencia sexual y, precisamente por ello, separarla y distinguirla de la maternidad. La reflexión se mantiene, pues, en la periferia de la experiencia materna, se forma en sus bordes, pero no logra penetrar en ella: el núcleo presencial de la madre es demasiado duro para ello. La desontologización de la experiencia a través de una ética de la comunicación encuentra aquí su límite más claro.

## 2. El modelo de la concientización

La reflexivización del vínculo social en ámbitos que suelen estar constituidos de otra manera, como la familia y la religión, es sólo una consecuencia del proceso de politización. Es justa-

mente el resultado de observar familia y religión desde la política. La política, sin embargo, tal como hemos visto, se valida en otro terreno: el de la formación de una conciencia social, o sea, en el restablecimiento del vínculo con el mundo de la pobreza. El núcleo del proceso de politización estuvo radicado en algo que podemos llamar genéricamente "ida al pueblo", que comprende el conjunto de experiencias de promoción, movilización y organización popular que caracterizaron entonces el proceso de politización. La "ida al pueblo" se hizo enteramente según el modelo de la concientización.

Concientizar significa hacer de la conciencia el fundamento del vínculo social, vale decir, reflexivizar. Esta "ida", por lo tanto, debe distinguirse rigurosamente del encuentro, que presupone situar al otro en el modo de la presencia y conduce, así, a la formación de vínculos que reconocen un sustrato anterior a la conciencia. El modelo histórico del encuentro es el mestizaje, que no por casualidad se produce en el plano de la familia y de la religión, vale decir, en los núcleos fundamentales de la sociabilidad. La concientización ignora completamente dichos núcleos: la "ida al pueblo" no produjo jamás contactos en el plano de la experiencia familiar o religiosa.<sup>17</sup> Todo el proceso de concientización se sitúa, por el contrario, fuera de estos núcleos. Se ubica primordialmente en la educación, que reemplaza a la familia, y en la organización, que sustituye a la religión. La noción misma de "pueblo", por otro lado, revela esto. Esta noción se forma a partir de la observación de la pobreza, descrita como un estado de sufrimiento y opresión indecibles que remiten, como se ha explicado antes, al anonimamiento de la experiencia y a la ausencia de vínculos sociales.

17. Los estudiantes siguieron casándose al interior de su grupo social de origen e ignoraron el sustrato religioso del mundo popular.

ida al pueblo

mestizaje → sustrato → núcleo esencial

Nada, pues, está formado en el plano de la experiencia. El "pueblo" sólo puede aparecer entonces a través de un acto reflexivo, previo al cual no es nada. En todos los casos, el "pueblo" designa convencionalmente la posición del "sujeto", vale decir, el principio de la "conciencia de sí" o el acto a través del cual los pobres toman conciencia de su condición de sujetos, de fundamento y agentes de la historia humana. Este uso exclusivamente político de la noción de "pueblo" es muy frecuente, aunque allí "pueblo" designe solamente al núcleo activamente movilizado y organizado de los pobres. El resto sigue siendo los pobres. No existe pues "mundo" popular, sino solamente "sujeto" popular; los pobres carecen de "mundo" (la opresión, en efecto, no define un mundo sino, todo lo contrario, es fin de mundo). Fuera del acto de toma de conciencia, la pobreza es reconocida solamente como una situación.

El modelo de la concientización que comentamos está contenido de manera ejemplar en lo que se llamó entonces "educación popular". El principio de la educación popular fue formulado originalmente por Paulo Freire, y está contenido en su distinción entre escolarización y concientización. La escolarización es simplemente transmisión de contenidos discursivos: en la escuela, la conciencia no se descubre a sí misma como principio, o sea, no deviene nunca reflexiva. La razón de esto, según Freire, es la siguiente: la escuela está constituida en la diferencia entre conciencia y mundo, entre educador y educando, entre el que habla y el que escucha. Esta diferencia priva a la conciencia de su capacidad constituyente, no alcanza a transformarla en actividad ni puede situarla en el punto de partida.

Mientras la concepción anteriormente criticada, que trata la conciencia naturalistamente, establece una separación absurda entre conciencia y

mundo, para la visión aquí discutida, conciencia y mundo se dan simultáneamente. Intencionada al mundo, éste se hace mundo de la conciencia. La concepción "bancaria", al no poder realmente borrar la intencionalidad de la conciencia, consigue sin embargo, en gran medida, "domesticar" su reflexividad.<sup>18</sup>

La crítica de la escuela realizada por Freire esconde una paradoja y ha dado origen a muchos malentendidos. En la tradición ilustrada —por lo demás perfectamente burguesa—, la escuela fue precisamente el terreno de la reflexivización. La escuela es el lugar donde la conciencia deviene reflexiva, sobre todo a través del acceso al texto escrito. Fuera de ella reina, en cambio, la experiencia. La discontinuidad entre la escuela y la vida, o entre la conciencia y el mundo, es la condición de todo proceso de reflexivización: la conciencia sólo se descubre a sí misma como fundamento cuando se separa de la experiencia, vale decir, cuando se sitúa fuera del mundo. Esto es, precisamente, lo que hace la escuela, es decir, arrancar a los individuos de la experiencia vivida (de la familia principalmente) y situarlos en el plano de la reflexión.

Freire no hizo otra cosa que (re)descubrir el potencial reflexivo que se libera con el acceso al texto escrito, vale decir, con el proceso de alfabetización. Alfabetizar significa transformar la experiencia en práctica, vale decir, destruir la experiencia. Esta, como se ha dicho, nos sitúa en un mundo que no ha salido de nuestras manos, que es con anterioridad a toda actividad de la conciencia y de la voluntad. Por el contrario, la práctica es actividad reflexivamente constituida: todo ha salido efectivamente de nuestras manos y, por lo tanto, está (o debe estar)

18. Paulo Freire, *Sobre la acción cultural* (Santiago: Icirá, 1971), p. 27. Véase también del mismo autor, *La educación como práctica de la libertad* (Santiago: Icirá, 1969) y, por sobre todo, *Pedagogía del oprimido* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1970).

sujeto a nuestro control. El modelo de la práctica así entendida es obviamente la política: alfabetizar es pues politizar, "leer es un acto político".

Este modelo de alfabetización política no es mucho más que una radicalización del proyecto de la escuela. El proyecto de Freire, y con ello de la educación popular, no consistió nunca en desescolarizar la sociedad. Esto último presupone un ataque al principio de reflexivización, cosa que efectivamente ocurrió en las corrientes pedagógicas que vincularon la escuela, vale decir, la razón, con el poder, e impulsaron un retorno a la vida.<sup>19</sup>

Todo lo contrario, el proyecto de Freire —como ocurre en toda pedagogía revolucionaria— consiste en la escolarización completa de la sociedad. "Desescolarizar" significa, para Freire, reflexivizar todas las actividades humanas; desbordar los límites que separan la escuela del mundo, de manera tal que la reflexión se apodere de todo el proceso de la vida. "No se estudia sólo en la escuela": este principio de la pedagogía revolucionaria, con su típica alternancia de trabajo y estudio (se trabaja en el día y se estudia en la tarde, vale decir, se examina crítica y colectivamente todo aquello que cada cual hace, piensa y siente, al menos en el estado de vigilia), que Freire aplicó en Sao Tomé e Príncipe y celebraba en el caso de la revolución cultural china, es el más formidable proceso de sobreescolarización que pueda tal vez conocerse en el mundo moderno (proceso que por lo demás fue consagrado internacionalmente por la Unesco con sus recomendaciones sobre la "educación permanente").

Pero no se trata solamente de reflexivización, sino de

19. Esta fue la línea que inauguró Iván Illich en *Deschooling Society* (New York: Harper Row Publishers, 1970) (Obra traducida como: *La sociedad desescolarizada* (Barcelona: Barral, 1971).

reflexivización del vínculo social. El modelo de concientización no se limita a la educación, sino que se valida específicamente en la producción de organización popular. Esto ha sido largamente explicado. Cuando la experiencia no es vinculante, el vínculo social debe ser instituido a través de la participación de individuos conscientes y libres. Fuera de este acto de participación el individuo carece de existencia social, lo que implica que está ineludiblemente confinado a una existencia egoísta. La organización debe entenderse aquí como una radicalización del principio de ciudadanía, el que, después de todo, no ignora ni destruye necesariamente los núcleos pre-reflexivos de cohesión social.

La ciudadanía define la existencia pública de los individuos, pero no necesariamente su existencia social: ello quiere decir que la vida privada conserva alguna eficacia vinculante, ya sea a través de la familia o de la religión, y no aparece como un espacio de pura desocialización. La organización define, en cambio, la existencia social de los individuos: fuera de ella sólo reina el desamparo, la apatía y la tristeza de una vida pequeña y solitaria. En esto consiste el paso del ciudadano al militante, para usar la expresión de Michel Vovelle: el ciudadano regresa después de todo al hogar, el militante no.<sup>20</sup>

El principio de organización presupone la destrucción de la sociabilidad (cuando no contribuye explícitamente a ello), así como el principio de educación presupone la superación de la experiencia vivida. El modelo de la concientización es aquel de la *tabula rasa*: nada hay fuera de la conciencia y de la voluntad de los individuos. Todo debe ser constituido a través de ella. Este modelo define la naturaleza del acto revolucionario.

20. Al respecto: Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la révolution française* (París: Messidor / Editions Sociales, 1985).

La revolución es, simplemente, el acto a través del cual se logra acceso a la modernidad, vale decir, el acto de reflexivización del vínculo social. La revolución no es nada distinto del proceso de politización que hemos comentado en estas páginas. El error más célebre de Marx consistió precisamente en pronosticar una segunda revolución al interior del mundo moderno, una revolución económica (proletaria) que sucedería a la revolución política (burguesa). La historia ha mostrado que existe siempre una sola revolución, sea ésta burguesa o socialista. Nunca dos. Allí donde la burguesía fue revolucionaria, no hizo falta el proletariado. Allí donde no lo fue, la revolución adquirió un carácter proletario. Pero siempre la revolución fue política: en todos los casos se destruyó un Antiguo Régimen. La transformación de las relaciones de producción no es un acto revolucionario: sólo lo es la pretensión de fundar reflexivamente el vínculo social, lo que, a su vez, es el sello específico y distintivo de la modernidad.

¿Cuál fue el alcance de este acto revolucionario que está contenido en el modelo de la concientización? No es el caso hacer aquí una evaluación histórica sobre el impacto del proceso de politización emprendido en los años sesenta, cuyo largo ciclo parece cerrarse definitivamente en nuestros días de un modo que trataremos con algún detalle más adelante. Pero al menos dos aspectos de este proceso pueden ser mencionados al terminar este Capítulo. El primero se refiere a los límites que enfrentó el modelo de la concientización en el propio mundo popular, algo que podemos llamar el "fracaso de la ida al pueblo". ¿Por qué el proceso de politización penetró tan superficialmente el mundo popular? ¿Por qué la pobreza urbana no fue efectivamente el detonante de un vasto proceso de modernización política? Encontraremos tal vez la razón en los propios fundamentos del modelo de la concientización. Este mo-

es sólo acto de reflexivización

modelo de concientización

delo descansaba en la observación de la pobreza como drama ético, vale decir, como disolución del vínculo social: por ello, la pobreza fue descrita a través del tema de la opresión, que es la forma más radical de designar este quiebre. Pero, ¿acaso era éste el modo en que los pobres se observaban a sí mismos? La urbanización de la pobreza proviene del deterioro del mundo agrario y, específicamente, de la hacienda. Pero la hacienda se desplomó no a través de la emancipación servil, que remite al modelo hegeliano de la dominación, sino a través del ausentismo patronal, que remite al modelo de la presencia. La urbanización de la pobreza no fue entonces observada como opresión, sino como ausencia. Esta diferencia no es nimia. La opresión presupone el quiebre del vínculo social; la ausencia, no. Es por ello que los pobres no intentaron en la ciudad la emancipación política, sino la recuperación de una presencia perdida (cuya forma paradigmática, como se sabe, es la adhesión popular a liderazgos populistas).<sup>21</sup> La probabilidad de que los pobres observaran su propia experiencia como opresiva fue siempre muy baja. Es precisamente por ello que el modelo de la concientización perdió su fundamento, para transformarse en mera ideología. La hipótesis de la opresión, en efecto, quedó confinada en las ciencias sociales como su modo de observación característico. Esto quiere decir que dicha hipótesis no produjo reflexión, sino solamente saber. El remate puramente ideológico del modelo de la concientización —y la descripción general del proceso de politización de esos años como ideologización— muestra esto.

Los límites del proceso de concientización pueden verse también desde el tema de la violencia política. ¿Qué conexión

21. Al respecto: Eduardo Valenzuela, "La experiencia nacional-popular", *Proposiciones* (Santiago) 20 (1992).

existe entre concientización y violencia? La violencia surge o se hace posible cuando se ha desvalorizado radicalmente el carácter vinculante de la experiencia, o sea, cuando nada está realmente constituido en la modalidad de la presencia. Matar presupone que el otro está fuera de la propia mirada. Y éste es justamente el presupuesto del modelo de la concientización: la neutralización ética de la experiencia abre las puertas hacia la legitimación de la violencia. Desde luego, la violencia política no suele ser representada como crimen. En ella está implicada la recomposición del vínculo social y sólo adquiere sentido en esta perspectiva, vale decir, en el marco de un proceso de reflexivización del vínculo social. La violencia política no aparece *ex post*, como un medio para sortear los límites del proceso de concientización, o de realizar aquello que no puede hacerse a través de la educación y la organización. La violencia política está contenida en el propio modelo de la concientización ("no personas, sino estructuras", se decía entonces) y de hecho aparece muy tempranamente y, en ocasiones, incluso es el acto primero e inaugural del proceso de politización. Todo intento por reflexivizar el vínculo social lleva implícita esta posibilidad cierta de la violencia.

Con la violencia ocurre, no obstante, algo extraordinario: después de todo, sólo es posible matar a personas. La violencia es inexorablemente un crimen, vale decir, la destrucción de algún vínculo formado en la presencia (notoriamente para familiares y deudos, pero no solamente). Pero esto se descubre, de manera radical y cristalina, en la muerte propia (cuando es demasiado tarde) o cercana: es la víctima la que nos recuerda que la vida no puede ser desalojada enteramente de la experiencia y de su núcleo más íntimo: la presencia.

*Segunda Parte*



Todo pensamiento sociológico de origen iluminista se ca-  
 racteriza por levantar la pregunta acerca del fundamento del  
 vínculo social a partir del supuesto de que éste no puede  
 descansar en la cultura. Es por eso que la Ilustración descansa  
 sobre la afirmación de que el orden institucional reflexivamen-  
 te instaurado e institucionalmente garantizado posee un nu-  
 cleo normativo racional irrenunciable. Sobre él descansa la

Ilustración estable.

reflexivamente el vínculo social, para dotarlo así de un funda-

el iluminismo se construya sobre la pretensión de restaurar

que da lugar a formas irracionales de dominación. De allí que

eminentemente precarios, cuando no como origen de un caos

Ilustración percibe los vínculos fundados en la presencia como

que deviene en guerras de aniquilación. En tal sentido, la

en la presencia, como producto de una diferenciación cultural

acontecimiento central: la ruptura del vínculo social fundado

nosotros. La Ilustración se plantea críticamente respecto de un

este proyecto de restauración del vínculo social asumió entre

supuestos de la modernidad ilustrada, así como la forma que

En los capítulos anteriores nos hemos detenido a analizar los

posibilidad de refundar el vínculo social. Lo decisivo de la Ilustración es, sin embargo, el diagnóstico de la ruptura del vínculo social y la promesa de la reconciliación.<sup>1</sup>

Existe, sin embargo, una visión de la modernidad que no arranca del paradigma ilustrado. Es decir, no arranca del principio de que el vínculo social se ha roto y de que debe ser reflexivamente restaurado, sino del diagnóstico de que al aumentar la complejidad de las sociedades, el vínculo ya no puede ser fundado ni en la presencia ni en la conciencia. Esta visión de la modernidad reconoce, pues, su punto de partida no en la diferenciación cultural, sino en la diferenciación social. Es por ello que esta concepción se formula críticamente tanto respecto de la cultura como respecto del núcleo normativo del orden institucional ilustrado. Al arrancar de la diferenciación social (complejidad), este enfoque no supone que el vínculo social fundado en la presencia se haya roto, sólo afirma que es inviable en sociedades complejas. En estas sociedades resulta, sin embargo, también inviable toda regulación normativa de la interacción. No es sólo la presencia, sino también la norma la que ahora reclama ser superada. La creciente complejidad de las sociedades requiere que se abandone la normatividad institucional y que se la reemplace por la neutralidad organizacional.

La distinción entre lógica normativa y lógica cognitiva propuesta por Niklas Luhmann sirve para ejemplificar esta

1. Karl Löwith ha mostrado cómo la concepción de la historia propia de la época moderna no es sino una secularización de la concepción cristiana del tiempo histórico. De igual manera, cabría plantear que la dialéctica de la reconciliación planteada por la Ilustración no es sino una secularización del tema cristiano de la caída de Adán y la reconciliación hecha por Cristo. Si se la mira desde este prisma, no cabe sino sorprenderse ante la ingenuidad de la Ilustración.

lóg. normativa

situación.<sup>2</sup> Mientras la primera expresa la idea de que una acción se apegará a normas aunque las expectativas a ella referidas se vean frustradas, la segunda expone la idea de una acción que se adecua de acuerdo a un procedimiento que opera por ensayo y error: si las expectativas se ven frustradas, se intenta otro camino. No cabe duda de que esta última es la lógica que determina el comportamiento de los precios en una economía de mercado y el desarrollo de la ciencia en los institutos de investigación. Que ello levanta innumerables problemas éticos y morales está fuera de duda, si se lo observa desde un marco ilustrado o cultural. Visto desde las estrategias sistémicas de reducción de complejidad, son las consideraciones éticas y morales las que constituyen un obstáculo para resolver los problemas de un mundo crecientemente complejo.<sup>3</sup>

lóg. cognitiva

A diferencia de la Ilustración, la visión sistémica de la modernidad se caracteriza por no plantearse jamás la pregunta por el vínculo social. Este es un problema que sólo surge desde un pensamiento que arranca de la identidad, la totalidad y la unidad. Al fin y al cabo, si bien la Ilustración renuncia a todo principio ontológico, no lo hace para afirmar la pura diferencia, sino para postular la identidad, la unidad y la totalidad en un plano trascendental. Ciertamente es que con ello, al abandonar el terreno de lo real, sienta las bases para la conclusión que finalmente saca la lógica sistémica: que sólo hay diferencia. Pero no por ello hay que olvidar que la Ilustración aún piensa la sociedad en la misma escala que la cultura, es decir, en la escala de la persona que, ahora desontologizada, aparece como el individuo.

2. Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (Westdeutscher Verlag, 1986).
3. La teoría de sistemas se construye sobre la ley de que al aumentar la complejidad del sistema, aumenta simultáneamente la complejidad del entorno.

La visión sistémica de la modernidad nos alerta acerca del hecho de que el vínculo social fundado en la presencia no sólo se hace inviable por la diferenciación cultural (Ilustración) sino también por la diferenciación social. A diferencia del iluminismo, la visión sistémica no supone que tal vínculo se fracture y deba ser reconstituido reflexivamente; sólo afirma que en condiciones de alta complejidad se hace imposible y debe ser sustituido por una mera coordinación de expectativas. Desaparece así la pregunta por el vínculo social, que remite a personas o a actores que se orientan recíprocamente. Tener presente que el camino hacia la modernización no sólo pasa por la opción ilustrada es un dato indispensable si se pretende comprender lo que comienza a suceder en Chile, y luego en el resto de América Latina, desde mediados de la década del setenta.

## Capítulo III

# Modernización como monetarización

Los caminos de modernización tradicionalmente recorridos en Chile han insistido en la necesidad de llevar a cabo una politización de la sociedad. En tal medida, se han desplegado a partir del supuesto incondicionado de que el vínculo social se ha quebrado y de que requiere ser restablecido institucional y reflexivamente. De allí que estas estrategias hayan encontrado en el núcleo pre-reflexivo de la sociabilidad un escollo muchas veces insalvable. La falta de criticidad de estos proyectos termina siempre por llevarlos a implementar un sinnúmero de operaciones destinadas a desmontar el núcleo cultural sobre el que se asienta la sociabilidad, para permitir así el surgimiento de las condiciones requeridas para la racionalización social.

Desde hace ya un par de décadas, la estrategia de modernización introducida en nuestro país parece haber abandonado la opción politizante, para dar lugar a un proyecto de modernización basado en la decisión de operar una plena monetarización de la economía. Con ello se inicia una etapa nueva que consiste, fundamentalmente, en concebir la modernización sin referencia alguna a la pregunta por el vínculo social. Este cambio en la forma de entender el curso del proceso

de modernización tiene un conjunto de consecuencias que los sociólogos han descuidado de manera alarmante. Ello es en buena medida una lamentable consecuencia de la falta de reflexión sociológica sobre la economía, pero, por sobre todo, del hecho de que las ciencias sociales han considerado el dinero como un tema más propio de la demonología que de la reflexión científica. La incapacidad para pensar la economía desde la sociología, así como la incapacidad para reflexionar sobre el dinero *sine ira et studio*, ha ocasionado un vacío teórico que se deja sentir gravemente ante el desafío que presenta para la sociología esta nueva dimensión monetaria que asume la modernización.

El desinterés sociológico por la reflexión en torno al dinero es en buena medida consecuencia de una concepción de la economía en términos productivos y, por ende, centrada en el tema del trabajo. Ciertamente esto no fue una ocurrencia de la sociología, sino que hunde sus raíces en la concepción de Adam Smith. Al centrar la atención en la producción y en su gran motor decimonónico, la división del trabajo, se dejó de lado el dinero por considerársele un mero auxiliar en el proceso de distribución. También desde el paradigma marxista el dinero fue descuidado, esta vez por obra de su total demonización. Es un gran mérito de Marx haber planteado que el núcleo central de la economía capitalista se encontraba en el intercambio, es decir, en el mercado y el dinero. Su reacción, no obstante, fue la de denunciar esto como la inversión del mundo económico real, el cual no se encuentra basado en el intercambio, sino en la producción y el consumo. De allí que el dinero fuese no sólo descuidado, sino frontalmente combatido. Marx no podía sino reaccionar así ante un mecanismo de coordinación social tan potente que opera con perfecta independencia de la reflexión, es decir, de la toma de conciencia por parte de los agentes. Ese

dinero/monetarización

#

es precisamente el fetichismo que denuncia: la humanización de las relaciones entre las cosas y la cosificación de las relaciones entre los hombres.

La incapacidad de la sociología para abandonar su visión de la economía en términos de producción y trabajo le ha impedido elaborar una concepción que pueda aproximarse fructíferamente al problema de la monetarización. Hacerlo significa concebir este campo como dominado por el dinero, los precios y las operaciones de pago.

Todas estas operaciones son difícilmente abordables desde los paradigmas sociológicos, ya que poseen en común el rasgo de una fuerte desocialización. Y es precisamente en virtud de ello que la economía ha podido escindirse de la sociedad para constituirse en un subsistema autónomo especializado en la resolución de un tipo único y particular de problemas funcionales: los económicos. Esta especialización constituye simultáneamente una limitación de la influencia de lo económico. En este sentido, es indispensable comprender que los procesos de monetarización se despliegan con perfecta independencia de las fantasías ideológicas que algunas veces los impulsan o los acompañan. El dinero no es una ideología, aunque sí lo son el neoliberalismo u otros intentos por asociar con el dinero ciertas concepciones de la sociedad total. La monetarización de la sociedad no garantiza ni su moralidad ni su inmoralidad; tampoco asegura sociedades más o menos libres.

Cuando hablamos de monetarización como el camino seguido actualmente por los procesos de modernización en América Latina, entendemos que ello es obra y consecuencia de la diferenciación del subsistema económico. Esta diferenciación lleva a definir el ámbito económico exclusivamente en términos de operaciones de pago realizadas mediante el uso del dinero. A la sociología no le corresponde estudiar y explicar

la compleja mecánica de estas operaciones económicas, pero sí reflexionar en torno a las consecuencias que ello tiene para la vida social. El objeto del presente capítulo es, por lo tanto, elaborar un concepto sociológicamente relevante de economía monetaria y analizar las repercusiones que la constitución de ésta tiene sobre el fundamento del vínculo social.

Así como en el capítulo anterior pretendimos evaluar las consecuencias que las experiencias de modernización como politización tuvieron para el núcleo pre-reflexivo sobre el que se asienta la sociabilidad, ahora queremos aventurarnos a explorar las consecuencias que esta corta experiencia de monetarización ya comienza a mostrar.

La clave para la diferenciación de la economía está en la aparición del dinero. Es cierto que éste ha existido desde mucho antes que las economías monetarias hoy conocidas. Y es que, efectivamente, la monetarización no puede reducirse a la existencia de dinero. Basta con que existan regulaciones extraeconómicas que determinen la utilización del dinero —ya sean éstas de naturaleza religiosa, racial, estamental o de cualquier otra índole— para que podamos estar seguros de que existe dinero, pero no diferenciación del sistema económico. Este se diferencia recién en el momento en que todas las operaciones económicamente relevantes comienzan a ser procesadas única y exclusivamente en términos económicos, es decir, a través del dinero. (equiv. funcional = lenguaje \$)

Estrictamente hablando, lo que hace el dinero es introducir una duplicación de la escasez de los bienes reales. Esta es duplicada ahora por la escasez de dinero, estableciéndose un sistema de precios como mediación entre ambas. Si en una sociedad el acceso a determinados bienes está regulado por criterios extraeconómicos —por ejemplo, que la tierra sólo puede ser comprada por aquellos en posesión de títulos nobiliarios—

rios-, estamos en presencia de economías que usan dinero, pero que no han autonomizado su sistema económico. Las economías monetarias (es decir, aquéllas donde se da una autonomía del sistema económico) se caracterizan por una universalización y una especialización del dinero. Universalización en tanto que todo lo económicamente relevante es formulable en términos de dinero. Especialización en tanto queda excluido de formulación dineraria aquello que es económicamente irrelevante. Que con dinero no se puede comprar la felicidad es un dicho antiguo que mantiene toda su fuerza en las economías monetarias.

Probablemente una de las características del dinero que lo hacen difícilmente accesible a la reflexión sociológica, es que produce una fuerte desocialización de las relaciones sociales. Como lo ha hecho ver Luhmann, el dinero se caracteriza por lograr un máximo de poder vinculante con un mínimo de información.<sup>4</sup> Efectivamente, el dinero posibilita un alto grado de aceptación de las comunicaciones económicas, en la medida en que exige una mínima información respecto de los agentes que participan de una transacción. Para comprar o vender no se requiere saber nada de la contraparte; tampoco es necesario simpatizarle ni inquirir sobre el origen del dinero o de las motivaciones que lo llevan a querer gastarlo. Incluso más, como cualquier turista en una tierra de otra lengua puede constatar, ni siquiera es necesario tener que entenderse con la contraparte: la mirada puesta en la caja registradora y el pago concordante bastan para obtener lo que se desea.

La relevancia sociológica del dinero se hace perfectamente patente cuando se reflexiona sobre el hecho de que al

4. Niklas Luhmann, *Wirtschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988).

autonomizarse el sistema económico dando lugar a una economía monetaria, surge todo un ámbito de articulaciones sociales que prescinden tanto de la experiencia de la presencia como de la mediación reflexiva por la conciencia. En tal sentido, la monetarización introduce una nueva forma de integración social. Mas aún, en tanto la monetarización constituye sólo el comienzo de los procesos de especialización subsistémica, los cuales son generalmente continuados por la política, ella conlleva la tendencia a crear un modelo general de integración social que prescinde cada vez más de la presencia y de la conciencia reflexiva. Esta es la forma a la que nos vamos a referir, siguiendo los desarrollos de la sociología contemporánea, como integración sistémica.

La desocialización operada por la economía monetaria se revela con toda su fuerza en la sustitución del concepto de "valor" por el de "precio". Con ello se expresa también la clausura de la economía, su carácter autorreferencial y la prescindencia de todo criterio extraeconómico en su funcionamiento. Al especializarse y renunciar, por ende, a toda pretensión de representar o reproducir la totalidad social, los hechos económicos dejan de estar referidos a relaciones sociales asimétricas de valor que deben ser compensadas. El concepto de "valor" remite necesariamente al concepto de sujeto, generando el complejo problema de relacionar entre sí el valor con el precio, y a éstos con el dinero.<sup>5</sup> Por su parte, el concepto de precio no hace sino establecer la posibilidad de una operación de pago o de no pago, prescindiendo de toda dimensión subjetiva respecto de valoraciones así o motivaciones. Lo económicamente relevante queda así reducido a esta operatoria y, por ende, desconectado de

5. Al respecto, véase Georg Simmel, *Filosofía del dinero* (Madrid: IFT, 1977).

(apud...)

las actividades de trabajo<sup>6</sup> o de las variables psicológicas. El precio no establece una relación entre sujetos o entre personas, sino una mera comunicación económica referida a las expectativas que se forman respecto de la cantidad que debe ser pagada. Nada hay más escueto que un precio: coordina expectativas, prescindiendo de todo carácter personal, social o histórico. Un precio nada nos dice del productor ni del consumidor, nada nos informa sobre su "justicia" o "injusticia", ni siquiera nos dice cuántas operaciones comerciales han sido realizadas de acuerdo con él. Una economía de precios está radicalmente desubjetivizada.

El reemplazo del "valor" por el "precio" como categoría económica nos ilustra cabalmente el desarrollo de un proceso de autonomización del subsistema económico respecto de la totalidad social y, con ello, la imposibilidad de plantear la pregunta por la unidad de lo social a partir de la experiencia de la monetarización. Este fenómeno es lo que se conoce como el fin de las ideologías. Ello es así en tanto que la función del dinero en las economías monetarizadas liquida toda pretensión de síntesis social. Sin embargo, cuando el dinero es analizado filosóficamente o antropológicamente renacen las posibilidades de considerarlo como portador de una bendita o maldita síntesis social.

Los procesos de monetarización nos llaman la atención sobre dos problemas sociológicos distintos, pero cercanamente

6. Un intento por reducir el dinero y los precios al trabajo se encuentra en Vittorio Mathieu, *Filosofía del dinero* (Madrid: Rialp, 1990). Es perfectamente claro que toda consideración filosófica del dinero no puede sino arrancar del sujeto. Esto, que es perfectamente válido, enturbia, sin embargo, la comprensión del dinero en una economía monetarizada. Lo mismo ocurre con ciertas investigaciones antropológicas que intentan perseguir la génesis de los instrumentos de intercambio en las actividades cúlteras de sociedades primitivas. Al respecto, Horst Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero* (México: Siglo XXI, 1978).

1 vinculados entre sí. En primer lugar, nos permiten tematizar el fenómeno de la desocialización, es decir, la desaparición de un vínculo social fundado en la co-presencialidad. En segundo lugar, nos llaman la atención sobre la creciente incapacidad de las sociedades para pensarse como totalidad, es decir, para establecer reflexivamente el vínculo social. Ello en tanto la lógica funcional del dinero opera sin referencia alguna a la conciencia subjetiva, y porque especializa un subsistema orientado a resolver problemas funcionales que prescinde de una referencia a la totalidad social.

Para la presentación de nuestra tesis es importante mostrar el camino evolutivo que conduce a la constitución del proceso de monetarización. Este, como hemos señalado, no se desata desde la percepción de una ruptura del vínculo social original, sino como consecuencia de un aumento en la escala de la complejidad social. Para ilustrar este proceso nos serviremos de tres modelos de actividad económica. El primero ha sido obtenido a partir de los clásicos estudios de Marcel Mauss en torno al *potlatch*. El segundo obedece al modelo de la economía política tradicional, centrado en las categorías de trabajo y valor. El tercero es el de la economía monetaria.

### 1. Economía del gasto, del trabajo y del consumo

El concepto de valor contenido en una mercancía ha sido desde tiempos antiguos considerado desde la dualidad entre el valor de uso y el valor de cambio. El primero se refiere a un rasgo inherente a la mercancía misma: su capacidad de satisfacer una necesidad mediante su consumo. El segundo resulta mucho más problemático, ya que refiere a una dimensión eminentemente social. El valor de cambio es estrictamente lo que nos

concierno. Más exactamente, lo que nos interesa es ver la evolución desde el valor de cambio hacia el precio, como consecuencia de un aumento de la complejidad social.

Desde hace ya largo tiempo, la antropología ha quitado validez a la proyección imaginaria que la economía moderna ha hecho respecto a la forma primitiva de la actividad económica. Al menos a partir del clásico "Ensayo sobre el Don" de Marcel Mauss, sabemos que no es sino desde épocas muy recientes que la economía se mueve por la búsqueda de una ganancia personal. Las economías primitivas parecen centradas en una carrera por la destrucción y el derroche de los excedentes económicos tan desenfadada, que con criterios actuales sólo podríamos considerarla como demencial. Los trabajos de Marcel Mauss han puesto de relieve la forma de operar del intercambio en sociedades primitivas tan disímiles como las europeas, melanésicas y americanas. El concepto común bajo el que se ha agrupado esta forma de intercambio es el de *potlatch*, que significa "consumir". Refiriéndose a ella escribe Mauss:

En los derechos y economías que nos han precedido, jamás se verá el cambio de bienes, riquezas o productos durante una compra llevada a cabo entre individuos. No son los individuos, sino las colectividades, las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas.<sup>7</sup>

Si bien el *potlatch* tiene un carácter marcadamente económico en virtud de que establece la forma básica del intercambio de productos, ella no puede reducirse a este aspecto.

7. Marcel Mauss, *Sociología y antropología* (Madrid: Teknos, 1971), p. 160.

Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en el que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente.<sup>8</sup>

Por su forma de operar, Mauss califica el *potlatch* como una prestación total de carácter agonístico.

Lo que hay que tomar en consideración de estas tribus es el principio de rivalidad y antagonismo que domina todas sus prácticas hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes y notables que se enfrentan así; por otro lado, a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas con objeto de eclipsar al jefe rival que es también un asociado (y generalmente su abuelo, suegro o cuñado). Hay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por medio de su jefe.<sup>9</sup>

Es relevante percatarse de que el *potlatch* es una forma de intercambio que se realiza entre grupos asociados, aunque opuestos, y que, más aún, es la que funda tal asociación. En el núcleo del *potlatch* se encierra la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver.

Tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión.<sup>10</sup>

El *potlatch* puede ser visto como un proceso que constituye el vínculo social. La operación mediante la cual realiza este acto descansa en la destrucción de la utilidad de las cosas, es decir, en la negación del valor de uso. Los objetos festivamente

8. *Ibíd.*, p. 160.

9. *Ibíd.*, p. 161.

10. *Ibíd.*, p. 169.

derrochados permiten el surgimiento de un vínculo. Su valor de uso es irrelevante frente a este logro social. El valor que de ello surge es eminentemente social. En otras palabras, el *potlatch* logra establecer un principio de comunidad más allá de las cosas y de su utilidad. Para ello es necesario el derroche y la destrucción suntuaria de la utilidad que pueda haber en las cosas.

Lo medular del *potlatch* es la obligación de darlo todo, de gastarlo todo. Quien lo recibe se encuentra obligado a recibirlo y consumirlo. Con ello se crea una obligación a retribuir con aun más de lo recibido, para romper la deuda -inferioridad de estatus y poder- en que se ha quedado.

El fenómeno del *potlatch* nos llama de manera privilegiada la atención sobre la importancia del gasto y del consumo suntuario para la creación del valor y del vínculo social. Nos permite apreciar que, en un primer momento, la gestación del valor económico ("valor de cambio") no puede ser claramente diferenciado de la gestación y perpetuación del vínculo social.

La economía del gasto encuentra su fundamento en sociedades de carácter familístico y en economías naturales. Tanto la familia como la naturaleza enfrentan a los hombres a la experiencia de la gratuidad de lo recibido e invitan a articular las relaciones sociales en los términos del don y del gasto. Al cambiar la escala de la complejidad social, el orden económico debe abandonar la supeditación total a la naturaleza e intentar doblegarla de acuerdo con una estrategia productiva tecnológica y racional que permita obtener más que lo que ella espontáneamente otorga. La planificación de la organización social del trabajo pasa a ocupar el primer plano. De igual manera se pasa del gasto al ahorro, de la dilapidación a la acumulación.

El segundo modelo que quisiéramos presentar aparece una vez dejadas atrás las economías naturales y las sociedades de

núcleo familístico, y surge junto con las sociedades modernas que han atravesado por un proceso de diferenciación cultural. En tanto la fuente del valor ya no reside en un acto que compromete a la sociedad toda, debe ser ubicada en el plano privado de los individuos. De esta forma, se separan el valor económico y el vínculo social. Este proceso culmina en la sociedad burguesa con el imperio de un concepto de valor vinculado al trabajo. Para alcanzar tal nivel ha sido necesario romper toda relación comunitaria, hasta llegar al establecimiento de un vínculo abstracto (mercantil) entre los hombres.

El fenómeno de la privatización del trabajo y del valor corre paralelo a aquél de la privatización de la fe que tiene lugar con la Reforma. El clásico trabajo de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha puesto claramente de manifiesto el proceso de privatización del trabajo en los movimientos protestantes y las consecuencias que ello tiene para el despliegue de la actividad económica moderna. El análisis weberiano ha subrayado la creciente importancia que al interior de las Iglesias y sectas reformadas adquiere el trabajo entendido como una vocación profesional. Si bien esta concepción aparece ya con el luteranismo, allí se encuentra situada aún dentro de un marco tradicional:

De este modo, el concepto de profesión mantuvo todavía en Lutero un carácter tradicionalista. Profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que allanarse; y esta idea determina la consideración del trabajo profesional como misión, como la misión impuesta por Dios al hombre.<sup>11</sup>

Es recién con el puritanismo —es decir con el calvinismo y las sectas pietistas, metodistas y bautizantes— que toda la potencia

11. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Ediciones Península, 1969), pp. 100-101

encerrada en la valoración religiosa de la profesión llega a su máximo. En el caso especial del calvinismo, ello se encuentra movilizado fundamentalmente por la doctrina de la predestinación y el consiguiente problema de la *certitudo salutis*. Agobiados los fieles por la angustia de saber si están o no están entre los elegidos, el calvinismo levanta el trabajo profesional como cura:

En segundo lugar, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.<sup>12</sup>

Con el puritanismo el trabajo queda referido al problema estrictamente privado de la certeza de la salvación y sólo muy secundariamente referido a su dimensión social. Es natural que una concepción del trabajo de esta naturaleza tenga una repercusión fuertemente desocializante. Weber ha hecho notar esto lateralmente al poner de manifiesto que el puritanismo "es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente en el 'carácter popular' y las instituciones de los pueblos de pasado puritano."<sup>13</sup>

Si volvemos nuestra atención al plano económico, podemos notar que este segundo modelo que presentamos se caracteriza por operar un desplazamiento desde el valor de uso, que establece una evidente referencia a las necesidades de los hombres como criterio básico de la economía, hacia el valor de cambio, el cual se materializa abstractamente en las relaciones individualizadas del mercado. La nueva realidad del mercado nada tiene que ver con la forma comunitaria de intercambio

12. *Ibid.*, p. 139.

13. *Ibid.*, p. 125.

que expresa la economía del gasto. Su función se limita a coordinar productores y consumidores. Ello no obstante, la sociedad burguesa busca dotar al intercambio mercantil de una dimensión ética, es decir, no renuncia a la necesidad de plantear en el plano del intercambio el tema del vínculo social. De allí nace la teoría del valor-trabajo y del intercambio de mercancías expuesta por primera vez de manera sistemática por Adam Smith. En dicha teoría la mera coordinación mercantil aparece como un principio de síntesis, al concebir el valor de cambio como la realización del valor individual del trabajo contenido en la mercancía. El mercado aparece así como la instancia que permite la realización social del valor, aunque el origen de éste ya no pueda ser rastreado a una actividad comunitaria y se restrinja a una realización individual. ||

Concebir la riqueza como obra del intercambio y dotar a éste de una dimensión ética es un desarrollo que tuvo lugar en Inglaterra por obra de Smith, en contraposición al pensamiento económico francés desarrollado por Quesnay, Turgot y Cantillon, entre otros. Al respecto, nada puede ser más claro que la diferencia entre el concepto francés y el anglosajón de riqueza. Mientras los primeros conciben la riqueza como "el alimento, las comodidades y los encantos de la vida", para los segundos es obra del trabajo y el comercio. Para los franceses la riqueza se encuentra referida al valor de uso; para los ingleses, al valor de cambio. Es el contraste que aún podemos percibir entre economías campesinas e industriales. Sería perfectamente equivocado, sin embargo, confundir la visión francesa con el hedonismo y la inglesa con el ascetismo. Más bien se trata aquí de que la concepción francesa refiere al principio de las necesidades y de la comunidad, mientras que la inglesa al individuo y al trabajo.<sup>14</sup> Sobra decir que la economía burguesa terminó por plegarse al modelo anglosajón.

Al centrarse en el individuo y el trabajo en lugar de la comunidad y las necesidades, el pensamiento económico anglosajón se vio en la necesidad de devolver al intercambio la dimensión moral que con su planteamiento extirpaba de la acción económica.<sup>15</sup>

Lo más destacable para nuestras consideraciones es la estrecha relación que establece Smith entre la teoría del valor-trabajo y el fenómeno del intercambio, una relación que se diluye en economistas posteriores como David Ricardo y Karl Marx. El fenómeno que apasiona a Smith es el de la división del trabajo, en la cual sitúa el origen del crecimiento de la riqueza. Ya este mero interés de Smith por el acrecentamiento de la riqueza nos indica un movimiento fuera del marco de la economía natural: ya no se ubica la fuente de la riqueza en la naturaleza (como en Quesnay), sino en el hombre, en el trabajo. Es interesante en Smith su afirmación de que la división del trabajo viene impulsada y es crecientemente desarrollada por el intercambio.

Más allá de esta atribución causal, es importante tener en cuenta que el concepto de valor desarrollado por Smith no admite ser localizado exclusivamente en la dimensión produc-

14. Encontramos un extraordinario ejemplo de estas concepciones en el fuerte debate entre Max Weber y Werner Sombart en torno a los orígenes del capitalismo. En su libro *Lujo y capitalismo*, Sombart contrapone a la tesis weberiana del puritanismo ascético, la forma en la cual se desarrolló la acumulación capitalista en Francia.

15. Quien mejor vio este problema fue Adam Smith, y lo solucionó de la mano de la famosa "Fábula de las abejas" poco antes expuesta por Mandeville. De acuerdo con ésta, una colmena que vive en la corrupción y la prosperidad siente repentinamente nostalgia por la virtud y ruega por recuperarla. Una vez satisfechos los ruegos, se opera una impresionante transformación. Desaparece la corrupción, y con ella la actividad y la prosperidad. El tedio y la pobreza se apoderan de la colmena.

tiva o laboral. Si bien que el mismo Smith establece el trabajo como la "medida del valor", no es menos cierto que para él, el valor sólo se puede manifestar en el intercambio. En tal sentido, aparece como inseparable del cambio; es, estrictamente "valor de cambio". Esto constituye una clara diferencia con los desarrollos posteriores de la teoría del valor-trabajo, en los cuales el valor de un bien buscaba ser expresado exclusivamente en términos de los "insumos" del factor trabajo necesario para su producción. Con este desarrollo se concentra la gestación del valor en la esfera productiva, prescindiéndose de la dimensión de intercambio. Smith, por el contrario, reclama la relevancia del cambio para la expresión del valor. En tal sentido, podemos apreciar en su planteamiento una aún incompleta privatización del valor. Por ello mismo, puede dotar al intercambio de una dimensión moral, de una facultad para hacer del egoísmo y de la ambición particular una virtud social, que los economistas posteriores ya no pueden postular.

David Ricardo, y luego también Karl Marx, darán el paso decisivo hacia la total privatización del valor. Sabido es que este paso genera enormes dificultades para explicar precisamente el comportamiento de los precios y lleva a una separación entre los conceptos de precio y valor, quedando el primero reservado a la esfera del intercambio y el segundo al de la producción. Sólo alambicadas construcciones pueden ponerlos en relación. El problema clásico ante el cual se genera este dilema es aquél de la uniformidad de la tasa de ganancia, dadas las distintas relaciones entre capital fijo y variable existentes en las diferentes ramas de la producción. Sabido es que, ante este problema, Ricardo se vio obligado a abandonar su versión estricta de la teoría del valor trabajo. Marx intentó resolverlo de una manera tan sobreelaborada, que debió desvincular el "valor de cambio" del "cambio" mismo. Exponemos la versión

que da Louis Dumont de esta solución marxista:

A grandes rasgos la cosa se puede comprender inmediatamente: la ganancia, cuya tasa se supone uniforme en toda la economía, descansa sobre la inversión total, mientras que la plusvalía producida se supone que es proporcional a la inversión en trabajo únicamente, y varía por esta razón para una misma inversión total según la proporción entre la inversión fija y los salarios pagados (el capital fijo y el capital variable de Marx). Si la ganancia está constituida por la plusvalía producida por los trabajadores, debe haber entonces una ecuación entre las diferentes industrias que producen plusvalía a diferentes tasas si la ganancia debe ser uniforme. Marx llegó a articular y perfeccionar la teoría (del valor trabajo) en otros numerosos puntos, incluida la introducción del concepto mismo de plusvalía, pero la interpretación de una especie de depósito general que recibe la suma íntegra de toda la plusvalía producida por la economía (exceptuando la agricultura) y la redistribuye según una tasa de ganancia común, de suerte que el precio de cada mercancía (Kostenpreis o precio de producción) es más o menos el que calcula el capitalista según sus gastos y su ganancia, y no depende ya del valor incorporado en la mercancía por el trabajo que la ha fabricado, tal es el cambio fundamental introducido por Marx y con ayuda del cual pensó que había salvado la teoría del valor-trabajo.<sup>16</sup>

El intento de Marx por salvar la teoría del valor-trabajo aun a expensas de una satisfactoria teoría de los precios resulta comprensible si se toma en consideración la extraordinaria relevancia que para él tiene el plano de la producción y el enorme desprecio que siente por el plano del intercambio capitalista. La gran inversión que ha producido la sociedad burguesa es, según Marx, haber transformado lo primero y más importante, es decir, la producción y el consumo, en lo secundario; y lo secundario, es decir el intercambio, en lo primero y más importante. A diferencia de Smith, que veía en los resulta-

16. Louis Dumont, *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica* (Madrid: Taurus, 1982), pp. 129-130.

dos del cambio el surgimiento de una virtud moral, Marx lo ve como un reino de la alienación, como un ámbito fetichizado en el que las cosas se comportan como personas y éstas como cosas.

La crítica de Marx al mercado busca poner de manifiesto la incapacidad que muestra la sociedad burguesa para fundar el vínculo social. Su crítica del orden institucional arranca precisamente de aquí. Sabido es que la solución elaborada por Marx descansa en una desmercantilización y en una politización de la economía.

Lo propio de la economía burguesa, así como de su crítica marxista, es su carácter de economía-política, es decir, su intento por resolver las consecuencias desocializantes de la privatización del valor mediante una moralización del mercado o una politización de la economía. Esto es una consecuencia inevitable de la confluencia de dos desarrollos en un mismo momento, a saber: el aumento de la complejidad social y el fenómeno de la diferenciación cultural. Ello llevó a que se intentase resolver el primero de estos problemas con las herramientas del orden institucional. Se trató, así, de racionalizar el mercado con los criterios de la racionalidad normativa que la Ilustración reclamaba para los órdenes institucionales. El mercado, sin embargo, como respuesta funcional a los problemas de creciente complejidad, no opera con una racionalidad normativa, sino con una propia de los mecanismos autorregulados.<sup>17</sup> Recién cuando se abandonó la pretensión de dotar al mercado de una dimensión extra-económica pudo desplegarse cabalmente la comprensión de la lógica funcional del dinero. Este es el momento que hemos caracterizado como el de la

17. Al respecto: Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (Paris: Gallimard, 1983).

monetarización o de la economía del consumo.

Trabajo, ahorro y acumulación son los rasgos centrales del modelo económico que venimos presentando. Los resultados de esta forma de concebir la economía son insostenibles si ello no va seguido de una explosión del consumo. La producción no puede ser mantenida a ritmos crecientes si no es apoyada por el consumo. Activar la demanda, se descubre, es uno de los criterios básicos para salir de las recesiones. El consumo que ahora hace su aparición poco tiene que ver con el "gasto" al que anteriormente nos referíamos, a lo más aparece como una de sus perversiones. Consumo es una relación del sujeto con el objeto y sólo con él. A través del objeto, el sujeto busca constituirse como tal. El gasto, por el contrario es una relación entre personas mediada por los objetos. Lo principal no es aquí la relación del sujeto con el objeto, sino la supeditación del objeto a un principio de sociabilidad. El ejemplo más claro de gasto se encuentra en la experiencia de la comensalidad, del sentarse juntos a la mesa. Lo que allí tiene lugar es un encuentro entre personas mediado por objetos que son radicalmente destruidos, derrochados.

El consumo aparece, por su parte, como la degradación social del gasto. Esta es una forma posibilitada cabalmente por la aparición del dinero. Mencionamos anteriormente que éste permite una perfecta desocialización del intercambio. A ello se agrega también el hecho de que el acto de consumir establece una relación exclusiva entre el sujeto y el objeto, que no se deja enmarcar en la dinámica del uso y la necesidad. En su forma moderna, el consumo apunta a un esfuerzo del sujeto por constituir su identidad desde los objetos, es decir, con prescindencia de todo otro sujeto. En tal sentido ha sido señalado con razón el carácter marcadamente narcisista de las sociedades contemporáneas: los objetos y, como consecuencia de ello,

incluso los otros sujetos, sólo están allí para que el sujeto se mire en ellos.<sup>18</sup>

Mediante el dinero y los precios, es decir, con exclusión total de toda referencia al valor, la economía monetaria contemporánea garantiza el mismo círculo de derroche que posibilitaba el *potlatch*, pero ahora liberado de toda consecuencia para la instauración y perpetuación del vínculo social. La monetarización dota al dinero de la misma obligatoriedad del dar recibir y devolver que destacábamos en las economías primitivas. Lo decisivo de una economía monetaria es la circulación del dinero. Tanto es esto así que lo único que puede destruirla es el cese de las operaciones de pago. El dinero no está para ser atesorado, sino para ser gastado. Pero ese gasto que se verifica como consumo no tiene consecuencia alguna para la constitución del vínculo social entre los hombres.

## 2. Populismo, desarrollismo y monetarización en América Latina

Los modelos que hemos delineado en las páginas anteriores nos ayudan a comprender las etapas por las que ha atravesado la historia económica y social de América Latina durante el presente siglo. Lo que guía el siguiente análisis es siempre la pregunta en torno a la relación entre economía y vínculo social.

Expresada en términos sucintos, podemos sostener que la tradicción económica que se funda en la hacienda latinoamericana se extiende, aunque en forma degradada, hasta las experiencias populistas de mediados de nuestro siglo y se caracte-

18. Véase al respecto Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 1986); también Richard Sennet, *The Fall of Public Man* (New York: Norton, 1976).

riza por una obligación de gastar y derrochar. Sobre ello se funda el establecimiento pre-reflexivo de un vínculo social que une sea al hacendado, sea al líder populista, con su "pueblo". El populismo, sin embargo, al operar en una situación social más compleja, pronto muestra sus limitaciones. De allí que desde la década de los sesenta, bajo la influencia de las tesis cepalianas, se inicie en Chile el despliegue de un modelo desarrollista. Este constituye un intento por desarrollar un "ethos del trabajo" y una politización de la economía. Tal como vimos en el capítulo anterior, esa politización descansa fundamentalmente sobre la representación de la ruptura del vínculo social y, por ende, en el intento por refundarlo reflexivamente. Por último, las experiencias de monetarización, que se inician en Chile a finales de la década de los setenta y que se generalizan en el resto de América Latina a partir de los noventa, constituyen un intento por autonomizar y especializar un subsistema económico. En tal sentido se establecen las condiciones para desacoplar la racionalidad funcional de la economía de toda preocupación por el vínculo social.

#### a. La economía del gasto

A primera vista, puede resultar un tanto sorprendente que propongamos entender las experiencias populistas en América Latina a la luz de los rasgos que hemos delineado en el modelo del gasto. Sabido es que las economías primitivas escasamente conocían la existencia del dinero, menos aún la de una organización industrial del trabajo. No sucede lo mismo con aquellas sociedades latinoamericanas que vivieron la experiencia populista. Mal que mal, todos los líderes populistas llevaron a cabo una fuerte política de industrialización al interior de una economía con existencia cabal del dinero. Ello no obstante, y en

la medida en que nuestro interés se centra en la relación entre economía y vínculo social, nos parece que los rasgos propios del populismo político-económico se aprecian cabalmente si son vistos a la luz del modelo del gasto.

Uno de los fenómenos que inmediatamente llaman la atención en las experiencias populistas es su marcado carácter urbano. Ello queda de manifiesto no sólo en la base de apoyo sobre la que descansa el líder populista, sino también en sus orientaciones industrializantes y su completo desdén frente al mundo rural. El populismo es un fenómeno que acompaña a la urbanización y, en tal sentido, busca recomponer en la ciudad el vínculo social que originariamente se había desarrollado en la "hacienda". El desinterés por lo rural, que discursivamente se manifiesta en los ataques a la oligarquía agraria, no implica, sin embargo, un cuestionamiento de la fuente de la legitimidad sobre la que ésta descansaba. El líder populista, así como el hacendado, hace descansar su legitimidad en su "presencia" y ello se hace notar en su disposición al gasto y al despilfarro. La política populista no apunta a la constitución de ciudadanos que, con una conciencia esclarecida, sepan decidir en torno a proyectos sociales alternativos. Al igual que en la hacienda, el principio básico de relación es el de la lealtad entre el líder y sus adherentes. Ello se realiza fundamentalmente a través de acciones de gasto y de despilfarro de la riqueza, que fundan una obligación recíproca. De allí que las experiencias populistas nos enfrenten al fenómeno de constitución de un "Estado del gasto", no de un "Estado de bienestar". Mientras que en este último de lo que se trata es de proteger el trabajo frente al capital, en el primero se trata de redistribuir el ingreso para aumentar la demanda agregada, es decir, impulsar el gasto. Un claro indicador de ello es la ausencia de políticas de recaudación tributarias.

Lo propio del populismo es poner la actividad económica en íntima relación con el surgimiento y mantención del vínculo social. En tal sentido, la lógica que rige al comportamiento económico no es primariamente de índole económica, sino social. Ello es especialmente claro si consideramos uno de los problemas más característicos de las economías latinoamericanas de este siglo: la inflación.

Cuando se analizan en términos económicos las experiencias populistas de América Latina, existe un denominador común inobviable: todas ellas culminan en una debacle inflacionaria. Ello nos permite aventurar al menos dos hipótesis altamente probables. En primer lugar, que la preocupación de los líderes populistas no es originariamente económica. En segundo lugar, que el dinero no opera de acuerdo con una lógica monetaria, sino social; que se parece más a la moneda primitiva que al dinero capitalista.

Más allá de las controversias entre monetaristas y estructuralistas, la inflación ha sido objeto de consideraciones sociológicas que han insistido en la posibilidad de considerarla como alternativa funcional a la planificación<sup>19</sup> o a la guerra civil. Esta última tesis fue desarrollada por O. Hirschman en su famoso estudio "La inflación en Chile":

Si admitimos que la inflación y la guerra civil son reacciones a situaciones sociales esencialmente análogas, nos sentimos tentados a pensar que la inflación es un sucedáneo de la guerra civil (. . .) No es que pretendamos que en ciertos casos las disrupciones y heridas psicológicas infligidas por una grave y persistente inflación no hayan contribuido a preparar el camino de un fenómeno revolucionario, pero ello no debe impedirnos

19. "Si (es realmente cierto que) las inflaciones resuelven relativamente sin conflicto los problemas de distribución (con las consecuencias secundarias que esto implique), entonces son un equivalente funcional de la planeación." Niklas Luhmann, *Sistemas sociales* (México: Alianza Editorial, 1991), p. 73.

comprender que en la inflación la sociedad tiene un dispositivo que le da tiempo a calmar ciertas tensiones sociales, que de otro modo podrían llegar inmediatamente a su punto crítico. Así lo podría corroborar más de un Ministro del Trabajo que ha zanjado o evitado una huelga ofreciendo un aumento inflacionario de sueldos.<sup>20</sup>

La conocida tesis de Hirschman arranca, como vimos en el capítulo anterior, de la suposición de que el vínculo social se ha roto y que, por ende, la guerra es una probabilidad real. Nuestra interpretación es, por el contrario, que los procesos de urbanización no rompen el vínculo social originariamente creado en torno de la hacienda, sino que lo que hacen es restablecerlo en medio de la ciudad. En tal sentido, es posible establecer una estrecha relación entre el origen de la inflación y el mecanismo de legitimación de los líderes populistas: el gasto.

Contra todo el conocimiento económico acumulado, aun en 1987 podía el populismo aprista peruano sostener que:

Es necesario gastar, aun a costa de un déficit fiscal, porque si el déficit se debe a la transferencia de recursos públicos para el consumo de los pobres, de modo que ellos puedan demandar más productos y las empresas puedan reducir sus costos unitarios, este déficit no creará presiones inflacionarias sino todo lo contrario (. . .) Esto constituye nuestra principal diferencia respecto a la estrategia anterior de restricción de la demanda.<sup>21</sup>

Es perfectamente comprensible que bajo las situaciones de hiperinflaciones, desatadas por las descomedidas políticas de

20. A. O. Hirschman, "La inflación en Chile", en *Estudios sobre política económica en América Latina* (Madrid: Aguilar, 1964), p. 253.

21. D. Carbonetto et al., *El Perú heterodoxo: Un modelo económico* (Lima, 1987) p. 82, citado por R. Dornbush y S. Edwards, *Macroeconomía del populismo en la América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

gasto público inorgánicamente financiadas que impulsaron los regímenes populistas, el dinero estuviese lejos de poder ser considerado bajo los criterios funcionales de las economías capitalistas. Hemos señalado anteriormente que el dinero opera en la medida en que lleva a cabo una duplicación de la escasez. Exactamente lo contrario ocurre en una situación hiperinflacionaria, donde lo que más bien sucede es que una cantidad excesiva de dinero corre tras una cantidad demasiado pequeña de bienes. El dinero pierde toda su referencia a la economía real y adquiere así una función simbólica de carácter eminentemente social.

Tampoco las políticas de industrialización y creación de empleos llevadas a cabo por los gobiernos populistas pueden ser entendidas cabalmente desde una lógica estrictamente económica. Si así hubiese sido, habríamos asistido al despliegue de una economía del trabajo, a estrategias de acumulación de capital e innovación tecnológica, así como al surgimiento de un Estado de bienestar. Nada de eso ocurrió. Las experiencias populistas terminan siempre con una crisis monetaria acompañada de una fuerte recesión y una merma sustancial en los ingresos reales de los más pobres, los cuales se encuentran igualmente o más desprotegidos que antes frente a las drásticas políticas de ajuste que suceden a esos gobiernos.

Si miramos estas políticas de pseudo-industrialización a la luz de la lógica del gasto como criterio de legitimación, ellas resultan perfectamente consistentes. El argumento populista siempre se ha planteado en términos de la existencia de una fuerte capacidad ociosa, la cual permite solventar políticas expansivas sin arriesgar un brote inflacionario. La certeza de esta premisa se agota generalmente después de un primer año de espectaculares rendimientos. Luego adviene la debacle. La mantención del gasto público, el agotamiento de las reservas

de divisas y la drástica caída del ahorro y de la inversión preparan el camino hacia el desenlace final. Esta evolución típica resulta perfectamente comprensible si se abandonan los criterios de juicio económicos y se considera que lo único que un régimen populista no puede hacer es dejar de gastar. Sobre ello pende su legitimidad.

Los límites del populismo son claramente comprensibles si se tiene en consideración que la creciente complejidad que caracteriza a las sociedades en las que este fenómeno aparece, hacen inviable tanto una legitimación por la "presencia" como la mantención de una lógica económica propia de economías naturales. La gran ciudad moderna no es, en modo alguno, reducible al hogar. La co-presencialidad del líder con su pueblo es cada vez más improbable, aunque se recurra a movilizaciones masivas o a medios electrónicos de comunicación. Estos últimos, como se sabe, aparecen precisamente cuando la comunicación ya no puede fundarse en la oralidad, es decir, en la co-presencialidad.

De igual forma, la complejidad social hace necesario superar la lógica de las economías naturales. El gasto requiere ser subordinado al principio de la acumulación. Mientras el populismo tuvo algo que gastar, ya sea por precios muy favorables de las materias primas exportadas o por las ganancias que obtenían de las nacionalizaciones de inversiones privadas, no hubo mayores problemas. Estos surgieron, bajo la forma de la inflación, cuando de la naturaleza no manaba ya todo lo que la sociedad requería. Afrontar esta creciente complejidad social requería replantear la lógica económica en términos productivos.

### *b. La economía del trabajo.*

Mientras que las experiencias populistas pueden ser incluidas dentro de los estilos señoriales de legitimación, los proyectos desarrollistas que ahora pasamos a considerar se sitúan en el contexto de lo que en el capítulo anterior denominamos el fenómeno de la politización. Entre el gasto y el trabajo como articulador de la economía y de la sociedad, se sitúa una dimensión nueva y desconocida: la conciencia reflexiva. Sabido es que la sociedad burguesa se constituye como sociedad de clases y que una clase se caracteriza por la conciencia de sí misma. Nada más distinto a las sociedades populistas o hacendales, donde los criterios de identidad se articulan en torno al líder o al patrón. De allí que las sociedades burguesas se construyan sobre el principio de ciudadanía y de democracia representativa. El ciudadano es una figura eminentemente reflexiva, crítica y consciente de sus intereses y proyecto de clase. El ordenamiento político democrático busca precisamente dar cuenta de esta situación al concebirse como democracia representativa. Nada hay más lejano a ello que las experiencias hacendales y populistas, las cuales se articulan pre-reflexivamente en torno a la presencia de una persona que representa y garantiza el vínculo social.

El criterio de articulación de las sociedades burguesas está dado por una referencia al proceso productivo. Las clases se encuentran referidas a la propiedad de la tierra (rentistas), a la propiedad del capital (burguesía) y a la fuerza de trabajo (proletariado). La constitución de una "economía del trabajo" en América Latina requería, por ende, de una clara constitución de estas clases y su conciencia de sí, para elaborar desde allí un programa de constitución de un vínculo social reflexivo. Como ya vimos, el supuesto de este proceso era que la experiencia de

la pobreza había destruido el vínculo pre-reflexivo y que, por ende, las sociedades se encontraban al borde de un conflicto. La forma en que ello podía ser evitado era mediante la elaboración de un marco institucional.

El proyecto de instaurar en América Latina una economía del trabajo encuentra su formulación más clara en el desarrollismo de inspiración cepaliana. El concepto que mejor expresa esta intención es aquel de "desarrollo integral", que alude a la idea de que las sociedades latinoamericanas no sólo requieren de un cambio en sus estructuras, sino que éste debe ir acompañado de un cambio en el "carácter" de sus pueblos.

El pensamiento cepaliano se desarrolla en el marco del agotamiento de la dinámica generada por la estrategia de sustitución de importaciones que se había iniciado en la década del treinta. El diagnóstico elaborado por la Cepal de la situación de estancamiento económico con inflación que caracterizaba a las economías latinoamericanas, se basa en la identificación de constricciones estructurales propias de economías "periféricas" que ven deteriorarse el precio de sus exportaciones respecto de las importaciones que realizan desde las economías "centrales". A partir de allí, las recetas cepalianas se orientan al diseño de planes de desarrollo destinados a deshacer las limitaciones estructurales y a producir un crecimiento económico superior al demográfico.

La clave de estos planes de desarrollo se sitúa en la intención de alterar la composición del intercambio internacional de las economías latinoamericanas. El carácter monoexportador de materias primas genera, según la Cepal, una fuerte inestabilidad como consecuencia de las variaciones cíclicas del precio de estos productos. Al caer esos precios, la disponibilidad de divisas para importar cae consecuentemente, generando una situación que lleva bien a una contracción monetaria que

permita un nuevo punto de equilibrio ajustado a la caída de las exportaciones, o a una financiación inflacionaria. Tal situación se agrava al considerar que, como consecuencia de la política de sustitución de exportaciones, los países latinoamericanos habían limitado sus importaciones a bienes imprescindibles e impostergables, muchos de ellos agrícolas. La caída en la capacidad de importar tiene entonces graves resultados depresivos y sociales.

Si bien este apretado resumen no basta para comprender el pensamiento económico de la Cepal, alcanza para entender la prioridad que ella otorgaba a introducir cambios en la base productiva con el objeto de aumentar la capacidad exportadora, y de realizar reformas en el agro para aumentar su producción y disminuir el precio de sus productos. Lo primero generaba tanto una diversificación de la estructura productiva como un aumento en la capacidad para obtener divisas. Lo segundo permitía independizar a las economías de la necesidad de importar productos agrícolas y evitar así el dilema entre inflación o descenso en la calidad de vida de los sectores populares que se suscita al caer la capacidad de importar. A estos factores, el diagnóstico cepalino agregaba las consecuencias negativas que para las economías latinoamericanas representaba su "extranjerización", es decir, que las actividades exportadoras estuviesen principalmente en manos de capitales extranjeros, así como también la muy desigual distribución del ingreso.

A poco andar, la Cepal comenzó a darse cuenta de que un importante obstáculo al desarrollo económico no podía ser atribuido a rasgos estructurales de la economía, sino al "carácter" de los pueblos.

Supóngase, en efecto, que en un determinado país se ha llevado a cabo por algún tiempo una sostenida política de desarrollo, orientada en todos sus

aspectos por un programa bien estudiado, y que esto, no obstante el ritmo de crecimiento conseguido, no responda a las metas propuestas. ¿Dónde están las fallas? Un examen crítico riguroso no permite descubrir errores en las proyecciones y cálculos hechos ni falsedad alguna en los datos manejados; tampoco se ofrecen contingencias externas o internas que puedan explicar el fenómeno. ¿No será entonces lícito ir más allá de los "datos manejados" en la busca de otros que no se tuvieron en cuenta o que simplemente se dieron por supuestos? ¿No estará la respuesta en la conducta económica efectiva de los distintos grupos humanos de ese país que se supuso iba a reaccionar racionalmente a las nuevas condiciones propuestas? ¿Cuál ha sido la conducta real y a qué se debe? Porque una meta de inversiones no es un proceso automático que no exija la presencia de hombres concretos con la voluntad de invertir, empresarios capaces de iniciativas deseosos de aprovechar una coyuntura favorable, ni es posible una meta de ahorros sin hombres dispuestos a modificar razonablemente sus hábitos de consumo y sus niveles de ingreso, ni cabe alcanzar con sólo procedimientos mecánicos el necesario aumento de la productividad sin una determinada moral de trabajo y si no hay hombres impulsados por su propio nivel de aspiración a la aceptación voluntaria de la disciplina indispensable.<sup>22</sup>

Si el desarrollo había de ser "integral", era necesario considerar esta variable e intervenir sobre ella, para que de obstáculo deviniera en motor. Ejemplificador al respecto es el caso del economista chileno Jorge Ahumada, quien adquirió gran renombre en la década de los sesenta por su libro *En vez de la miseria* y por su fuerte influencia en la elaboración del programa de gobierno de Eduardo Frei M. La sociedad chilena de esa época padecía, según Ahumada, de una "crisis integral". Con ello se refería, siguiendo la ortodoxia cepaliana, tanto a las constricciones estructurales como a las sociales. Es interesante el análisis que de estas últimas hace Ahumada. Por sobre todo recalca la ausencia de "conciencia". El drama de la sociedad

22. Cepal, *El pensamiento de la Cepal* (Santiago: Ed. Universitaria, 1969), p. 237.

chilena es, para él, la escasa relevancia que posee el orden institucional:

Chile no se caracteriza por el respeto a las normas de conducta social establecidas en leyes, reglamentos y tradiciones. El sometimiento al mandato envuelto en todas esas expresiones de la voluntad de la mayoría parece ser, según el entender de cada cual, algo a lo que sólo los demás están obligados.<sup>23</sup>

A la ausencia de "conciencia ciudadana", Ahumada agrega la falta de "conciencia social" entre los líderes. De ello responsabiliza prioritariamente al sistema educacional, tanto escolar como universitario:

Aparte de ser aristocratizante, la educación chilena no ha sabido cumplir con el papel que le corresponde como crisol de la conciencia social y como formadora de los líderes que toda sociedad necesita para poder operar con eficacia.<sup>24</sup>

Ahumada pone así de manifiesto los problemas que un vínculo social fundado en la presencia tiene para una política de desarrollo. Esta requiere de un vínculo social reflexivo.

La toma de conciencia es decisiva no sólo en términos sociales, sino también para la generación de los agentes económicos racionales que requiere el desarrollo. Aquí el problema fundamental es el patrón de consumo desatado, con su consecuente falta de ahorro interno y creciente presión por reajustes salariales. La toma de conciencia es un factor decisivo para que los empresarios y los sindicatos se den cuenta de que el aumento de sus ganancias y de sus ingresos reales depende del

23. Jorge Ahumada, *En vez de la miseria* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1958), p.

25. Es notable que Ahumada ponga la tradición en el mismo nivel que las leyes y reglamentos, asociándola a la voluntad de la mayoría.

24. *Ibid.*, p. 34.

aumento de la inversión y de la productividad. En otras palabras, se trata de sustituir la "economía del gasto" por la "economía del trabajo", y ello es sólo posible si se deja atrás una articulación social basada en la presencia y se la sustituye por otra basada en la conciencia reflexiva. La fórmula del "desarrollo integral" descansa precisamente en un control reflexivo sobre la estructura social y económica. Ello es exactamente lo que implica la idea de "planificación". Ella no hace sino afirmar la capacidad que posee reflexivamente la sociedad de articularse como un todo.

### *c. La economía de consumo*

El mercado en tanto ideología ha buscado siempre constituirse en una instancia de síntesis alternativa a la política. En tal sentido, ha planteado que la regulación de la sociedad como totalidad no opera reflexiva sino mecánicamente. Lo cierto es, sin embargo, que el pleno despliegue de la economía monetaria implica necesariamente una renuncia a todo pregunta por la naturaleza de la articulación de la sociedad como totalidad. Ello en tanto la constitución de una economía monetaria implica la autonomización de un subsistema económico basado en el dinero que opera autorreferencialmente. Es importante tener presente que cuando hablamos de monetarización no nos referimos a un fenómeno ideológico, sino a una forma real de articular la economía. La monetarización no se puede reducir a un cuerpo de afirmaciones sobre la sociedad, sino a un conjunto de operaciones económicas. Fue común que al comienzo de la experiencia monetarista en Chile, ésta fuese equiparada con la ideología neoliberal. Si la monetarización consistiese en ello, es muy probable que hubiese sido abandonada en 1989. No es, sin embargo, así. De hecho, experiencias

posteriores –como la Argentina o la peruana– ponen de manifiesto que las políticas de monetarización pueden ser impulsadas sin recursos ideológicos de carácter neoliberal.

La razón principal de que esto sea así es que el dinero no requiere de forma alguna de toma de conciencia para operar como tal. El dinero opera al margen de la conciencia, no siendo necesario que quienes lo usan sean agentes racionales. Los teóricos de sistemas han radicalizado esta idea al punto de expulsar del subsistema económico a los sujetos y las personas, para dejar en él solamente comunicaciones constituidas autopoieticamente por el operar del sistema.<sup>25</sup> (Esta exclusión no se debe a una intención diabólica ni nada por el estilo. Es tan sólo la consecuencia de la necesidad de obtener un marco analítico capaz de dar cuenta de la forma como operan mecanismos altamente complejos de intercambio)

Las economías del gasto a las que nos hemos referido pueden ser identificadas como economías naturales. Se basan en lo disponible y descansan sobre relaciones sociales de copresencialidad. De allí que cuando se extiende este modelo hacia situaciones sociales más complejas, como es el caso del populismo latinoamericano, la consecuencia no pueda ser sino el colapso. Es necesario que al cambiar la escala del fenómeno económico, la organización de la economía deba variar. La superación del populismo asume así la forma de la planeación. Esta constituye un intento evidente por superar la economía natural, basada en lo que la naturaleza da, introduciendo un criterio social: lo que la sociedad necesita. De allí que el énfasis esté puesto en la dinámica productiva, por ende, en el trabajo. Para tal efecto, es necesario llevar a cabo una coordinación

25. Al respecto: N. Luhmann, *Sistemas sociales*. También *Wirtschaft der Gesellschaft*; Dirk Bäcker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft* (Bielefeld, 1987).

consciente de los agentes económicos. Con ello se abandona la co-presencialidad y se introduce un principio reflexivo de articulación. El modelo de la planificación se compatibiliza adecuadamente con la existencia de una economía cerrada. Ello significa que se puede establecer una ecuación aceptable entre Estado y Mercado. La planificación es, por ello, el sinónimo de la economía política. Basta, sin embargo, que esta condición se rompa para que la economía alcance un nuevo nivel de complejidad en el que la forma clásica de la planificación se hace insuficiente. Esto es precisamente lo que ocurre al romperse el carácter cerrado de la economía. La coordinación ya no puede ser política, en tanto las variables decisivas, como el tipo de cambio, no pueden ser arbitrariamente manejadas por el Estado, puesto que dependen del comportamiento de otras monedas. La plena monetarización es la consecuencia inevitable de una economía abierta. El proceso que conduce hacia la plena monetarización en Chile ejemplifica claramente este desarrollo.

La experiencia monetarista chilena llevada a cabo por el gobierno militar no se inició como el intento de superar las limitaciones de una economía del trabajo, sino como la necesidad de superar una típica crisis inducida por una política populista. Con tal fin, el gobierno activó un plan cuyas primeras prioridades fueron el control de la inflación y la reprivatización del sector productivo. Lo central fue la reducción del gasto, especialmente del gasto público. En segundo lugar, se privilegió la normalización del abastecimiento interno y la erradicación de los mercados negros. Para lograr tal efecto, se eliminaron los controles existentes sobre casi tres mil precios, los que fueron liberados a su determinación por las fuerzas del mercado. La devaluación de la moneda y la unificación de los quince tipos de cambio existentes, fueron otras

políticas concebidas para reordenar el comportamiento económico. Temerosos de las consecuencias sociales que ello pudiera tener, el gobierno militar evitó, sin embargo, aplicar una política antiinflacionaria de shock, privilegiando una opción gradualista que se abstuvo de intervenir fuertemente sobre la masa monetaria.

Recién durante el año 1975, dado que la inflación no bajaba del 300 por ciento anual, el gobierno se decidió a implementar una agresiva estrategia de estabilización.

Este programa se basaba en los puntos de vista tradicionales sobre la estabilización económica brusca y planteaba la necesidad de una drástica reducción de la inflación en un sólo año. Las características primordiales del programa eran: a) una reducción en todos los ramos del gasto gubernamental (entre 15 por ciento y 25 por ciento); b) un aumento temporal de 10 por ciento en el impuesto sobre la renta; c) una aceleración del programa de reducción del sector público, la cual había comenzado en 1974; y d) una estricta política monetaria.<sup>26</sup> (4)

La política de estabilización fue reforzada por los efectos de una reforma tributaria masiva, lo cual permitió que en 1979 Chile tuviese, por primera vez en los últimos veinte años, un superávit fiscal.

Lo novedoso de la experiencia chilena no se encuentra, sin embargo, en la introducción de esta política de ajuste y de disciplina en el gasto público. De hecho, si bien ella permitió bajar sustancialmente la inflación, ésta se mantenía aún en 1977 a niveles absolutos exageradamente altos: 87 por ciento. Ello ponía de manifiesto que una estrategia estabilizadora concebida en términos de una economía cerrada presentaba fuertes

26. S. Edwards y A. Cox, *Monetarismo y liberalización. El caso chileno* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), p. 47.

limitaciones. De allí que desde 1978 en adelante, los economistas de gobierno decidieran optar por un plan de estabilización adecuado a una economía abierta. Con ello se expresaba el paso hacia una cabal monetarización de la economía.

Lo propio de esta nueva estrategia fue concebir al tipo de cambio como la principal herramienta en la lucha antiinflacionaria. Así, se concibió un sistema de devaluaciones anunciadas del peso, lo que, junto con las reformas al comercio exterior que habían disminuido sustancialmente las barreras a las importaciones, buscaba hacer converger la inflación chilena con la inflación mundial. El ministro Sergio de Castro explicaba esta política de la siguiente manera:

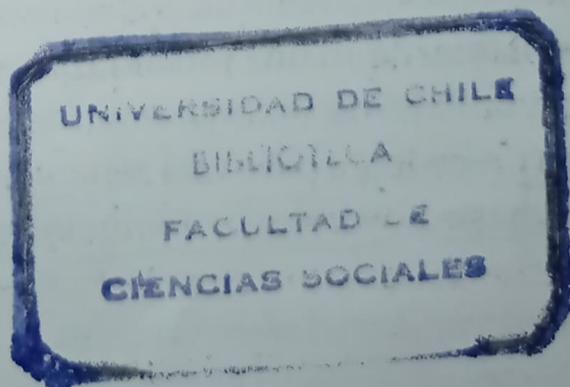
[La apertura de la economía al comercio internacional y el preanuncio de la tasa de devaluación hasta fines de 1978 generarán rápidamente importaciones competitivas para aquellos productos nacionales cuyos precios internos aumenten por encima de límites razonables.<sup>27</sup>

La plena monetarización sería coronada con un programa de liberalización y de modernización del sector financiero, que permitiría una amplia intermediación y flujo de capitales. Ya no sería más el Estado quien controlaría el acceso a los créditos ni regularía sus tasas. Ello recaería ahora en un sector bancario enteramente privatizado.

Si bien es cierto que todas estas políticas desembocaron años más tarde en una formidable crisis bancaria, productiva y de deuda externa, es importante tener presente que ellas sentaron el precedente para una articulación monetarista que caracteriza hasta hoy la economía chilena. Para nuestros intereses, es importante llamar la atención sobre el hecho de que el diseño

27. Sergio De Castro, en Banco Central de Chile, *Boletín Mensual* (Febrero de 1978) p. 241, citado por S. Edwards y A. Cox, *Monetarismo y liberalización* . . . p. 54.

e implementación de las políticas monetarias prescinde en todo momento de una reflexión, o incluso planteamiento de la pregunta, sobre la naturaleza del vínculo social. A diferencia de las conducciones económicas populistas, que son constantemente rehenes y terminan por ser víctimas de la naturaleza del vínculo social que constituyen, y de las economías del trabajo, que aspiran a reconstituir reflexivamente un vínculo social desde el Estado, la monetarización pone en marcha procesos de articulación funcional que eliminan toda referencia al tema del vínculo social. Mientras el líder populista descansa y apela a las lealtades personales y el Estado planificador convoca a sujetos conscientes, el mecanismo monetario se refiere sólo a sí mismo, sin apelar a un sustrato diferente de los elementos que él mismo constituye en su operar autopoietico. No son las personas que gastan o los sujetos conscientes que se abstienen de consumir lo que cuenta para un sistema monetarizado. Sólo valen las operaciones de pago o de no pago. Es evidente que la completa desontologización que trae consigo la concepción de la economía en términos de meras operaciones, hace imposible plantear la pregunta en torno al vínculo social. Esta sólo puede ser formulada desde la reflexividad del sujeto o desde la experiencia básica y no fundamentada del encuentro entre personas.



## Capítulo IV

### La sistematización de la política

El retorno de la democracia no ha sido el retorno de la política, en el sentido en el que nos hemos referido a ella en el Capítulo II. Por el contrario, el restablecimiento de la democracia —para asombro de muchos— ha coincidido con el cierre del largo ciclo de politización que se inició en los años sesenta. ¿Qué conexión existe realmente entre democracia y despolitización de la sociedad? Nuestra hipótesis es la siguiente: las transformaciones de la política deben ser comprendidas a la luz de la formación de una economía monetaria, pero en un sentido que desafía todo principio de determinación causal. La democracia se ha reconstruido no sólo ni principalmente sobre un fondo autoritario (lo que lleva a reclamar la revalorización de los contenidos normativos de la democracia), sino en el marco de un proceso inédito de monetarización (que exigirá la sistematización de la política). El retorno de la democracia se identifica, por ello, menos con la reconstrucción del principio de ciudadanía, que con la formación de sistema político.

La sistematización de la política consiste básicamente en un cambio en el modo de observación de la política. Es la política que se observa desde la política. O bien, la política que deja de

observarse a sí misma desde la sociedad. Este cambio en el modo de observación de la política esconde todo el secreto del proceso de sistematización.

Podemos considerar esto a través de la tesis –por lo demás ampliamente compartida– de A. Valenzuela acerca del quiebre del régimen democrático chileno. Dicho quiebre se sitúa en un proceso de polarización del sistema de partidos y, específicamente, en la aparición de lo que T. Moulian ha llamado elegantemente un "centro excéntrico", vale decir, un centro con pretensiones hegemónicas, ideológico, no coalicionista, que en vez de aglutinar los extremos, favorece su polarización.

El caso chileno apoya el argumento de Juan Linz, quien sostiene que las acciones de los grupos extremos de la derecha y de la izquierda no son en sí mismas las que provocan el quiebre de los regímenes democráticos. No cabe duda de que estas acciones fueron en Chile tremendamente destructivas; no se puede negar que crearon dificultades extraordinarias (...). Sin embargo, los extremos eran algo constante en el sistema político. El quiebre fue mayormente producto de la erosión del centro pragmático y de la incapacidad de las fuerzas centristas (...) de percibir la lógica de la espiral de la crisis.<sup>1</sup>

Más importante para nuestro propósito es la explicación acerca del origen de este proceso de polarización que se localiza estrictamente al interior del sistema político. Dice Valenzuela:

La competencia política precedió y, de hecho, aceleró el conflicto de clases. Generalmente, las crisis económicas preceden a las crisis políticas: en este caso, el proceso fue a la inversa.<sup>2</sup>

1. Arturo Valenzuela, *El quiebre de la democracia en Chile* (Santiago: Flacso, 1988), p. 28.

2. *Ibíd.*, p. 27.

Política

La crisis no estuvo económicamente determinada: se desencadenó por la forma en que la política se observaba a sí misma, específicamente, por observarse a través de una sociedad polarizada.

El argumento de A. Valenzuela puede ser reconceptualizado de la siguiente manera: el proceso de politización descansó efectivamente en una representación acerca del quiebre del vínculo social, tematizado usualmente en el marco de una teoría de la crisis. La pretensión de la política fue, entonces, la de recomponer reflexivamente la unidad de una sociedad quebrantada. La política, por consiguiente, se observó intensa y masivamente a través de la sociedad, y perdió fatalmente la capacidad de observarse a sí misma, vale decir, perdió autorreferencialidad.

La sistematización de la política va exactamente en el sentido contrario. La política se sistematiza cuando refuerza su capacidad de elaborar información y cuando gana crecientemente en indiferencia respecto de la sociedad. Dicho de otra manera, cuando la política abandona la pretensión de representar la unidad de la sociedad. No fue esto lo que ocurrió otrora. En vez de reforzar la autonomía de la política respecto de una sociedad que se hacía cada vez más compleja y diferenciada, la política pretendió absorber toda aquella complejidad y resolver el proceso de diferenciación social, vale decir, se situó a sí misma en el punto de vista de la totalidad. Fueron, justamente, los tiempos de la sobre ideologización y de las "planificaciones totales". Ideología y planificación ofrecieron entonces el modelo de representación de la unidad de la sociedad. Asimismo, fue la era de la crisis de la democracia identificada con una erosión de los procedimientos. Estos, en efecto, son aquello que asegura la autonomía del sistema político, vale decir, lo que permite a la política observarse a sí

misma. La consecuencia inevitable de esto –ideologización y crisis de confianza en los procedimientos– fue la destrucción del sistema político, vale decir, de la política como un modo de observación autónomo y diferenciado respecto de la sociedad.

La resistemización de la política implica, pues, esencialmente, un cambio en el modo de observación. Este cambio será proporcionado específicamente por la ciencia política. De hecho, la tesis de A. Valenzuela puede considerarse como el primer argumento que se elabora desde la ciencia política para explicar la crisis de la democracia chilena. La ciencia política es justamente la política que observa a la política. A diferencia de ella, las ciencias sociales –y en particular la sociología– ofrecen el punto de vista tradicional, es decir, aquél de la política que se observa a sí misma desde la sociedad. Las ciencias sociales, en efecto, fueron construidas en el paradigma de la economía política, vale decir, en la representación del quiebre del vínculo social a través de la aparición de la pobreza. A. Valenzuela apunta directamente contra este paradigma cuando desprende la crisis política de toda determinación económica. El argumento de que "la crisis política precede la crisis económica" debe ser despojado, sin embargo, de toda realidad óptica: no se gana nada con demostrar que el estado de la economía no fue sino tardíamente crítico.<sup>3</sup> La cuestión decisiva es la pérdida de autorreferencialidad de la política, vale decir, su incapacidad de seleccionar y procesar autorreferencialmente los problemas de la economía. El paradigma de la economía política no se destruye invirtiendo el orden de las determinaciones, sino destruyendo el principio mismo de determinación: cualquiera haya sido la situación económica existente, crítica o no, el sistema político perdió la capacidad de procesar políticamente dicha situación.

3. En este punto, las refutaciones de A. Pinto son mucho más verosímiles.

La sistematización de la política se consigue cuando ésta deja de observarse a través de la economía (o de cualquier otro sistema), vale decir, cuando se cierra operacionalmente y gana, justamente con ello, en indeterminación respecto de su entorno. Esta posibilidad, sin embargo, no aparece exclusivamente en el plano de la teoría. La política pierde materialmente la posibilidad de observarse a través de la economía cuando ésta, a su vez, se cierra operacionalmente y deviene un sistema autorreferencial. Esto es lo que ocurre exactamente con la aparición de la economía monetaria.

Observemos esto correctamente. El proceso de monetarización no es más que la autonomización funcional del sistema económico: monetarizar significa neutralizar ética y políticamente el espacio económico. Es la economía que gana en indiferencia respecto de otros sistemas. Esto se consigue — como se ha dicho antes — mediante la transformación generalizada de valores en precios. La regulación de la economía a través de una estructura de precios es posible solamente cuando la economía deja de observarse a través de la ética o de la política, vale decir, cuando prescinde de todo aquello que no sea susceptible de cálculo monetario. Cualquier otra modalidad de observación destruye inevitablemente la economía monetaria.

Este proceso repercute de manera decisiva sobre la política. Desde luego, la política tiene aparentemente la opción de continuar observándose a través de la economía y, con ello, de intervenir ética y políticamente en el espacio económico. Esta opción ha sido identificada con el populismo, y su corolario es la desmonetarización acelerada de la economía, en general a través de crisis inflacionarias. Pero la desmonetarización no es tanto el resultado como el presupuesto del populismo: éste, mal que mal, sólo fue posible en una economía escasamente

monetarizada. Todo avance real en la formación de una economía monetaria clausura virtualmente la posibilidad populista. El consenso anti-populista de la democracia chilena, que descansa sobre un proceso de monetarización efectivo, ha abierto justamente una segunda opción, a saber: que la política renuncie a observarse a través de la economía.<sup>4</sup> Con ello, la política está obligada a observarse a sí misma: en adelante pierde la posibilidad de representar la unidad de la sociedad, vale decir, de situarse en el punto de vista de la totalidad.

La autorreferencialidad de la política está doblemente conectada, por lo tanto, primero con la estabilización de la democracia, y segundo, con la expansión de una economía monetaria. La conexión entre autorreferencialidad política y democracia ha sido la contribución principal de la ciencia política de la última época: la democracia no es posible mientras la política aspire a representar la unidad de la sociedad. Si así lo hace, ello lleva inevitablemente a la polarización y a la guerra. La política autorreferencializada actúa en el marco de una sociedad suficientemente compleja, heterogénea y plural, que vuelve imposible toda pretensión hegemónica. Sólo una política que deja de observarse a través de la sociedad, vale decir, que renuncia a producir el vínculo social, puede devenir realmente democrática. La democracia exige —como se ha repetido muchas veces— la autonomización de la política y se identifica con una ganancia creciente en autorreferencialidad de la política. El despliegue de una economía monetaria exige, por su parte, esta misma autorreferencialidad. Mientras la política continúe observándose a través de la economía (cosa tal vez inevitable en contextos de crisis), el proceso de monetarización permanecerá estruc-

4. El respeto de los equilibrios macroeconómicos —que forma el núcleo de la convicción anti populista— es justamente la expresión de esta renuncia.

turalmente amenazado. A la inversa toda ganancia en monetarización exige la sistematización de la política. //

Esta autorreferencialidad de la política es precisamente lo que frena el proceso de politización. Politización significa elaboración reflexiva del vínculo social: exige, por definición, la capacidad de la política de observarse a través de la sociedad. Toda vez que la política se observa a través de la sociedad (como ocurre excepcionalmente todavía en el momento de las elecciones) hay politización; cuando esto no ocurre, la sociedad se enfría políticamente. La democracia, mediatizada por el proceso de monetarización, está íntimamente asociada con este proceso de enfriamiento de la política. En tal sentido, la despoltización de la sociedad no es consecuencia del miedo, vale decir, del régimen autoritario. Al contrario, el drama de los derechos humanos no hizo sino exacerbar la representación del quiebre del vínculo social y obligó a un proceso de politización efectivo. Los derechos humanos se agregaron a la pobreza como motivo esencial de la política: nunca antes la política tuvo tal necesidad de observarse a través de la sociedad y, específicamente, a través de su núcleo fundamental: las personas. El régimen autoritario pudo reprimir, pero de ninguna manera frenar el proceso de politización. Todo el potencial de politización incubado en la generación anterior fue transmitido, heredado e incluso potenciado por la siguiente. Por esta razón también, los derechos humanos han sido el principal escollo para la formación de sistema político. La autorreferencialidad de la política se vuelve problemática frente al drama de los derechos humanos (como ocurría antes frente al drama de la pobreza). Pero también aquí es posible encontrar un indicio inequívoco de sistematización: en efecto, la política gana en indiferencia frente al tema de los derechos humanos mediante la institucionalización de procedimientos, sobre todo jurídicos,

de resolución de los problemas en este campo. La elaboración de procedimientos, o sea, el restablecimiento del Estado de derecho, permite paradójicamente descargar a la política de la necesidad de representar a las víctimas, y con ello, de observarse a través de la demanda social por justicia. La política queda en condiciones de procesar autorreferencialmente, vale decir, políticamente, el problema de los derechos humanos, como ya se había preparado para hacer lo propio con la pobreza.

### 1. *Las unidades de la política*

La formación de sistema político se reconoce en una transformación de la unidad con que opera la política. Esta transformación consiste *grosso modo* en una pérdida de referencia a las personas como unidad constitutiva de la esfera pública: sistematización significa despersonalización. La política sistematizada opera en un orden de magnitud diferente de aquél en que se encuentran situadas las personas. En sentido estricto esto ocurre siempre, puesto que la persona remite al ámbito de la experiencia y de su núcleo básico que hemos llamado presencia, mientras la política se forma propiamente en la reflexión.<sup>5</sup> La persona no aparece en el dominio de la política, sino más bien en el de la familia y la religión. Todas las conceptualizaciones de la política que se hacen a través de nociones tales como dominación y legitimación presuponen, efectivamente, la incapacidad de la política de observar personas. Dominación significa ruptura de los vínculos formados en el modo de la co-presencialidad e implica necesariamente por ello la exigencia de legitimación, vale decir, de re-conocimiento. Todo vínculo instituido debe ser fundado: debe elaborar

5. Al respecto: Primera Parte.

una pretensión de validez que ya no va de suyo. El argumento clásico de la política presupone, pues, una unidad diferente a la de la presencia: la política reclama usualmente a la persona, pero como unidad de conciencia, es decir, como sujeto.

Con todo, es perfectamente posible encontrar formas pre-reflexivas de constitución del espacio público. La política puede operar en la escala de la persona precisamente bajo la modalidad de la presencia. Es lo que ocurre entre nosotros con el [populismo]. Como es sabido, la integración política del mundo popular —tras los grandes procesos de urbanización de mediados de siglo— se produce a través de liderazgos carismáticos, vale decir, de liderazgos que se colocan específicamente en la modalidad de la presencia. No hay populismo sin un líder, o sea, sin una persona a través de la cual la sociedad y, específicamente, el pueblo, represente su unidad. Esta es, precisamente, la característica del populismo que lo sitúa en las antípodas tanto de la institucionalización como de la sistematización del espacio público. El populismo es la personalización extrema de dicho espacio. Ello queda claramente de manifiesto si se considera que "populismo" es un término técnico acuñado por la sociología: lo que hay realmente es peronismo, getulismo, cardenismo, etc.

El líder populista sustituye al patrón, y resuelve con ello el problema del ausentismo patronal que define el problema del tránsito popular del campo a la ciudad. La habilidad del líder populista consiste en realizarse en el modo de la presencia. Es cierto que el líder habla y que su carisma suele ser un carisma de la palabra: el líder está situado efectivamente en un orden de magnitud que exige el uso de la palabra. Pero el populismo no se valida discursivamente. El populismo hace con la palabra lo mismo que hace con el dinero: peca por exceso. El exceso de palabras —que comúnmente llamamos demagogía y que pensa-

mos es una característica peculiar del populismo— invalida el discurso, de la misma manera que el exceso de dinero —que llamamos inflación— deprecia la moneda. La palabra, como el dinero, carece de valor cuando existe sobreabundancia de ella. En este sentido, la eficacia del líder populista no radica en aquello que dice, sino esencialmente en que aparece. Mostrarse en público, situarse en medio de la gente, visitar sus casas, estrechar manos, son las condiciones que otorgan validez a la experiencia populista. Esta rutina —que caracteriza hasta hoy la política electoral latinoamericana— marca una política que se efectúa en la escala de las personas.

El origen genuinamente presencial de la experiencia populista se manifiesta en su inclinación al gasto. Este presupone la presencia de otros: solamente se gasta con otros. El gasto está implicado profundamente en toda relación entre personas. No es casual por ello que el populismo construya una economía del gasto, como se ha dicho anteriormente. Es cierto que el populismo fue originalmente visto desde la perspectiva de la economía política, vale decir, como un proyecto de industrialización nacional basado en el manejo de políticas de tipo keynesiano (en particular, expansión de la demanda agregada como soporte del crecimiento). Pero ya se ha señalado la diferencia entre populismo y keynesianismo: todas las experiencias populistas conocidas han culminado irremediablemente en crisis inflacionarias, mientras que, al contrario, ninguna experiencia genuinamente keynesiana ha sido inflacionaria. El remate inflacionario del populismo muestra que se trata efectivamente de una economía del gasto: los regímenes populistas no vacilan cuando la compatibilidad entre producción y consumo se vuelve problemática. Eligen siempre el consumo. Más aún, el origen de esta decisión proviene siempre del líder populista: es sobre todo éste quien

se resiste a todo freno en la expansión del consumo de masas.<sup>6</sup> La interpretación estructural de la inflación latinoamericana descuida este punto: la inflación se origina en el núcleo presencial que contiene todo el secreto de la experiencia populista. Puesto que el líder está puesto en la modalidad de la presencia, lo está al mismo tiempo en la modalidad del gasto. El populismo reproduce el modelo de los vínculos personales que se forman, como es bien sabido, en el dominio de la comensalidad festiva. La única particularidad radica en el orden de magnitud en que se encuentra situado el populismo, que lo obliga a transformar el gasto festivo en gasto público.

El populismo reproduce también, sólo que en el orden de magnitud correspondiente, otra característica de los vínculos personales: la sociabilidad, en el sentido de relaciones sociales no mediatizadas por normas. Es típicamente populista el sobrepasamiento del orden normativo, o sea, la ausencia de institucionalización de las relaciones sociales. La política populista forma una densa red de relaciones personales, pero ellas se sitúan en un orden de magnitud diferente de aquellas que caracterizaban la aldea (compadrazgo) y la hacienda (padrinazgo). El modelo agrario operaba todavía muy cerca de la familia y de la religión: el compadre y el padrino son extensiones sacramentalizadas de los vínculos familiares. El populismo se aleja de este dominio a través de la figura de la clientela, que deja de tomar como unidad de referencia las relaciones de parentesco, pudiendo, por eso mismo, desprenderse también de referencias religiosas. Pero la clientela presupone también la co-presencialidad de los participantes: se trata de vínculos enteramente personales que operan en el registro de la recípro-

6. Esto se deja conectar fácilmente con la observación weberiana acerca de la naturaleza extraeconómica del carisma.

cidad, y nunca de la normatividad. El populismo no está situado propiamente en la sociabilidad,<sup>7</sup> pero construye vínculos por completo alejados de la referencia a normas abstractas y universales. Toda la legitimidad del líder populista radica, más bien, en que está situado fuera de las normas. En tal sentido, puede en cualquier momento saltar del dominio de las instituciones al dominio de las personas, lo que se hace habitualmente ignorando los procedimientos, haciendo a un lado las coacciones jurídicas y abandonando toda ética de principios. Este sobrepasamiento del orden normativo es lo que habitualmente llamamos corrupción y que asociamos también íntimamente con los regímenes populistas.

Las tres figuras del exceso populista —demagogía, inflación y corrupción— tienen su raíz en la tentativa de la política de observarse a sí misma a través de las personas. La paradoja del populismo es que se encuentra localizado en un orden de complejidad en el cual no se puede prescindir de la palabra, de la norma y del dinero, pero al mismo tiempo sobrepasa continuamente estos ámbitos en su esfuerzo por situarse en el plano de las personas. Desde la palabra, la norma o el dinero no es posible, en efecto, observar personas en el sentido propio que tiene este concepto. La persona se constituye en la experiencia con anterioridad a toda mediación discursiva, normativa o monetaria. Los vínculos personales no presuponen un consenso discursivamente formado. Al contrario, la elaboración discursiva del vínculo social indica siempre que la experiencia ha dejado de ser vinculante, y que por ello se hace necesario hablar. Las personas tampoco están situadas en la norma: las relaciones personales se constituyen precisamente cuando se

7. El modelo clásico de la sociabilidad presupone, generalmente, entrar a la casa de alguien y sentarse a su mesa. El líder populista no puede operar en esta escala.

suspende toda referencia normativa. Jamás se propone a un amigo llenar un formulario para satisfacer su demanda; en ese instante cesa precisamente la amistad. Lo mismo ocurre, evidentemente, con el dinero: los vínculos mediatizados por el dinero suelen ser los más anónimos e impersonales de todos. También aquí las relaciones personales exigen la desvalorización del dinero, como ocurre notoriamente en el ámbito de la comensalidad festiva: no fijarse en gastos, lo que significa desprender a los objetos de toda referencia a su valor de cambio. El acceso a las personas exige necesariamente la puesta entre paréntesis de las mediaciones discursivas, normativas y monetarias. Esto es lo que hace justamente el populismo: la demagogia, la corrupción y la inflación son simplemente formas que indican que la palabra, la norma y el dinero carecen de eficacia vinculante, vale decir, que el vínculo se encuentra más abajo o por detrás de estas mediaciones.

Los desequilibrios que origina el populismo en su intento por producir la política en la escala de la co-presencialidad se resuelven con la aparición de la reflexión. La política como reflexión se produce a partir de una unidad completamente diferente, a saber: el individuo como unidad de conciencia. Esto ha sido comentado largamente en la primera parte. La política se hace reflexiva cuando deja de utilizar la co-presencialidad como modelo de referencia. Este abandono fue descrito como algo constitutivo de la política en sentido estricto: no se trata, en efecto, de un simple deslizamiento que pueda situarse en una gradiente de complejidad o de una yuxtaposición de modos de observación diferentes. El proceso de politización se funda en una representación acerca del quiebre de los vínculos personales y presupone la incapacidad de observar personas en el modo de la presencia. La persona sólo puede constituirse a través de un acto reflexivo. La política

reflexivizada no renuncia, pues, a la pretensión de observar personas: al contrario, su propósito es refundar esa posibilidad, aparentemente quebrantada, a través de la reflexión. Esta no permite, sin embargo, observar personas: sólo puede observar individuos como unidades de conciencia, es decir, sujetos.<sup>8</sup>

El individuo como unidad de conciencia aparece en el plano de las instituciones bajo la forma clásica del ciudadano. Las instituciones definen el campo de la elaboración reflexiva del vínculo social. Como se ha dicho antes, las instituciones presuponen que el vínculo social no existe con anterioridad a la reflexión y que, por ello, éste debe ser instituido a partir de la conciencia y de la voluntad de individuos libres. En tal sentido, las instituciones no reconocen ningún vínculo formado fuera de la conciencia y de la voluntad humanas: la unidad elemental de toda institución es, por consiguiente, el individuo dotado de conciencia y de voluntad propias. En este orden de magnitud se ubica estrictamente la política.

El individuo como unidad de conciencia aparece específicamente en el ámbito del discurso, de la norma y del trabajo, es decir, en esferas que contradicen punto por punto los ámbitos donde se constituye la persona como unidad de presencia. La política se define en gran medida por la pretensión de dotar a la palabra de eficacia vinculante: aquello que se dice vale realmente, es decir, liga a una persona consigo mismo y con respecto a otros. Este carácter vinculante del discurso se expresa en su núcleo constitutivo: el argumento. Hay discurso, verdaderamente, cuando hay argumento. A través de esta estructura argumentativa el discurso revela su intención

8. En adelante utilizaremos el concepto de sujeto como equivalente al de "individuos como unidades de conciencia". Utilizaremos el primero cuando la referencia se hace en un contexto propio de la discusión filosófica, mientras que el segundo cuando el contexto es más bien sociológico.

vinculante, puesto que la argumentación apunta a la elaboración de enunciados de validez general. Argumentamos con el objeto de convencer o persuadir a otros. De más está decir que el discurso sobrepasa la escala de la presencia. Muchas veces, incluso, la bondad de un argumento se juzga por su capacidad de ligar a los adversarios, vale decir, a aquellos que no están situados en una experiencia común. La función del discurso consiste precisamente en producir vínculos que pueden desprenderse por completo de la estructura de la co-presencialidad. Es lo contrario de lo que ocurre con el populismo: la célebre expresión "si Perón lo dice, debe ser cierto", muestra que la palabra sigue atada, e incluso se valida, a través de una presencia, como ocurre por lo demás corrientemente en la vida cotidiana. El populismo es la ausencia de discurso en el sentido que indicamos, puesto que el argumento presupone que los actos de habla no encuentran nunca sus condiciones de validación en las personas que los producen. Antes bien, la necesidad de argumentar surge precisamente cuando aquello que se dice no se valida, ya a través de una presencia, o sea, cuando la estructura de la presencia se vuelve incapaz de sostener las pretensiones de validez discursivas.<sup>9</sup> El argumento consiste estrictamente, entonces, en elaborar pretensiones de validez que no remiten a la presencia, vale decir, que se sitúan enteramente al interior del discurso.

Con la norma ocurre algo parecido: ella permite reconstruir vínculos fuera de la situación de co-presencialidad. Más aún, la norma se hace necesaria e imprescindible cuando aumenta la probabilidad de encontrarse con extraños, vale decir, con aquellos que no podemos colocar en el modo de la presencia. Esta

9. Así, un padre debe dar razones a su hijo que crece, razones de las que ha podido prescindir por completo en la infancia.

ruptura es decisiva, como se ha dicho antes, puesto que obliga a reflexivizar el vínculo social, vale decir, a constituirlo a partir de la conciencia y de la voluntad de individuos dotados de libertad. En este orden de magnitud se ubica exactamente la política. El espacio público se politiza cuando deja de ser una esfera de re-presentación y se convierte en una esfera donde se elaboran normas. Este proceso de elaboración de normas que define a la política, presupone la referencia a individuos como unidades de conciencia: la norma no se funda nunca en la experiencia, que se revela justamente incapaz de sostener el vínculo social y reclama, por ello, una fundamentación racional, vale decir, una referencia a la conciencia y voluntad humanas como punto de partida en la formación del vínculo social. La razón es simplemente la conciencia que se observa a sí misma como punto de partida. Es lo contrario de la presencia, que refiere todo acto de conciencia a algo que está situado fuera de ella misma.

El individuo como unidad de conciencia aparece, por último, en el trabajo. Solamente en el trabajo el sujeto se descubre conscientemente a sí mismo como origen o fundamento del valor. En el gasto esto no es posible. Ello en tanto el principio del gasto se funda en la idea de que la riqueza no es fruto del trabajo humano. En una economía del gasto, los objetos reconocen un fundamento anterior a la actividad humana que los produce. El objeto está destinado a ser gastado precisamente porque no ha sido producido, vale decir, porque su origen trasciende el trabajo. En esto consiste la economía del gasto: puesto que los objetos han sido donados (reconocen un fundamento anterior al trabajo) deben ser gastados (su destino debe trascender a aquel que los posee). Esto admite una verificación corriente: aquel que recibe una fortuna —por herencia o azar, por ejemplo— generalmente la gasta; aquel que acumula una

fortuna casi siempre la atesora o la invierte. Solamente da aquel que recibe e inversamente sólo quien recibe está obligado a dar. Debe evitarse en este sentido toda interpretación moralista del gasto: no se trata de dar aquello que es fruto del trabajo humano, sino simplemente de devolver aquello que ha sido dado. El gasto insta una estructura de reciprocidad, no de moralidad.

Tal como se ha dicho en el capítulo anterior, la relación entre riqueza y trabajo es el descubrimiento propio de la economía política. Este descubrimiento presupone la superación de la economía natural, es decir, aquélla en la cual la riqueza está vinculada a la tierra y la familia. La riqueza que proviene de la tierra y de la familia, vale decir, de la naturaleza y de la herencia, puede representarse justamente como un don. Sólo con el nacimiento de la industria y la formación de una economía monetaria, la riqueza se desprende de su fundamento natural y puede ser referida al trabajo humano. Con ello se arruina el principio del gasto festivo, que exige la representación de la riqueza como donación. Esta representación sobrevive todavía en el caso del populismo a través de la figura del Estado: el populismo logra escamotear la referencia de la riqueza al trabajo mediante la utilización de políticas de redistribución de ingresos, cuyo origen se encuentra, casi siempre, fuera del trabajo (bonanza del comercio internacional, ahorro externo o simplemente emisión inorgánica). Pero la crisis inflacionaria en que desemboca normalmente la experiencia populista impide sostener esto por mucho tiempo. La crisis populista obliga a reflexivizar los procesos económicos, vale decir, a descubrir el origen de la riqueza en el trabajo, cosa que se consigue a través de las ideologías del desarrollo que suceden al populismo. Estas expresan, precisamente, el punto de vista de la economía política. La política reflexivizada

observa la economía desde el trabajo, vale decir, observa individuos situados en la producción y ya no personas ubicadas en el gasto. Dicho en otros términos, la política observa clases sociales, o sea, individuos definidos por su inserción en un determinado modo de producción.

La naturaleza reflexiva de la política se expresa, pues, en su capacidad de observar individuos como unidades de conciencia, vale decir, sujetos situados en el discurso, la norma y el trabajo. Esta modalidad reflexiva de observación constituye generalmente el canon de toda forma de observación política. La política se identifica lisa y llanamente con la reflexivización del vínculo social. Hemos visto que este proceso de reflexivización es increíblemente reciente: todavía el populismo es un intento por observar personas como unidades de presencia. Solamente tras la crisis de la experiencia populista se despliega un genuino proceso de politización en el sentido indicado. La política se sitúa entonces en el orden de magnitud que estamos habituados a concederle, vale decir, en el orden de las instituciones. Hemos visto también que este cambio en el modo de observación no es casual: responde a condiciones de complejización y diferenciación sociales que impiden sostener el punto de vista de la presencia como criterio de operación política. La probabilidad de sostener la integración social a través del carisma se vuelve, por ejemplo, problemática: los líderes populistas dejan crecientemente de ser líderes plebiscitarios, o sea, de realizar la unanimidad de antaño en torno suyo. Límites similares se presentan en la formación de vínculos a través del mecanismo de la clientela: en la hacienda la probabilidad de estar cerca del patrón es todavía muy alta, pero esa probabilidad disminuye mucho con el político ciudadano. La queja tradicional contra el político, en el sentido de que aparece solamente en períodos electorales, es típica de las

dificultades que implica la operación de estructuras de reciprocidad en gran escala. Es inevitable, en estas condiciones, el recurso a instituciones que deben resolver los problemas que antes se resolvían a través de relaciones personales. Todavía más evidentes son los límites que presenta la operación del principio del gasto en los marcos de una economía monetaria: el remate inflacionario se vuelve inevitable en este contexto y obliga a desprender a la economía de su dimensión presencial.

Las dificultades del populismo provienen esencialmente de una complejización creciente de la sociedad. Estas dificultades, sin embargo, no se resuelven solamente por el camino de la institucionalización, vale decir, de la reflexivización de la sociedad, que fue el trasfondo del proceso de politización que comentamos en el Capítulo II. La política puede ensayar aún otro camino: el de la sistematización. La política, en efecto, puede situarse en una escala de complejidad todavía mayor que la de los individuos como unidades de conciencia. Estas unidades mayores son comunicaciones en el sentido propuesto por la teoría de sistemas de Luhmann. El individuo como unidad de conciencia es radicalmente desocializado en la teoría luhmanniana:

En general, es verdaderamente difícil ver cómo los seres vivos, incluidos los hombres, pueden tener algo en común en la oscura interioridad de su conciencia.<sup>10</sup>

Ahora bien, ¿en qué sentido puede sistematizarse la política; vale decir, desprenderse de la referencia a los individuos como unidades de conciencia? Tal vez el mejor indicio pueda

10. Luhmann parafrasea aquí la expresión de Hegel acerca de "la tenebrosa interioridad del pensamiento". N. Luhmann y R. De Georgi, *Teoría de la sociedad* (México: Universidad Iberoamericana, 1993), p. 88.

encontrarse en la reconstrucción luhmanniana del concepto de opinión pública. La opinión pública es una esfera de comunicaciones recursivas, vale decir, comunicaciones que gatillan comunicaciones, y que no remiten a ningún sujeto. En la opinión pública hay sólo comunicaciones, no personas.

El concepto de opinión pública hace referencia al sistema social de la sociedad. No se refiere a lo que en realidad ocurre en la(s) conciencia(s) de algunas/muchas/todas las personas en un momento determinado. Así, lo que expresa no es lo que piensan personas reales, lo que percibieron, lo que les llama la atención o lo que pueden recordar. Si esto fuera el significado, implicaría un caos indescriptible de diferencia simultánea y la imposibilidad de coordinación, y ello más no sea que por la simple razón de la simultaneidad de la experiencia.<sup>11</sup>

La opinión pública no está formada por intereses, motivaciones o valores que pueden ser referidos a individuos concebidos como unidades de conciencia. Esta es la imagen tradicional de la opinión pública, que refiere toda comunicación a individuos (por ejemplo, en el esquema clásico: emisor/mensaje/receptor). La referencia de la opinión pública al sistema social, en cambio, significa que las comunicaciones remiten a otras comunicaciones, vale decir, que las comunicaciones no permiten observar personas, sino solamente otras comunicaciones. Es este desprendimiento respecto de los sistemas de

11. "The concept of public opinion refers to the social system of society. It does not refer to what actually occurs in the consciousness(es) of individual/many/all persons at a particular point in the time. Thus what is meant is not what actual persons think, what they perceived, what attracts their attention or what they can remember. If this is what was meant, it would amount to an indescribable chaos of simultaneous difference, and the impossibility of any co-ordination, if for no other reason than for the simultaneity of experience." Niklas Luhmann, *Political Theory in the Welfare State* (Berlín/New York: Walter de Gruyter, 1990), pp. 205-206. (En texto, esta cita, y las de notas 13 y 14, en traducción de los autores).

conciencia lo que ha llevado a los teóricos de sistema a describir la sociedad como sistemas autopoieticos, que no remiten, por lo tanto, a un sistema distinto (los individuos definidos como unidades de conciencia) para realizar sus operaciones. Desde luego, toda comunicación puede ser atribuida a alguien y ello es necesario para el enlace de las comunicaciones entre sí: pero la comunicación no encuentra ya su unidad en el sujeto que dice algo.//

Este desprendimiento entre comunicación y sujeto es característico de lo que llamamos opinión pública. En ella, por ejemplo, desaparece el discurso, que es la forma sustantiva a través de la cual se expresa el sujeto. El discurso no sólo remite a alguien, sino que no puede despegarse de esa referencia. La sustitución del discurso por comunicaciones es equivalente aquí a la sustitución de valores por precios que se encuentra en la raíz del proceso de monetarización. De la misma manera que los precios<sup>12</sup> se desconectan de toda dimensión subjetiva, en particular de la referencia al trabajo, las comunicaciones que ocurren en el medio de la opinión pública se desprenden de la referencia al sujeto que habla. La opinión pública, en efecto, no es una estructura de representación, vale decir, el lugar donde se formulan discursivamente intereses, motivaciones o valores de individuos situados socialmente. El concepto de representación remite otra vez a personas (estrictamente como unidades de presencia, pero también se habla de representación para designar el acceso a la esfera pública de la opinión y voluntad de los individuos). Justamente la obsolescencia de un espacio público representativo marca la aparición de lo que llamamos opinión pública. La política es representativa cuando se obser-

12. Son los precios, precisamente, los que por lo demás definen el modelo de las estructuras de comunicación que comentamos.

va a sí misma a través de personas, clases o actores sociales, como ocurrió en un pasado reciente; cuando abandona esta pretensión representativa, comienza a observarse a través de la opinión pública.

Este desplazamiento puede verse fácilmente en la propia semántica política: la política ha dejado de autoidentificarse con algo que esté fuera de sí misma. Es así que designaciones como "trabajadores", "clase obrera", "pueblo", o "nación" se han vuelto perfectamente obsoletas. Esto muestra también que la opinión pública forma parte de la autorreferencialidad de la política, vale decir, de su incapacidad de observar directamente la sociedad. La opinión pública es una suerte de espejo, para usar la metáfora de Luhmann, que como todo espejo devuelve aquello que ha sido puesto frente a él. Esta metáfora del espejo no es aplicable en el caso de la representación: la observación de la política a través de actores sociales es substantiva, vale decir, la política se constituye a sí misma en la observación del otro. Esta es, por ejemplo, la relación entre partido-sindicato que define el modelo clásico de representación política: el partido obrero se constituye a través de los intereses, valores y motivaciones de los trabajadores y el partido no puede desprenderse de esta referencia. El partido no está preconstituido frente al sindicato: se constituye en esta observación del mundo obrero, y en este sentido, lo representa. Los críticos de la socialdemocratización del movimiento obrero, como R. Michels o Rosa Luxemburg, sobreestimaron siempre la autonomización del partido respecto de los sindicatos: probablemente los obreros dejaron de decidir directamente acerca de sus asuntos, pero el partido nunca dejó de observarse sustantivamente a través de ellos. Por esta razón fueron partidos genuinamente obreros. Es sólo con la sistematización de la política, y no con su institucionalización, que la relación entre partidos y sindicatos

se rompe realmente: entonces los sindicatos (como cualquier otro actor social) se sitúan en el entorno de los partidos, vale decir, los partidos dejan de constituirse a través de la observación de actores sociales. Esta autorreferencialidad de la política no implica ningún tipo de solipsismo: ocurre simplemente que la política comienza a observarse desde la política, es decir, la política observa y procesa solamente comunicaciones políticas. La política puede observarlo todo, incluyendo los sindicatos, pero políticamente. La política sistematizada no está clausurada temática, sino operativamente. Los problemas obreros son relevantes en tanto, y exclusivamente en cuanto son problemas susceptibles de observación y procesamiento político. La opinión pública es el medio que permite esta clase de externalización de la política.

En tanto sistema social y en concordancia con ello, el sistema político utiliza la opinión pública para hacerse capaz de observarse a sí mismo y de desarrollar las estructuras de expectativas correspondientes. La opinión pública no sirve para producir contactos externos. Sirve para la clausura autorreferencial del sistema político, para la vuelta de la política sobre sí misma.<sup>13</sup>

Tampoco la opinión pública es un espacio de participación, en el sentido que asignamos corrientemente a este concepto. La opinión pública está formada por comunicaciones que cada cual puede considerar o no considerar, aceptar o rechazar, escuchar o no escuchar, y todos estos actos de conciencia permanecen fuera de ella, o sea, no son propiamente públicos.

13. "As a social system the political system, accordingly, uses public opinion to make itself capable of observing itself and developing corresponding expectational structures. Public opinion does not serve to produce external contacts. It serves the self-referential closure of the political system, the return of politics upon itself." Luhmann, *Political Theory . . .*, p. 216.

Es nuestra experiencia cotidiana frente a lo que leemos en la prensa o vemos en la televisión.

La opinión pública es una red comunicacional que no impone la participación, a diferencia de muchas otras formas de conocimiento privado (...). Cualquier cosa que uno lea, el mirar TV o escuchar la radio o no hacerlo, lo que uno elija se mantiene sujeto a la voluntad de uno, sin que ello se inmiscuya en las ideas sobre la opinión pública.<sup>14</sup>

La opinión pública ya no encuentra su unidad, pues, en la suma de lo que cada cual piensa o quiere, vale decir, ya no es el espacio donde se forma y expresa una conciencia y voluntad común. No sólo no es, como es evidente, un espacio de encuentro entre las personas, sino que tampoco es un espacio donde se construye un consenso racional en torno a la vida colectiva. Esto tiene importantes consecuencias para la política. La tarea de la política ya no consiste en elaborar consensos sociales (por ejemplo, según el modelo del "compromiso de clases"<sup>15</sup>): el consenso supone politización, vale decir, una "adhesión atenta y motivada" por parte de las personas. El exceso de complejidad social, sin embargo, impide pensar la política en estos términos: la política ya no consiste en suscitar participación (o sea, en "movilizar" la sociedad, como se decía antaño) ni en articular reflexivamente los intereses, valores y motivaciones de esta sociedad movilizada. La crisis de la democracia, como se ha dicho, está en gran medida asociada a esta pretensión

14. "Public opinion is a matter of a communication network that does not force participation – in distinction of many other forms of private knowledge (...). Whatever one reads, watches TV or listen to the radio or not, whatever one chooses remains at one's discretion without having this intrude on the ideas about public opinion." Luhmann, *Political Theory* . . . , p. 206.

15. Desde luego, la política no abandona la tarea de elaborar consensos políticos, los que adquieren ahora la forma de consensos especializados, que se sustraen generalmente de la atención y comprensión del público.

movilizadora de la política. ¿Cómo es posible, sin embargo, obtener legitimidad si la política deja de observarse a través de las personas? ¿Acaso la legitimidad no presupone la capacidad de resolver la distancia entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, y no está, por ello, íntimamente asociada a la habilidad de observar los intereses, motivaciones y valores de las personas?

La teoría sociológica ha sostenido el punto de vista contrario al del sentido común en este asunto<sup>16</sup>: la legitimidad es una creencia específica en la validez de un orden determinado, creencia que puede desprenderse de los intereses, valores y motivaciones de los individuos. Es justamente el caso de la tradición, el carisma y la legalidad: se trata de criterios de legitimación que suscitan adhesión más allá de motivaciones particulares, y que dan por ello estabilidad y fuerza a un orden determinado. En la tipología weberiana de la dominación legítima, sin embargo, falta el criterio de legitimación basado en la participación consciente y libre de los individuos en la formación del orden social. La participación es un tipo de legitimidad singular: es el único que no puede desprenderse de la conciencia y voluntad empírica de los individuos. Casi toda nuestra concepción de la política gira en torno a esta noción de legitimidad. La política sistematizada, no obstante, debe recurrir a algo diferente, pues se basa en la incapacidad creciente de observar personas, sin caer por ello en una crisis inevitable y dramática de legitimidad. El sistema político recurre, en efecto, al procedimiento como mecanismo de legitimación.

Los procedimientos son la manera habitual de neutralizar la posición de las personas como unidades de motivaciones,

16. Para el sentido común, la legitimidad política se decide en la satisfacción de las demandas de las personas.

intereses y valores. Es, notablemente, el caso de los procedimientos jurídicos que son capaces de separar legalidad y justicia, vale decir, procesos y personas, y permiten con ello la clausura operativa de los sistemas legales. También ocurre lo mismo con los procedimientos administrativos, aunque en este caso la creencia en la validez procedimental de los actos administrativos es más difícil de conseguir. Es sobre todo lo que sucede con el procedimiento electoral: votar no es exclusivamente demandar algo, sino también participar en un procedimiento. Esta es la diferencia entre el voto y una petición salarial, una opinión contraria al aborto o una queja contra los políticos, por citar algunos ejemplos. Desde luego, el elector expresa motivaciones, intereses o valores al depositar su voto en la urna y elabora expectativas en este terreno, pero también se involucra en un procedimiento y, por lo tanto, está dispuesto a aceptar las decisiones que emanen de un poder legalmente constituido. La política recoge cada vez más esa creencia en la validez del procedimiento electoral, más que los motivos del elector, para asegurar su legitimidad. Esta es una razón por la que los sistemas políticos modernos requieren hacer elecciones con más frecuencia. Las elecciones permiten renovar constantemente un potencial de legitimidad procedimental que, por su propia naturaleza además, tiende a desgastarse con mucha rapidez. La importancia de esta legitimidad por procedimientos se verifica no sólo en una eventual sobrecarga del calendario electoral: más importante es la indeterminación de los propios temas electorales. La política propone temas sumamente abstractos (como la pobreza, la lucha contra la delincuencia o la calidad de la enseñanza), vale decir, recoge motivos en un nivel de generalización en el que ciertamente no se encuentran las personas y desprende estos temas de las decisiones administrativas correspondientes, con lo cual provee a

la administración de una autonomía excepcional. Esta indeterminación de los contenidos de la política electoral —temas abstractos o ausencia de propuestas, que son formas radicalizadas de la prohibición del mandato imperativo— muestra el carácter procedimental que adquiere la legitimidad política moderna. Más que acoger y representar demandas, la política sistematizada funda su legitimidad en su capacidad de incluir a la población dentro de ciertos procedimientos. Se objetará que esta inclusión depende justamente de la capacidad de la política de representar a las personas. Sin embargo, incluso la abstención electoral, que es una forma explícita de realizar intereses, motivaciones y valores sin referencia a la política, favorece, más que ningún otro comportamiento, la propia autorreferencialidad del sistema político. Para todos los efectos, por lo demás, se utiliza el viejo adagio: el que calla, otorga.

La autoconciencia de la política sigue naturalmente atada al modelo clásico, vale decir, reflexivo: "estar cerca de la gente" o "estimular la participación" son declaraciones habituales y cada vez más insistentes. Sin duda, la insistencia de estas consignas muestra que la fractura entre la política y las personas se hace cada vez más honda y profunda: al fin y al cabo sólo se hace necesario insistir cuando algo falta. Esto repercute sobre un intento inédito, y específicamente moderno, por personalizar la esfera pública: los políticos, en efecto, se esfuerzan por aparecer como personas en un escenario cada vez más sistematizado. Esta personalización tiene un rasgo curioso: no se trata en absoluto de recuperar la tradición carismática del pasado, vale decir, de producir personalidades caracterizadas por su excepcionalidad. No son los rasgos extraordinarios, sino ordinarios los que se intenta resaltar: el político es una persona común y corriente —"como usted y como yo"— lo que general-

mente quiere decir que está situado, como todos, en una experiencia familiar rutinaria. Es claro que estas estrategias de personalización intentan resolver un problema de magnitudes: aparecen justamente cuando la política se sistematiza, vale decir, cuando se sitúa en orden de magnitud diferente de aquel que corresponde a las personas. Precisamente porque la política pierde la capacidad de observarse a sí misma a través de personas, está obligada a personalizarse, vale decir, a transformar a la persona en un tema permanente y reiterativo de las comunicaciones políticas. Este no fue nunca el caso con anterioridad: la política se observó siempre a través de personas ya sea como unidades de presencia o de conciencia. La política no estaba obligada a personalizarse pues operaba en el mismo orden de magnitud que la gente, puesto que sólo personas pueden observarse a sí mismas a través de personas. En la política había personas: en el sistema político, en cambio, hay comunicaciones, y toda la personalización del espacio público moderno puede reducirse, en efecto, a una estrategia comunicacional.

## *2. Los límites de la sistematización*

Como ocurre con la monetarización, la formación de sistemas políticos arranca de la complejidad social: es esta complejidad la que impide organizar reflexivamente el vínculo social y amenaza con ello las pretensiones que constituyeron el programa político de la modernidad. Esta misma complejidad impide constituir esferas como la economía y la política en el plano de la co-presencialidad, y obliga a coordinar acciones en una escala distinta de la experiencia. La teoría de sistemas, especialmente en la variante de Niklas Luhmann, muchos de cuyos

resultados hemos utilizado en este ensayo, tiene el mérito de haber formulado el problema de la complejidad y señalado sus principales consecuencias. No obstante, la teoría de sistemas no está exenta de dificultades cuando pretende transformar la complejidad en el punto de partida de una teoría general de la sociedad.

La teoría de sistemas comparte el mismo presupuesto de la Ilustración: a saber, la afirmación de que la experiencia no es vinculante. Como se ha dicho antes, el proyecto de la modernidad ilustrada se funda en alguna representación acerca del quiebre del vínculo social cuya referencia histórica puede haber sido las guerras religiosas o la miseria urbana. Esta referencia otorga al proyecto ilustrado una cierta autoconciencia histórica, que se expresa en la distinción entre tradición y modernidad. Es cierto que esta autoconciencia fue producida por una corriente extraña, e incluso crítica de la Ilustración: en particular, la corriente romántica, que produjo en el plano de la teoría social la distinción entre comunidad y sociedad. La Ilustración propiamente tal jamás reconoce la formación de un vínculo fuera de la conciencia: la experiencia, por lo tanto, permanece siempre descrita como un ámbito de dominación y lucha, vale decir, como una esfera no vinculante.

Este presupuesto aparece radicalizado en la teoría de sistemas a través del teorema de la doble contingencia, que explica la formación de todo vínculo social a través del contacto de dos sistemas autorreferenciales que se observan mutuamente.

Parte de la subestructura que se da por supuesta en el teorema de la doble contingencia, es la de sistemas altamente complejos que utilizan el sentido y que entre ellos mismos no son transparentes ni calculables. Estos sistemas pueden ser psíquicos o sociales. Por lo pronto, tenemos que prescindir de su diferencia, debido a lo cual hablamos de black boxes (cajas negras); la situación de la doble contingencia es, entonces, sencilla:

dos cajas negras, a causa de quién sabe qué casualidades, entablan relación una con otra; cada una determina su propia conducta por medio de operaciones autorreferenciales complejas dentro de sus propios límites (. . .) Para los pocos aspectos que cuentan en su relación disponen de su capacidad de procesamiento de información. Permanecen separados, no se funden, no se comprenden mejor que antes; se concentran en lo que pueden observar en el otro como sistema-en-un-entorno, como input y output, y aprehenden en cada caso su forma autorreferencial desde su propia perspectiva de observador. Pueden tratar de influir en lo que observan por medio de su propia acción, y nuevamente pueden aprender del feedback. De este modo se puede generar un orden emergente condicionado por la complejidad de los sistemas que lo hacen posible, lo cual no depende de si esta complejidad también se puede calcular y controlar. A este orden emergente lo llamaremos sistema social.<sup>17</sup>

— La interacción entre cajas negras es lo contrario de aquello que hemos llamado co-presencialidad: esta última presupone la transparencia del otro, y más exactamente la ausencia de clausura operativa, vale decir, de indiferencia y autorreferencialidad entre los participantes. Ello permite construir en este plano —que es el de la experiencia— un vínculo social propiamente tal (cuya forma canónica es la reciprocidad) y no solamente una coordinación, que es todo lo que pueden producir los sistemas autorreferenciales, que "permanecen separados, no se funden ni se comprenden mejor que antes". Pero no viene al caso aquí lamentar la reducción de la persona al nivel de una caja negra: la coordinación de acciones en sistemas altamente complejos se produce fuera del marco de la presencia, como hemos dicho ya varias veces. La descripción que ofrece Luhmann de la formación de sistemas sociales puede ser perfectamente verosímil, y de hecho adquiere su forma canónica, en el caso del intercambio mediatizado por dinero. Otra cosa, sin embargo, es generalizar este mecanismo

17. N. Luhmann, *Sistemas sociales*, pp. 124-125.

de coordinación y transformarlo en el formato de todo vínculo genuinamente social. La complejidad, entonces, deja de ser un problema histórico asociado a cambios en el orden de magnitud de los fenómenos sociales y se transforma en el punto de partida de una teoría universal de la sociedad.

La teoría de sistemas es una superteoría particularmente impresionante (. . .) Las superteorías son teorías con pretensiones universalistas (lo cual quiere decir que incluyen tanto a sus adversarios como a sí mismas).<sup>18</sup>

Esta ausencia de adversarios—como la "tradicición" en el caso del pensamiento ilustrado—despoja a la teoría de sistemas de la más elemental autoconciencia histórica y la transforma, las más de las veces, en un simple modelo analítico para explicarlo todo.

Como en el caso de la Ilustración, la teoría de sistemas es víctima de su propio modo de observación. Ese modo de observación se sitúa en órdenes altamente complejos, vale decir, en ámbitos caracterizados por la contingencia, el riesgo y la improbabilidad. En estos ámbitos, en efecto, la probabilidad de producir vínculos en el modo de la presencia (así como en el modo de la conciencia) decae considerablemente, pero ello no suprime de ninguna manera el ámbito de la experiencia como esfera vinculante. Más aún, la existencia de sistemas en el sentido indicado por Luhmann es tanto más problemática, desde el punto de vista óntico y social, que la existencia de personas que se constituyen desde la experiencia. Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, vale decir, desde la perspectiva de la complejidad, la persona es simplemente un modo de observación de los sistemas sociales.

18. *Ibíd.*, p. 28.

Llamaremos personas a aquellos sistemas psíquicos que son observados por otros sistemas psíquicos o sociales. El concepto de sistema personal es, entonces, un concepto que implica una perspectiva de observador, lo cual debe incluir la autoobservación.<sup>19</sup>

La persona carece, pues, de realidad óptica; no es una unidad de ser, sino solamente una unidad de observación. La persona, por lo tanto, es estrictamente una caja negra, o sea, algo que jamás aparece sino en la perspectiva de un observador. Estas cajas negras, sin embargo, tienen la misteriosa capacidad de producir el sistema social como realidad emergente. Luhmann defiende vigorosamente, en efecto, el carácter real de los sistemas sociales en los primeros párrafos de su libro fundamental:

Las siguientes reflexiones parten del hecho de que existen sistemas; no se inician, por consiguiente, con una duda teórica del conocimiento. Tampoco asumen la posición de retirada de que la teoría de sistemas tenga "únicamente una relevancia analítica". Debe evitarse, también, la interpretación estrecha de que la teoría de sistemas es un mero método de análisis de la realidad. Es obvio que no hay que confundir las afirmaciones con sus propios objetos; hay que estar conscientes de que las afirmaciones son sólo afirmaciones; que las afirmaciones científicas son sólo afirmaciones científicas. Pero en el caso de la teoría de sistemas, se refieren al mundo real. El concepto de sistema designa lo que en verdad es un sistema y asume con ello la responsabilidad de probar sus afirmaciones frente a la realidad.<sup>20</sup>

Esta inversión de la naturaleza óptica de personas y sistemas (los sistemas son reales, las personas son conceptos) es, desde luego, inaceptable para la perspectiva que se ha asumido en este ensayo. Ni siquiera el punto de vista de la complejidad

19. *Ibíd.*, p. 124.

20. *Ibíd.*, p. 35.

autoriza esta inversión: es cierto que los sistemas complejos (como la economía monetaria) son ámbitos impersonales, como se dice habitualmente; vale decir, oscurecen la visibilidad de las personas, pero no pueden anular su realidad óptica. Antes bien, son los sistemas, y no las personas, los que adolecen de un déficit de realidad, y por ello deben hacer enormes y formidables esfuerzos por conservarse a sí mismos y protegerse contra las dudas acerca de su existencia que proliferan por doquier. Esto contrasta con la certeza óptica que, afortunadamente, posee toda persona.

Pero no se trata solamente de rescatar a la persona como realidad óptica, sino también como realidad social. Las personas no sólo existen; tampoco son indiferentes desde el punto de vista social. Cualquiera puede comprobar la escasa densidad de los mecanismos de integración sistémicos y contrastarlos con la fortaleza de los vínculos que se constituyen en la experiencia. Es por ello que los sistemas sociales pueden ser descritos como ámbitos de desocialización: el dinero coordina, no vincula. A medida que nos alejamos de la experiencia, ya sea a través de la formación de un espacio público racional compuesto por individuos dotados de conciencia crítica y, peor aún, a través de la implantación de una economía monetaria coordinada a través del dinero, el vínculo social se debilita hasta hacerse irreconocible. La precariedad óptica de los sistemas se vuelve aquí, entonces, precariedad social. Ninguna sociedad, por consiguiente, puede asegurar completamente su integración fuera de la experiencia: cualquier pretensión que ignora la experiencia como esfera vinculante está condenada a producir un remedo de sociedad, vale decir, una ficción que es contradicha permanentemente por la realidad.

Así como la teoría de sistemas luhmanniana se muestra perfectamente incapaz de dar cuenta de la persona, existe un

lenguaje que, desde las coordenadas de la sistematización, sí pretende elaborar una reflexión sobre la persona. Este es el lenguaje del posmodernismo, que encuentra en Gianni Vattimo una de sus más connotadas figuras.

El posmodernismo arranca de una premisa que ha sido elaborada en la sociología luhmanniana, a saber, en la idea de una sociedad acéntrica. Con ello se busca poner de manifiesto la incapacidad de la modernidad para dar cuenta de sí misma en términos de un discurso unitario (el fin de los grandes relatos, en el sentido de Lyotard), como consecuencia de la carencia de un punto de vista central desde el cual se pueda describir y observar la sociedad como totalidad. En el análisis de Vattimo, esto es obra de dos factores: por una parte, el fin de la época imperialista; en segundo lugar, y más importante aún, el surgimiento de una sociedad de la comunicación.

Pero el hecho es (...) que la misma lógica del "mercado" de la información reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo, consiguientemente, que "todo" se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación. Esta multiplicación vertiginosa de la comunicación, este "tomar la palabra" por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los mass media, siendo, a la vez, el hecho que determina (en interconexión con el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radical) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad. No sólo en comparación con otros universos culturales (el "tercer mundo", por ejemplo), sino visto también desde dentro, Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios.<sup>21</sup>

Para describir los rasgos de la sociedad posmoderna, Vattimo recurre a la terminología de la total desorganización social: "caos", "situación explosiva", y otros conceptos similares defi-

21. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente* (Barcelona: Paidós, 1990), pp. 79-80.

nen la "condición posmoderna". Más aún, el rasgo central de esta nueva constelación social viene dado por la obsolescencia total del "principio de realidad".

De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de una realidad. Quizá se cumple en el mundo de los mass media una "profecía" de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula.<sup>22</sup>

Para Vattimo son precisamente estas características de la sociedad posmoderna las que contienen la posibilidad de la emancipación humana. Es éste el momento en el cual Vattimo traslada la óptica sistémica al plano de la constitución de la persona. Ello significa, fundamentalmente, que la persona recién puede llegar a ser tal cuando se suprime todo "principio de realidad" y se vive en el caos.

El mismo Vattimo nos ofrece un excelente resumen de lo que hasta aquí hemos expuesto:

Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los mass media desempeñan un papel determinante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más "transparente", más consciente de sí misma, más "iluminada", sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este "caos" relativo residen nuestras esperanzas de emancipación.<sup>23</sup>

Los temas de Vattimo nos remiten a las mismas categorías de la teoría sociológica de sistemas, a saber: complejidad social, comunicación, desontologización. A diferencia de esta aproximación teórica, sin embargo, Vattimo pretende reintroducir una reflexión sobre el hombre vía el tema de la emancipación.

22. *Ibid.*, p. 81.

23. *Ibid.*, p. 78.

Al hacerlo, se ve atrapado por una de las grandes pretensiones ilustradas. Su argumento debe, pues, orientarse a demostrar la debilidad del concepto iluminista de sujeto y del proyecto de emancipación que desde él puede formularse. Para lo primero recurre a la crítica nietzscheana de la tradición metafísica occidental, en términos que nada aportan a la reflexión que sobre los mismos motivos había realizado la teoría crítica cincuenta años antes. Vattimo trata de mostrar que el sujeto es una estrategia conceptual surgida del miedo y que, por ende, el sujeto no es sino una mera construcción determinada por los actos sociales de dominio.

El universo de la metafísica, dominado por la categoría del *Grund*, del fundamento, está modelado por la creencia supersticiosa en el sujeto: es esta perspectiva la que nos hace aparecer todo en la perspectiva del hacer y del sufrir. Dicha perspectiva se forma como consecuencia de la voluntad de encontrar un responsable: una voluntad que está condicionada por el sentimiento del miedo, el cual tiene su justificación en una realidad en que la naturaleza, aún no dominada por la técnica, se presenta como una permanente amenaza; y este miedo da lugar a la instauración de una compleja visión metafísica de la realidad (con la asignación de las causas) sólo a través de las complejas mediaciones del dominio social.<sup>24</sup>

En lo que concierne al proyecto de emancipación Vattimo, las emprende contra el ideal ilustrado de una sociedad "transparente". En este concepto se encierra, según él, la aspiración iluminista "de que una sociedad libre es aquella en la que el hombre puede hacerse consciente de sí mismo en una 'esfera pública'".<sup>25</sup> Pero en este ideal, construido sobre la feble y engañosa figura del sujeto, se contiene precisamente su negación.

24. Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto* (Buenos Aires: Paidós, 1989), pp. 30-31.

25. G. Vattimo, *La sociedad transparente*, p. 97.

Algo parecido vale también probablemente para el ideal de autotransparencia de la sociedad: que funciona sólo desde el punto de vista de un sujeto central, que, sin embargo, cuando su realización resultaría efectivamente "posible" en el plano técnico, se vuelve cada vez más impensable. Quizás sea éste el destino del hegelianismo, de la *Aufklärung*, o de lo que Heidegger llama la metafísica en la sociedad contemporánea: que la autotransparencia de la sociedad, haciéndose efectivamente posible desde el punto de vista de la disponibilidad estrictamente técnica, se revela, por un lado, como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra, sobre todo, la sociología crítica de Adorno, mientras que por otro —lo que Adorno, sin embargo, no veía— se desarrolla, en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismos (. . .) que terminan, en definitiva, por volver imposible la realización de la autotransparencia.<sup>26</sup>

Tras esta crítica destinada a mostrar la contradicción encajada en el concepto ilustrado de emancipación, Vattimo expone la posibilidad de emancipación humana que se contiene en la sociedad posmoderna. Ella queda expresada, fundamentalmente, en su concepto de liberación de las diferencias.

En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes.<sup>27</sup>

Esta irrupción de las distintas minorías e individualidades que constata Vattimo como consecuencia del despliegue de los medios masivos de comunicación, no representa un fenómeno social de las dimensiones que este pensador italiano quiere otorgarle, a menos que estemos dispuestos a afirmar con él que

26. *Ibid.*, p. 105.

27. *Ibid.*, p. 84.

la liberación de las diferencias arrastra consigo el fin de la realidad.

En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar "fabulación del mundo". Las imágenes del mundo que nos ofrecen los media y las ciencias humanas, aunque sea en planos diferentes, constituyen la objetividad misma del mundo y no sólo interpretaciones diversas de una "realidad" de todos modos "dada". "No hay datos, hay sólo interpretaciones", según dijo Nietzsche, quien dejó escrito: "El mundo verdadero, al final, se ha convertido en fábula".<sup>28</sup>

Anulada la realidad, sólo se vive en un mundo de comunicaciones que deben o pueden ser interpretados. Esta nueva hermenéutica ya nada tiene, sin embargo, en común con la hermenéutica tradicional, que desde siempre ha rescatado para sí el patrimonio de la tradición humanista. Para Vattimo, la interpretación es algo perfectamente distinto:

A la interpretación como tal pertenecen, en efecto, esencialmente caracteres de hybris: "hacer violencia, reorganizar, acortar, suprimir, llenar, imaginar ficciones, falsificar radicalmente" son constitutivos de cualquier interpretar.<sup>29</sup>

Para Vattimo, la emancipación del hombre consiste fundamentalmente en aceptar esta premisa, según la cual no hay realidad sino sólo comunicaciones, según la cual nada nos es dado sino todo se ofrece a nuestra particular y arbitraria interpretación. Es éste un paso que la sociedad de los media recién posibilita y que, de acuerdo a Vattimo, marca la transición desde la condición humana hacia la ultrahumana.

28. *Ibíd.*, p. 109.

29. G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 35. La cita entre comillas que hace Vattimo es de F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

El tránsito a la condición ultrahumana, como también el tránsito del nihilismo pasivo al nihilismo activo, no es el establecerse en un estado de salud del alma, de claridad, de conciliación y fin de los conflictos, sino una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda la actividad vital que consiste, como dice *Más allá del Bien y del Mal*, en "violentar, preferir, ser injustos, querer ser diferentes".<sup>30</sup>

Vattimo lo expresa acertadamente: sólo un ultrahombre, no un hombre, puede vivir en un mundo sin realidad, puede vivir extirpado de toda experiencia y situado en el mero espacio de la interpretación. Vattimo se deja aquí llevar sólo por su desprecio por el hombre, e intenta imaginar que una sociedad acéntrica de la comunicación genera las condiciones para que el hombre deje de ser persona y se constituya en la *hybris* de la interpretación.

El *Übermensch* ejercita esta *hybris* conscientemente, mientras el hombre de la tradición siempre ha rechazado, por propia elección o, más a menudo, por los enmascaramientos impuestos por la lógica del dominio social, reconocer este hecho; por eso se ha desarrollado como un ser mezquino, como un pusilánime neurótico.<sup>31</sup>

Las reflexiones anteriores nos permiten darnos cuenta de que las categorías elaboradas por la teoría de sistemas para el análisis social son perfectamente incapaces de dar cuenta de la persona. Ello es así tanto en el caso de la sociología de Luhmann, que para desarrollarse debe prescindir de la persona, como para la mucho más ingenua filosofía posmodernista de Vattimo, que para emancipar a la persona tiene que renegar de la condición humana.

30. *Ibíd.*, p. 33.

31. *Ibíd.*, p. 35.

## Conclusión

Al concluir este breve ensayo, quisiéramos detenernos en una formulación un tanto más sistemática de algunas de las proposiciones expuestas en capítulos anteriores.

Nuestra reflexión arranca de una insatisfacción en torno a la forma en que las ciencias sociales han abordado el tema de la modernización en nuestras sociedades. En lo fundamental, nuestro reproche se orienta a señalar que ellas han descuidado el análisis de la naturaleza y el fundamento del vínculo social. Al no reflexionar sobre este punto, caen en el error de aceptar incuestionadamente los planteamientos que al respecto se han formulado desde el paradigma ilustrado de la sociología. En éste, la modernización aparece como consecuencia de una racionalización cultural que ha tenido lugar por la ruptura de un vínculo social culturalmente fundado. Al quebrarse éste, la experiencia de sociabilidad deviene problemática, autodestructiva, haciéndose necesario restablecer el vínculo social de manera reflexiva en el plano de las instituciones. La sociedad desplaza así a la cultura como ámbito en el que se formula el vínculo social. La cultura es relegada al espacio privado, quedando el espacio público reducido a la esfera institucional.

El primado de la sociedad por sobre la cultura es el punto de arranque de toda la sociología ilustrada. No es raro que en sociedades como las europeas, donde la diferenciación cultural operada por los movimientos de Reforma religiosa diera lugar a más de cien años de guerras de aniquilamiento, la reflexión sobre la sociedad haya podido asimilar el sustrato pre-reflexivo y pre-institucional del vínculo social a una situación de precariedad e inseguridad que sólo podía conducir al desorden y la guerra. Algo similar ocurre con la reflexión sociológica del siglo XIX, para la cual la fractura del vínculo es producto del hambre y miseria a la que queda sometida la clase trabajadora, por los procesos de acumulación de capital. La necesidad de superar el espacio de la cultura como fundamento del vínculo social fue una consecuencia que el pensamiento europeo extra-jo, bien o mal, de su propia experiencia histórica. Para nosotros resulta indispensable reconocer que la racionalización cultural obedece a precisas causas históricas. Más aún cuando nuestra propia historia no conoce acontecimientos como los que marcan el origen de la reflexión sociológica ilustrada.

A lo largo de este ensayo hemos insistido en que los proyectos modernizantes intentados en nuestra sociedad se caracterizan por asumir los términos de la sociología ilustrada y plantear, por ello, que el vínculo social culturalmente arraigado se ha roto y que debe ser restablecido institucionalmente. Esta es la experiencia que hemos intentado recoger bajo el concepto de politización. En nuestra opinión, este análisis tiene el defecto de considerar que el vínculo social se fracturó como consecuencia de la diferenciación social, es decir, de los procesos de urbanización y, especialmente, con la aparición del fenómeno de la pobreza urbana. Es nuestro parecer que la representación de la pobreza como ruptura del vínculo social fue obra principalmente de una elite ilustrada, y no necesariamente de un

pueblo que no veía tal ruptura, sino sólo la necesidad de reanclar culturalmente un vínculo que sentía se había desvanecido por la ausencia, y no quebrado por la lucha.

Ello no obstante, la complejización de nuestras sociedades durante la primera mitad del siglo XX, por los procesos de urbanización e industrialización, hace dificulta la posibilidad de fundar la integración social sobre el eje de la presencia, es decir, en la cultura. Esto no es, sin embargo, obra de una ruptura del vínculo social, tal como lo plantean los modelos de politización, sino como consecuencia del incremento de la complejidad social. Aclarar este punto es de medular importancia. La modernización como politización viene de una representación de la ruptura del vínculo social, y obedece a la forma en que la Ilustración responde a la experiencia del hambre y de la guerra. La modernización puede, sin embargo, desplegarse desde una premisa distinta; a saber, que el vínculo social fundado en la cultura no se ha roto, pero que la diferenciación social alcanzada (complejidad) se sitúa en un nivel de magnitud que ya no hace posible fundar la integración social en la cultura.

En tal sentido, es importante resaltar una vez más que los procesos de modernización desatados por el hambre y la guerra llevan a plantear la necesidad de refundar institucionalmente el vínculo social. Es por ello que el orden social reclama, en nombre de la razón, una superioridad moral respecto de la cultura. Los procesos de modernización desatados por la complejidad, es decir, por la diferenciación social, no se plantean jamás la pregunta por la naturaleza o el origen del vínculo social, ya que su reflexión no arranca del supuesto de que éste se ha roto. Se limitan a desarrollar soluciones funcionales que permitan reducir complejidad.

En el caso chileno, este último fue el camino que comenzó a

recorrerse desde finales de los años setenta. Es ésta la experiencia que hemos querido captar en los conceptos de monetarización y de sistematización de la política. El modelo de integración social que aquí se enuncia se caracteriza por abandonar toda pretensión de articulación cultural o institucional. Ello es la evidente consecuencia de un proceso de especialización autorreferencial de subsistemas funcionales que renuncian a la capacidad de pensar y referirse a la sociedad como totalidad.

A lo largo de este trabajo, hemos querido dejarnos llevar por una pretensión descriptiva de los procesos que han tenido lugar en nuestra sociedad durante el siglo XX, prescindiendo, hasta donde es posible, de emitir juicios valorativos sobre ellos. En nuestra opinión, el proceso que conduce desde el populismo hasta la monetarización, pasando por la politización, no implica necesariamente que los momentos superados se extingan. Nuestra caracterización del populismo se basa en la idea de que éste constituye el último intento por restaurar un vínculo social de carácter pre-reflexivo en el espacio de las crecientemente más complejas sociedades urbanas del siglo XX. Es esta mayor complejidad, precisamente, lo que hace inviable la alternativa populista. El líder populista busca fundar su legitimidad en la "presencia", pero ello es cada vez más improbable en sociedades complejas. Hacen aquí su aparición aquellos problemas de escala que ningún proyecto social puede descuidar. Los vínculos sociales pre-reflexivos son perfectamente compatibles con sociedades de estructura familiar o estamental y con economías naturales, tal como lo pone de manifiesto el modelo de la economía del gasto que desarrollamos en el Capítulo III. Su prolongación a situaciones de mayor complejidad social provoca resultados desastrosos, tales como inflación en el plano económico y corrupción en el político.

La mayor complejidad social hace inevitable el abandono del populismo. Ello no significa, sin embargo, que el camino por seguir deba ser la politización. Al contrario, dado que la necesidad de superar el populismo no proviene de una ruptura del vínculo social, sino de un aumento en el rango de complejidad, la vía de la politización se abre como altamente problemática. Esta fue, sin embargo, la ruta por la que se embarcaron las sociedades latinoamericanas desde la década de los sesenta. Modernizarse no significaba, por ende, tan sólo implementar reformas funcionales, sino que éstas debían venir referidas a la necesidad de restablecer reflexivamente el vínculo social. La politización encerraba la pretensión de "racionalizar" todos los ámbitos de la vida social: no sólo los exigidos por la mayor complejidad social, sino también la totalidad del mundo de la cultura.

Distinto es el camino de modernización que comienza a experimentarse desde la década de los ochenta en Chile, y desde la de los noventa en otros países latinoamericanos. Tal proceso obedece, precisamente, a las premisas de la creciente complejidad. Su forma es primero la de la monetarización, luego la de la sistematización de la política. Esto último resulta inevitable si se considera que la especialización de la economía como subsistema autorreferencial provocada por la monetarización tiene obvias consecuencias para los otros subsistemas sociales, especialmente para el político. La autonomización de la economía impide la observación de la sociedad como totalidad, lo que obliga a la política a abandonar esa pretensión y a especializarse, deviniendo así en un subsistema autorreferencial gobernado por el principio de la opinión pública.

Con todo, este proceso desatado por el aumento de escala de los fenómenos sociales no puede considerarse como irreversible.

ble. La monetarización y la sistemización de la política se encuentran siempre amenazadas por alternativas populistas o por demandas ilustradas que buscan recuperar los núcleos reflexivos de la política. Ello es así puesto que estas tres formas de articulación social remiten a tres principios básicos de integración social, que se encuentran permanentemente presentes en las sociedades más complejas. Estos son la presencia (cultura), la conciencia (instituciones) y las comunicaciones (sistema). Desconocer estas tres escalas de los fenómenos sociales y sus consiguientes niveles de integración es algo común a los grandes cuerpos teóricos de la sociología contemporánea. Así, por ejemplo, Jürgen Habermas sólo reconoce dos: el institucional y el sistémico, absorbiendo el mundo de la cultura en el primero. Ello es obra de una concepción de la cultura, que en Habermas aparece como parte del "mundo de la vida", en términos puramente cognitivos, lo que le impide ver la dimensión pre-reflexiva de ésta contenida en el concepto de presencia. En el caso de la sociología de Niklas Luhmann ya ni siquiera se contemplan dos criterios integrativos, sino sólo uno: el sistémico.

El siguiente cuadro muestra los tres niveles de integración que hemos distinguido, cruzados por las tres dimensiones del sentido que elabora Niklas Luhmann<sup>1</sup>:

	CULTURA	INSTITUCION	COMUNICACION
Objetiva	persona	individuo	número
Social	encuentro	consenso	diferenciación
Temporal	memoria	proyecto	actualidad

1. El sentido es, para Luhmann, la estrategia de reducción de complejidad que usan los sistemas psíquicos y los sociales. El distingue tres dimensiones del sentido: la objetiva (*Sachlich* en alemán, es decir, que está referida a las cosas), la social y la temporal. Al respecto N. Luhmann, *Sistemas sociales*, Capítulo II.

Si analizamos este cuadro a partir de sus columnas, podemos visualizar la escala social en la que operan estos distintos principios de integración. En el caso de la presencia (cultura), ella se encuentra basada en el primado ontológico de la persona y concibe el encuentro entre una persona y otra como origen de un vínculo pre-reflexivo. Esta experiencia se encuentra preservada en la temporalidad de la memoria y de la tradición. Lo que aquí importa es lo que permanece a pesar de los cambios; el presente es valorado como permanencia, mientras que lo nuevo y mutable es considerado como lo inesencial. En esta escala social se sitúan experiencias claves de sociabilidad como la familia y la amistad, las cuales no pueden ser canceladas por la complejidad de las sociedades. (A)

En el caso de la articulación por la conciencia (instituciones), vemos aparecer lo medular de la concepción ilustrada de la sociedad. Su sustrato objetivo ya no son las personas, sino individuos como unidades de conciencia y voluntad (sujetos) obtenidos a partir de una reflexión trascendental, cuyo modelo se encuentra en la reflexión epistemológica del idealismo. Estos sujetos fundan la sociedad como un espacio de acuerdos consensuales argumentativamente alcanzados. El orden institucional queda dotado así de un fundamento ético-normativo de carácter racional. El núcleo temporal de esta sociedad está dado por el futuro (proyecto), es decir, esta definido por oposición a la temporalidad de la memoria y de la tradición. Aquí toda tradición es desechada, ya que el proyecto se formula desde la ruptura con la tradición. De ello dan perfecta cuenta los grandes conceptos que marcan el discurso de la época ilustrada: "revolución", "progreso", "emancipación", "crisis", etc. No es difícil advertir que ellos apuntan a un quiebre con todo lo anterior para enunciar un nuevo porvenir. (B)

En el caso de la articulación sistémica o por comunicaciones,

la sociedad es analizada en términos de pura diferencia, la cual es tratada analíticamente mediante la identificación de los códigos binarios con los que opera cada subsistema. La temporalidad propia de este ordenamiento social es el presente (actualidad), entendido como un momento entre el pasado y el futuro que, por lo mismo, no tiene duración. Encontramos el mejor ejemplo para este tipo de articulación social en la forma de operar del mercado y de la opinión pública.

Este cuadro nos sirve también para exponer de manera más sistemática el conjunto de modelos que fuimos elaborando a lo largo de este libro. En el caso de la economía, ellos eran los de la "economía del gasto", la "economía del trabajo" y la "economía del consumo". Obteníamos el fenómeno del *potlatch* y lo hacíamos extensivo a la forma de la "hacienda latinoamericana" y, de manera degradada, al populismo. No es difícil percatarse cómo este modelo se basa en la presencia y asume su forma plena en economías naturales donde el intercambio está dado en una situación de co-presencialidad, fundando así un encuentro entre personas cuya lógica es inevitablemente la del dar y recibir, es decir, del gasto. La forma "natural" de la economía, reforzada por prácticas rituales, funda la temporalidad de esas prácticas como permanencia.

La "economía del trabajo" descansa, a diferencia de la anterior, en individuos que agregan privadamente valor a través de su trabajo. El espacio del trabajo no es un espacio de encuentro entre personas, sino entre sujetos individuales coordinados por un plan productivo. De allí que la forma privilegiada de esta economía no sea el gasto, sino el ahorro y la acumulación. La temporalidad de esta economía se concibe de manera opuesta a la "natural". Se trata, precisamente, de doblegar la lógica de la naturaleza a través de una planificación consciente del trabajo, que apunta hacia un futuro donde las necesidades naturales

pueden ser cabalmente extinguidas.

La "economía del consumo" se articula ya sin referencia alguna a personas o sujetos. Para ella sólo cuentan las operaciones de pago o de no pago, que constituyen el código binario con el que opera el subsistema autopoiético de la economía. Lo que así se logra es una altamente compleja coordinación de diferencias. Con ello irrumpe un mundo del consumo que ya no tiene referencia a nada ni a nadie; sólo mantiene la autopoiesis del subsistema económico. La temporalidad de esta forma de integración es la mera actualidad, el momento casi desprovisto de duración. Los precios no tienen ni memoria ni proyecto.

En el plano político, los modelos elaborados pueden ordenarse también de acuerdo a estos conceptos. El modelo del "señorío", y su extensión populista, se articulan en torno a la experiencia de la co-presencialidad. Esta define un espacio de encuentro cuyo orden de magnitud real es la co-habitación del señor y del siervo, y que el populismo transfiere al espacio público bajo la forma de líderes carismáticos que se legitiman por su capacidad de aparecer en medio de la multitud. El populismo proporciona todavía un modelo de integración política basado en relaciones de lealtad y fidelidad personales, que forman inevitablemente relaciones de reciprocidad y reproducen, en la escala correspondiente, la estructura del gasto señorial. Con ello se funda, realmente, una memoria histórica. El papel de la memoria, en efecto, es todavía visible en la experiencia populista: sólo en ella es posible reconstruir liderazgos políticos basados enteramente en el recuerdo, como ocurre con la trasmisión hereditaria del carisma popular. En ninguna otra forma política la memoria juega un rol tan potente y eficaz. Ello no es más que una consecuencia del carácter personal de la experiencia populista, puesto que sólo las personas tienen memoria, vale decir, conservan y transmiten una experiencia originaria.

El momento de la politización se mueve, en cambio, en coordenadas muy distintas. Se ha insistido ya bastante en el desplazamiento que opera la modernidad política desde la experiencia hacia la reflexión. La política reflexiva articula individuos dotados de conciencia y voluntad, y ya no personas. La política, por consiguiente, requiere la mediación discursiva y la formación de vínculos, vale decir, de normas fundadas en acuerdos racionales. Se abandona con ello toda inspiración carismática y el escenario político adquiere el tono ideológico, programático y argumentativo que es propio de la política ilustrada. Ya se sabe también que la temporalidad de esta política es el futuro, es decir, la temporalidad de la acción que supone la referencia a fines. El principio de historicidad se invierte completamente: la política es institucionalización del cambio, y se define por la famosa pregunta leninista "¿qué hacer?". La memoria no juega ningún papel políticamente relevante: el pasado sólo es accesible a través del texto escrito, que es recuperado desde la situación y los fines de quien lee y actúa, y el cual se coloca de este modo como origen de todo acontecimiento. El papel de la memoria es sustituido por el de la utopía, que adquiere eficacia política justamente en este contexto: y, como se sabe, la utopía es el lugar del cual nadie ha tenido una experiencia, y probablemente nadie la tendrá jamás, vale decir, la utopía es un concepto. //

Con la sistematización de la política, las dimensiones de sentido cambian otra vez en una dirección que está perfectamente representada por la opinión pública.<sup>2</sup> La opinión pública está formada por comunicaciones que adquieren sentido por referencia a la cantidad: solamente objetos de cierta magnitud adquieren relevancia pública. La muerte, por ejemplo, es noticia cuando afecta a muchos. Esto contrasta antes que nada con

2. Las dimensiones de sentido que definen las comunicaciones públicas son presentadas con detalle por N. Luhmann en *Political Theory . . .*, pp. 210-215.

la univocidad de la presencia: las relaciones personales sólo pueden ser únicas; la madre, el amigo, el líder no son cantidades y carecen, en este sentido, de magnitud. Lo mismo ocurre con la referencia a objetos en la vida cotidiana: los objetos, en cuanto son personales, adquieren este mismo carácter de univocidad. Este y no aquél. Sólo las comunicaciones que se desprenden de su sustrato personal adquieren sentido por referencia al número. La opinión pública es también el terreno de la diferencia: los tópicos de opinión pública se construyen generalmente con arreglo a esquemas que permitan la distinción entre los que están a favor y los que están en contra. Los temas que suscitan diferencia, controversia y toma de partido son rápidamente capturados y continuamente seleccionados por el medio de la opinión: desde el fútbol, que adquiere notoriedad cuando se organiza en hinchadas rivales, hasta la política, cuyo código gobierno/oposición la hace especialmente apta para producir comunicaciones públicas. Aquello sobre lo que concordamos, en el sentido del "sensus communis" de Gadamer, vale decir, de nuestro modo habitual de pensar y de vivir, no llega nunca al dominio de la comunicación pública. La vida cotidiana, en efecto, no es un tema público. El contraste entre opinión pública y sociabilidad puede verse también de esta manera: (en la mesa todas nuestras conversaciones se organizan con arreglo a esquemas de concordancia, y el arte de la buena mesa consiste en evitar o disolver la referencia a temas de opinión que precisamente están elaborados a través de esquemas de discrepancia.)<sup>3</sup> Más aún, las distinciones con que

3. Antiguamente los hombres se paraban de la mesa y se reunían aparte entre ellos para conversar sobre temas públicos. La separación entre los temas de la mesa y temas públicos, que calzaba con diferencias de género, era mucho más neta: hoy en día la penetración de temas de opinión pública en la conversación cotidiana, que hace posible especialmente la televisión, vuelve más difícil la

opera la comunicación pública (partidario / opositor, así sea en el fútbol o en la política) suelen perder sentido en el plano de la comensalidad y otorgan a tales comunicaciones un aire característico de irrealidad y artificialidad. Que la forma de la opinión pública sea el conflicto tiene todavía otra importante consecuencia: ello significa que la sociedad nunca se representa a sí misma como unidad en este plano. La opinión pública no es el lugar donde la sociedad adquiere conciencia de sí misma como unidad, vale decir, no es el terreno donde se construye consenso. La sociedad que se mira a sí misma a través de la opinión sólo puede descubrirse como diferencia.

La estructura temporal de la opinión pública, por último, es —como todos sabemos— la actualidad. La opinión pública carece esencialmente de memoria: los temas y acontecimientos que vemos a diario en la prensa y la televisión apenas duran, y aunque las comunicaciones públicas pueden seguir ciertas rutinas que reactualizan constantemente temas o acontecimientos (como los partidos de fútbol todos los fines de semana), sólo adquieren sentido cuando agregan novedad (por ejemplo, los resultados de los partidos jugados). La información tiene esta estructura temporal: sólo hay información cuando hay novedad, vale decir, cuando es posible advertir un cambio en el estado de los sistemas. La disyunción entre opinión pública y personas es evidente en este punto: como los precios, las comunicaciones públicas fluyen incesantemente, aparecen y se desvanecen con una rapidez que contrasta con la estructura temporal de la vida cotidiana, marcada por la rutina

---

separación entre ambos planos, y complica el manejo de las conversaciones en la mesa, que están obligadas a disolver permanentemente esa penetración (a través de pretextos como la ignorancia o la indiferencia, por ejemplo).

(las personas inician sus conversaciones inquiriendo siempre por alguna novedad), la repetición y el retorno permanente de lo mismo. La temporalidad de la experiencia además es de naturaleza óntica: la persona no se constituye desde sí misma, sino desde algo que aparece y que funge, por lo tanto, como origen. Las personas tienen origen y, por ello mismo, tienen memoria. La estructura desontologizada de la opinión pública ofrece el modelo inverso: aquí sólo hay comunicaciones recursivas que se encadenan unas con otras y que adquieren sentido únicamente por su actualidad. Por lo demás, ¿quién recuerda los sucesos que "sacudieron la opinión pública" hace apenas unos años, o a veces hace tan sólo algunos meses? Pero la opinión pública no es el lugar donde se destruye solamente la tradición: en ella tampoco aparece la temporalidad del proyecto. La política que se externaliza a través del medio de la opinión pública pierde inmediatamente –como lo comprobamos a veces con desazón– la dimensión del futuro. Ya hemos dicho que en la opinión pública no penetran individuos como unidades de conciencia: con ello la temporalidad de la acción, vale decir, la referencia a fines, queda radicalmente excluida. La opinión pública es un fluir incesante de comunicaciones que carecen, sin embargo, de dirección y de horizonte desde el cual puedan adquirir sentido. Así como la economía que se monetariza pierde la temporalidad de la acumulación, la política que se observa a sí misma a través de la opinión pública, pierde también la temporalidad del proyecto.

Estos diferentes modos de articulación social –presencia, conciencia, comunicación– pueden ser vistos también horizontalmente. La tentación en este punto es pensar en una dirección evolutiva, ya sea en el sentido de un proceso de racionalización y cultural, ya sea en el sentido de un proceso de diferenciación y selección creciente producidos por aumento de la complejidad

social. Habermas ofrece un buen ejemplo de lo primero: apoyándose en una ontogénesis de las estructuras de conciencia como la que desarrolló Piaget, elabora el concepto de desarrollo cognitivo entendido como un descentramiento de una comprensión egocéntrica (infantil) del mundo. La separación entre un mundo objetivo, social y subjetivo, permite obtener un concepto reflexivo de mundo que se forma a través de acuerdos comunicacionalmente obtenidos. En esto consiste la racionalización del mundo de la vida:

Cuanto más avanzado está el proceso de decentración de la imagen del mundo, que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad de entendimiento quede cubierta *de antemano* por una interpretación del mundo de la vida sustraída a toda crítica; y cuanto más haya de ser cubierta esa necesidad por medio de operaciones interpretativas de los participantes mismos, esto es, por medio de un acuerdo que, por haber de ser motivado racionalmente, siempre comportará sus riesgos, con tanta más frecuencia cabe esperar orientaciones racionales de la acción.<sup>4</sup>

El punto de vista de Habermas en esto es enteramente clásico: la racionalización cultural surge cuando el mundo de la vida (definido como un depósito de convicciones que se dan por sentadas) deviene problemático y aparece el riesgo del disenso. En adelante,

los agentes (que participan en una acción comunicativa) sólo pueden entenderse a través de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.<sup>5</sup>

Esta descripción habermasiana del proceso de racional-

4. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1987), Tomo I, p. 104.

5. *Ibid.*, p. 104.

lización sigue de cerca, pues, lo que en este libro hemos llamado reflexivización del vínculo social.

Desde la teoría de sistemas, la evolución tiene que ver naturalmente con la complejidad social. Las sociedades complejas ya no pueden organizarse reflexivamente, vale decir, su unidad ya no se produce intersubjetivamente a través de la comunicación de individuos dotados de conciencia y de voluntad propias. Este intento es descrito otra vez bajo la imagen del disenso y del caos como se recordó en una cita anterior.<sup>6</sup> El desacoplamiento entre "sistema" y "mundo de la vida", para expresarlo en términos habermasianos, es el momento decisivo en este caso, vale decir, la emergencia de la autopoiesis en los sistemas sociales.

Estas imágenes evolutivas no deben señalar una dirección ineluctable y excluyente. La reflexivización de la sociedad no excluye necesariamente la formación de vínculos en la experiencia, así como la sistematización de la sociedad no arruina completamente el potencial de integración reflexiva existente. Las cosas se han pensado de esta manera en sociología: primero con la distinción entre comunidad y sociedad como principios que se yuxtaponían, y luego con la diferencia entre integración normativa e integración sistémica. Desde luego, esta yuxtaposición es siempre problemática: cada principio de integración intenta penetrar los distintos dominios de la vida social, y se establece una suerte de lucha a muerte entre ellos. Justamente en este sentido hemos discutido el proceso de reflexivización de la experiencia familiar y religiosa (Capítulo II) y la desvalorización radical de la presencia que está contenida más amplia-

6. "It would amount to an indescribable chaos of simultaneous difference, an the impossibility of any coordination, if for no other reason than for the simultaneity of experience." N. Luhmann, *Political Theory* . . . , p. 17.

mente en el concepto habermasiano de racionalización del mundo de la vida. Pero también a los teóricos de la racionalización les llegó su turno: la teoría de sistemas invalida toda pretensión de fundar racionalmente los vínculos sociales y penetra en el corazón mismo del principio de integración normativa, vale decir, en la política (Capítulos III y IV). Desde luego, no se trata de definir ámbitos específicos de validación u objetos privilegiados que sólo pueden constituirse de una manera y no de otra. Todo lo que podemos decir es lo siguiente: la persona se forma en la experiencia, las instituciones en la reflexión y los sistemas en la comunicación.