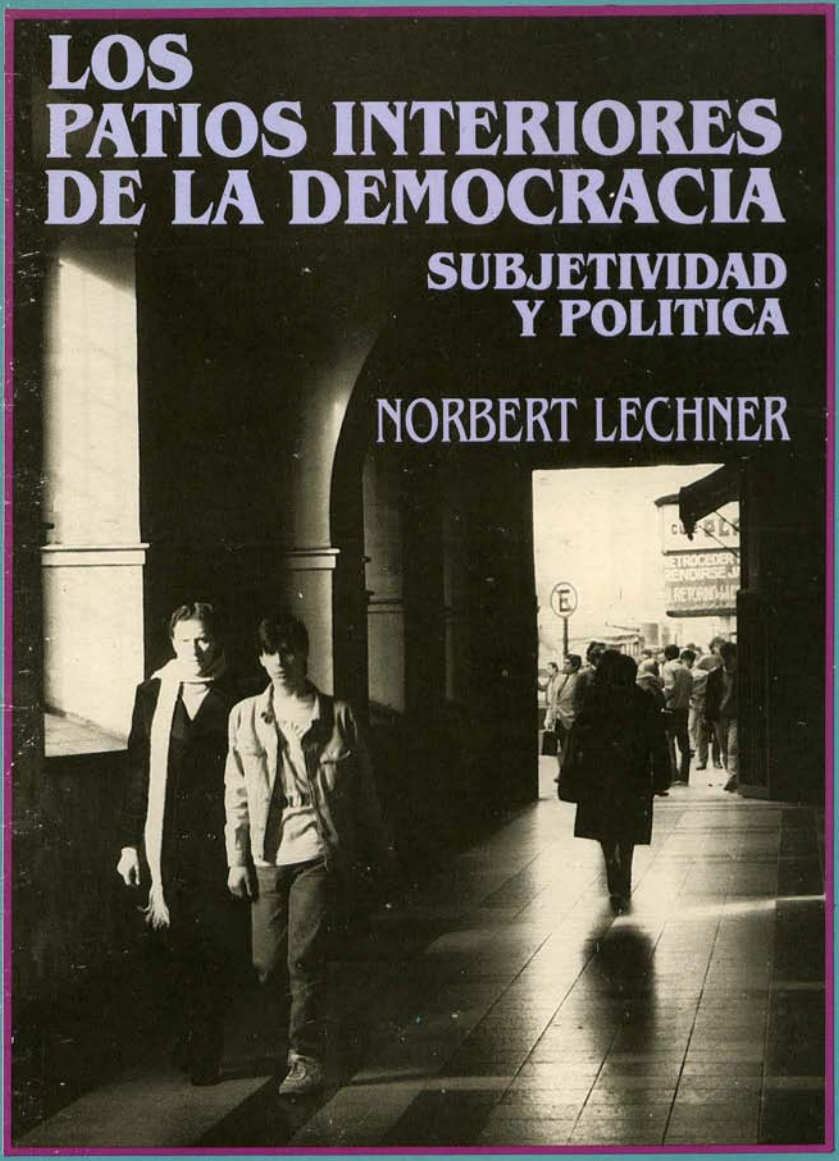
LOS PATIOS INTERIORES DE LA DEMOCRACIA

LOS PATIOS INTERIORES DE LA DEMOCRACIA

SUBJETIVIDAD Y POLITICA

NORBERT LECHNER



FLACSO

NORBERT LECHNER, nacido en 1939 en Alemania, es licenciado en Derecho y doctorado en Ciencias Políticas (Freiburg 1969). Desde 1974 se desempeña como profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Chile. Anteriormente publicó *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (FLACSO Santiago 1984 y CIS-Siglo XXI España 1986).

Como coordinador de la comisión "Teoría del Estado y de la política" de CLACSO estuvo a cargo de *Estado y política en América Latina* (Siglo XXI México 1981). *¿Qué significa hacer política?* (DESCO Lima 1982), *¿Qué es el realismo en política?* (Catálogos, Buenos Aires 1987) y *Cultura política y democratización* (CLACSO - FLACSO - ICI, Santiago 1987).

321.4
L458p

NORBERT LECHNER

FLACSO
CHILE
Biblioteca

LOS PATIOS INTERIORES DE LA DEMOCRACIA

MFN = 42

FLACSO
FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

Diseño de portada: Ximena Subercaseaux.
Diseño gráfico: Patricio Andrade.
Corrector: Leonel Roach.
Producción: Paulina Castro.

© FLACSO
Inscripción Nº 70891 - ISBN - 956.205.030-K.
Primera edición de 1.000 ejemplares: noviembre de 1988.

Impresor: Salesianos. Bulnes 19. Santiago.
Impreso en Chile / Printed in Chile.

A Paulina, más que nunca.

AGRADECIMIENTOS

Doy gracias a los amigos que de una u otra manera contribuyeron a estas reflexiones. Agradezco igualmente a las agencias de cooperación IDRC (Canadá), ICI (España) y SAREC (Suecia) cuyas donaciones hicieron posible su publicación.

INDICE

Presentación	13
De la revolución a la democracia	21
Estudiar la vida cotidiana	45
El realismo político, una cuestión de tiempo	67
Hay gente que muere de miedo	93
La democratización en el contexto de una cultura posmoderna	111
¿Responde la democracia a la búsqueda de certidumbre?	129
Ese desencanto llamado posmoderno	163

PRESENTACION

> "Del número de ciudades imaginables hay que excluir aquéllas en las cuales se suman elementos sin un hilo que las conecte, sin una regla interna, una perspectiva, un discurso. Ocurre con las ciudades como con los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un miedo. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de miedos, aunque el hilo de su discurso sea secreto, sus reglas absurdas, sus perspectivas engañosas y toda cosa esconda otra."
>
> ITALO CALVINO, *Las ciudades invisibles.*

Los textos aquí reunidos, escritos entre 1984 y 1987 por motivos diversos, comparten, empero, una misma intencionalidad: explorar la dimensión subjetiva de la política.

¿Por qué optar por un enfoque tan esquivo, sabiendo cuán opaca es la subjetividad, cada máscara remitiendo a otra en una secuencia interminable de muñecas rusas? Mi premisa básica se encuentra anunciada en la cita de Italo Calvino.

Presumo que la política, al igual que las ciudades, está hecha de deseos y de miedos. No es la obra exclusiva de la mente ni del simple azar y, por tanto, sólo interrogándonos por los sentimientos involucrados podemos

reflexionar lo que es una política razonable. Por lo demás, al hablar de nuestro tiempo como una época de crisis nos referimos precisamente a la experiencia subjetiva de que los problemas estructurales han alcanzado su momento de decisión. ¿Cómo entonces comprender la crisis sin echar una mirada política a los temores y anhelos que nos provoca el estado de cosas existente?

Yo no hago más que eso. La reflexión sobre la incertidumbre, por ejemplo, surgió de una invitación a confrontar Marx y Tocqueville. Durante meses di vueltas al tema sin encontrar una "entrada", hasta que fui tomando conciencia de la incertidumbre y a partir de esa experiencia traté de indagar, con la ayuda de los "clásicos", su dimensión política. Vale decir, no me interesa la política "en sí", sino el significado político que puedan tener el sentimiento de miedo, desamparo o desencanto que descubro en nosotros. Escribo de lo que me duele. Hay que cerrar las heridas, por cierto, para no desangrar. Sobrevivimos. Para vivir, empero, no hay que olvidar las cicatrices, allí donde la piel perdió su sensibilidad. No recuperaremos lo perdido, pero podemos recordarlo. Los escritos son un ejercicio de memoria: memoria política.

Confieso tener recelos del carácter implacable de una lógica rigurosa; por algo encabecé mi primer artículo en 1970 (un estudio de las ciencias sociales en América Latina) con una cita de Kafka: "Bien es verdad que la lógica es imperturbable, sin embargo no resiste a un hombre que quiere vivir". Admiro el discurso analítico y puedo envidiar al autor por su lucidez; pero al rato caigo en una somnolencia indiferente tejiendo mis propios sueños. Nunca logro revelar esas largas películas, sin argumento, sin final. Sufro al escribir no sólo por nombrar las imágenes difusas y precisar su perfil, sino aún más intentando enhebrarlas en una narración inteligible. Por eso mis textos no suelen desembocar en conclusión alguna; como los sueños, simplemente se interrumpen.

En el fondo, no son otra cosa que un guión que articula una asociación de imágenes diversas.

Cada frase me enfrenta a una encrucijada y la argumentación termina siendo un camino arbitrario. Cualquier ordenamiento resulta finalmente ilusorio y, no obstante, sólo construyendo tal contexto adquiere sentido cada una de las imágenes. A esta tensión alude desde un ángulo diferente el cineasta Wim Wenders cuando afirma: "Rechazo totalmente las historias pues para mí engendran únicamente mentiras, nada sino mentiras y la más grande mentira consiste en que aquéllas producen un nexo donde no existe nexo alguno. Empero, por otra parte, necesitamos de estas mentiras, al extremo de que carece totalmente de sentido organizar una serie de imágenes sin mentira, sin la mentira de una historia. Las historias son imposibles, pero sin ellas no nos sería en absoluto posible vivir".[1]

No solamente el relato está formado por una diversidad de imágenes a la vez fragmentarias y misteriosamente unidas. La realidad misma es una infinitud de fragmentos cuya compleja vinculación desborda todo intento de ordenamiento. Lo que llamamos orden no es finalmente otra cosa que una propuesta, digamos, un intento de compartir. Pues bien, sólo compartimos lo que elaboramos intersubjetivamente; sólo entonces es nuestro mundo, nuestro tiempo. Visto así, el pensamiento político, como el arte o la moral, significa hacer visible lo colectivo, reconstruyendo contextos, relacionando creencias e instituciones, vinculando imágenes y cálculos, expresiones simbólicas y acciones instrumentales. Se trata, desde luego, de construcciones artificiales y conexiones parciales que no logran dar cuenta de los múltiples hilos que componen el tejido social. Por eso no me preocupa demasiado cuando amigos me hacen notar las contradicciones en mis trabajos. Al fin y al cabo ninguna historia es la "verdadera" y, no obstante,

1. Wenders, Wim: "El estado de las cosas", en *Medios Revueltos*. Madrid, primavera 1988, p. 31.

solamente en la medida en que nos reconozcamos (tendencialmente) en una adquiere sentido la maraña de fenómenos. Por eso deseamos el orden por encima de cualquier otra cosa y siempre soñamos en un orden mejor. De ello trata el libro: la necesidad de un orden, la posibilidad de un orden democrático, en fin, qué orden queremos.

Retomo aquí la cuestión del orden planteada anteriormente en *"La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado."*[2] Observando en estos años la situación chilena o los procesos en Argentina, Brasil o Perú sabemos que no basta con invocar la democracia. En lugar de tomarla por dada hay que asumir la democracia como un futuro problemático. Es lo que intenta mi pregunta por el orden. Concibo el orden no como la perpetuación de lo existente, sino como su transformación. No cualquier cambio, por supuesto. Al hablar de orden siempre hacemos referencia, por lo menos tácitamente, a una utopía de buen orden. Ha habido un mal uso de la noción y, sin embargo, no podemos prescindir de ella. La utopía de la democracia es la autodeterminación de un pueblo sobre sus condiciones y modos de vida. En esta perspectiva planteo la cuestión del orden en tanto relaciona democracia y transformación social.

Mi interés por la democracia, la transformación social y la utopía guarda fidelidad a las ideas socialistas de mi primera experiencia política: el movimiento del 68 y el gobierno de Allende. ¿Cuán válidos, cuán irreflexivos eran nuestros deseos? Suponíamos, generosa, pero falsamente, que todos compartíamos un mismo sueño. Apuntábamos a un problema real —la construcción de un orden colectivo— ignorando empero las condiciones de una sociedad moderna y secularizada. Esta no obedece a una sola racionalidad ni puede sintetizarse en una

2. Lechner, Norbert: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado.* FLACSO, Santiago, 1984 y reeditado por Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI Editores, Madrid, 1986.

visión única. La misma democracia no sólo refleja la pluralidad de intereses y opiniones, sino que es a su vez objeto de muy distintas interpretaciones. Tratando de explicarme esa diversidad nace mi preocupación por el imaginario político, o sea, por las imágenes que nos formamos de la sociedad en tanto producción colectiva-conflictiva de un orden. No hay una finalidad de la historia fijada de antemano y cada época, cada grupo define a partir de su experiencia el sentido del orden. En este marco entiendo la política como una lucha por el orden, donde el imaginario juega un papel decisivo, particularmente en culturas no asentadas como las que vivimos.

Siento que nuestra imaginación política se extingue. La intencionalidad de la acción política se diluye y quedamos detenidos en un presente perpetuo. Desde luego, toda política (lo confiese o no) instituye, ratifica o modifica determinadas orientaciones del quehacer social. Pero actualmente tales orientaciones son débiles y contradictorias y se nos escapa de las manos nuestro futuro. De hecho, el desarrollo científico y de nuevas tecnologías, los cambios en los procesos económico-financieros y las innovaciones sociales parecen crear imperativos aparentemente ineludibles que la política —cualquier política— no podría sino obedecer. Vale para la política lo que Castoriadis constata en el conjunto de la civilización contemporánea: la oposición "entre un despliegue cada vez más amplio de la producción —en el sentido de la repetición (estricta o amplia), de la fabricación, de la utilización, de la elaboración, de la deducción amplificada de las consecuencias— y la involución de la creación, el agotamiento de la aparición de grandes esquemas representativo-imaginarios nuevos"[3] La fuerza de lo necesario aumenta incesantemente, mientras que se ha debilitado nuestra capacidad político-cultural de redefinir lo posible y, con mayor razón,

3. Castoriadis, Cornelius: "Transformación social y creación cultural", en *Punto de Vista* 32, Buenos Aires, abril-junio 1988.

lo deseable. No es que existan menos posibilidades o menos anhelos; ellos crecen al igual que las necesidades, mas no encuentran un marco interpretativo. Después de haber denunciado el avance de las grandes ideologías y las planificaciones globales, hoy, por el contrario, lamentamos la ausencia de todo proyecto.

Vivimos en América Latina (y no sólo aquí) una crisis de proyecto. Ello puede conllevar una abdicación a nuestra responsabilidad por el futuro. Pero también puede expresar una nueva concepción del porvenir. Intuimos que el mañana son mil posibilidades no menos contradictorias que las opciones de hoy e irreductibles a un diseño coherente y armonioso. Intuimos que también los sueños son necesariamente inconclusos, siempre reformulados. En fin, vislumbramos un futuro abierto que resulta incompatible con la noción habitual de proyecto. Entonces, más que un proyecto alternativo, necesitamos una manera diferente de encarar el futuro.

"Pensar la derrota" no es sólo revisar una estrategia de lucha, es interrogarnos acerca de la lucha misma y, por ende, redefinir el significado de la propia política. Visto así, la reflexión política en nuestros países me parece todavía demasiado cautelosa, como si temiéramos reconocernos vulnerables. Son estos miedos no asumidos o mal integrados a la vida los que provocan el desaliento y la desazón. En tal contexto, considero saludable cierto "ambiente posmoderno" y su desencantamiento con las ilusiones de plenitud y armonía.

Las fantasías de omnipotencia se evaporan y nos descubrimos frágiles. ¿No podría ser el desencanto (en este sentido) una situación fértil para la democracia?

Para llevar a cabo reformas políticas necesitamos realizar, ante todo, una reforma de la política. Ello implica mirar más allá de la política (institucional). Sólo ahora, en retrospectiva, percibo en los textos la exploración vacilante del ámbito extrainstitucional de "lo político". Después de esbozar el trasfondo histórico del debate político-intelectual en América del Sur —de la revolución a la democracia— la indagación se vuelca

hacia algunos aspectos poco tangibles y habitualmente descuidados de la democracia. A menudo se analizan la dinámica institucional, la estrategia de los actores y los condicionamientos económicos sin considerar debidamente la experiencia diaria de la gente, sus miedos y sus deseos. Las callejuelas de la vida cotidiana son frecuentemente callejones sin salida, pero a veces permiten vislumbrar la cara oculta de las grandes avenidas. También la democracia, tan necesitada de la luz pública para su desarrollo, esconde patios traseros, algunos sórdidos, otros simplemente olvidados. El interés del libro consiste, a mi entender, en recorrer tales rincones —el sustrato cognitivo-afectivo de la democracia— para obtener un punto de vista diferente de la política. No se trata de un recorrido sistemático, sino de una exploración que resulta tanto más arriesgada cuanto más engañosos son los signos de la calle. Su significación se aprecia solamente en el contexto, por tentativo que este sea. He reunido los fragmentos en un libro por la misma razón por la que diseñamos el mapa de una ciudad desconocida: establecer algunos referentes, trazar posibles relaciones y así ganar la perspectiva de un camino.

DE LA REVOLUCION A LA DEMOCRACIA

Agradezco los sugerentes comentarios de Enzo Faletto.
El artículo fue preparado para la revista *Mondoperaio* (Roma, enero, 1986) y reproducido por *Leviatán* 21 (Madrid, otoño, 1985), *Opciones* 6 (Santiago, agosto, 1985), *Esprit* 116 (París, julio, 1986) y *La Ciudad Futura* 2 (Buenos Aires, octubre, 1986).

1. Un cambio de perspectiva

En los años 60 el tema central del debate político-intelectual en América del Sur es la *revolución*. La situación de la región, caracterizada por un estancamiento económico en el marco de una estructura social tradicional y, por otra parte, por una creciente movilización popular, es interpretada como un estado prerrevolucionario. Contrastando los cambios rápidos y radicales de la Revolución Cubana con los obstáculos que encuentra la modernización desarrollista, se constata la inviabilidad del modelo capitalista de desarrollo en América Latina y, en consecuencia, la "necesidad histórica" de una ruptura revolucionaria. Esta perspectiva adquiere tal fuerza que incluso un partido de centro como la democracia cristiana propone una "revolución en libertad" en Chile. La revolución aparece no sólo como una estrategia necesaria frente a un dramático "desarrollo del subdesarrollo",[1] sino también como una respuesta respaldada por la teoría social.[2] El debate intelectual gira en torno a las "situaciones de dependencia", sea en una

1. Frank, Andre Gunder: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America,* Monthly Review Press, 1967.

2. Cardoso, F. H. y F. Weffort (eds.): *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política,* Santiago, 1970.

interpretación histórico-estructural del imperialismo y de las constelaciones sociopolíticas en los diversos países,[3] sea en una versión más doctrinaria que plantea "socialismo o fascismo"[4] como la alternativa de las sociedades latinoamericanas.

Si la revolución es el eje articulador de la discusión latinoamericana en la década del 60, en los 80 el tema central es la *democracia*. Al igual que en el período anterior, la movilización política se nutre fuertemente del debate intelectual. Su inicio —al nivel regional— data de la conferencia sobre "las condiciones sociales de la democracia" que organizó el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 1978 en Costa Rica. Esta fue la última intervención de Gino Germani y la primera salida internacional de Raúl Alfonsín.[5] Desde entonces toda la atención se centra en los procesos de transición que de manera gradual (Brasil, Uruguay), acelerada (Argentina) o estancada (Chile) conducen a la instauración de instituciones democráticas, relegando los obstáculos de la consolidación democrática (Perú, Bolivia) a un segundo plano. Tras la experiencia autoritaria, la democracia aparece más como esperanza que como problema. Cabe entonces preguntarse si los actuales vientos de democratización son "climas" coyunturales o si inician una transformación social.

Antes de reseñar el desarrollo del debate intelectual de los últimos años, quiero destacar las dificultades del intento. Independientemente del inevitable sesgo personal y nacional del autor, resulta difícil reconstruir *un* debate latinoamericano. Se trata, por un lado, de la heterogeneidad estructural o, por así decir, del carácter *sui generis* de la región, que requiere y a la vez refuta

3. Cardoso, F. H. y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, 1969 (1ª ed.).

4. Dos Santos, Theotonio: *Socialismo o fascismo, dilema latinoamericano*, Santiago, 1969.

5. Los materiales fueron publicados en *Crítica & Utopía* Nºs 1, 2 y 4.

los conceptos elaborados en las sociedades capitalistas desarrolladas. Junto con las dificultades estructurales para conceptualizar, hay dificultades históricas para generalizar; un mismo fenómeno (como por ejemplo la democratización) tiene diferente significado en Venezuela, Perú o Uruguay. Tanto la diversidad e inestabilidad de los procesos sociales como las distintas experiencias históricas repercuten sobre la producción intelectual, que tiende a ser dispersa y volátil. Y si además consideramos la ausencia de revistas de teoría social de circulación regional,[6] resulta sorprendente que pueda hablarse de una discusión *latinoamericana* como lo es, en efecto —por su incidencia aun en otros países— el debate que se desarrolla en Brasil y el Cono Sur sobre los procesos de democratización.[7]

2. La experiencia de nuevo autoritarismo

La perspectiva de la democracia nace de la experiencia autoritaria en los años 70. A partir del golpe militar de 1973 en Chile, los anteriores golpes en Brasil (1964), Perú (1968) y los posteriores en Uruguay (1973) y Argentina (1976) adquieren una significación común. Sin ignorar los rasgos específicos en cada país, particularmente en Perú bajo Velasco Alvarado,[8] el nuevo autoritarismo se constituye como una experiencia compartida: experiencia de una violencia *sistemática,* de un orden *programáticamente* autoritario y excluyente.

El objetivo de los golpes no es tanto el derrocamiento de determinado gobierno como la fundación de un nuevo orden. Se busca imponer una nueva normatividad

6. Con la excepción parcial de la *Revista Mexicana de Sociología, Crítica & Utopía* y de *Pensamiento Iberoamericano.*

7. Limito mis reflexiones al ámbito sudamericano; para dar cuenta del debate intelectual en México, América Central y el Caribe habría que incluir otros considerandos.

8. Pease, Henry: *El ocaso del poder oligárquico,* Lima, 1977.

y normalidad mediante procedimientos propios a una "lógica de la guerra": la aniquilación del adversario y la abolición de las diferencias. De ahí un primer rasgo de la discusión intelectual pos-73: *la denuncia del autoritarismo en nombre de los derechos humanos.* Los intelectuales no luchan en defensa de un proyecto, sino por el derecho a la vida de todos. Y es en torno a los derechos humanos que se organiza una solidaridad internacional, proyectando a los intelectuales más allá de sus fronteras.

La *crítica* intelectual ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta. Junto a la crítica se inicia una *autocrítica* al anterior protagonismo revolucionario (del cual Régis Debray fue la encarnación más conocida). Tiene lugar una nítida ruptura con la estrategia guerrillera.[9]

La gran enseñanza de los golpes militares es que el socialismo no puede (no debe) ser un golpe.[10]

Pero la principal preocupación del debate intelectual de esos años es el *análisis de los orígenes y la naturaleza del nuevo régimen autoritario.* Muy temprano queda claro que no se trata de un fascismo,[11] noción relegada al trabajo partidista de agitación. A partir del texto seminal de Guillermo O'Donnell sobre el Estado Burocrático Autoritario,[12] el Estado deviene el eje aglutinador de la investigación social en toda la región. Tanto la *Revista*

9. Petkoff, Teodoro: *Proceso a la izquierda,* Barcelona, 1976.

10. Weffort, Francisco: *¿Por qué democracia?* São Paulo, 1984.

11. Borón, Atilio: "El fascismo como categoría histórica. En torno al problema de las dictaduras en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología.* 1977/2.

12. O'Donnell, Guillermo: *Reflexiones sobre las tendencias de cambio en el Estado Burocrático-Autoritario,* Documento CEDES, Buenos Aires, 1976. (También en *Revista Mexicana de Sociología.* 1977/1.)

Mexicana de Sociología[13] como algunas antologías[14] ofrecen un panorama de la extensa producción, varias de excelente nivel.

¿Por qué se interrumpe, por 1981, el estudio del Estado? No existe un balance crítico del debate, lo cual ilustra la escasa autorreflexión de los intelectuales y, por ende, las dificultades a conformar una tradición intelectual. Posiblemente la discusión sobre el Estado se agote en tanto conlleva (al igual que anteriormente los estudios sobre la dependencia) un factor de "moda"; el Estado Burocrático-Autoritario es una "novedad" de la cual hay que dar cuenta. Una vez que aparece consolidado y adquiriendo duración, se busca fuera de él la innovación, o sea, la transformación del estado de cosas existente. Ello nos sugiere una razón más profunda para el súbito desplazamiento del debate: la crítica al Estado Autoritario desemboca en la crítica a la concepción estatista de la política, vigente hasta entonces. En efecto, la preocupación por el desarrollo solía ir a la par con el énfasis en el Estado como el principal agente del desarrollo; frente a la insuficiencia o franca falsedad de la "democracia burguesa" se atribuía al Estado la responsabilidad por solucionar los problemas sociales. Particularmente en las izquierdas predominaba la idea hegeliana del avance del Estado como despliegue de la libertad: ampliando la intervención estatal, la gente se emanciparía de las condiciones de miseria en que se encontraba alienada. Este imaginario colectivo se ve cuestionado por la omnipotencia y omnipresencia de la dictadura militar. En América Latina es el Estado Autoritario (y no un Estado de Bienestar keynesiano) el Leviatán frente al cual se invoca el fortalecimiento de

13. *Revista Mexicana de Sociología.* 1977/1 y 2; 1978/3 y 4.

14. Malloy, James (ed.): *Authoritarianism and corporatism in Latin American,* Pittsburg University, 1976; Collier, David (ed.): *The New Authoritarism in Latin America,* Princeton University, 1979; Lechner, Norbert (ed.): *Estado y política en América Latina,* México, 1981 (1ª ed.).

la Sociedad Civil. De este modo, precisamente el desarrollo del Estado (autoritario) obliga a repensar las formas de hacer política.

En parte, la reflexión sobre el autoritarismo prosigue en los estudios sobre el *pensamiento neoliberal.* Al respecto cabe destacar un elemento importante. A pesar de la fuerte influencia del neoliberalismo y neoconservadurismo en los gobiernos autoritarios, sobre todo a través de su "modelo económico", no se trata de un pensamiento latinoamericano propio. Son traducciones de Hayek, Huntington o de la escuela del "public choice". Ello remite a un fenómeno más general: no obstante el peso de las derechas —tradicionales o "neocapitalistas"— en el desarrollo social y político de la región, no existe una intelectualidad de derechas. Hay figuras aisladas, pero aun ellas no presentan un pensamiento político fuerte, en polémica con el cual las izquierdas puedan elaborar sus propias posiciones. (Pensemos en la polémica de Gramsci con Croce o de Habermas con Luhmann.) No pudiendo enfrentarse a una interpretación liberal-conservadora de la realidad latinoamericana, la intelectualidad de izquierdas tiende a elaborar su crítica a través de la discusión europea o norteamericana, lo cual puede distorsionar sus esfuerzos por teorizar la práctica social en América Latina. Pero, ante todo, oscurece la lucha por definir la significación de la democracia.

3. El nuevo ambiente intelectual

Es conocida la "violencia institucionalizada" que destruyó la vida universitaria y reprimió la actividad cultural. Muchos intelectuales tuvieron que refugiarse en el exilio, otros pudieron quedarse en sus países creando "centros informales" de trabajo. Una y otra "solución de sobrevivencia" modificaron la producción intelectual. Resaltaré cuatro aspectos que inciden en la revalorización de la democracia.

1) El golpe significa una dramática *alteración de la vida cotidiana.* Aunque poco visible, este hecho tiene gran impacto en la tradición más bien elitista y libresca de la intelectualidad. Para muchos intelectuales la pérdida de la seguridad material y la erosión de los criterios de normalidad provocan una situación de *incertidumbre* (cognitiva y emocional) que favorecen no sólo una revisión biográfica, sino igualmente la percepción de problemas habitualmente no considerados como, por ejemplo, la misma vida cotidana. Pero además la incertidumbre tiene otra consecuencia que me parece muy importante: fomenta una apreciación diferente de los procedimientos democrático-formales. Muchos intelectuales habían vivido la "democracia burguesa" como una ilusión o manipulación, incapaz de asumir los imperativos del desarrollo; la dictadura les enseña el carácter político de las cuestiones supuestamente técnicas.

Si no hay una "verdad" establecida o hábitos reconocidos por todos, entonces se hace indispensable instaurar "reglas de juego" que permitan defender los "intereses vitales" y negociar un acuerdo sobre las opiniones en pugna. La revalorización de la antes criticada "democracia formal" se inicia pues a partir de la propia experiencia personal más que de una reflexión teórica. Y no obstante el carácter primordialmente defensivo, esta experiencia probablemente repercuta sobre el arraigo afectivo que tenga la democratización en las izquierdas.

2) El exilio, pero también el trabajo en los centros privados nacionales conllevan una *circulación internacional* de los intelectuales antes desconocida. Santiago de Chile hasta 1973 y posteriormente Ciudad de México se transforman en centros de un debate latinoamericano. No se trata solamente de una "latinoamericanización" obligada por el exilio. A mediados de los 70 comienzan a multiplicarse los seminarios regionales y, a iniciativa de CLACSO, grupos de trabajo regionales, configurándose una especie de universidad itinerante que reemplaza los

claustros vigilados. Esta transnacionalización disminuye el provincialismo (frecuentemente complementado por un "europeísmo" acrítico) y facilita la renovación de un pensamiento político relativamente autónomo de las estructuras partidistas en cada país. Adquiriendo mayor autonomía respecto a las organizaciones políticas, la discusión intelectual (sobre todo en las izquierdas) logra desarrollar un enfoque más universalista (menos instrumental) de la política.

3) Otro aspecto particularmente relevante para los intelectuales de izquierda fue la *apertura intelectual.* Los golpes militares desmistifican la fe revolucionaria y hacen estallar un marxismo dogmatizado (recuérdese la influencia de Althusser y Poulantzas en los 60). De un modo cruel y muchas veces traumático acontece una "crisis de paradigma", con un efecto benéfico empero: la ampliación del horizonte cultural y la confrontación con obras antes desdeñadas o ignoradas. Es significativo que una editorial socialista traduzca los escritos políticos de Weber y Carl Schmitt. La recepción masiva de Gramsci a mediados de los 70, de Foucault posteriormente y el actual interés por Habermas señalan algunas de las principales lecturas. Frecuentemente se trata de "lecturas de moda", sin provocar una apropiación crítica de los enfoques. Hoy prevalece cierto eclecticismo en que pueden mezclarse elementos de Max Weber, Agnes Heller y Norberto Bobbio. Así y todo, me parece ser un fenómeno saludable en la medida en que significa el abandono de la exégesis o la "aplicación" de una teoría preconstituida y se busca dar cuenta de determinada realidad social.

En este contexto habría que situar el papel del marxismo. Aunque influyera en el pensamiento económico ("estructuralismo") y sociológico ("dependencia"), nunca alcanzó a tener arraigo masivo en la región. En países con una estructura predominantemente agraria, marcada por el mundo de la hacienda, una larga histo-

ria de caudillismo y golpes de Estado y la experiencia siempre actualizada del imperialismo hace más sentido el enfoque leninista. Bien visto, sin embargo, se trata de un sentido todavía tradicional en tanto remite a una verdad oculta que una revolución podría develar y realizar. Hoy la compleja diferenciación social en América del Sur ya no permite concebir la lucha por la libertad y la igualdad en términos esencialistas. Desde luego, se sigue editando el manual de Marta Harnecker,[15] pero, en general, el uso de Marx ha perdido su connotación cuasirreligiosa. En el caso de América del Sur (a diferencia de México y América Central) quizá sea más correcto hablar de un posmarxismo, al menos en el debate intelectual. Las críticas de Laclau y Nun[16] contra el reduccionismo o los análisis históricos sobre el denominado "desencuentro entre América Latina y Marx"[17] y los avatares de un "marxismo latinoamericano"[18] son una especie de ajuste de cuentas con "los marxismos" y simultáneamente intentos de actualizar esa tradición como *punto de partida* para pensar la transformación democrática de la sociedad. Hasta ahora estos esfuerzos de renovación han quedado reducidos al ámbito intelectual, encontrando poco eco en los partidos de izquierda.

4) Un cuarto punto a destacar es la creciente *profesionalización* académica de los intelectuales, sea mediante la ampliación y modernización de la universidad (Brasil), sea justamente a la inversa, por su desplazamiento a un mercado informal (centros privados) sumamente competitivo. Ambas situaciones aceleran los procesos de especialización, borrándose la imagen tra-

15. Harnecker, Marta: *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, México, 1968 (1ª ed.).

16. Laclau, Ernesto: *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, 1978 (1ª ed.); Nun, José: *"El otro reduccionismo"*, en *Zona Abierta* 28, Madrid, 1983.

17. Aricó, José: *Marx y América Latina*, Lima, 1980.

dicional del intelectual como creador y transmisor del sentido de la vida social. Vuelve a primar el crítico por sobre el profeta y la vocación política ya no se apoya en un compromiso de militancia partidista.

Para resumir el cambio del ambiente intelectual quiero enfatizar la *nueva densidad del debate,* basada en un mayor contacto intrarregional (especialmente en el Cono Sur), una mayor disciplina académica y una mayor responsabilidad política. A pesar del carácter muchas veces errático de la investigación, el conocimiento de las distintas realidades nacionales es hoy mucho más profundo y extendido. Aunque suene paradojal, aun bajo circunstancias tan adversas como las chilenas, las Ciencias Sociales han tenido su mayor desarrollo en la última década, tanto por la diversidad temática y riqueza del análisis como en términos de productividad.[19]

4. Pensar la alternativa

Alrededor de 1980 y especialmente a partir de la crisis económica agudizada en 1982, la atención se desplaza del autoritarismo hacia la democratización. En el debate sobre la alternativa democrática sobresalen dos pasos que preparan una renovación del pensamiento político latinoamericano.

Por una parte, una *revalorización de la política.* La izquierda, enfrentada a la Doctrina de la Seguridad Na-

18. Aricó, José (ed.): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano,* México, 1978; Portantiero, Juan Carlos: "Socialismo y política en América Latina", en Lechner (ed.): *¿Qué significa hacer política?* Lima, 1982. Moulian, Tomás. *Democracia y Socialismo en Chile,* FLACSO, 1983 y la revista *Socialismo y Participación.*

19. Portes, Alejandro: "From Dependency to Redemocratization. New Themes in Latin American Sociology", en *Contemporary Sociology,* sept. 1984.

20. Arriagada, Genaro y M. A. Garretón: "Doctrina de Seguridad Nacional y régimen militar", en *Estudios Sociales Centroamericanos* 20 y 21, Costa Rica, 1978.

cional[20] y a la ofensiva de neoliberales y neoconservadores,[21] descubre que la política no tiene una significación única y unívoca. Un eje fundamental de la lucha política es precisamente la lucha por definir qué significa hacer política.[22] A través de la crítica a la doctrina militar y al pensamiento neoliberal, el debate intelectual elabora una resignificación de la política, de la cual mencionaré tres características.

1) La contraposición de una "lógica política" a la "lógica de la guerra". En toda sociedad de clases las relaciones sociales son conflictivas; los conflictos devienen guerra cuando la vida de un sujeto —su razón de ser— depende de la muerte del otro. Interpretando las divisiones sociales como antagonismos excluyentes (socialismo o fascismo, libertad o comunismo), las relaciones quedan reducidas a un solo límite clasificatorio: amigo o enemigo. La lógica de la política no apunta al aniquilamiento del adversario, sino, por el contrario, al reconocimiento recíproco de los sujetos entre sí.

2) No se puede concebir una política democrática a partir de la "unidad nacional" o alguna identidad presocial, sino a partir de las diferencias. Se trata, en palabras de Hannah Arendt, de la condición humana de la pluralidad; la pluralidad es específicamente *la* condición de toda vida política.[23] Este punto, al igual que el anterior, conlleva una autocrítica del planteo tradicional de la izquierda: la lucha de clases no puede ser concebida ni como una guerra a vida o muerte ni como una lucha entre sujetos preconstituidos. Sólo abandonando la idea de una predeterminación económica de las posiciones

21. *Revista Mexicana de Sociología,* número especial, 1981.

22. Lechner, Norbert (ed.): *¿Qué significa hacer política?* DESCO, Lima, 1982.

23. Arendt, Hannah: *La condición humana,* Barcelona, 1978.

político-ideológicas se hace posible pensar lo político.[24] Y uno de los rasgos específicos de la construcción de un orden democrático es justamente la producción de una pluralidad de sujetos.

3) Una revisión autocrítica de la izquierda se desprende también de una tercera objeción a las concepciones autoritario-neoliberales: la significación instrumentalista de la política. Tanto la tradición marxista como la doctrina militar y el pensamiento neoliberal comparten (con signos diferentes) un mismo esquema interpretativo: el presente como una "transición" hacia la realización de una utopía. Que el futuro sea imaginado como mercado o como sociedad sin clases, se trata de un orden pospolítico. Y al concebir la "abolición de la política" como una meta factible, la acción política presente tiene un carácter exclusivamente instrumental. Para superar este enfoque se ha propuesto una reconceptualización de la utopía como una imagen de plenitud imposible, pero indispensable para descubrir lo posible.[25]

Por otra parte, tiene lugar una *revalorización de la sociedad civil.* En algunos países, como por ejemplo Brasil, ello es el reflejo de un drástico y exitoso proceso de modernización.[26] En otros países como Bolivia y Perú, pero también en sociedades relativamente desarrolladas como Argentina, Chile y Uruguay, se trata, por el contrario, de una profunda preocupación por el grave deterioro de las condiciones de vida. En ambos casos el interés por la sociedad civil tiene una clara connotación política: las condiciones sociales de la democracia. De

24. Laclau, Ernesto: *Política e ideología en la teoría marxista,* Madrid, 1978 (1ª ed.).

25. Hinkelammert, Franz: *Crítica de la razón utópica,* Costa Rica, 1984.

26. Almeyda, María Herminia y B. Sorj: *Sociedade e política no Brasil post-64,* São Paulo, 1983 (1ª ed.).

este modo se logra "politizar" la preferencia de las fundaciones extranjeras por análisis empíricos (demografía, necesidades básicas, situación de la mujer y la juventud) sin caer en intervenciones inaceptables como el famoso Plan Camelot de la CIA en los 60. Trátese de temas clásicos de la sociología latinoamericana (estructura social, desarrollo agrario, sindicalismo) o temas nuevos (movimientos sociales y regionales, violencia urbana, cultura popular), los enfoques suelen enfatizar los aspectos políticos habitualmente no considerados del proceso social. Al respecto nada es más relevante que el esfuerzo de algunos de los principales centros de investigación sociológica por publicar revistas sociopolíticas para un público amplio: por ejemplo, en Lima *Qué Hacer* y *Socialismo y Participación* por parte de DESCO y CEDEP, respectivamente; en São Paulo *Novos Estudos* y *Lua Nova* por CEBRAP y CEDEC; en Buenos Aires *Punto de Vista* y *La Ciudad Futura* por el Club Socialista. Este intento por socializar el debate intelectual no deja de ser precario (un mercado restringido por la misma crisis económica); sin embargo, demuestra el interés de los intelectuales por arraigar la democratización en los problemas concretos de la gente común. La preocupación por la reconstrucción del tejido social responde desde luego a la herencia de unas dictaduras devastadoras, pero a la vez está influida por los planteamientos neoliberales. Al recoger las objeciones antiestatistas se prepara la superación de la tradición borbónica (y napoleónica) del Estado que prevalecía en la región, aunque muchas veces al precio de un liberalismo ingenuo. Considerando las fuertes raíces del autoritarismo y del estatismo en las sociedades latinoamericanas, probablemente sea una reacción inevitable para poder abordar la cuestión del Estado en una perspectiva democrática.

5. El debate teórico sobre la democracia

Conviene distinguir entre procesos de transición y procesos de consolidación democrática, pues se enfren-

tan a distintas prioridades de problemas. En el primer caso (Chile) la discusión sobre la democracia tiende a ser más paradigmática, buscando determinar y legitimar un orden alternativo al orden autoritario. La dificultad de la reflexión teórica reside en el hecho de que no tiene lugar una ruptura radical e integral entre dictaduras y democracia, sino "situaciones de encuentro".[27] Una vez instaurada una institucionalidad democrática, la atención se vuelca hacia problemas concretos, estructurándose el debate en torno a temáticas sectoriales (inflación y desempleo, marginalidad urbana, reestructuración de la universidad, etc.).

Restringiéndome a la revisión teórica de la cuestión de la democracia por parte de la izquierda, destacaré, aparte de los puntos mencionados en el párrafo anterior, el *pacto sobre las "reglas de juego"*.

El grueso del debate político intelectual puede ser situado dentro de la temática "neocontractualista". En sociedades convulsionadas, cuya historia política se caracteriza por situaciones de empate catastrófico y vetos recíprocos (Argentina, Bolivia), por una fuerte polarización ideológica (Chile, Perú) o bien por mecanismos tradicionales de dominación (Brasil, Colombia, Ecuador), la idea del pacto y las estrategias de concertación significan importantes innovaciones. Ellas responden —tras la experiencia de desorden bajo los gobiernos autoritarios— a una aspiración generalizada por una institucionalidad estable y participativa. Recordemos el plebiscito de 1980 en Uruguay, las movilizaciones multitudinarias de 1983 en Argentina y de 1984 en Brasil. Apoyada en tal respaldo masivo, la noción de pacto expresa la búsqueda de un acuerdo complejo y confuso en que se sobreponen la restauración de "reglas de juego" fundamentales, la negociación de un itinerario y un temario mínimos para la transición así como el establecimiento de mecanismos de concertación socioeconómica. Aunque

27. Delich, Francisco: "Teoría y práctica política en situaciones de dictadura", en *Crítica & Utopía* 8, Buenos Aires, 1982.

analíticamente podamos distinguir entre pacto constitucional (y el respectivo debate sobre la vigencia de una especie de "contrato social" hoy en día), un pacto político para la transición (como las Multipartidarias en Argentina y Uruguay o la Alianza Democrática en Brasil) y un pacto social *strictu sensu* (acuerdo patronal-sindical-estatal), de hecho los tres niveles se entrelazan necesariamente en las situaciones de transición.

Otra dificultad que enfrenta el debate sobre el pacto radica en la tensión entre la reconstrucción del sistema político y las exigencias de gobernabilidad. El ejemplo de Alfonsín ilustra dramáticamente cómo el propósito de *concertar* un sistema político se ve interferido e incluso contradicho por la urgencia de *gobernar*. El tema de la decisión política nos remite a un problema clásico de la teoría democrática: la relación entre pluralidad y voluntad colectiva. Desde este punto de vista, la situación latinoamericana resalta algunas cuestiones de la democracia con una fuerza mayor que el debate europeo.[28]

En América Latina la actual revalorización de los procedimientos e instituciones formales de la democracia no puede apoyarse en hábitos establecidos y en normas reconocidas por todos. No se trata de restaurar normas regulativas, sino de crear aquéllas constitutivas de la actividad política: la transición exige la elaboración de una nueva "gramática".[29] Es decir, el inicio del *juego democrático* y el acuerdo sobre las *reglas de juego* son dos caras (simultáneas) de un mismo proceso.

De ahí se desprenden tres tipos de problemas. Un primer eje de la discusión se refiere a la articulación entre formas institucionales y contenido político o, em-

28. Bobbio, Norberto y otros: *Crisis della democrazia e neo contrattualismo*, Roma, 1984; Bobbio, Norberto: *Il futuro della democrazia*, Torino, 1985; Veca, Salvatore: "Identitá e azione collectiva", en *Materiali Filosofici*, 1981/6.

29. De Ipola, Emilio y J. C. Portantiero: "Crisis social y pacto democrático", en *Punto de Vista* 21, Buenos Aires, 1984.

pleando una expresión de Angel Flisfisch, entre pacto y proyecto. Frente a la gravedad de la crisis económica (desocupación, inflación, deuda externa) la izquierda tiende a otorgar prioridad al diseño de un proyecto de desarrollo, capaz de satisfacer lo más amplia y rápidamente posible las reivindicaciones sociales. Presumir que las "necesidades básicas" son datos objetivos que puedan ser resueltos mediante soluciones técnicas significa, sin embargo, repetir el enfoque tecnocrático de los gobiernos militares. Hay que enfocar la resolución de la crisis como una decisión política. Y ello supone mecanismos institucionales para la elaboración de opciones y toma de decisiones. Vale decir: no hay proyecto sin pacto. La resolución de la crisis económica y la construcción del sistema democrático han de ser abordados como procesos simultáneos.

En segundo lugar, cabe preguntarse por la fuerza vinculante de los procedimientos formales. La validez de un "contrato" remite a una normatividad externa a él. Y no existe en estos países la norma fundamental o un consenso social básico sobre el cual fundar un reconocimiento de los procedimientos institucionales por parte de todos. Por consiguiente, hay que elaborar, junto con las reglas de juego, aquel fundamento normativo por medio del cual éstas adquieren sentido.

Formulado en otras palabras: no existiendo un acuerdo común sobre la significación de una política democrática, no existe un horizonte de posibilidades que —compartido por todos— encauce el cálculo estratégico de cada participante. Hay que redefinir *lo posible*, no como perspectiva unilateral de cada actor, sino como obra colectiva.[30] Es por medio de tal marco colectivo de posibilidades que una sociedad delimita qué estrategias son racionales y qué decisiones son legítimas.

30. Flisfisch, Angel: *Hacia un realismo político distinto*, Documento FLACSO, Santiago, 1984; Landi, Oscar: *El discurso sobre lo posible*, Estudios CEDES, Buenos Aires, 1985. (Ambos artículos se encuentran ahora en N. Lechner, comp.: *¿Qué es el realismo en política?* Buenos Aires, 1987.)

Ahora bien, ¿cómo instituir *lo colectivo* en sociedades que se caracterizan por una profunda heterogeneidad estructural? Ello nos remite a un tercer problema. No se puede concebir el acuerdo sobre las "reglas de juego" como un pacto entre sujetos constituidos *ex ante*. A diferencia de Europa, donde los procesos políticos se encuentran mucho más institucionalizados, en América Latina es más visible la permanente descomposición y recomposición de las identidades políticas. También aquí opera la inercia histórica, pero precisamente en las situaciones de crisis aflora plenamente la productividad de la política en tanto constitución de sujetos colectivos. El pacto no sería algo exterior y posterior a los sujetos, sino la institucionalidad por medio de la cual y junto con la cual se constituyen las identidades colectivas. Por consiguiente, me parece inadecuada la idea liberal de la democracia como "mercado político". Tampoco se trata de restringirla a las corporaciones existentes. Un rasgo sobresaliente de los procesos de transición democrática pareciera ser justamente éste: el orden y los sujetos se forman conjuntamente en un mismo movimiento.[31]

Por lo mismo, son evidentes las dificultades de una democratización en América Latina: ¿es posible aquel reconocimiento recíproco a través del cual se constituyen las identidades políticas bajo condiciones de fuerte desigualdad social? En las sociedades latinoamericanas, particularmente en las andinas, las diferencias sociales (económicas, culturales, étnicas o regionales) se cristalizan en relaciones de desigualdad o ni siquiera se integran, quedando una yuxtaposición de "islas" en un archipiélago. En ambos casos no se trata de una *diferencia* constitutiva de la pluralidad. Por consiguiente, los conflictos suelen acercarse más a relaciones de guerra que de distinción competitiva. Sigue pendiente la "cuestión

31. Andrade, Régis: "Sociedad, política, sujeto-variaciones sobre un viejo tema", en *Crítica & Utopía* 8, Buenos Aires, 1982; Landi, Oscar: *Crisis y lenguajes políticos*, Estudios CEDES, Buenos Aires, 1982.

nacional"[32] y, más concretamente, la delimitación de un espacio político.[33] En estas situaciones, ¿qué vigencia puede tener la idea de una "comunidad de hombres libres e iguales" como representación de "lo colectivo"? ¿A través de qué instancia pueden estas sociedades reconocerse y afirmarse a sí mismas en tanto colectividad? La instancia "clásica" es la forma de Estado. Pero ésta se encuentra cuestionada por el desmoronamiento del Estado Autoritario. Y, por otra parte, no contamos con una reconceptualización del Estado en tanto Estado Democrático. Esta me parece ser la laguna principal en el debate sobre la democratización.

Los problemas esbozados podrían ser resumidos en una temática que —de modo aún larvada— aglutina la discusión actual: *la secularización de la política.* En una región tan impregnada por la Iglesia Católica y la religiosidad popular no es fácil renunciar a la pretensión de querer salvar el alma mediante la política. Ello explica muchos rasgos de la práctica política en América Latina. Ahora bien, tampoco hay que caer en el extremo opuesto: una especie de hipersecularización que identifica la racionalidad con la racionalidad formal. Lo que pareciera exigir una concepción secularizada es renunciar a la utopía como objetivo factible, sin por ello abandonar la utopía como el referente por medio de la cual concebimos lo real y determinamos lo posible. Queda así planteada una tarea central de la democratización: un cambio de la cultura política. Sus posibilidades y tendencias están condicionadas por los criterios de normalidad y naturalidad que desarrolla la gente común en su vida cotidiana. Serán las experiencias concretas de violencia y miedo, de miseria y solidaridad, que hacen el sentido de la democratización y del socialismo.

32. Cotler, Julio: *Clases, Estado y nación en el Perú,* Lima, 1978.

33. Calderón, Fernando: *La política en las calles,* Cochabamba, 1982.

6. El debate socialista

En fin, ¿qué se hizo de la idea motriz de la revolución: el socialismo? También en América del Sur las izquierdas sufren una *crisis de proyecto.* ¿Qué transformaciones propugnan? ¿Cuál es el orden posible y deseado? No parece exagerado hablar de una *crisis de identidad.* ¿Qué significa socialismo hoy en día en estas sociedades? La idea de una sociedad socialista pareciera haber perdido actualidad. En algunos países la referencia al socialismo aparece como un sueño nostálgico o simplemente *demodée.* En otros países, donde tuvo mayor arraigo histórico, se vacían los referentes tradicionales dando lugar a un fraccionamiento organizativo. En este contexto de disgregación, *pensando a partir de la derrota,* es en buena parte mérito de intelectuales de izquierda haber planteado la democracia como la tarea central de la sociedad. La construcción del orden social es concebida como *transformación democrática de la sociedad.*

El vuelco de la discusión intelectual hacia la cuestión democrática significa una importante innovación en unas izquierdas tradicionalmente más interesadas en los cambios socioeconómicos.[34] Se inicia un proceso de renovación, cuyos resultados empero todavía no son previsibles. Por su mismo carácter intelectual, más dado a la crítica y la duda que a las consignas, el debate ha logrado cuestionar a las afirmaciones consagradas, pero sin elaborar una nueva concepción. ¿Cómo se articulan democracia y socialismo? Dos ejemplos ilustran la difícil trayectoria de una discusión a mitad de camino entre la ortodoxia y la renovación. Un caso significativo es el lugar privilegiado que ocupa tradicionalmente la lucha de clases. Criticando las connotaciones de la in-

34. Dos revistas han dedicado recientemente un número especial a las izquierdas y el debate socialista en la región: *Amérique Latine* Nº 21 (Paris, 1985) y *Plural* Nº 3 (Rotterdam, 1984).

terpretación leninista (antagonismo irreconciliable, la clase obrera como sujeto preconstituido, el partido como vanguardia, la guerra revolucionaria), el pensamiento renovador abandona el concepto de "lucha de clases", sin precisar un enfoque alternativo. Pero además, primordialmente preocupado por la concertación de un orden viable y estable, tiende a soslayar el conflicto mismo. El énfasis en el compromiso —acertado a la luz de la experiencia histórica— corre el peligro de impulsar una "neutralización" despolitizadora de los conflictos sociales, forjando una visión armoniosa y, por tanto, equivocada de la democracia.

Un segundo ejemplo es la propia noción de socialismo. Este es invocado principalmente por los sectores ortodoxos, que lo siguen planteando como una "necesidad histórica", consecuencia de la crisis y el derrumbe del capitalismo. Las corrientes renovadoras, en cambio, privilegian la democracia política, sin mostrar similar creatividad para repensar el socialismo. A lo más se anuncia una perspectiva: el socialismo como profundización de la democracia.[35] Esta perspectiva elimina las connotaciones teleológicas y objetivistas del enfoque ortodoxo, pero plantea otra interrogante: ¿cómo compatibilizar la prioridad otorgada a los procedimientos formales con la defensa de determinados contenidos, históricamente referidos a la superación de la explotación económica y la desigualdad social? Al respecto se nota la ausencia de estudios detallados sobre el estado actual del capitalismo en América Latina (de una "crítica de la economía política"). Ello podría explicar, al menos en parte, el desconcierto de los grupos socialistas ante constricciones aparentemente inexorables (¿hay una política socialista de *austeridad* económica en el marco de una *democracia*?). Se trata, en el fondo, de redefinir el referente social para una mayoría socialista o, dicho en otros

35. Moulian, Tomás: *Democracia y socialismo en Chile*, FLACSO, Santiago; Weffort, Francisco: *¿Por qué democracia?* São Paulo. 1984.

términos, de repensar un proyecto de transformación social con el cual se puedan identificar las amplias mayorías. En este campo los avances son mínimos y ni siquiera en países con una fuerte presencia de la izquierda (Perú, Chile) puede hablarse sinceramente de un proyecto socialista.

Cabe presumir que de la misma democratización vuelva a surgir el tema del socialismo. Su actualidad empero ya no radicaría en la creación revolucionaria de un "hombre nuevo" (Che Guevara), sino en la dinámica de un *proceso de subjetivación,* siempre tensionado entre la utopía de una subjetividad plena y las posibilidades de la *reforma institucional.*

ESTUDIAR LA VIDA COTIDIANA

1. El contexto histórico social

¿Por qué el creciente interés por la vida cotidiana? ¿No será una nueva moda, similar a otras anteriores que en olas sucesivas centraron la investigación en temas como la marginalidad, la dependencia o el Estado? Aunque fuese un interés de moda, la selección del tema no es inocente. El mismo hecho de asignarle relevancia práctica y teórica a la vida cotidiana constituye un hecho digno de ser reflexionado.[1]

Conviene comenzar hacerlo por una retrospectiva histórica, pues nos ayuda a vislumbrar el contexto en que surge la preocupación actual por el tema. Alvin Gouldner en su sugerente reflexión sobre "Sociology and

1. Este artículo —escrito en julio de 1984— retoma y prolonga algunas reflexiones que inspiraron mis *Notas sobre la vida cotidiana*: (a) "La experiencia escolar" (Material de Discusión 38), (b) "Habitar, trabajar, consumir" (Material de Discusión 53 y 54), (c) "Agonía y protesta de la sociabilidad" (Material de Discusión 50) y (d) "El disciplinamiento de la mujer" (Material de Discusión 57), publicadas por FLACSO-Santiago.

Posterior al presente ensayo, no quiero dejar de mencionar la obra de Humberto Giannini: *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Ed. Universitaria, Santiago, 1987.

the Everyday Life"[2] menciona tres constelaciones que resumiré brevemente.

Para el pensamiento griego clásico la vida cotidiana en tanto ámbito doméstico-privado representa una existencia inferior respecto al mundo público, la polis. Sólo superando el mundo de las necesidades, y por ende, de la dominación y la desigualdad los hombres pueden llegar a realizarse como individuos libres e iguales. Para acceder a la política y vivir "la buena vida" hay que dejar atrás la vida cotidiana, vida vana porque no-reflexiva. Sin embargo, ya la Antigüedad griega conoce una revalorización. La preeminencia que adquiere en las tragedias de Eurípides el coro, masa no individualizada de mujeres y jóvenes, viejos y esclavos, expresa una crítica al héroe, su competitividad e insaciable aspiración de superioridad individual, su deseo de gloria e inmortalidad, su mundo de bellos discursos y crueles guerras. Frente a la vida heroica, la vanidad del gran gesto y la palabra vacía, ocurre una rebelión del coro; reivindicando las necesidades de la "gente común" se reivindica el valor de la vida cotidiana.

Una segunda constelación, igualmente ambivalente, ofrece el cristianismo. Por un lado, la vida cotidiana representa la existencia carnal-materialista del hombre, es decir, el ámbito del pecado. Es la vida mundana opuesta a la *civitas Dei* o, mejor dicho, el valle de lágrimas que solamente adquiere sentido por el más allá, la trascendencia. Por el otro lado, empero, la vida cotidiana es también aquel ámbito en que los hombres dan testimonio de su virtud, realizan las buenas obras y se muestran dignos del amor divino. La vida cotidiana representa pues a la vez el peligro de la perdición y el camino de la salvación del alma. La Reforma ensalza el papel de la vida cotidiana al polarizar la tensión entre lo sagrado y lo profano. El "espíritu del capitalismo", con su religiosidad interiorizada, impulsa un modo de vida

2. Gouldner, Alvin: "Sociology and the Everyday Life", en L. Coser (ed.): *The Idea of Social Structure*, New York, 1975.

ascético que transforma la vida cotidiana (en tanto esfera de la gratificación mundana) en monumento a la gloria y la gracia de Dios.

El significado de la vida cotidiana, que para el mundo cristiano se derivaba de la historia de la redención humana, posteriormente es determinado en términos exclusivamente sociales. En crítica al oscurantismo religioso, por una parte, y al elitismo del Estado Absolutista y el lujo de la vida cortesana por el otro, la burguesía reinterpreta la vida cotidiana como la esfera de la autorrealización individual. La vida cotidiana abarca el ámbito de las necesidades, de la producción y el intercambio mercantil en que los individuos viven la libertad y la igualdad; es la vida verdadera y no sólo su antesala. Pero el derecho a la felicidad que la Revolución Francesa prometió a todos no se compadece con la triste realidad de la Revolución Industrial. Viene la reacción romántica: la vida tiene que ser más que la miseria de la vida cotidiana. A la gris banalidad de lo cotidiano, despojado de toda trascendencia, el Romanticismo opone el culto al genio, al misterio, al gusto refinado. Exaltando lo sublime y desgarrador de las experiencias extraordinarias, relega la existencia normal con su carácter masivo y rutinario a un nivel inferior. La vida cotidiana es identificada con la naturaleza y la técnica y escindida del mundo de la cultura.

Falta agregar como cuarta constelación la situación actual. El interés masivo por la vida cotidiana en Europa y los Estados Unidos pareciera provenir de dos procesos. Por un lado, el desarrollo del Estado de Bienestar keynesiano; múltiples aspectos que antes eran considerados parte del mundo privado ahora devienen objeto de regulación estatal. No solamente las condiciones de trabajo y de acumulación, también el divorcio y el aborto, el régimen alimentario y el daño del tabaco, el fomento del deporte y el "buen hogar" son asuntos públicos incorporados al debate político y los circuitos de comunicación masiva. Junto con salir a la luz pública,

la vida cotidiana adquiere un nuevo sentido por cuanto representa el ámbito concreto en que se define el modo de vida. El conflicto se desplaza de la esfera de la producción a la esfera del consumo y a ello contribuye, por otro lado, una revalorización del tiempo presente y, en particular, del tiempo libre. En la medida en que la idea de progreso y del advenimiento de un orden de armonía se desvanecen, crece la preocupación por la calidad de la vida *hoy*.[3] Y esa calidad del "estilo de vida" se mide por el bienestar cotidiano.

¿De qué nos sirve esta retrospectiva en nuestras sociedades, poco moldeadas por el Iluminismo, el Romanticismo o el Estado de Bienestar? Nos ayuda a ver en la vida cotidiana un *campo de lucha* a la vez que un *instrumento de lucha.* El conflicto por definir qué y cómo es la vida cotidiana es un aspecto por determinar en el ordenamiento de la sociedad. En esta perspectiva podríamos emprender una reconstrucción histórica de la vida cotidiana en América Latina, tomando desde los cronistas de la Conquista hasta los relatos de los viajeros a comienzos del siglo XIX, desde el debate sobre la "cuestión social" y la "cuestión indígena" hasta los recientes estudios sobre la "cultura popular". No es éste nuestro tema; más modestos, nos limitaremos a dar cuenta del interés actual por lo cotidiano.

Presumo que *el interés por la vida cotidiana se debe a un descontento con la vida cotidiana.* Al respecto, llamo la atención sobre dos factores desencadenantes. En primer lugar, me parece que la vida cotidiana se ha vuelto hoy visible como consecuencia de las rupturas que sufre la sociedad latinoamericana a raíz del autoritarismo. El auge de los regímenes militares provoca un drástico cambio de la cotidianidad de todos los grupos sociales y, en especial, de los intelectuales. Es el quiebre de los hábitos y las expectativas acostumbradas lo que motiva nuestra sensibilidad por la vida cotidiana. Lo

3. Evers, Tilman: "De costas para o Estado, longe do Parlamento", en *Novos Estudos* Cebrap, São Paulo, abril, 1983.

que —precisamente por cotidiano— no llamaba la atención, ahora deviene problemático. Aunque se trate de un proceso generalizado, insisto en el papel de los intelectuales y, específicamente, de los científicos sociales. La persecución y expulsión de las universidades, la represión de la crítica, la censura de la creatividad, la relegación al exilio interno o extranjero, una nueva experiencia marca su horizonte de reflexión. El trastrocamiento de lo que había sido la "vida intelectual" en Buenos Aires, São Paulo o Santiago provoca una toma de conciencia de su ámbito cotidiano y, en consecuencia, el científico social comienza a preocuparse de ese micromundo diario. Destaco este fenómeno, aparentemente anecdótico, porque nos señaliza un aspecto metodológico importante: la presencia de la vida cotidiana del investigador en la investigación social. Volveré sobre este punto. Por ahora, veamos la "traducción" de la experiencia personal en un programa de investigación. La vida cotidiana es tematizada como objeto de análisis en la medida en que la vivencia concreta del autoritarismo no logra reconocerse en los "modelos" interpretativos de la realidad. El estudio del Estado Autoritario no da cuenta del miedo y de la agresividad del hombre común; el análisis de la economía neoliberal de mercado nada nos dice del significado del consumo y de la cesantía; la descripción de los cambios en el sistema educacional guarda silencio sobre los procesos efectivos de aprendizaje. Entre los esquemas con que intentamos dar cuenta de las nuevas estructuras sociales y la propia experiencia de éstas se abre una distancia que, en cierto momento, llega a ser percibida como problema social. Formulado en términos epistemológicos, el problema sería la distancia entre conocimiento y conciencia, entre ciencia y sentido común. Lo novedoso es que los intelectuales abandonan el modo habitual de reflexionar su condicionamiento social (la sociología del conocimiento o la filosofía de la ciencia). Retomando la tradición fenomenológica de Husserl y Schutz invierten el enfoque

para plantear la vivencia subjetiva de las condiciones estructurales como una línea de reflexión sobre la sociedad.

En segundo lugar, cabe vincular el interés por la vida cotidiana a un descontento más general: *el descontento con las formas habituales de hacer política.* La situación autoritaria puede ser considerada una experiencia extrema de un fenómeno generalizado: la crisis de la democracia. Justamente quienes más comprometidos están con un ordenamiento democrático de la sociedad, no pueden sino preocuparse del creciente distanciamiento entre las instituciones políticas y los ciudadanos. En tanto más actividades sociales son sometidas a una regulación político-jurídica, el hombre de la calle pierde cada vez más control sobre su contexto social. No se trata de un exceso de politización (como creen viejos y nuevos conservadores) sino, por el contrario, de un retroceso y de un deterioro de la práctica política. Esta se muestra incapaz de producir y reproducir el "sentido de orden" por referencia al cual hombres y mujeres logran contextualizar los diversos aspectos de su vida. Aun cuando las antiguas lealtades partidistas sobrevivan al régimen militar, la gente común encuentra dificultades en objetivar los sentimientos de arraigo social y pertenencia colectiva en los partidos. En la medida en que las organizaciones políticas, cada vez más especializadas (burocratizadas) y escindidas del quehacer diario de "la gente como uno", ya no crean ni aseguran las identidades colectivas, éstas tienden a recomponerse al margen e incluso en oposición a las instituciones. Pero también decaen aquellos ámbitos de sociabilidad informal (como el barrio, el club de fútbol o la misma universidad) en que se compartían emociones y pasiones, recuerdos y sueños, en fin, que se constituían referentes colectivos. ¿Qué "faros" pueden ayudar a iluminar el mundo de las vidas individuales? ¿En torno a qué se crea ahora la vida colectiva? Tanto el pensamiento sociológico (Habermas, Touraine) como

el análisis marxista (Heller) comienzan a interrogarse acerca de la constitución de los sujetos. Esta pregunta me parece ser el *leitmotiv* que inspira la exploración de la vida cotidiana en tanto reflexión sobre la situación social existente.

2. Los problemas de conceptualización

Desde ya cabe advertir el peligro de que el enfoque de la vida cotidiana se transforme en una estrategia "imperialista" de investigación. Toda problematización de un fenómeno social, anteriormente no considerado, conduce a una revisión del conjunto de las teorías sociales; revisión que tiende a subsumir bajo el nuevo tema a los más diversos procesos sociales. Sabemos cuántos aspectos de la sociedad fueron absorbidos (al menos temporalmente) desde el punto de vista de la dependencia o del Estado. De modo similar, podríamos llegar a hacer de la "sociología de la vida cotidiana" el marco de toda la sociología. Para evitar el uso indiscriminado y la extensión indebida de una noción como la de vida cotidiana se requiere una conceptualización. Precisamente ésta falta; no tenemos un concepto de vida cotidiana.

No se peca de suspicaz al presumir que, en buena parte, el interés por la vida cotidiana se debe principalmente al significado vago y equívoco del término. Por lo mismo, él es apto para designar un disperso y heterogéneo universo de fenómenos, cuya delimitación y relaciones recíprocas serían justamente la tarea del estudio de la vida cotidiana.

¿Qué se entiende por vida cotidiana? Se trata de una noción multifacética, cargada de connotaciones generalmente polémicas, pero no explicitadas. La pregunta nos remite a otra: ¿qué sería la vida no-cotidiana? Aunque todo hace pensar que se suele recurrir a la vida cotidiana en tanto reacción crítica contra determinados procesos y/o teorías sociales, esa oposición suele quedar en la penumbra. Un listado selectivo de la literatura

europea que nos ofrece Norbert Elias[4] indica la total falta de homogenidad en el uso del término así como los respectivos referentes implícitos.

1. vida cotidiana	fiesta
2. rutinas repetitivas	acciones extraordinarias
3. vida laboral	vida "burguesa" (no dependiente del trabajo), ocio
4. vida de las masas	vida de los grupos dominantes
5. eventos diarios	eventos históricos
6. vida privada-familiar	vida pública-profesional
7. esfera de las experiencias naturales, espontáneas	esfera de las experiencias reflexivas, acciones instrumentales
8. percepción ideológica, falsa conciencia de la realidad	conocimiento científico, conciencia verdadera

Al no explicitar el significado con que se usa la noción, ésta queda cargada de prejuicios, no controlables empíricamente. Un ejemplo ilustrativo son los significados enumerados bajo los puntos 7 y 8. En el primer caso, tenemos una visión romántica de la vida cotidiana que viene a reemplazar la antigua categoría de "comunidad" en oposición a la "sociedad" orientada por la racionalidad formal. La noción tiene aquí la connotación positiva de una convivencia armónica, no destruida por la modernización. En la segunda acepción, por el contrario, la vida cotidiana es identificada con la "sociedad tradicional", llena de supersticiones y atavismos, a la cual se contrapone la racionalidad de la "sociedad moderna". En ambos casos, el estudio de la vida cotidiana es más la ilustración de una concepción

4. Elias, Norbert: "Zum Begriff des Alltags", en *Kolner Zeitschrift fur Soziologie* Nr. 20, 1978.

del mundo que el análisis sociológico de un fenómeno social.

Es un hecho que el interés por la vida cotidiana se encuentra hipotecado por la ausencia de reflexión teórica. En este sentido, la denuncia del uso y abuso de la noción está plenamente justificada. La advertencia de Elias sobrevalora empero la perspectiva histórica. En su gran obra sobre el paso de la sociedad feudal-guerrera a la sociedad absolutista-cortesana, Norbert Elias[5] muestra bien cómo se entrelazan las transformaciones de las estructuras políticas con los cambios en los hábitos sociales y en las actitudes emocionales. Su análisis de las modificaciones en los criterios de "buena conducta", de las costumbres de mesa y de lecho, en las barreras de agresividad y vergüenza, su descripción del progresivo autocontrol afectivo y de la formalización de la interacción social, en fin, del desarrollo de la "cortesía" y su influencia sobre las formas de lucha política son una excelente reconstrucción de la conformación de la vida cotidiana en determinado proceso histórico-social. En la misma perspectiva, obras como las de Ariés sobre la infancia y la actitud frente a la muerte,[6] de Shorter sobre la familia[7] o de Sennett sobre el ámbito público[8] son valiosas contribuciones para delimitar lo cotidiano en cada época. Estos estudios son tan fructíferos porque el enfoque histórico se adecua a un rasgo característico de la vida cotidiana: la sedimentación de un conjunto de actividades y actitudes como rutinas y hábitos que se mantienen constantes por un

5. Elias, Norbert: *Uber den Prozess der Zivilisation,* Frankfurt, 1978 (2 tomos).

6. Ariès, Philippe: *Centuries of Childhood,* New York, 1962. Ariès, Philippe: *L'homme devant la mort,* Paris, 1977.

7. Shorter, Edward: *The Making of the Modern Family,* New York, 1975.

8. Sennett, Richard: *El declive del hombre público,* Barcelona, 1978.

período prolongado. Lo que varía de un día a otro, de un año a otro, lo novedoso no es cotidiano. Incluso puede afirmarse que, en el fondo, sólo se toma conciencia de la vida cotidiana como pasado, por cuanto es principalmente el cambio una ruptura con la repetición diaria lo que permite descubrir —a través de lo nuevo— la continuidad interrumpida. Es mediante la distancia temporal que percibimos la banalidad cotidiana como algo significativo. ¿Implica ello que solamente un enfoque histórico puede dar cuenta de la vida cotidiana? No, el sentido común percibe una vida cotidiana aquí y ahora y el análisis social debe rendir cuenta de este fenómeno.

A diferencia de Elias y de acuerdo con Gouldner pienso que la vida cotidiana debe poder ser analizada también como un fenómeno contemporáneo[9] y que ello es fundamentalmente una empresa de reflexión crítica. No se trata (¿todavía?) de un *concepto* crítico, pero sí de una *crítica* y ello en dos sentidos.

Ante todo, es *una crítica a la misma vida cotidiana.* Ya fue destacado que no existe una conceptualización reconocida de lo que es la vida cotidiana. Podemos circunscribirla tentativamente a la vida banal y rutinaria que justamente por su carácter común y repetitivo apenas es percibida. Como dice hermosa y sucintamente Gouldner:[10] Es aquella suma de rutinas siempre presentes, pero por conocidas nunca registradas. O, para destacar uno de los aspectos más importantes: la vida cotidiana es el ámbito de lo normal y natural.

9. Analizar la vida cotidiana aquí y ahora ofrece desde luego dificultades mayores por cuanto el investigador hace parte de su campo de investigación. Sin poder acudir a la distancia que crea la perspectiva histórica debe: (a) distinguir lo que hay de pasado sedimentado como natural y normal en un presente vivido como coyuntura, y (b) problematizar lo que son precisamente experiencias rutinarias y, por ende, no problemáticas incluso para el mismo investigador.

10. Gouldner, Alvin: "Sociology and the Everyday Life", *op. cit.*, p. 422.

Al tomar una parte de nuestra vida como lo normal y natural estamos elaborando cierto esquema de interpretación para concebir los otros aspectos de nuestra vida. Definiendo un conjunto de actividades como cotidianas, estamos definiendo criterios de normalidad con los cuales percibimos y evaluamos lo anormal, es decir: lo nuevo y extraordinario, lo problemático. Tal vez el aspecto más relevante de la vida cotidiana sea la producción y reproducción de aquellas certezas básicas sin las cuales no sabríamos discernir las nuevas situaciones ni decidir qué hacer. Para un animal de instintos polivalentes como el ser humano, crear esta base de estabilidad y certidumbre es una exigencia indispensable; requiere un ámbito de seguridad para enfrentar los riesgos de una vida no predeterminada. Enfrentado a un futuro abierto, recurre a un mundo familiar donde encontrar los motivos "porque" que le permitan determinar el "para qué".[11] La cuestión es qué criterios de normalidad son elaborados por determinados grupos sociales en determinada época histórica. Al enfocar la vida cotidiana aludimos a las experiencias que hacen aparecer la *construcción* social de las pautas de convivencia social como un orden *natural*. El estudio de la vida cotidiana apunta pues, en buena medida, a la crítica de la producción y el uso de aquellas certezas básicas que llamamos "sentido común".

Aquí debo al menos mencionar la pregunta por la relación entre ciencia y sentido común. Sin saber abordar tan difícil problemática epistemológica, tal vez sea por ahora suficiente hacer dos alcances. Por una parte, hoy resulta temerario presumir una identidad fundamental entre ciencia y sentido común que permitiese esperar (como pareciera suponer Gramsci) una progresiva depuración del sentido común, al punto que finalmente todos compartirían una misma visión científica (i.e., objetiva) del mundo. Frente a este tipo de reduc-

11. Schutz, Alfred: *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, 1974, págs. 86 y ss.

cionismo[12] cabe insistir, dentro de una tradición no cartesiana, en la diferencia de conocimiento y conciencia. Por otra parte, sin embargo, tampoco hay una racionalidad científica despegada del sentido común, aunque sólo sea porque comparten un mismo lenguaje, donde las diferentes significaciones no se dejan aislar. Aun donde la crítica científica revela las percepciones del sentido común como apariencia, tal apariencia no deja de ser un momento de la realidad.[13]

En este contexto quiero volver sobre la vida cotidiana del investigador como parte de la investigación científica. También el científico social aborda e interpreta los eventos que le llaman la atención y que estima significativos a partir de aquellas categorías y lugares comunes de la vida cotidiana que él comparte con otros y que tampoco él suele registrar. El análisis de la realidad social no es una labor aséptica; está permeado por la vida cotidiana y sus presunciones de normalidad. De ahí que Gouldner, en el artículo mencionado, defina como función de una "sociología reflexiva" exhibir el modo en que la teoría se funda en la vida cotidiana: "la función distintiva de la sociología es liberar a la vida cotidiana de la negligencia que es el destino del lugar común. Es decir, su tarea es enfocar lo visto-pero-no-registrado. La tarea sociológica es transformar la perspectiva común de lo común y, como caso especial, realzar la accesibilidad estable a lo común; hacerlo visible. La tarea de la sociología es pues liberar la realidad subyugada, emancipar la realidad subprivilegiada".[14] Visto así, el trabajo sociológico no reside tanto en "descubrir" lo nuevo como en "rescatar" lo ya conocido. Y

12. Nun, José: "El otro reduccionismo", en *VVAA: Ideología y cultura*, FLACSO, Costa Rica, 1982.

13. Beltrán, Miguel: "La realidad social como realidad y apariencia", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 19, Madrid, 1982.

14. Gouldner, Alvin: "Sociology and the Everyday Life", *op. cit.*, p. 425.

Gouldner saca una segunda conclusión del hecho de que científico social y sociedad compartan una vida cotidiana. El investigador es similar (no idéntico) a su "objeto de estudio" y, por consiguiente, no puede "explicarlo" por cuanto la *explicación* implica: 1) el juicio de un externo dirigido a otros externos, y 2) es impermeable a los juicios de los "de dentro". El análisis del científico *social* siempre será una *interpretación* cuya validez depende no solamente de las convenciones al interior de su comunidad científica, sino igualmente del reconocimiento intersubjetivo de quienes fueron estudiados. Dicho de otra manera: la sociedad no sólo es el "material" sino simultáneamente el "intérprete" de ese material. Un enfoque que no tenga en cuenta las autointerpretaciones que hacen los hombres y mujeres de su vida y los tome como simples "objetos" de estudio, más que analizar la realidad social la está cambiando políticamente. Cito a Gouldner: "En la medida en que tratamos a los hombres como cosas y los gratificamos por una reificación obsecuente, no los estudiamos simplemente en su estado 'natural' sino más bien reforzamos y *creamos* —y no 'descubrimos'— la condición cosificada que habíamos definido como 'natural' (...). Habríamos así estado creando la condición misma que luego postularemos haber descubierto".[15] No es éste el marco para profundizar el debate epistemológico, pero sí de recordar la incidencia de la vida cotidiana en la reflexión sobre nuestro quehacer científico.

El análisis de la vida cotidiana es crítica también en un segundo sentido: *una crítica de la vida no cotidiana.* Optar por un estudio de la vida cotidiana es optar por "la rebelión del coro"[16] en contra de una concepción heroica del mundo, de una vida social restringida al espacio público-político, de un modo de vida de espaldas

15. *Ibid.*, p. 426.

16. Gouldner, Alvin: "Sociology and the Everyday", *op. cit.*, p 421.

a los medios de vida. Es, para citar una vez más a Gouldner,[17] una crítica a la "heroic, achieving, performance-centered existence".

Podemos especificar esta crítica en dos direcciones. Por una parte, es una reacción crítica contra una política asumida como acto heroico y sacrificio redentor, concebida como la gesta épica de los grandes hombres y la lucha histórica de los movimientos de masas. Al encarar la vida cotidiana abordamos un ámbito prepolítico en el sentido de acciones no referidas directamente a la conformación del orden social. Pero ello no significa desvincular la vida cotidiana de la política. Por el contrario, si la vida cotidiana conlleva la producción y reproducción de esas certezas básicas con que evaluamos lo novedoso y problemático, también desprendemos de nuestra experiencia cotidiana buena parte de los criterios con que enfrentamos las decisiones políticas. Considero precisamente esa relación entre experiencias prepolíticas y acciones políticas como una de las principales razones de la relevancia de los estudios de la vida cotidiana.

Por otra parte, estos estudios implican una crítica a las transformaciones sociales concebidas exclusivamente como cambios radicales, rápidos y profundos. No se trata de ignorar las rupturas revolucionarias; pero aprendimos a través de las convulsiones de las últimas décadas que los cambios estructurales solamente son tales, i.e. relativamente "irreversibles", si se encuentran acompañados de cambios en la vida cotidiana. Por eso, el estudio del "cambio social" requiere investigaciones sobre aquellas modificaciones moleculares, casi imperceptibles, y que, sin embargo, van cambiando justamente esas nociones de lo normal y natural a partir de las cuales juzgamos lo que son rupturas. Son estos pequeños cambios en el diario vivir de los diferentes grupos

17. Elias, Norbert: "Zum Begriff des Alltags", en *Kolner Zeitschrift fur Soziologie* Nº 20, 1978, p. 28.

sociales los que indican la profundidad del desarrollo social.

Cabe agregar una acotación para evitar malentendidos: no propongo tomar la vida cotidiana por una especie de existencia primaria respecto a los acontecimientos históricos, por la vida "propiamente tal" sobre la cual se alzarían las diversas formas de organización económica y política. Que la vida diaria manifieste una relativa permanencia en el tiempo no implica que se trate de un ámbito al margen de los principios regulativos del orden social. También lo duradero, aparentemente inerte, es organizado socialmente y ha de ser reproducido día a día. Parafraseando a Marx, recordaría que no basta constatar que los hombres siempre trabajan, duermen, comen y pelean sino determinar *cómo* lo hacen.

3. El campo de análisis

Para evitar la mencionada "inflación" de la vida cotidiana, la extensión del término a un conjunto de fenómenos inconmensurables, hacemos bien en plantearnos dos interrogantes.[18] En primer lugar: *¿Se trata de una categoría universal?* La pregunta es si aquello que entendemos nosotros por vida cotidiana sería una característica de toda sociedad, en todo el mundo y en todos los tiempos. ¿Se puede aplicar la noción al estudio de la clase obrera inglesa y del campesino vietnamita, de Sor Juana de la Cruz y de los marginales en Ciudad de México? ¿Tiene sentido hablar de la vida cotidiana en el Perú de la Colonia?[19] Un argumento sería insertar la vida cotidiana en la oposición de esfera privada y pública y situar ésta en la diferenciación propia del capitalismo. En una perspectiva similar podríamos res-

18. Lalive d'Epinay, Christian: "La vie quotidienne", en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* LXXIV, enero-junio, 1983.

19. Descola, Jean: *La vida cotidiana en el Perú en los tiempos de los españoles,* 1710-1820, Buenos Aires, 1962.

tringir la noción al conjunto de situaciones y de prácticas casi totalmente desprovistas de simbolización como un aspecto del "proceso de desencantamiento" (Weber) del mundo moderno. Otro argumento sería presumir que todo orden social distingue y jerarquiza los tiempos, estableciendo un límite entre lo cotidiano/banal/insignificante y lo extraordinario/único/significativo. En este caso, la cuestión no es si puede hablarse de una vida cotidiana en las diferentes sociedades y en las diferentes épocas, sino de reconstruir los ejes de clasificación simbólica que elabora determinada sociedad para estructurar la vida social. Si aceptamos periodizaciones como la de Alvin Gouldner acerca de las variaciones en la significación de "vida cotidiana", entonces la precisión de lo que se entiende por vida cotidiana en determinado contexto histórico-social me parece ser una empresa lícita.

Pero, además, la pregunta apunta implícitamente a otra constatación fundamental: no hay *una* vida cotidiana. La diferenciación social de nuestros países estructura muy distintas situaciones de vida y, por consiguiente, condiciona diferentes modos de vida. No se puede estudiar *la* vida cotidiana, sino determinada vida cotidiana. ¿Cómo determinarla? Ya fue señalada la delimitación de lo cotidiano por referencia a lo no-cotidiano. Quiero agregar dos acotaciones para precisar esa construcción de límites. 1) Aunque el significado concreto de la vida diaria sea una definición singular (vivencia de un hombre particular), ésta siempre participa de una significación *colectiva.* Establecer la elaboración colectiva que realiza cada grupo social del respectivo significado de la vida cotidiana es justamente una tarea del estudio. 2) Pero tal estudio no puede ser restringido a un colectivo aislado. Cada grupo social concibe su vida diaria en referencia, tácita o explícita, a otros grupos, asimilando o modificando, aspirando o rechazando lo que entiende por la vida cotidiana de aquéllos. Encontramos pues diferentes vidas cotidianas, determinadas

por el *contexto* en que se desarrollan los distintos grupos.

Habría un segundo interrogante a plantearse: *¿existe la vida cotidiana en tanto ámbito específico con su propia estructura?* La pregunta es si la vida cotidiana representa un campo de análisis relativamente autónomo, con sus regularidades específicas que podrían ser aisladas analíticamente, o si se trata de una falsa abstracción, por así decir, una noción vacía que más valdría reemplazar por las categorías conocidas de esfera privada, tiempo libre, interacción familiar, etcétera. En efecto, cuando intentamos investigar empíricamente la vida cotidiana y "operacionalizar" la noción, recurrimos a aspectos habitualmente considerados por las sociologías del trabajo, de la familia, de la sexualidad, de la conducta desviada, etcétera. No obstante, al hablar de vida cotidiana no sólo rebautizamos con un nombre de moda líneas clásicas de la investigación sociológica. Hay un *plus*, algo más que "vino nuevo en odres viejos". Enfocar la vida cotidiana es enfocar una *articulación* que no puede ser reducida a una serie de fenómenos yuxtapuestos. No se puede sumar vida familiar + experiencia escolar + ámbito laboral + interacción vecinal + hábitos sexuales + . . .n = vida cotidiana. Por ejemplo, la escuela es significativa para el niño en tanto alumno, pero también en tanto hijo y miembro de una pandilla del barrio. El niño no sólo elabora diferentes expectativas temporales (año escolar, vida familiar, salir a jugar) y espacios de distintas calidades (sala de clase, hogar, calle); además, va modificando el sentido de una misma situación (obediencia a la autoridad del maestro) según se encuentre en el colegio, frente a su padre, su hermana o sus amigos. Es la conjunción de un conjunto de situaciones y actividades y la significación que cada una de ellas adquiere en relación a las demás lo que hace de la vida cotidiana un ámbito acotado. Pero siendo un ámbito acotado, no es susceptible de un enfoque único; el ejemplo dado no

podría ser analizado en términos exclusivamente sociológicos (juego de roles, racionalidad organizacional) o psicológicos (autoridad, pautas de socialización). De ahí que concibo la vida cotidiana como un *espacio-bisagra* de las ciencias sociales que exige un análisis pluridisciplinario.

En esta perspectiva, la vida cotidiana no es un campo "autónomo" con límites claros y precisos, un objeto de análisis ya constituido. Reiterando lo dicho: los mismos límites de lo cotidiano son objeto de la investigación. No podemos analizar la vida cotidiana sin analizar su delimitación respecto a lo no-cotidiano. Y analizar el trazado y el desplazamiento de tales límites obliga a situar lo *cotidiano dentro del conjunto de las estructuras sociales.* La vida cotidiana es un ámbito acotado, pero no aislado. Sólo en relación a la totalidad social y, específicamente, a la estructura de dominación, puede ser aprehendida la significación de la vida diaria en tanto "cara oculta" de la vida social. Tal afirmación es válida para cualquier fenómeno social. La destaco por la importancia que tienen los estudios endometodológicos y su deficiencia al respecto. A pesar de la sutileza maestra de un Goffman en la interpretación de las situaciones cara-a-cara, típicas en las relaciones diarias, la falta de reflexión sobre el contexto histórico-estructural deja el análisis de tales interacciones microsociales sin referente. Dicho en otras palabras: tal enfoque solamente describe lo que los actores entienden por normal y natural, sin poder criticar lo que sus conductas tienen de mera reproducción de la inversión de sujeto y objeto (de trabajo vivo y trabajo muerto, en términos de Marx). Al suponer las estructuras capitalistas existentes como un hecho dado y externo al análisis, éste termina reproduciendo la cosificación de las relaciones sociales.

Sin desconocer el aporte de Goffman o Garfinkel, quiero recordar la definición que ofrece Agnes Heller. Ella entiende por vida cotidiana "el conjunto de activi-

dades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social".[20] Ella enfatiza así el carácter de *mediación* que relaciona las prácticas singulares a la producción y reproducción del orden social a la vez que da cuenta de la determinación estructural de las experiencias subjetivas. Cabe concluir con Norbert Elias que "no hay buena razón para pensar que sean incompatibles la investigación de las estructuras de la convivencia social (que, realizada unilateralmente, bien puede ser llamada "objetivista") y la investigación del sentido con que los mismos participantes viven los distintos aspectos de su convivencia (que, analizado unilateralmente, bien puede ser llamada "subjetivista"). Sobre todo si consideramos el *proceso* de cambio social, el estudio de la experiencia (del tipo cómo los hombres en relación con su vivencia de las estructuras sociales contribuyen a su reproducción como a su transformación) es tan indispensable como el estudio de los mecanismos de enlace a largo plazo, no planificados y ciegos que obran en el cambio de las estructuras".[21]

Resumiendo lo anterior, propongo situar la vida cotidiana en el cruce de dos relaciones. Por un lado, la relación entre *procesos macro y microsociales*. En lugar de reducir los procesos microsociales al plano del individuo (en contraposición a la sociedad), habría que visualizar la vida cotidiana como una cristalización de las contradicciones sociales que nos permiten explorar en la "textura celular" de la sociedad algunos elementos constitutivos de los procesos macrosociales. Desde este punto de vista, la vida cotidiana es fundamentalmente el campo de análisis de los contextos en los cuales diferentes experiencias particulares llegan a reconocerse en identidades colectivas. Ello remite, por otro lado, a la rela-

20. Heller, Agnes: *Sociología de la vida cotidiana.* Barcelona. Edic. Península, 1977, pág. 19.

21. Elias, Norbert: "Zum Begriff des Alltags", en *Kolner Zeitschrift fur Soziologie* Nº 20, 1978, pág. 23.

ción entre la *práctica* concreta de los hombres y su objetivación en determinadas *condiciones de vida.* En lugar de reducir la vida cotidiana a los hábitos reproductivos de la desigualdad social (Bourdieu), habría que señalar igualmente cómo a raíz de la vivencia subjetiva de esa desigualdad estructural, las prácticas cotidianas producen (transforman) las condiciones de vida objetivas. Vista así, la vida cotidiana se ofrece como un lugar privilegiado para estudiar, según una feliz expresión de Sartre, lo que el hombre hace con lo que han hecho de él.

EL REALISMO POLITICO, UNA CUESTION DE TIEMPO

El texto fue presentado a la segunda reunión del grupo "Teoría del Estado y de la Política" de CLACSO (Buenos Aires, 1984) y publicado junto con las demás ponencias en *¿Qué es el realismo en política?*, edición a cargo de N. Lechner, Catálogos Ed., Buenos Aires, 1987.

1. El realismo como una cuestión de tiempo

Todos invocan el realismo como una condición fundamental para la democracia —para instaurarla y para desarrollarla—. Pero ¿qué significa ser realista? Es un llamado a determinar, en términos teóricos y prácticos, lo que podría ser. No se trata de lo que es ni de lo que debiera ser, sino de *qué es posible.*[1]

Entiendo el realismo político como una categoría crítica referida a la construcción de un nuevo orden. La transformación social exige una crítica de lo históricamente dado, pero también del futuro posible. Ya Maquiavelo analiza la lucha de poder desde este punto de vista: la conquista del poder hace parte del orden a construir y, por consiguiente, hay que elegir entre las múltiples posibilidades que abre cada situación de modo que los cambios emprendidos den lugar a un orden estable. He aquí la actualidad del realismo maquiavélico para nuestros países: vincular la innovación a la duración.

El orden social no es un dato de la naturaleza ni responde a una necesidad histórica. Es una creación humana. De ahí que el ordenamiento de la sociedad sea

1. Ver el análisis de Hinkelammert, Franz: "El realismo en política como arte de lo posible", en Lechner (comp.): *¿Qué es el realismo en política?* Catálogos Ed., Buenos Aires, 1987.

una construcción artificial y precaria. Cabe destacar la artificialidad y precariedad de todo orden para tomar conciencia del tiempo.[2] En nuestras sociedades, convulsionadas por una vertiginosa secuencia de acontecimientos, tal vez sea oportuno recalcar la importancia de la duración. No es que las rupturas y los cambios no sean relevantes. Pero serán fútiles si no contribuyen a desarrollar un orden durable. Sólo con el tiempo la actividad humana adquiere formas.

De una fantasía puede decirse que "no se trata de que el amor y la muerte no cupiesen allí, sino de que no existía el tiempo para que pudiesen tener un sentido"[3] Pero la práctica social requiere tiempo para adquirir sentido. Hay que tener tiempo; es decir, estructurar el tiempo de manera que no se diluya en una serie de instantes sin rumbo. El tiempo siempre corre, poniendo fin (finitud) a la vida. En contra del decurso del tiempo surge el afán de inmortalidad, de suspender el tiempo y superar los límites de la existencia individual. Si no hay eternidad, al menos siempre hay una búsqueda de continuidad.

Crear orden es una forma de crear continuidad. Se trata de articular el sinúmero de cambios (quién sabe si grandes o efímeros) de modo tal que puedan ser vividos como un proceso: pasado, presente, futuro. En esta tensión entre el acontecimiento y la duración se constituye el tiempo. Sin poder abordar un tema tan

2. Mi preocupación por el tiempo data de lejos, aunque siempre me sentí desbordado por el tema. Por eso mismo, emprendo este ensayo sin mayor respaldo bibliográfico. Me apoyo principalmente en Luhmann, Niklas: *Vertrauen*, Stuttgart, 1973 (trad. en: *Trust and Power*, John Wiley, 1979) y Heinemann, Klaus y Peter Ludes: Zeitbewusstsein und Kontrolle der Zeit", en *Kolner Zeitschrift fur Soziologie* Nº 20, 1978. Interesantes aportes sobre la "economía de tiempo" se encuentran en el debate "On Time" publicado por *Quarterly Journal of Economics*, 1973/4.

3. En la novela de Thomas, D. M.: *El hotel blanco*, Argos-Vergara, 1981, p. 18.

difícil y desconocido como lo es una teoría del tiempo, presumo que el tiempo no es solamente una variable externa o condición previa de cualquier acción política sino también un objeto de decisión política. *Hacer política implica estructurar el tiempo.*

Quienquiera realizar algo, necesita tiempo. Toda acción posible cuesta tiempo. Cualquiera sabe que los frutos de un plan agrícola o de una inversión industrial, de un proyecto de investigación o de una expansión comercial exigen un tiempo de maduración. Las metas propuestas dependen del tiempo disponible. Disponer de tiempo es uno de los bienes más preciosos. Todo el dramatismo de la política trasluce aquella pequeña frase: "pero a la Comuna no le fue dado disponer de tiempo".[4] Considerando ese valor, hay que decidir cómo usar el tiempo. Decisión importante porque se puede perder el tiempo por no actuar oportunamente, por gastar demasiado tiempo en algo o por proponerse demasiado en el tiempo disponible. Es un problema de las justas proporciones, un problema de realismo: la elaboración de las opciones posibles y la selección de "lo mejor posible" es también una cuestión de tiempo.

Hay un tiempo objetivo que permite medir y clasificar temporalmente a los acontecimentos, pero que nada nos dice acerca de la experiencia subjetiva del tiempo. Lo que es urgente, lento o un mediano plazo varía de acuerdo a la conciencia de tiempo de cada cual, del valor que le asigna, de su horizonte temporal hacia atrás y hacia adelante. Vale decir: la diversidad social implica diferentes temporalidades. No existe un tiempo único; hay tiempos, tiempos sociales.[5] Obrero o empresario,

4. Marx, Carlos: *La guerra civil en Francia*, Obras Escogidas, tomo II, p. 243.

5. Las concepciones del tiempo conforman la realidad social y son estructuradas por ésta. Generalmente, las representaciones sociales del tiempo han sido relacionadas con la actividad económica y social, la edad, estructura familiar, nivel de ingresos y educación. Ver Mercure, Daniel: "L'étude des temporalités

jubilado o estudiante, cesante o funcionario, mujeres y varones, todos ellos tienen nociones diferentes de tiempo y, por ende, tienden a disponer de su tiempo de manera diferente. A la vez, sin embargo, hay una realidad simultánea para todos ellos. Una dificultad de la política es vincular ambas dimensiones, urgencia subjetiva y plazos objetivos, para crear un orden contemporáneo.

¿Cómo sincronizar las diferentes temporalidades? La pregunta nos plantea un aspecto decisivo en la construcción de un orden social y, en particular, de un sistema político.

2. La pérdida de familiaridad

El realismo es una cuestión de tiempo desde dos aspectos: 1) como conciencia histórica acerca de la efectividad del pasado en el presente, y 2) como elección para qué actuar en un futuro abierto.

Ambos aspectos se vinculan: la anticipación del futuro suele recurrir al pasado.[6] Generalmente nuestros proyectos a futuro (motivos "para qué") se apoyan en nuestras experiencias pasadas (razones "porque"). El pasado nos ofrece una familiaridad que no requiere, en cada caso particular, la explicitación consciente del mundo y su razón de ser. Nacemos y crecemos en un mundo familiar con un sentido autoevidente y sobre este trasfondo desarrollamos expectativas relativamente seguras acerca de lo que será. Se supone que lo familiar permanece, que lo probado se repite, que lo conocido se prolonga al futuro. De este modo, la conciencia histórica ofrece día a día los criterios para anticipar el mañana.

Este recurso a la historia solamente es racional en la medida en que existe una continuidad con el pasado.

---

sociales", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVII, París, 1979.

6. Ver Schutz, Alfred: *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974 (cap. 3: "La elección entre diversos proyectos de acción").

Hoy, debido a los rápidos y drásticos cambios sociales, ya no contamos con aquellas experiencias históricas que nos sirvan de referente fijo. Encontramos —en todas las sociedades modernas (capitalistas y "socialistas")— una erosión de la continuidad social que provoca un apremio temporal y contribuye sustancialmente a la "crisis de gobernabilidad" En palabras de Alvin Tofler: "demasiadas decisiones, demasiado aprisa, acerca de problemas a menudo extraños y poco familiares —y no una supuesta falta de liderazgo— explican la grave incompetencia de las actuales decisiones políticas y gubernativas".[7]

En nuestros países, la pérdida del mundo familiar es mucho más traumatizante por la violencia con que ocurrió. Pero, además, nos toca ahora enfrentar la mutilación autoritaria de nuestro pasado de modo simultáneo con la construcción de un nuevo orden. Con lo cual las dificultades propias a esta tarea se agravan aún más. La estructuración de las relaciones sociales ya no puede recurrir a la familiaridad del pasado como ámbito de lo normal y natural. La renovación política tiene que crearse su propio horizonte temporal. Y esta coincidencia de la reestructuración de la sociedad y de la reestructuración del tiempo marca las características específicas de lo que es "ser realista" respecto a la democratización.

Nuestro problema, formulado más concretamente, es tener que elaborar un horizonte temporal en una situación de dictadura que no sólo se muestra reacia a todo intento de estructurar el futuro mediante plazos, sino además —por su propia descomposición— nos encierra dentro de un presente inmediato. ¿Cómo concebir —en los estrechos horizontes de la coyuntura— la perspectiva de futuro que exige la solución de la crisis?

7. Tofler, Alvin: *The Third Wave*, Londres, 1981; citado por Cazorla y otros: "Demandas sociales y partidos políticos en España", *Revista de Estudios Políticos* 23, Madrid, 1981, p. 74.

3. Dos problemas de tiempo

La construcción de un orden democrático exige la sincronización de las diferentes temporalidades. Esta enfrenta dos problemas mayores: la escasez del tiempo y la imprevisibilidad.

En primer lugar, *el tiempo es un bien escaso y, por tanto, valioso.* El capitalismo acuñó la consigna de los tiempos modernos: "time is money". Nunca hay una libre disponibilidad sobre el tiempo; la anticipación del futuro, la determinación de las metas y la selección de los medios siempre se encuentra limitada por la presión del tiempo. El tiempo avanza y no se detiene (y a veces pasa tan rápido que vuelve obsoletos los proyectos legislativos incluso antes que se promulguen). La conciencia del tiempo efímero aumenta todavía más cuando las acciones ya no se insertan en rutinas establecidas y marcos normativos. La erosión de los límites habituales no incrementa la disponibilidad; por el contrario, se pierde tiempo. Para que el tiempo no se volatice como día de vacaciones, hay que distribuir los usos del tiempo y establecer plazos.

La escasez del tiempo conlleva una clasificación de las demandas según una escala de prioridades. Por un lado, el valor de cada actividad depende de su prioridad temporal. Por el otro, tiene prioridad lo que tiene plazos. Los plazos (externos o autoimpuestos) indican lo que hay que hacer.

Establecer plazos es una cuestión de poder; quien fija un plazo condiciona el uso del tiempo del otro; qué actividades alcanza a realizar. Es decir, al determinar un plazo también se determinan los límites de lo posible. Las múltiples posibilidades del futuro son reducidas a aquello posible en determinado plazo. De ahí que la lucha política sea también un conflicto acerca de los plazos disponibles. Se busca ampliar los propios plazos (siendo "metas y no plazos" la consigna extrema) y acortar los plazos ajenos (el ultimátum como caso límite).

Respecto al primer objetivo: cuanto mayor sea el plazo, mayor es el abanico de posibilidades, menos peso tiene cada opción y mayor es la libertad de selección. Respecto al segundo objetivo: cuanto más estrecho sea el plazo, menos posibilidades están disponibles, mayor rigidez tiene la alternativa y menor es la libertad de decisión. En ambos casos, el campo de acción política depende de la presión temporal. Todos tratan de ganar tiempo, o sea, asegurarse una mayor gama de posibilidades en un plazo dado y, por tanto, una mayor libertad de acción. En cambio, pierde autonomía quien no tiene tiempo; el apuro le dicta el uso del tiempo.

En parte se puede influir sobre los plazos ("timing") para evitar que coincidan. Pero siempre puede ocurrir una acumulación de prioridades equivalentes que, en caso extremo, provoca una sobrecarga y finalmente una parálisis de los mecanismos selectivos y resolutivos. Se pierde no solamente la anticipación del futuro; se pierde también el control sobre los acontecimientos en marcha y, mirando hacia atrás, incluso se desmorona la continuidad adquirida. Desde este punto de vista, ser realista exige un acucioso presupuesto de tiempo para no ser sorprendido a destiempo, incapaz de reaccionar.

Desde ya, sin embargo, percibimos que el cálculo del tiempo no es una ecuación matemática. A veces los acontecimientos se precipitan y multiplican de modo tal que falta tiempo; a veces no pasa nada, nada nuevo, y el tiempo languidece, se estanca y se volatiliza. En los dos casos, el cálculo realista *actúa* sobre el tiempo. Ser realista significa tomarse tiempo para no ser atropellado por el apremio de los eventos, o bien acotar el tiempo para poder cristalizar las energías emocionales dentro de un horizonte simbólicamente significativo.

La segunda dificultad radica en la *imprevisibilidad radical del futuro*. En principio, descartando lo imposible (las utopías), todo es posible. Si todo fuese posible, si no tuviéramos determinadas expectativas y ciertas evidencias sobre el futuro, no nos levantaríamos de la

cama. El pavor nos paralizaría. De hecho, no todo es posible. Pero queda la pregunta: ¿qué es posible? Enfrentamos un futuro abierto; el futuro contiene muchas más posibilidades de las que pueden ser realizadas. O sea, no todo futuro posible llega a ser actualizado como presente. La cuestión es: ¿cómo reducimos la complejidad del futuro posible a un presente real?

Para precisar la pregunta Luhmann distingue entre el futuro actual y el presente venidero. Todo presente tiene su futuro actual en tanto horizonte directo de sus posibilidades. Somos, por así decir, contemporáneos de un futuro que sólo parcialmente será más adelante nuestro presente. Avanzando hacia el futuro se producen, mediante selección entre las posibilidades abiertas, nuevos presentes y, simultáneamente, nuevos horizontes futuros. Es decir, permanentemente el futuro actual se condensa en un presente venidero que, a su vez, genera un nuevo futuro. Ahora bien, en la medida en que el presente actual y el venidero se mantienen idénticos se va produciendo duración. En cambio, hay acontecimientos cuando surgen discontinuidades entre el futuro actual y el presente venidero. Al tomar conciencia de esta diferencia nace la incertidumbre.

¿Cómo reducir la incertidumbre, o sea la distancia entre el futuro actual y el presente venidero? Es éste el tema del realismo político desde Maquiavelo. "Que nunca crea un Estado que va a poder tomar opciones seguras; ha de pensar por el contrario que todas las que habrá de tomar serán dudosas, porque el orden de las cosas trae siempre consigo que apenas se trata de evitar un inconveniente cuando ya se ha presentado otro. Ahora bien, la prudencia consiste en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y adoptar el menos malo por bueno".[8]

Para Maquiavelo la *fortuna* es un momento ineludible de la política, teniendo un rango equivalente a la

8. Maquiavelo, Nicolás: *El Príncipe,* cap. XXI; Ed. Materiales, Barcelona, 1979, p. 192 sg.

necesidad y a la *virtú*. La política es un continuo enfrentamiento con lo imprevisto, sea defendiendo el orden establecido mediante diques y canales que encaucen el desbordamiento del lecho normal, sea atacando con audacia las "irrupciones". Posteriormente, con el avance de la racionalidad formal (cálculo-medio-fin), se imputará a la política la tarea de prever y dominar los acontecimientos. Es decir, se pretenderá reducir la incertidumbre controlando el tiempo.

La política moderna se caracteriza por el intento de reducir la inseguridad —¿qué es posible?— a un conjunto de causalidades entre las cuales seleccionar aquellas opciones que producen los fines deseados. En lugar de esperar al futuro, dejándolo hacerse presente, se busca adelantarse a él, creándolo como el resultado proyectado de las decisiones presentes. En otras palabras, se trata de asegurar la conexión entre el presente actual y el presente venidero planificando el futuro: el plan como previsión. Si pudiéramos calcular y, por ende, dominar las posibilidades del futuro, entonces efectivamente habríamos eliminado la inseguridad. Si todo está bajo control, no hay problema de tiempo.

Cada lectura del periódico nos confirma los estrechos límites en que podemos dominar el desarrollo de los acontecimientos; el optimismo de la razón técnica ha quedado atrás. La proyección de largas y complejas cadenas causales no disminuye las posibilidades sino las aumenta. Cada variable considerada multiplica las correlaciones posibles y en lugar de una reducción de complejidad hay un incremento. Es decir, el plan permite explicitar las posibilidades que enfrentamos a futuro, pero nada dice acerca de cuáles de ellas se realizarán efectivamente. Ello nos obliga a reconsiderar la idea usual de planificar.

El significado del plan no se desprende de la eficiencia de la racionalidad formal medio-fin sino, por el contrario, de su insuficiencia. Hay una imprevisibilidad irreductible. Que una decisión (política o económica)

sea correcta o no, sólo puede ser constatada *ex post* cuando tiene éxito o fracasa. El éxito y el fracaso son juicios posteriores a la acción, pero la decisión es anterior. Hay que comprometerse ("jugarse") sin conocer el resultado de la acción. Existe pues una distancia temporal que no puede ser salvada por previsión alguna.

Siendo imposible prever la realidad futura, sí es posible decidir *ex ante* las metas deseadas. Vale decir, establecer los criterios mediante los cuales seleccionar entre las posibilidades abiertas. Tal selección es una apuesta en tanto anticipa un resultado desconocido por todos. Podemos definir la decisión política como una anticipación arriesgada del futuro (Luhmann). Se trata de un riesgo inevitable que es absorbido por roles específicos. A diferencia del funcionario, el político (como también el *manager* empresarial) es juzgado según el éxito o fracaso de sus decisiones y no de acuerdo al cumplimiento de reglas formales.

Un modo de vincular la decisión previa y el resultado final de la acción es el plan. El establece un puente temporal que permite contrastar el presente venidero con el futuro deseado. No es una previsión, sino una apuesta: el compromiso con un resultado determinado, pero no predecible. Quien presenta un plan asume una obligación respecto al resultado propuesto. Pero el significado del plan va más allá. Aunque para el político y, desde luego, para el país pueda ser decisivo si la meta propuesta se cumple o no, la vigencia del plan no depende del éxito. También el plan que no se cumple ofrece un referente respecto al cual podemos evaluar las posibilidades y ordenar los acontecimientos por su significación. Sin planes nos ahogaríamos en un mar de hechos arbitrarios. Vale decir, el plan es una estructuración del tiempo que permite articular los acontecimientos venideros con el actual horizonte de futuro.

4. La libertad del otro

Aquí nos interesan los problemas del tiempo en las relaciones sociales y de éstas se desprende el criterio fundamental del realismo: la libertad del otro. El otro es libre de actuar y es imprevisible cómo usará su potencial de posibilidades en las distintas situaciones posibles. Yo no puedo determinar las acciones futuras del otro, siendo que solamente en relación a ellas puedo fijar las propias posiciones.

No quiero abordar las dinámicas en la toma de decisiones, sino tan sólo insinuar el problema subyacente: *¿cómo respetar la libertad del otro y, a la vez, reducir su imprevisibilidad?*

La pregunta supone que la demanda por un realismo en política se plantea solamente: 1) en una situación de incertidumbre; y 2) que la incertidumbre no puede ser eliminada, pero sí limitada.

Una primera reducción de las (en principio) infinitas posibilidades la ofrece, según vimos, al mismo tiempo la presencia del pasado en tanto mundo familiar. Su permanencia permite proyectar una autoevidencia al futuro. En este caso, la dimensión temporal resuelve el problema propio a la dimensión social: excluir acciones inesperadas. Sin embargo, en la medida en que tal familiaridad ya no es accesible a la experiencia cotidiana, la delimitación de la imprevisibilidad ha de ser construida socialmente.

El principal mecanismo social para reducir la imprevisibilidad del otro es el desarrollo de expectativas.[9] A partir de nuestra experiencia personal, del conocimiento de regularidades sociales, del grado de vigencia de las normas sociales, de la existencia de rutinas y hábitos así como, en cada caso concreto, de la "lógica de la situación" nos formamos expectativas acerca del comportamiento futuro del otro. O sea, reducimos un con-

9. Una visión sistemática ofrece el mencionado artículo de Heineman y Ludes (nota 2).

junto limitado de posibilidades a un marco de probabilidades y actuamos "como si" conociéramos las acciones futuras del otro. La expectativa imputa al otro determinada pauta de conducta, pero no lo obliga a cumplirla. El otro conserva su libertad de acción y no renunciará a innovaciones posibles, salvo que reciba a su vez una seguridad relativa. Es decir, la eficiencia de las expectativas requiere cierto ajuste recíproco.

En lo siguiente, no me ocuparé de aquella reciprocidad de expectativas asentada en un orden jurídico, aunque sea la más importante. Desde el punto de vista del realismo interesa más el campo prejurídico, aquel ámbito difuso en que se crean las obligaciones sociales y morales que permiten esperar que el otro cumpla efectivamente las prescripciones jurídicas (por ejemplo, *pacta sunt servanda*). Al ser realistas nos referimos más a lo que el otro *puede* (y no lo que debe o no debe) hacer. Ahora bien, lo que se puede o no se puede hacer depende del tiempo disponible y, sobre todo, de las expectativas de tiempo. En consecuencia, las diferencias en la disponibilidad objetiva como en las expectativas subjetivas de tiempo devienen un aspecto básico del realismo.

Las diferencias provienen, por un lado, de la misma diferenciación de la sociedad. Cada campo social genera horizontes temporales específicos que, a su vez, estructuran a las distintas actividades sociales. Es diferente la temporalidad del mundo rural a la del mundo urbano, y también diferente la temporalidad de la vida política a la de la vida familiar. Pero además, hay diferentes horizontes al interior de cada actividad. No es el mismo para un obrero que para un empresario; no es el mismo para un ministro, un diputado opositor o un concejero municipal.

En nuestras sociedades las diferencias pueden llegar a ser de tal magnitud que se vuelve muy difícil un ajuste. La urgencia de un cesante por obtener empleo, de un poblador por acceder a una vivienda es difícilmente compatible con los plazos igualmente legítimos

que tiene el presupuesto fiscal o la productividad económica. El tiempo tiene un valor diferente. Tales diferencias, ¿son conmensurables por medio de un equivalente general? Pareciera que "el tiempo *no* es dinero". Al menos en América Latina las apreciaciones acerca de lo que significa "urgencia" o "a mediano plazo" parecieran ser demasiado distantes a que puedan ser convertidas en una "fecha objetiva" (por ejemplo, dentro de un mes).

¿Cómo sincronizar las diferentes expectativas de tiempo? Generalmente el tiempo es estructurado de manera cooperativa: no se llama por la noche, se llega puntualmente a la cita, se honran las fechas de vencimiento contractual, etc. Ello supone una similar conciencia del tiempo entre los participantes, fruto de un largo desarrollo cultural.[10] En estos casos tiene lugar una sincronización tácita, que se apoya en la interiorización de las necesidades naturales (horario de descanso), las normas sociales (reglas de cortesía) y las normas jurídicas (obligatoriedad de los plazos legales). Estos mecanismos, de los cuales nos servimos continuamente en la vida cotidiana, parecen insuficientes en la vida política; sobre todo si consideramos los mencionados desfases en la concepción del tiempo. A la simultaneidad objetiva de los hechos se sobrepone una discontemporaneidad que cuestiona la noción misma de continuidad. ¿Cómo construir un orden político cuando unos exigen la perpetuación de lo existente, otros reivindican la revolución ahora y otros postulan rupturas pactadas?

5. **Ser realista confiando**

La democratización no puede aguardar una homogenización cultural de las concepciones de tiempo. Por

10. Sobre la interacción de cambios políticos y mutaciones psicosociales en una "onda larga" ver la gran obra de Elias, Norbert: *Uber den Prozess der Zivilisation,* Suhrkamp, Frankfurt, 1978 (5ª ed.), 2 tomos (trad. Fondo de Cultura Económica).

otra parte, sin embargo, el arraigo social de sus instituciones exige que exista una noción generalizada de continuidad. La viabilidad de todo sistema político y, en particular, del sistema democrático supone que se le considere duradero. Cuando la continuidad del orden no está relativamente asegurada, nadie se arriesgará a invertir su tiempo y su energía, su bienestar y sus esperanzas en un orden sin perspectiva. Por consiguiente, en nuestros países la construcción institucional de la democracia ha de estar acompañada de una sincronización de las diferentes temporalidades que posibiliten estructurar un horizonte compartido.

Una primera estructuración la ofrece la misma institucionalidad democrática a través de las elecciones periódicas. Ellas permiten calcular con antelación cuándo pueden ocurrir cambios sociales, vinculados con la alternancia de los partidos en el gobierno. Pero incluso presumiendo que las elecciones representen un límite temporal compartido, no quedan resueltas las mencionadas diferencias dentro de cada período.[11] El realismo exige mecanismos de ajuste recíprocos de expectativas que permitan salvar la distancia entre el presente y el futuro (entre el futuro actual y el presente venidero). Un mecanismo por cierto limitado, pero de una relevancia práctica muy estimable, es *la confianza.* Podemos entender —mediante el estudio de Niklas Luhmann— la confianza como un modo realista de enfrentar la cuestión del tiempo.

Cuando no podemos eliminar la inseguridad del futuro, controlando el curso de los hechos, al menos podemos tratar de *incrementar la incertidumbre aceptable.* Es lo que realiza la confianza. En lugar de defenderse frente a la imprevisibilidad del otro, la confianza toma

11. La dinámica política conlleva continuos cambios de ritmo, pudiendo provocar aceleraciones que desbordan los horizontes institucionalizados. Cabe recordar, en el caso chileno, el trastrocamiento de los plazos que producen las expectativas de revolución en 1972-73 y las protestas antiautoritarias en 1983.

al otro como un *alter ego*, de modo que su libertad de acción sea co-responsable del futuro. Quien actúa confiado, lo hace como si solamente hubiera posibilidades determinadas en el futuro y, comprometiéndose con un específico futuro, se ofrece al otro la realización de un futuro común. Vale decir, se confía en el otro en tanto se confía en la constitución intersubjetiva del mundo.

¿Cómo se produce una relación de confianza? La confianza no es algo que se pueda exigir del otro; se comienza entregándola. Se regala confianza señalizando al otro determinadas expectativas respecto a uno mismo, con la promesa de cumplirlas. O sea, se comunica al otro una autorrepresentación de sí mismo, comprometiéndose a seguir siendo "uno mismo" en el tiempo. La confianza es pues una anticipación arriesgada: uno se compromete a determinada conducta futura sin saber si el otro responderá a ella. Se trata de una oferta voluntaria; el otro puede aceptar las muestras de confianza o no. Tal vez prefiera guardar su autonomía, conservando la distancia.[12] Pero una vez que responde a la confianza entregada, a su vez se compromete. Entonces también el otro estará atado en sus acciones futuras de acuerdo a las expectativas creadas. En cuanto se establece una relación de confianza, existe una obligación recíproca.

Da igual que la autorrepresentación corresponda a la personalidad real o sea fingida. La confianza exige que los participantes actúen como si fuesen realmente lo que sus imágenes prometen. Toda autorrepresentación obliga; para seguir siendo el mismo hay que seguir siendo tal como uno se mostró.[13] Esa imagen no es estática

12. Alguna vez un ministro afirmó que una situación de "leve desgracia" permitía la mejor relación con el Jefe de Estado. Posiblemente esta percepción corresponda de manera más general a los llamados "cargos de confianza".

13. La divergencia entre la autorrepresentación y la práctica política efectiva puede explicar la *desconfianza* que inspira —con razón o no— el Partido Comunista.

sino que se desarrolla en la interacción. Por tanto, sólo puede conquistar confianza quien participa de la interacción, ofreciendo oportunidades de que su autorrepresentación sea sometida a pruebas y aprendiendo a incorporar expectativas ajenas a la propia imagen. Quien no se expone, quien se muestra desinteresado en la opinión ajena, puede ser un factor calculable, pero no un actor confiable. Hay que estar dispuesto a responder a la confianza entregada para poder, a su vez, ofrecer confianza. A la inversa, no ofrece confianza quien no se muestra comprometido con las demostraciones de confianza ajenas.

Nunca hay información total y fidedigna acerca del futuro. Por consiguiente, hay que sobregirar la información existente, apostando a determinado resultado. La confianza anticipa un futuro determinado, pero también la eventual refutación. O sea, confiar es reflexionar la inseguridad. Cuando no se pondera una alternativa crítica, se actúa a base de una mera esperanza. Al confiar en otro, siempre se contempla el abuso. Porque la confianza no ignora el riesgo, ella ofrece una ventaja respecto a la expectativa segura. Mientras que ésta se derrumba a la primera decepción, la confianza se muestra más estable. Al renunciar a la incertidumbre, aumenta la barrera de tolerarancia respecto a la inseguridad; incluso puede haber cierta indiferencia (quien confía requiere menos información). Pero además, la confianza implica mecanismos de compensación. Los abusos de confianza, traspasados ciertos límites, son sancionados con la ruptura de la relación: la desconfianza.

Respecto a los problemas de tiempo arriba señalados, la confianza permite reducir la complejidad del futuro en un doble sentido. Por un lado, la confianza en el otro contrarresta la escasez de tiempo. Así, un diputado confía en el correcto trabajo de la administración pública para poder ganar tiempo y atender las demandas sociales en lugar de revisar las estadísticas oficiales. El funcionamiento interno del sistema demo-

crático descansa en una confianza "hasta nuevo aviso". Un Parlamento, por excelente que sea su composición, no puede controlar todos los actos del Ejecutivo. Pero sí puede *controlar su confianza* en la honradez y sinceridad del Ejecutivo y, a la menor señal de abuso, retirar la confianza (*Watergate*). Cuando ello ocurre, cuando reina la desconfianza, se consume mucho más tiempo porque cada decisión exige más información que es, a su vez, menos confiable.

Por otro lado, la confianza en el otro limita la inseguridad al anticipar los riesgos y además ofrecer un mecanismo generalizado de sanción. Ningún político ignora que el adversario puede abusar de la confianza depositada en él. Por lo mismo, confía con cautela. Si actuara con ingenuidad, la culpa de un eventual abuso recaería sobre él, exponiéndose al ridículo. Pero si confía consciente de los riesgos y el otro no cumple lo previsto, esa imprevisibilidad deja de ser una agresión que lo toma de sorpresa. La decepción es una posibilidad, pero una posibilidad determinada. En vez de enfocar un sinnúmero de opciones posibles, le basta estar preparado a sobrellevar aquella frustración. Ya no está entregado a los acontecimientos externos sino que puede replicar, sancionando la expectativa no cumplida.

6. La confianza política

Del análisis de Luhmann (cuya riqueza ni siquiera intento insinuar) se desprende un valioso aporte para "ser realista" en política. Una manera de reducir el campo de lo posible es desarrollar relaciones de confianza. Confiando en el otro se es menos vulnerable a su imprevisibilidad, porque ella ha sido incorporada a las expectativas. La confianza no elimina la incertidumbre, pero permite tolerar un mayor grado de inseguridad. La inseguridad externa es compensada mediante una seguridad interna. Con lo cual el problema es trasladado a los recursos internos que, en caso de decepción, puedan ser movilizados. Ello nos conduciría a los fenómenos de

sanción y perdón, sacrificio y consuelo, fenómenos poco estudiados en relación a la acción política.

Hay, sin embargo, otro problema mayor. La confianza es fundamentalmente una relación intersubjetiva que se desarrolla en la interacción social a través de una secuencia temporal (la confianza es ofrecida, aceptada y devuelta, probada y confirmada). Como tal, juega un papel preponderante en las relaciones que vinculan a los actores políticos entre sí y, sobre todo, en la génesis de la llamada "clase política" de un país. Ello no es poco y puede llegar a ser un momento decisivo cuando se está construyendo un nuevo sistema político.[14]

Pero, incluso si los políticos lograran crear cierto ambiente de confianza entre ellos, ¿existe confianza en el "sistema" propiamente tal? No basta la confianza que unos u otros depositen en tal o cual dirigente, en éste o aquél partido. Ella es indispensable, pues ofrece al político (al partido) la oportunidad de justificar el compromiso contraído mediante un resultado exitoso. Recordemos que la política es evaluada según un criterio de éxito, constatado *ex post*. Aquí la confianza permite salvar la distancia temporal entre el compromiso previo y la evaluación posterior, entre la apuesta y el resultado. La confianza opera como un "crédito a plazo" respecto al éxito prometido, limitando provisoriamente la incertidumbre. El político (el partido) es investido del futuro deseado dentro de determinado plazo; una vez cumplido, las elecciones ratifican o revocan la confianza entregada. Ahora bien, las elecciones funcionan como una "moción de confianza" en relación a un programa de gobierno o un equipo de gobierno; pero ellas expresan sólo lateralmente (vía abstenciones, votos blancos o la votación a partidos antisistema) una confianza en el sistema.

14. Ello es sugerido —para el caso español— por las notas de Tierno, Enrique: *Cabos sueltos*, Bruguera, 1981. Ver también López Pintor y Wert Ortega: "La otra España. Insolaridad e intolerancia en la tradición político cultural española", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 19, Madrid, 1982.

Resumiendo lo anterior, tratemos de precisar dos de los problemas que enfrenta una visión realista de la democratización. Una primera cuestión es: *¿cómo generar confianza al interior de la "clase política"?* El problema ya se plantea desde la misma situación de dictadura. A falta de una institucionalidad público-representativa, el desarrollo de relaciones de confianza pareciera ser una condición para que pueda constituirse una "clase política". Inicialmente, sin embargo, todo aconseja desconfiar. Las razones sobran. Nada impulsa a los políticos a iniciar relaciones de confianza entre sí, salvo la percepción de que la desconfianza suele desencadenar una reciprocidad negativa. Similar a la confianza, la desconfianza tiende a ser una "profecía autocumplida". Quien desconfía será tratado con indulgencia primero, con cautela después y finalmente se desconfiará de él, confirmando así su desconfianza inicial. El resultado es una paralización recíproca.

Pero además, el clima de confianza entre los dirigentes políticos es igualmente relevante durante el proceso democrático en tanto contribuye a darle una perspectiva de duración. Dada la visibilidad pública de la "escena política" en la democracia, la mayor tolerancia de los políticos entre sí respecto a la imprevisibilidad del otro condiciona la imagen que se hace la sociedad acerca de la "natural" inseguridad del futuro. Por lo mismo, reviste importancia la desconfianza que pueda despertar (con mayor o menor razón) la "clase política" en la ciudadanía. Basta recordar el peligro del "desencanto".[15] Este aspecto nos conduce al segundo problema.

15. La tesis de Paramio —"el desencanto habría sido un desencantamiento de la política, un redescubrimiento de la política como actividad secular"— destaca precisamente la disonancia entre las expectativas de tiempo (milenarismo), surgidas bajo la dictadura, y la posterior experiencia con el tiempo real que requieren los cambios. (Paramio, Ludolfo: "El desencanto español como crisis de una forma de hacer política", en *¿Qué significa hacer política?* DESCO, Lima, 1982.)

La principal cuestión es: *¿cómo crear confianza en la democracia?* La estabilidad del sistema democrático depende de la confianza que la sociedad tenga en el orden. Ahora bien, ¿qué significa, en concreto, confiar en el orden? La confianza abarca tanto la "identificación" de la ciudadanía con el sistema político como la "credibilidad" de éste frente a la opinión pública. Ella se apoya en la eficacia de los procedimientos (legalidad), pero también en un "sentido de orden" que permita poner límites a la incertidumbre de un futuro abierto. De las pocas indicaciones ya se desprende que la "confianza en el orden" tiene otro significado que la confianza interpersonal. No es una relación intersubjetiva como la plantea Luhmann.[16] Tampoco es un sinónimo de legitimidad. Se trata más bien de aquel sustrato en el cual se gesta la creencia de legitimidad. El orden es reconocido como válido *porque* se confía en él. A la inversa, un ambiente de desconfianza socava las pretensiones de legitimidad (aunque exista legalidad).

Pese a la importancia de los procesos de confianza para la democracia representativa, poco sabemos de la conexión efectiva entre ellos. Tal vez debamos explorarla por el lado del llamado "valor de orden"[17] que adquiere el sistema político gracias a su duración. Con el tiempo los ciudadanos interiorizan lo que pueden y deben hacer "normalmente", se aseguran de que todos cumplen las "reglas de juego", sancionándose las infracciones, y aprenden cuáles acciones obtienen gratificación. Todo sistema político y, particularmente, la democracia se apoya en el desarrollo de tal seguridad del orden. Cuando la democracia irradia esa previsibilidad relativa, incluso

16. El mismo Luhmann indica las dificultades para referir su conceptualización al sistema político (*op. cit.*, p. 58 ss.).

17. La noción es de Popitz, Heinrich: *Prozesse der Machtbildung*, Tubingen, 1968. Me serví de ella para describir el funcionamiento del orden autoritario en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, 1984, cap. II: "Poder y orden; la estrategia de la minoría consistente".

los más reacios adversarios, los cínicos y apáticos, comienzan a invertir expectativas, intereses y deseos en la continuidad del orden; continuidad que, a su vez, se nutre de esas innumerables pequeñas acciones cotidianas. Esas acciones no suponen todavía un apoyo activo a la democracia, ni siquiera algún oportunismo, sino solamente aquel conformismo indispensable para poder desarrollar una rutina cotidiana. Las consecuencias, empero, son grandes: como nadie gusta perder sus inversiones, económicas o afectivas, todos están interesados en mantener el orden duradero.

Volvemos así sobre el tiempo como un aspecto básico del realismo político.

7. La elaboración del tiempo en la democratización

A través de esta mirada a la "vida cotidiana" quizá se perfile mejor una intuición inicial: el realismo implica un cálculo del tiempo, pero éste no es un cálculo matemático. La acción política, como toda acción humana, no obedece sólo a una lógica cognitiva sino igualmente a una lógica afectiva y simbólica. Probablemente estas dimensiones condicionen (mucho más que la razón cognitiva) nuestras experiencias diarias con el tiempo político: el acoso de los asuntos pendientes, las oportunidades irremediablemente perdidas, un mañana ineludible o aquella paralización del tiempo que produce la visión de un desenlace irreversible (fatalidad del destino).

A lo largo de esta exploración hemos vislumbrado la complejidad de las diferencias de temporalidades. Descubrimos que, en parte, el significado del tiempo depende de la estructura afectiva de los participantes. Por ejemplo, si los instintos emocionales exigen una gratificación inmediata o si (en qué grado) aceptan postergaciones. Por otra parte, se vincula estrechamente con las representaciones simbólicas del tiempo. Estas pueden haber sido elaboradas, por ejemplo, a partir de la expe-

riencia de los ciclos naturales-vitales (nacimiento, maduración, muerte) u orientarse según horizontes sociales abstractos (proceso de modernización), cada cual con distintas pautas de periodización. Finalmente, habría que valorar más la influencia de imágenes míticas en la concepción del tiempo como lo son la idea del progreso (evolución lineal), pero también la idea de un tiempo cíclico. Todavía es vigorosa la visión de una Edad de Oro, posteriormente perdida por culpa de algún maléfico (judío, marxista, etc.) y que habría que recuperar en tanto "mundo verdadero" aun al precio de sacrificar el presente. Está de más señalar el impacto de tales cosmovisiones escatológicas (conservadoras o revolucionarias) sobre la concepción de la política.[18]

De esta reflexión se desprende una primera conclusión. La política no se deja reducir a la antinomia de racionalismo-irracionalismo; una política racional no es solamente aquella que responde a una racionalidad formal. Esta falsa identificación conduce a un realismo estrecho, cuando no estúpido. Pues bien, así como es obvio el reduccionismo de tal *Realpolitik*, así de difícil resulta determinar precisamente esas otras dimensiones en el cálculo racional de lo posible.

Ahora bien, ¿se trata solamente de dimensiones "a tener en cuenta" por el cálculo realista? Ello significaría restringir el realismo a un problema metodológico del análisis político. El realismo es más que una lógica del cálculo. Al entender el realismo como una categoría crítica nos referimos también a una lógica de la acción. Nos referimos a una *elaboración del tiempo*. Cuando preguntamos sobre qué posibilidades se apoya, qué posibilidades abre la democratización, la crítica de "lo posible" nos remite a la producción de temporalidades. En esta perspectiva yo sacaría una segunda conclusión.

18. Ver recientemente Windisch, Uli: "Le temps-représentations archétypes et efficacité du discours politique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXV, Paris, 1983.

La posibilidad de la democracia supone, creo yo, trabajar políticamente el tiempo, al menos en dos sentidos. Por un lado, una *reconversión del pasado autoritario*. Ser realista es reconocer la efectividad presente del pasado. Por tanto, ni lo ignora ni lo asume como mera inercia. El realismo obliga a actualizar la historia de la dictadura, incorporándola al proceso de democratización. Para que desaparezcan los fantasmas tiene que hacerse presente un "pasado superado". Este es el significado de la reparación (material y simbólica) por las injusticias sufridas y los dolores reprimidos: *una restitución del pasado* como historia de la dignidad humana.[19]

Por el otro lado, el realismo requiere producir tiempo en tanto *continuidad a futuro*. Elaborar un futuro al orden democrático significa ante todo construir un orden en que todos tienen futuro. Para que todos tengan un futuro (aunque no sea uno y el mismo) hay que concebirlo como la obra colectiva de una pluralidad de hombres y mujeres. De ahí la necesidad de "cierto" ajuste de las distintas nociones de tiempo, los diferentes horizontes y las diferentes expectativas temporales. Las mismas instituciones democráticas ofrecen mecanismos de sincronización: elecciones periódicas, plazos legales, rutinas administrativas, control de la confianza, etcétera. Pero la eficacia de la estructuración formal de la temporalidad reside, según vimos, en el ámbito emocional-afectivo y simbólico-imaginario. Dependerá finalmente de este contexto si el orden democrático será asumido

19. La reparación como "acto de justicia" es sólo un aspecto del complejo y doloroso *trabajo de aprendizaje* de nuestro pasado. Cabe recalcar una vez más la fuerza del tiempo, sea como memoria o como amnesia, en la acción presente. "En cada uno de nosotros, escribe Durkheim, según proporciones variables, hay un hombre de ayer; es incluso el hombre de ayer quien por la fuerza de las cosas predomina en nosotros, puesto que el presente es poca cosa comparado a ese largo pasado durante el cual nos hemos formado y del cual somos el resultado". (Citado en Moscovici, Serge: *L'age des foules*, Fayard Paris, 1981.)

como elaboración social de un futuro compartido. Y de ello dependerá, a su vez, cómo responda cada uno de nosotros la cuestión del realismo: ¿qué se le puede pedir a la democracia?

HAY GENTE QUE MUERE DE MIEDO

Los miedos como problema político

¿Quién tiene miedo y de qué? Entendiendo por miedo la percepción de una amenaza, real o imaginaria, propongo explorar los miedos bajo el autoritarismo en las sociedades latinoamericanas del Cono Sur.[1] Hay, por cierto, percepciones específicas a los distintos grupos sociales, pero existen ciertos "peligros mortales" que les son comunes. ¿Qué percibe la gente como una amenaza vital? En primer lugar, desde luego, toda amenaza a la integridad física (asesinato, tortura, asalto). En segundo lugar, lo que pone en peligro las condiciones materiales de vida (pobreza, desocupación, inflación, etcétera). No obstante, siendo la seguridad físico-material el interés vital más inmediato, él no explica por sí solo el sentimiento generalizado de temor. Junto a los miedos visibles existen miedos ocultos, apenas verbalizados. El miedo por la integridad física y por la seguridad económica destaca como la punta de un *iceberg* por lo demás invisible. Una angustia, ese miedo difuso sin objeto determinado, corroe todo; se desmoronan las esperanzas, se desvanecen las

1. Esta contribución se apoya en una conferencia dictada en el seminario sobre *Culturas Urbanas,* organizado por Jordi Borja, la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y el Ayuntamiento de Barcelona (España), septiembre, 1985. La primera versión fue publicada en *La Vanguardia,* Barcelona, 26.11.1985.

emociones, se apaga la vitalidad. Nos invade el frío; nos paralizamos. Se dice que la vida no vivida es una enfermedad de la cual se puede morir. Pues bien, corremos peligro de muerte. Un modo de morir antes de la muerte es el miedo. La gente muere de miedo.

El autoritarismo genera una "cultura de miedo". El término, acuñado por Guillermo O'Donnell para Argentina, da cuenta de las violaciones de los derechos humanos como una experiencia masiva y diaria. Vivimos la impronta del autoritarismo bajo la forma de una cultura del miedo. Y esta herencia persistirá, aunque desaparezca el régimen autoritario.

Quiero llamar la atención sobre un efecto paradojal: la dictadura agudiza una demanda de seguridad que a su vez nutre el deseo de una "mano dura". Veamos el caso chileno. A fines de 1986, en pleno estado de sitio, la población santiaguina tenía muchísimo más miedo al aumento de la delincuencia y del uso de drogas que a un aumento de la represión. La criminalidad es percibida como una amenaza incluso mayor que la desocupación o la inflación, siendo que la situación económica es nombrada como el principal problema del país.[2] El lugar destacado que ocupan la delincuencia y las drogas es llamativo, pero también plausible: la población puede atribuir a una causa concreta, tal vez vivida en carne propia, el origen de su angustia. Circunscribiendo el peligro de un objeto visible, claramente identificable y oficialmente sancionado como "mal", el temor se vuelve controlable. La operación es simple y conocida. Las diferencias son transformadas en "desviación" y "subversión" y sometidas a un proce-

2. En una encuesta realizada por FLACSO en Santiago a fines de 1986, en pleno estado de sitio, de los 1.200 entrevistados un 82% declaró tener mucho miedo al aumento de la delincuencia y al uso de drogas. Un 77% tenía mucho miedo al aumento de la inflación; 61% al aumento de la desocupación, y un 64% al aumento de la represión. En la misma encuesta, un 62% de los entrevistados opinó que la sociedad chilena requiere cambios importantes o radicales, siendo los aspectos económicos los más urgentes.

so de "normalización". Siendo imposible abolir las diferencias, éstas son tratadas como transgresiones a la norma, cuya validez es asegurada precisamente instituyendo y, a la vez, castigando tales transgresiones. En la alta visibilidad otorgada a la criminalidad veo el intento de objetivar el horror inconfesable, proyectándolo sobre una minoría y así confirmar la fe en el orden existente. Si fuese así, si hubiese certeza acerca de las normas básicas de la convivencia social, entonces la inseguridad ciudadana podría ser abordada como un asunto técnico-administrativo: un control policial que garantice el cumplimiento de las leyes. Pues bien, yo presumo que tal enfoque escamotea el problema de fondo.

Para entrever el fondo del problema propongo: 1) distinguir entre la criminalidad, definida como la transgresión (violento o no) de las leyes establecidas y la violencia en tanto violación (criminal o no) de un orden determinado;[3] y 2 referir los miedos fundamentales a un orden violentado. Visto así, el miedo explícito a la delincuencia no es más que un modo inofensivo de concebir y expresar otros miedos silenciados: miedo no sólo a la muerte y a la miseria, sino también y probablemente ante todo miedo a una vida sin sentido, despojada de raíces, desprovista de futuro. Es sobre este tipo de miedos ocultos, que cada uno tuvo que pagar para seguir viviendo, que se asienta el ejercicio del poder autoritario.[4]

No basta pues denunciar las violaciones de los

3. A mi saber, sólo en Brasil existe una investigación más sistemática de la violencia urbana. La mencionada distinción es de Benevides, María Victoria: *No fio da navalha; o debate sobre a violencia urbana, CEDEC*, São Paulo, s.f.

4. Llama poderosamente la atención la similitud que pareciera existir entre las situaciones de miedo aquí descritas y las reflexiones sobre la condición posmoderna. Ver, por ejemplo, Lyotard, Jean-Francoi: "Une ligne de résistence" en *Traverses* 33-34, Paris, 1985 y Jameson, Frederic: "Posmodernismo y sociedad de consumo", en Hal Foster (ed.): *La posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona, 1985.

derechos humanos y el desquicio que ellas provocan. La cultura del miedo es no sólo el producto del autoritarismo, sino, simultáneamente, la condición de su perpetuación. Al producir la pérdida de los referentes colectivos, la desestructuración de los horizontes de futuro, la erosión de los criterios sociales acerca de lo normal, lo posible y lo deseable, el autoritarismo agudiza la necesidad vital de orden y se presenta a sí mismo como la única solución. En resumen, lo que plantean los miedos y, particularmente, ese "miedo a los miedos" es, en definitiva, la cuestion del orden y ésta es la cuestión política por excelencia.

La demanda del orden

La sociedad norteamericana tiene una capacidad de elaborar pluralidad que la sociedad latinoamericana nunca tuvo. En ésta toda diferenciación rápidamente deviene rebelión, fragmentación y disgregación. En realidad, no puede haber pluralidad sin referencia a un orden colectivo y éste no es concebido en América Latina como una construcción. Predomina, desde la época colonial, una concepción "holista" de la sociedad como un orden orgánico, jerárquicamente estructurado.[5] Esta idea fuerte de comunidad sobrevive incluso a las revoluciones independentistas, subordinando el universalismo republicano a la nación. Las jóvenes repúblicas latinoamericanas se apoyan más en la idea del Estado Nacional (y, por tanto, una noción de comunidad como unidad preconstituida) que en los procedimientos democráticos. No se plantea pues el orden como un problema político, o sea, como una obra colectiva y conflictiva.

Esta visión cuasiontológica del orden y de la política se encuentra cuestionada, por cierto, desde los inicios por la exclusión de amplios sectores sociales. Al discurso del orden se contrapone desde siempre una

5. Ver Morse, Richard: *El espejo de Próspero*, Siglo XXI, México, 1982.

historia de invasiones: invasión de conquistadores y terratenientes como de indios, campesinos y las sucesivas formas de "marginados". Podría narrarse la historia de América Latina como una continua y recíproca "ocupación del terreno". No hay una demarcación estable, reconocida por todos. Ninguna frontera física y ningún límite social otorgan seguridad. Así nace y se interioriza de generación en generación un miedo ancestral al invasor, al otro, al diferente, venga "de arriba" o "de abajo". Miedo a ser expropiado por un latifundista o un banco, a sufrir alguna "ocupación militar". Y, por otra parte, miedo a ser asaltado por bárbaros: el indio, el inmigrante, en fin, las clases peligrosas. La lucha por la tierra propia, en el sentido literal, se extiende al terreno simbólico. Todos viven atemorizados de que la pureza de lo propio sea contagiada por lo ajeno.[6] Y este peligro de contaminación, este temor generalizado a estar acorralado e infiltrado, conduce a una retracción corporativista, cuando no privatista.

Más grande es el miedo al intruso (es decir, a lo diferente) y más altas serán las barreras defensivas que levanta cada grupo social. Este contexto ayuda a comprender las situaciones de encierro corporativo, de veto y bloqueo recíprocos que caracterizan la política en América Latina.

No existe en América Latina esa cohesión social e ideología igualitaria que Tocqueville descubrió en la base de la democracia norteamericana. El desarrollo del capitalismo, tanto la mercantilización de las relaciones sociales y la industrialización como el consiguiente desarrollo de un Welfare State incipiente, al menos en el Cono Sur, sólo profundiza la heterogeneidad estructural volviéndola más compleja. Recalco: en ausencia de

6. Recuerdo las reflexiones de Douglas, Mary: *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, London, 1966. Respecto a la histórica tensión entre la ciudad real y la ciudad simbólica ver de Rama, Angel: "La ciudad letrada", en Morse y Hardoy (eds.): *Cultura urbana latinoamericana*, CLACSO, Buenos Aires, 1985.

un referente colectivo por medio del cual la sociedad pueda reconocerse a "sí misma" en tanto orden colectivo, la diversidad social no logra ser asumida como pluralidad, sino que es vivida como una desintegración cada vez más insoportable. De ahí nacen el recelo a lo diferente, la sospecha y aun el odio al otro. Perdida la certidumbre que ofrecen los referentes colectivos, la diferenciación social sólo puede ser percibida como amenaza a la propia identidad. Esta pareciera poder ser afirmada únicamente por negación del otro; la defensa vital de lo propio se identifica con la destrucción de lo ajeno.

A tal clima de incertidumbre total responde el autoritarismo encarnando el *deseo de orden* frente a la *amenaza de caos*. Interpretando la realidad social como un combate a vida o muerte —orden versus caos—, la dictadura se presenta y llega a ser apoyada en tanto defensa de la comunidad y garante de su sobrevivencia. Solicita legitimación popular a cambio de "poner orden", de imponer el orden: restablecer límites claros y fijos, expulsar al extraño, impedir toda contaminación y asegurar una unidad jerárquica que otorgue a cada cual su lugar "natural". El resultado es una sociedad vigilada, finalmente encarcelada.

Las dictaduras prometen eliminar el miedo. En realidad, sin embargo, generan nuevos miedos. Las dictaduras trastornan profundamente las rutinas y los hábitos sociales volviendo imprevisible incluso la vida cotidiana. En la medida en que desaparece la normalidad, aumenta el sentimiento de impotencia. Aun el entorno diario es visto como una fuerza ajena y hostil. Al aprender que no influye sobre sus condiciones de vida, el individuo tampoco se hace responsable de ellas; surge una apatía moral. Pero ante todo, se expande el aburrimiento. La vida bajo la dictadura es tan gris porque ya nada logra entusiasmar. Al no comprometerse con nada y con nadie, la gente pierde su arraigo social. Este desarraigo se muestra en la desconfianza que reina en

las relaciones sociales. Tiene lugar un proceso de privatización que restringe drásticamente el campo de experiencia social. En un contexto ya atomizado, tal ensimismamiento reduce todavía más las capacidades de aprendizaje. Y ello provoca una alteración en el sentido de realidad. El individuo aislado tiene dificultades de verificar su subjetividad, confrontándolo con experiencias diferentes. Se diluyen entonces los límites entre lo real y lo fantástico, lo posible y lo deseado. En tales condiciones difícilmente se podrá elaborar una visión realista. Y esa falta de realismo político, o sea, la incapacidad por determinar los cambios posibles, termina por fortalecer el poder fáctico de lo establecido. El descontento con el estado de cosas existente deviene narcisista, autocomplaciente y, en definitiva, autodestructor.

Ello nos remite a lo que me parece sea el efecto políticamente más grave de la agresión autoritaria: la erosión de las entidades colectivas. La distancia entre la propia realidad y la historia oficial, la diferencia entre la autovaloración y la valoración social es tal que los individuos no logran reconocerse en referentes colectivos. La vida singular queda enclaustrada en su inmediatez; a lo más, hay una sumatoria de singularidades sin que se elabore un horizonte trascendental (un imaginario colectivo o utopía) por medio del cual la vida en común pueda ser concebida y abordada como obra de todos. De este modo, la tendencia del autoritarismo a desorganizar las identidades colectivas termina por socavar su propia base legitimatoria. La promesa de orden desemboca en una experiencia agudizada de desorden. La misma dictadura que había invocado el clamor por "ley y orden" vuelve así a replantear la cuestión del orden. Falta saber si la democracia logrará asumir la demanda de orden.

La apropiación autoritaria de los miedos

La retrospectiva histórica es indispensable para entender el autoritarismo en el Cono Sur no como una irrupción, sino como la reacción a un proceso de onda larga. La violación sistemática de los derechos humanos no debe hacernos olvidar que vastos sectores de la población recibieron si no con entusiasmo, al menos con alivio la instauración de un régimen que prometía ley y orden. No se puede explicar esta aceptación exclusivamente por la supuesta cultura autoritaria de la región. Se trata de una opción calculada; la dictadura aparece como un "mal necesario" o "mal menor" frente a la incertidumbre provocada por el anterior período de cambios y movilizaciones sociales. Pero entonces, ¿por qué hay gente que sigue justificando la dictadura a sabiendas de la muerte y violencia que conlleva? De hecho, la dictadura no hace sino profundizar los miedos. Crece la angustia de perder la identidad, el arraigo social, la pertenencia colectiva. Y, sin embargo, el régimen autoritario sigue contando con un apoyo social que, siendo minoritario, no se explica por la defensa de privilegios económicos. Hay otros "beneficios" no tangibles; en concreto, gozar un sentimiento de seguridad. Que tal "seguridad" nos parezca completamente ilusoria sólo resalta el potencial político de los miedos.

El autoritarismo responde a los miedos apropiándose de ellos. Se apropia de los miedos existentes ideologizándolos. Tiene lugar una resignificación cuasiteológica de los miedos que borra la referencia a las amenazas reales, transformándolas en fuerzas demoníacas: el caos, el comunismo. Si antaño la Iglesia se apropiaba de los miedos a la peste o las catástrofes, reinterpretándolas bajo la forma de un miedo al pecado,[7] hoy el

7. Delumeau, Jean: *La peur en Occident, XIV-XVIII siècle,* Fayard, Paris, 1978, y su aporte "Una encuesta historiográfica sobre el miedo" en el interesante *dossier* presentado en *Debats* 8, Valencia (España), 1984.

autoritarismo reelabora los miedos concretos como miedo al caos, miedo al comunismo, etcétera. Cuando la sociedad interioriza este "miedo reflejado" que le devuelve el poder, ya no es necesario un lavado de cerebro. El nuevo autoritarismo no indoctrina ni moviliza como el fascismo. Su penetración es subcutánea; le basta trabajar los miedos. Esto es, demonizar los peligros percibidos de modo tal que sean inasibles.

El miedo a la amenaza externa es reinterpretado en un miedo al enemigo interno. Hoy ya no es el miedo al pecado, pero el principio operante sigue siendo el mismo: agregar al miedo la culpabilidad. Es lo que caracteriza al Estado Autoritario: instrumentalizar los miedos de los ciudadanos, induciéndolos a sentirse culpables de ellos.

Actualizando un pánico ancestral, la dictadura domestica a la sociedad, empujándola a un estado infantil. El sometimiento autoinfligido conlleva, como contrapartida, la sacralización del poder como instancia redentora. En la medida en que se refuerza el sentimiento de impotencia, la participación política es sustituida por la esperanza en soluciones mágicas. No hay que excluir a los ciudadanos del ámbito político; ellos mismos se automarginan porque se sienten incompetentes ante la magnitud de los peligros. El proceso social aparece como una lucha de dioses para la cual resulta completamente irrelevante la propia opinión. Desesperada, muerta de miedo, la gente se entrega a una instancia superior para que decida por ella. Es un acto de fe, un "fideísmo", que pretende ganar la salvación renunciando a la voluntad propia.[8]

La instrumentalización de los miedos es uno de los principales dispositivos de disciplinamiento social. Se trata de una estrategia de despolitización que no requiere medidas represivas, salvo para ejemplificar la

8. Una breve aproximación al fideísmo ofrece Bourdieu, Pierre: "Culture et politiques", en su libro *Questions de Sociologie*, Ed. Minuit, Paris, 1981.

ausencia de alternativas. Por lo demás, basta inducir la desvalorización de la capacidad, personal y colectiva, de influir efectivamente sobre el entorno público. Entonces sólo queda refugiarse en lo privado con la esperanza (vana) de encontrar en la intimidad una seguridad mínima.

El deseo de orden es tan fuerte porque el peligro del caos es verosímil. La gente siente amenazado el (su) "sentido del orden", o sea, lo que hace inteligible la vida en sociedad y su lugar en ella. Está atemorizada por la pérdida de un "mapa cognitivo" que le permita estructurar espacial y temporalmente sus posibilidades. Cuando todo parece posible, el peligro del caos deviene inminente. Cunde el pánico en su doble faceta: parálisis de toda voluntad, pero también fascinación. El poder adquiere el esplendor de un halo divino. La violencia no es atribuida a la dictadura, sino al caos. El es el enemigo que infiltra y subvierte el orden establecido; es el peligro mortal que hay que derrotar. Aniquilando el caos —la subversión comunista— se defiende a la vida. El acto fideísta mediante el cual la gente adhiere a la dictadura es, por tanto, una entrega razonada. La gente prefiere el poder autoritario en tanto encarna la vida que lucha contra la muerte y la derrota. La dictadura aparece como la salvación.[9]

Sin entender esa "transustanciación" de la violencia dictatorial en un poder salvífico no se comprende el arraigo del régimen autoritario. Por lo general, sin embargo, estas raíces han sido subvaloradas o ignoradas por las fuerzas democráticas y, en especial, por las izquierdas. Por su racionalismo, tienden a visualizar los miedos como un rezago oscurantista, una tiniebla que se disiparía con el advenimiento de las luces. Además, su ideología del progreso suele hacer tal énfasis en los cambios sociales que la cuestión del orden se

9. Me apoyo en las reflexiones de Franz Hinkelammert, como por ejemplo, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, Costa Rica, 1977.

diluye como cuestión práctica, *hic et nunc*. Pues bien, la urgente transformación de unas condiciones sociales de vida tremendamente injustas no debe ocultarnos una constatación fundamental. La vida en sociedad ha de ser estructurada y ello requiere instituciones con sus reglas de juego, normas acerca de lo válido y lo prohibido, criterios para calcular lo normal, lo posible, lo racional; también requiere sedimentar los acontecimientos en períodos durables, delimitar espacios públicos y privados, individuales y comunes. Especialmente, exige establecer límites sociales, o sea, producir diferentes identidades colectivas, organizando las distintas experiencias y opciones. Sin tal ordenamiento —por tenue que sean los hilos que separan y comunican a la gente entre sí— el proceso de cambios produce vértigo y, en definitiva, deviene anómico.

El vértigo atemoriza. La gente no logra aprehender una realidad cuyo ritmo acelerado y diversidad múltiple se le escapa sin cesar. Ya nada/nadie está en su lugar y el mundo parece fuera de control. En tal situación se extiende un deseo ansioso de "normalidad". Incluso quienes anhelan una transición a la democracia subordinan el cambio a la mantención de cierta normalidad, por precaria e ilusoria que sea. La gente prefiere no saber nada de nada pues toda información incrementa la imprevisibilidad y, por ende, la incertidumbre. Tiene lugar una especie de "impermeabilización" mediante la cual la gente pone a seco su vida interior, protegiéndola del mundo externo.

Ya señalé el repliegue a lo privado, buscando ámbitos de familiaridad que permitan asegurarse de "sí mismo". Se revaloriza la vida cotidiana. Quizás justamente porque fue tan alterado por el régimen autoritario, el quehacer diario adquiere una significación inusitada. Restablecer la normalidad es restablecer rutinas. Y la vida cotidiana es precisamente aquella ruta construida sobre un entramado de normas y hábitos, externos e internalizados, visibles e invisibles, que hacen previsible

el decurso del día. La rutina es indispensable; quién se levantaría en la mañana si no supiese, más o menos seguro, lo que cabe esperar. Pero esta espera, por su carácter repetitivo, termina enclaustrándose en un *"presente continuo"*. Como dice Humberto Giannini:

> "espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina termina por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo de salirse de la ruta. 'Quehaceres pendientes' los ha llamado la psicología. Proyectos parasitarios de un presente continuo. Así, lo rutinario, que nos mantiene gracias a los imprevistos evitados, en una identidad no cuestionada, también nos mantiene en la línea de fines sumergidos, no separables ya de la visión de la ruta, indiscernibles en último término de la ruta misma. En tal visión el futuro no aparece ni como favorable ni como amenazante: parásito del presente, llega continua, mansamente como norma y normalidad. Y así también el pasado: como lo que soy habitual, irremediablemente".[10]

La cita describe bien cómo la rutina —defensa vital en períodos de inestabilidad— llega a ser asfixiante. La preocupación por sobrevivir impide vivir. Para vivir, salir al encuentro de lo esperado, hay que exponerse. Y en esta perspectiva, Giannini hace hincapié en otro aspecto de la vida cotidiana: la calle. La calle como símbolo de lo imprevisible, de quedar expuesto a todas las amenazas ("quedar en la calle"), pero también símbolo de lo abierto, de lo posible. ¿En qué medida las calles de nuestra ciudad ofrecen lugar a nuevas posibilidades? ¿Nos abren posibilidades de soñar y experimentar, de innovar y cambiar de ruta, de explorar nuevos senderos?

10. Giannini, Humberto: "Hacia una arqueología de la experiencia", en *Revista de Filosofía* 23-24, Universidad de Chile, Santiago, 1984, p. 54.

El ámbito de la vida cotidiana no suele ser considerado por una visión tradicional de la política. En cambio, viene a ser un aspecto indispensable en nuestro esfuerzo por repensar la democracia. La misma dictadura nos ha enseñado cómo los hábitos y rutinas diarias condicionan el sentido común. En buena medida, la gente adquiere mediante estas experiencias diarias aquel conocimiento práctico que guía su conducta social. En este contexto inmediato aprende el miedo y la confianza, el egoísmo y la solidaridad, o sea, la significación social de sus condiciones de vida. Lamentablemente, muchas veces el debate sobre la democracia no toma en cuenta este "mundo de vida". Entonces, la distancia (inevitable) entre el discurso político y las experiencias vitales provoca aburrimiento y, ante todo, un creciente desapego a la democracia.

En resumen, no hay una real democratización, creo yo, si no nos hacemos cargo de los miedos. Ahora bien, tampoco la democracia eliminará el miedo. Es más: la idea de una sociedad sin miedos ha de ser entendida como una utopía imposible. Lo que sí parece posible es disminuir los niveles de susceptibilidad respecto a situaciones ambiguas y amenazantes y modificar los criterios de percepción. En concreto, pienso en la posibilidad de apaciguar nuestros temores frente al otro, ser extraño y diferente, y de asumir la incertidumbre como condición de la libertad del otro. Porque la democracia significa más que solamente tolerancia. Significa reconocer al otro como partícipe en la producción de un futuro común. Precisamente un proceso democrático, a diferencia de un régimen autoritario, nos permite (nos exige) aprender que el futuro es una elaboración intersubjetiva y que, por consiguiente, la alteridad del otro es la de un "alter ego". Visto así, la libertad del otro, su incalculabilidad, deja de ser una amenaza a la propia identidad; es la condición de su despliegue. Es por medio del otro y junto con él, que determinamos el marco de lo posible: qué sociedad queremos y podemos hacer.

La propuesta puede provocar la siguiente objeción: ¿por qué responsabilizar a la política por los miedos de los ciudadanos? ¿No estaremos contribuyendo a una "sobrecarga" del sistema político y, por tanto, a la ingobernabilidad de la democracia?

La objeción es grave y difícil de responder. En realidad, ¿por qué la política habría de hacerse cargo de los miedos? Con igual razón podría exigirse que otorgue sentido a la muerte y al dolor. ¿No es un planteo que contradice a la postulada secularización de la política, volviendo a identificar la política con la salvación del alma? Se estaría borrando la distinción entre política y sentimientos (entre autoridad y verdad, poder y amor) que había introducido la política moderna, ampliando la esfera de la libertad personal. Por otra parte, sin embargo, ¿cómo desligarse de los miedos y los deseos cuando son precisamente la mirada con que trazamos la imagen de nuestra ciudad?

La reflexión de un tema tan existencial como los miedos nos ha conducido al medio de la teoría democrática: la relación entre la institucionalidad política y las experiencias sociales. La democracia supone una formalización de las relaciones sociales. El peso emocional y afectivo sobrecargaría la interacción, haciendo insoportable la presencia del otro si no ponemos cierta distancia entre nosotros. Un modo de establecer distancia son los procedimientos formales. Ellos neutralizan la dimensión subjetiva; la validez de un voto o de una decisión es vinculante independientemente de las consideraciones personales que la motivaron. Pero hemos extremado el campo de la racionalidad formal al punto de identificar la política racional con el cálculo de intereses; para algunos, la democracia se reduce a un método de calcular costos y beneficios. Estas concepciones muestran su insuficiencia, sin embargo, tan pronto pretendamos —al estilo del neoliberalismo— lograr un "mercado político" autorregulado al margen de los valores, las motivaciones y los sentimientos de la población.

La misma dictadura, a pesar de su discurso tecnocrático, no prescinde de la dimensión subjetiva. Por el contrario, se asienta precisamente sobre su instrumentalización. En realidad, el avance de la racionalidad formal (la progresiva burocratización) nunca logró sustraer a la política al mundo de las pasiones. Sólo que —una vez excluida la subjetividad como asunto privado— su presencia nos asusta como una irrupción de irracionalidad. La subjetividad que expulsamos retorna como fantasma. En conclusión, si la democracia no da cabida a los miedos ellos se impondrán a espaldas nuestras. Sucumbimos entonces al peor de los miedos: el miedo a imaginar otras ciudades posibles.

LA DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE UNA CULTURA POSMODERNA

Agradezco los siempre finos comentarios de Guillermo O'Donnell.

El artículo fue presentado al seminario "Il consolidamento della democrazia in America Latina", organizado por ICIPEC en Roma (enero 1986) y publicado en las revistas *Politica Internazionale* (Roma, mayo, 1986), *Leviatán* 23/24 (Madrid 1986) y *Mundo* (México 1987), así como en Lechner (comp.): *Cultura política y democratización,* CLACSO-FLACSO-ICI, Santiago, 1987.

1. Crear una cultura política democrática

La lucha política es siempre también una lucha por definir la concepción predominante de lo que se entiende por política. ¿Qué significa hacer política? ¿Cuál es el campo de la política? Las preguntas nos remiten a la cultura política. Este tema, de por sí difícil de estudiar, plantea dificultades aún mayores en los procesos de democratización. Aquí no se trata solamente de analizar la(s) cultura(s) política(s) existente(s), sino de *crear* una cultura política democrática. Por poco que profundicemos los procesos de democratización, constatamos que la génesis de una cultura política democrática es uno de los aspectos centrales. Me quiero referir a un momento habitualmente no considerado: el contexto internacional.

La importancia del ambiente ideológico-cultural internacional en las luchas políticas de cada país es particularmente notoria en el caso de las sociedades latinoamericanas, cuya organización y pensamiento políticos se desarrollan, desde la época colonial, bajo la influencia de la tradición ibérica y anglosajona. Al respecto contamos con importantes estudios históricos. Pero la influencia del pensamiento político occidental no se debe sólo a una tradición intelectual, propia al "mestizaje cultural"

de nuestras sociedades. Estas se han "capitalizado" tan extensiva e intensivamente que no podríamos interpretar la realidad nacional sin recurrir a las categorías explicativas del capitalismo. Tanto el marco externo como la dinámica interna de América Latina están condicionados por la "lógica" capitalista. Sin embargo, cualquiera que se haya referido al Estado o a las clases, sabe el carácter *sui generis* de la realidad latinoamericana. Ahora bien, si toda teoría ilumina algunas cuestiones y escamotea otras, en el caso de América Latina las dificultades son todavía mayores. Las concepciones y prácticas políticas que elaboramos en nuestros países no pueden prescindir del debate político-ideológico en los centros metropolitanos; pero estos esquemas interpretativos, a su vez, tienden a distorsionar nuestros planteos de los problemas que enfrentamos.

Me permito recordar esta dificultad bien sabida para prevenir contra análisis demasiado lineales. No les faltan buenas razones a quienes parten de una "definición mínima" de la democracia para investigar los factores que favorecen u obstaculizan, aceleran o frenan el desarrollo de un régimen democrático. En efecto, los estudios funcionalistas suelen ser más claros y acotados. Más fructífero, sin embargo, me parece un enfoque dialéctico que aborde en conjunto las formas de democratización y los problemas históricos de determinada sociedad. Con ello aludo a las transformaciones ocurridas en las sociedades bajo la dictadura; independientemente de cómo califiquemos tales transformaciones, el hecho es que la sociedad es otra. La dictadura no es un mero paréntesis y, en consecuencia, no podemos repetir formas anteriores. Pero no se trata sólo ni principalmente de considerar las nuevas condiciones sociales. Junto con las experiencias de ruptura, hay líneas de continuidad; nuestros países arrastran problemas históricos —basta citar la cuestión nacional o la cuestión social— que incluso fueron agravados por el régimen militar. Desde este punto de vista, el autoritarismo pertenece a un ciclo

pasado y expresa su crisis. Su "solución" exige nuevas formas de concebir y hacer política.

La búsqueda de nuevas formas de hacer política. y la elaboración de nuevas concepciones de la política se insertan en un contexto internacional que podríamos denominar cultura posmoderna. La pregunta es: *¿en qué medida 1) la cultura posmoderna contribuye a generar una cultura política democrática que 2) sea capaz de responder a los problemas históricos de nuestras sociedades?*

Sin entrar en el debate acerca de la "posmodernidad" quiero señalar dos elementos del actual "clima cultural". *Por un lado, expresa un proceso de desencanto,* particularmente el desencanto de las izquierdas. Estas ya no creen en el socialismo como meta predeterminada ni en la clase obrera como sujeto revolucionario y aborrecen de una visión omnicomprensiva de la realidad. Intelectualmente, ello conlleva una crítica de aspectos centrales del marxismo y, más general, de toda una tradición política: crítica a una filosofía de la historia, a la idea de sujeto, al concepto de totalidad. Es una crítica que toma distancia, sin pretender elaborar un paradigma alternativo. Este carácter más bien expresivo de la cultura posmoderna se muestra, *por otro lado, en el surgimiento de una nueva sensibilidad.* Llaman la atención dos rasgos: el desvanecimiento de los afectos, un enfriamiento de las emociones y, por otra parte, una erosión de la distancia histórica-crítica, aplanando la vida social a un *collage* sin relieves. Aunque sean rasgos propios de una sensibilidad principalmente estética, contrarrestados por otras tendencias (el énfasis en la subjetividad y, en particular, en la autenticidad e intimidad o el papel del fundamentalismo político-moral), hay que tener en cuenta este "estado de ánimo", primordialmente juvenil, al repensar el significado actual de la política.

Dicho en términos muy generales y tentativos, creo ver en la cultura posmoderna la expresión de una *crisis*

de identidad. Ella refleja la falta o erosión de una articulación de los distintos aspectos de la vida social que permita afirmar la experiencia de un mundo vital común. Pues bien, ¿no es la desarticulación o, para usar una expresión habitual, la "heterogeneidad estructural" uno de los grandes problemas históricos de la sociedad latinoamericana? ¿No es precisamente la fragmentación del tejido social uno de los efectos más graves del autoritarismo? Aun cuando el problema de identidad sea ciertamente una cuestión fundamental en la constitución del orden en América Latina y sea posiblemente una de las causas de la convulsión en los países de Europa y América del Norte, no se trata del mismo fenómeno. No es la ocasión para explorar y contrastar las raíces históricas, el marco social y las interpretaciones teóricas en uno y otro caso. No obstante, aunque se trata de fenómenos de desarticulación diferentes, estas experiencias distintas remiten a un problema político compartido: la elaboración de un marco de referencia colectivo.

Aunque las sociedades latinoamericanas tengan que elaborarse una identidad social razonable por encima de todo a partir de su propia —heterogénea— modernidad, el clima posmoderno no les es ajeno. El debate que se desarrolla en Europa y Estados Unidos sobre la posmodernidad contribuye, creo yo, a reflexionar precisamente la articulación de un orden colectivo por medio de una cultura política democrática. En particular, dirige nuestra atención sobre dos dificultades básicas. Por una parte, la indeterminación del espacio de la política. Una vez que el espacio político deja de ser visto como un ámbito natural y/o inmutable, surge la pregunta por los límites que distinguen lo político de lo no-político. Es interrogarnos acerca de qué pertenece a la política y también qué cabe esperar de la política. Según sean trazados esos límites, se establece cuáles aspectos de la vida social pueden ser articulados en una identidad política. Por otra parte, llama la atención sobre la precariedad del tiempo. Lo políticamente posible

depende del tiempo disponible, de nuestra disposición sobre el tiempo. Si no logramos producir continuidades temporales, tampoco logramos constituir identidades colectivas.

2. La indeterminación del espacio de la política

Desde la década de los 30 y especialmente después de 1945 las sociedades latinoamericanas viven un proceso de modernización de efectos contradictorios.[1] Las dinámicas de secularización y de marginalización social cuestionan los fundamentos del orden establecido, incluso en aquellos países que parecían haber resuelto la cuestión nacional y la cuestión social. En este marco veo la "inflación ideológica" de los 60. Respondiendo a una amenaza de disolución y atomización social, nace la búsqueda de una visión totalizadora capaz de unificar el proceso social. Aun bajo signos políticos distintos o antagónicos, esa búsqueda de identidad sigue una pauta similar. Me parecen característicos tres rasgos.

1. La sacralización de los principios políticos como verdad absoluta. Ello conlleva un doble efecto: hacia dentro, fomenta y consolida fuertes identidades colectivas, propias de comunidades religiosas. El precio de la cohesión interna es, hacia fuera, la rigidez en la distinción, una intransigencia en las negociaciones. La pureza teme la contaminación; en tanto mayor es la consistencia ideológica de un grupo, más tiende a la demonización del adversario.

2. La sacralización de los principios constitutivos de las identidades se vincula estrechamente con una resignificación de la utopía. Esta es visualizada como una meta factible, de la cual se desprendería determinada "necesidad histórica". Al identificar la utopía con un futuro posible se logra una gran movilización social pa-

1. Germani, Gino: "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en Germani y otros: *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985 (tomo I).

ra procurar aquellos "cambios irreversibles" que hagan realidad el orden prometido. Se trata de una política instrumental, referida a un objetivo predeterminado y, por tanto, ciega a la producción y selección de diferentes opciones. La percepción del presente como "transición" motiva una conducta abnegada y de sacrificio, pero que desprecia con facilidad las conquistas del pasado.

3. La fuerza utópica descansa en una noción de totalidad, no como instancia articuladora, sino como identidad plenamente realizada. No sólo los límites divisorios entre clase o grupos, también los límites distintivos entre lo público y lo privado, entre teoría y práctica, entre trabajo manual e intelectual, entre cultura y política aparecen entonces como fronteras obsoletas. El resultado es un sugerente cuestionamiento de los espacios establecidos, pero también una inseguridad acerca del ordenamiento social. En lugar de elaborar un nuevo sistema de distinciones, se tiende a extender determinada racionalidad, propia de un espacio, a toda la vida social: la búsqueda de una visión totalizadora desemboca en una posición sectaria/totalitaria.

Para completar y, a la vez, resumir el cuadro esbozado sólo me queda resaltar la carga religiosa que conlleva este tipo de política. Toda política implica una dimensión teológica. Pero en estos casos, para compensar las experiencias de exclusión y desamparo radical, se acentúa el momento religioso de tal modo que la política asume, al menos implícitamente, la redención del alma. Ello otorga a la política revolucionaria su mística y, por otro lado, hace del nuevo autoritarismo (a pesar del aséptico lenguaje neoliberal) una "cruzada de salvación". Pero no se trata de un fenómeno específico de América Latina. Si consideramos el auge del fundamentalismo en Estados Unidos, vislumbramos la importancia de la motivación religiosa (sea como "religión civil") para contrarrestar el sentimiento de incertidumbre. De ser la incertidumbre una característica constitutiva de

la democracia, como sostienen algunos, la demanda de certidumbre debiera ocupar un lugar privilegiado en los estudios de democratización.

Sobre este trasfondo se perfilan los cambios que caracterizan el actual clima democrático en América del Sur (hablo de "clima" porque sabemos poco del arraigo efectivo de las convicciones y conductas democráticas). En la construcción de un sistema político democrático sobresalen, desde el punto de vista que nos interesa, dos tendencias. Observamos, en primer lugar, una fuerte revalorización de la secularización. Por oposición al mesianismo introducido por la perspectiva revolucionaria de los 60 y exacerbado por el autoritarismo, la secularización tiene hoy una connotación exclusivamente positiva, sin mayor reflexión sobre su potencial desestabilizador. Para la consolidación democrática aparece imperioso desvincular la legitimidad de la verdad y restablecer el ámbito de la política como espacio de negociación. Para instaurar un clima de transacción sería indispensable aliviar a la política de los compromisos ético-religiosos, origen de la anterior intransigencia, y de expectativas desmesuradas. Se trata, en resumidas cuentas, de "descargar" una política sobrecargada. Ello exige no sólo desmontar la búsqueda de redención y plenitud, sino también cierto des-compromiso en los valores, motivaciones y afectos involucrados. En la misma dirección apunta también la segunda tendencia: *el llamado al realismo*. Reaccionando contra una posición "principista", contra una visión heroica de la vida y un enfoque mesiánico del futuro, se replantea la política como "arte de lo posible". La pregunta por lo políticamente posible desplaza el anterior énfasis en lo necesario ("necesidad histórica"), a la vez que se opone a lo imposible: no repetir un pasado que se mostró inviable ni pretender realizar una utopía no factible. Aparte de sus intenciones críticas, la invocación del realismo es un llamado a la construcción colectiva del orden. El orden no es una realidad objetivamente dada; es una producción social

y ésta no puede ser obra unilateral de un actor, sino que tiene que ser emprendida colectivamente. De ahí, la revalorización de las instituciones y los procedimientos, o sea, de las formas de hacer política por encima de los contenidos materiales.

Ambas tendencias buscan restringir el anterior espacio de la política, considerado desmesurado. ¿Cuáles serían los límites adecuados del espacio político? Estamos participando en un conflicto más larvado que explícito, acerca de los límites del espacio de la política, que me parece ser uno de los terrenos privilegiados en la génesis de una nueva cultura política. Por ahora, no han cristalizado marcas claras. Un primer paso ha sido tomar conciencia del anterior "complejo de omnipotencia" política y, por tanto, de la especificidad de los distintos campos sociales. Se percibe la tensión entre política y moral, política y cultura, estado y política, etcétera. Estas tensiones son asumidas, pero no elaboradas (ni siquiera casuísticamente) a falta de criterios. ¿Qué nos aporta la cultura posmoderna al respecto?

Quiero señalar dos fenómenos que insinúan cierta contemporaneidad entre el clima democrático en América Latina y el contexto cultural internacional; ambos fenómenos iluminan las dificultades de la democracia moderna.

El llamado a una secularización de la política puede apoyarse en la cultura posmoderna en tanto ésta implica cierto desvanecimiento de los afectos, propiciando una conducta "cool" e irónica. En este sentido, la "moda" internacional contribuye a enfriar la carga emocional de la política, disminuyendo las presiones y, por tanto, permite al ámbito político adquirir mayor autonomía. Tales tendencias probablemente favorezcan una consolidación democrática en nuestros países. Pero no por eso entramos en la "posmodernidad". La cultura posmoderna no orienta un proceso de secularización; es su producto. Más exacto, es la expresión de una hipersecularización. Quizá debamos entenderla como una racio-

nalización *ex post* de un desencanto; pero una racionalización mimética, no reflexiva. Dicho en términos políticos: la cultura posmoderna asume la hipersecularización en su tendencia a escindir las estructuras sociales de las estructuras valorativas, motivacionales, emocionales. Es decir, acepta la visión liberal de la política como "mercado": un intercambio de bienes. ¿Y qué pasa con los bienes no transables? Me refiero a los derechos humanos, a necesidades psicosociales como el arraigo social y la pertenencia colectiva, a la necesidad de referentes trascendentales, pero también a los temores y el deseo de certidumbre. No veo en la cultura posmoderna una reflexión al respecto. Al contrario, su crítica a la noción de sujeto (en parte, sin duda, justificada) tiende a socavar las bases para repensar la política. Al identificar la lógica política con el mercado y el intercambio no puede plantearse el problema de identidad. Esta es, sin embargo, precisamente una de las tareas mayores que enfrenta la cultura política democrática.

También el llamado al realismo tiene, a primera vista, una afinidad con la cultura posmoderna. Ambos rechazan las grandes gestas, son sensibles a lo nuevo, a los "signos de la calle", exploran lo político en la vida cotidiana. Ante todo, desdramatizan la política. Visto así, la cultura posmoderna alimenta un realismo político en tanto prepara una nueva sensibilidad acerca de lo posible; sensibilidad que podría ayudar a reducir la distancia entre los programas políticos y las experiencias cotidianas de la gente. En cambio, no veo que la cultura posmoderna reflexione sobre el problema principal del realismo: los criterios de selección. Una vez descubiertas y formuladas las posibilidades, ¿qué opción seleccionamos como la mejor posible? El debate acerca de lo posible remite a lo deseable. Necesitamos este criterio no sólo para jerarquizar las posibilidades, sino igualmente para evaluar lo eficiente y lo exitoso de una gestión política. Quiero decir: el realismo no mira solamente lo que es, sino también lo que podría

y debería ser. Exige pues una anticipación del futuro; justamente lo que está ausente en la cultura posmoderna. Volveré más adelante sobre la falta de futuro, pero adelanto un aspecto fundamental: la renuncia a una idea de emancipación. Junto con criticar al determinismo y la visión teleológica de la historia se abandona toda referencia a la emancipación (cualquiera sea su formulación). Este abandono me parece problemático. Aparentemente la cultura posmoderna se libera de ilusiones iluministas; en realidad, sin embargo, pierde noción de la historia y, por encima de todo, pierde capacidad para elaborar un horizonte de sentido. Ahora bien, ¿no enfrentan los procesos de democratización precisamente la tarea de producir un nuevo "sentido de orden"? De ahí la importancia de la cultura política. Si no lográramos desarrollar un nuevo horizonte de sentidos la institucionalidad democrática quedaría sin arraigo: una cáscara vacía.

En resumen, creo que el ambiente posmoderno nos ayuda a desmistificar el mesianismo y el carácter religioso de una "cultura de militancia", a relativizar la centralidad del Estado y del partido y de la misma política; por otro lado, introduce a la actividad política una sociabilidad menos rígida y un goce lúdico. En este sentido, contribuye a replantear los límites de la política, aunque no aporte criterios para acotar el campo. Por el contrario, incrementa la indeterminación de los límites y, por consiguiente, el conflicto en torno a ellos. Esto dará a los procesos de democratización su dinámica, pero también una inestabilidad.

3. La precariedad del tiempo

Hoy es casi un lugar común hablar de una "crisis de proyectos". Después de los años 60 y 70, volcados al futuro y, por tanto, con una perspectiva optimista no sólo acerca de la sociedad por hacer, sino y por encima de todo, acerca de la capacidad misma de construir un nuevo orden, después de dos décadas de fracasos

aquella época nos resuena hoy como el apogeo final, retrasado, de la idea de progreso. En ningún país el fracaso de la visión heroica, casi prometeica, del desarrollo está tan a la vista como en Chile. Ni las políticas desarrollistas de Frei ni las reformas socialistas de Allende ni las medidas neoliberales de Pinochet cristalizaron en un proceso de transformación social sostenido y estable. No es que no hubiese habido cambios; los hubo, y muchos de ellos radicales. Pero eran —para usar términos historiográficos— más eventos que procesos. Vivimos hasta hoy, y de modo cada vez más dramático, el tiempo como una secuencia de acontecimientos, de coyunturas, que no alcanzan a cristalizar en una "duración", es decir, un período estructurado de pasado, presente, futuro. Vivimos un *presente continuo.*

Aunque menos brusca, la experiencia de los otros países de la región no es muy diferente. Ni el supuesto "milagro económico" de los militares brasileños o las reformas populistas de los militares peruanos, ni siquiera los recursos extraordinarios que en su momento ofreció el petróleo a los gobiernos de México y Venezuela se tradujeron en un "estilo" consolidado. No me refiero sólo a la ya proverbial inestabilidad política del continente. El problema de fondo es que ninguna experiencia logra crearse, más allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro. Incluso países con un orden social relativamente estable se enfrentan a una ausencia de futuro. Hay proyecciones, pero no proyectos. En cuanto el presente se restringe a una repetición recurrente, el futuro a su vez se identifica con un "más allá": el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento.

Tal vez la crisis de proyectos en América Latina sea hoy más notoria pues se inserta en un contexto internacional que potencia el presente como único tiempo disponible. El hecho es lamentado por unos y festejado por otros. Hay quienes critican la falta de una perspectiva y, por ende, de criterios que nos permitan elegir deliberadamente nuestro futuro; otros, en cambio, elogian

la liberación de una previsión omnipresente y un destino ineludible que no dejaba espacio a la experimentación, la aventura, el acto gratuito. El hecho es que nos encontramos cara a un tiempo sin horizonte, sea que hablemos de un futuro radicalmente abierto donde "todo es posible", sea que nos sintamos atrapados recurrentemente por el pasado.

"La modernidad, decía Baudelaire, es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte, siendo la otra lo eterno y lo inmutable".[2] En esta ansiedad casi histérica por lo nuevo, lo efímero, la moda, se expresa una rebelión contra las funciones normalizadoras de la tradición, pero sin perder la referencia al pasado. Sólo en relación al pasado es concebible la modernidad; el descubrimiento de lo que es moderno se nutre de la memoria. Esta tensión se quiebra en la posmodernidad. Se borra el pasado y, en consecuencia, la distancia histórica que daba relieve a la actualidad. Condensando el tiempo en un solo presente, la vida social deviene una superficie plana, un *collage*. Eliminada la perspectiva, la mirada en profundidad, todo vale: ***everything goes***. Y precisamente porque todo es posible, cada posibilidad es efímera, consumida al instante.

En este aceleramiento del tiempo ya nada se afirma; incluso *la identidad sucumbe al vértigo*. En este sentido, me referí a la cultura posmoderna como expresión de una crisis de identidad. En realidad, ¿cómo afirmar una identidad en un presente recurrente? No es casual que se evoque al esquizofrénico como figura emblemática. La pérdida de identidad que caracteriza a la esquizofrenia puede ser entendida como el resultado de una experiencia desarticulada en que los diferentes elementos aislados, desconectados, discontinuos no se estructuran en una secuencia coherente. El esquizofrénico no conoce un "yo" porque "carece de nuestra experiencia

2. Citado por Frisby, David: "Georg Simmels Theorie der Moderne", en Dahme & Rammstedt (eds.): *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

de la continuidad temporal y está condenado a vivir en un presente perpetuo con el que los diversos momentos de su pasado tienen escasa conexión y para el que no hay futuro concebible en el horizonte".[3] En ausencia de un sentimiento de identidad que persista a lo largo del tiempo, el esquizofrénico no sólo es nadie, sino tampoco hace nada. Para ello tendría que tener un proyecto y eso implica comprometerse a una cierta continuidad. Al romperse las continuidades temporales mediante las cuales nosotros seleccionamos y ordenamos los distintos aspectos de la vida, la visión del mundo deviene indiferenciada: una sumatoria ilimitada de elementos yuxtapuestos. El esquizofrénico no "filtra" el presente, por lo que tendrá una experiencia mucho más intensa, pero finalmente abrumadora. Vive intensamente el instante, pero al precio de petrificarlo. A falta de ponerle límites al presente, de dimensionarlo, se ahoga en una inmediatez sin fondo.

4. La creatividad de la cultura política

¿Qué se desprende de lo anterior para la elaboración de una cultura política democrática en nuestra región? Hemos visto, por un lado, las dificultades por determinar qué abarca una política democrática, cuál es su espacio. No se acepta ya la identificación de la política con el Estado o el partido ni una identificación del espacio político con la esfera pública. Se rechaza el enclaustramiento de la política, pero tampoco se acepta que todo sea política. La vida social ha quedado descentrada; sin embargo, requiere estructuración. No sólo exige normas que distingan lo bueno de lo malo, lo lícito de lo prohibido; igualmente importantes son los criterios

3. Jameson, Frederic: "Posmodernismo y sociedad de consumo", en Foster. Hal (ed.): *La posmodernidad*, Ed. Kairós Barcelona, 1985, p. 177; ver del mismo autor "Posmodernismo - lógica cultural del capitalismo tardío", en *Zona Abierta* 38, Madrid, 1986.

para definir lo posible y lo deseable, lo legítimo y lo racional, lo normal y lo eficiente. De la elaboración de tales criterios depende —en forma y contenido— qué política hacemos. Pues bien, creo que estos criterios no están determinados, incluso en aquellos países en que existe un acuerdo sobre las "reglas de juego" constitucionales. Estas son necesarias, pero no suficientes para acotar el campo de lo políticamente decible/decidible.

Por otro lado, hemos visto la precariedad del tiempo. No disponemos de un concepto fuerte de tiempo, capaz de estructurar pasado, presente y futuro en tanto "desarrollo" histórico, ni siquiera compartimos horizontes de temporalidad conmensurables. Nuestra conciencia del tiempo se muestra sumamente volátil, resultando difícil acordar plazos y sincronizar expectativas. En resumen, nuestras capacidades de calcular y controlar el tiempo son muy débiles.

La incertidumbre acerca del espacio y del tiempo deja traslucir las *crecientes dudas sobre nuestro poder de disposición efectivo.* ¿Qué grado de incidencia real, de control racional y efectivo sobre los procesos sociales tienen los hombres y mujeres hoy en día? Quedan lejanos los días en que la humanidad se sentía llamada a "transformar el mundo". El sentimiento de omnipotencia que reinaba en los 60 ha cedido el lugar a un sentimiento de impotencia. No hay que llegar al extremo del neoliberalismo, pero su ofensiva ya no solamente contra la intervención estatal, sino contra la idea misma de la soberanía popular es un signo de la época. Al cuestionar la construcción deliberada de la sociedad por sí misma no se cuestiona sólo a la democracia; se cuestiona toda la política moderna. La fe que depositáramos antaño en la fuerza de la voluntad política se ha diluido. Pero no sólo desaparece el voluntarismo; se tiende a restar importancia a toda acción política. La sociedad latinoamericana ya sería demasiado compleja, demasiado entramada en un contexto internacional excesivamente rígido como para que pudieran introducirse cambios mayores.

Incluso un gobierno de reformas tendría que contentarse finalmente con algunos "cambios simbólicos". Que esa imagen de improductividad surja de la cultura posmoderna no deja de ser una paradoja. Justamente aquella cultura que desmonta el determinismo y se abre radicalmente a explorar el campo de lo posible desemboca en una visión de lo existente como lo necesario.

Probablemente los fenómenos esbozados no sean elementos constitutivos de una "onda larga", sino síndrome de un compás de espera. Pero mientras tanto, también los procesos de democratización se encuentran en un "compás de espera".

¿RESPONDE LA DEMOCRACIA A LA BUSQUEDA DE CERTIDUMBRE?

El artículo fue presentado al seminario "Democracia, socialismo y totalitarismo", organizado por EHESS y CLACSO en París (enero 1987) y publicado en *Zona Abierta* 39/40 (Madrid 1986), *Progetto* 42 (Roma 1987) y *Lua Nova* 14 (São Paulo 1988).

La demanda de certidumbre

¿Qué seguridad ofrece la democracia? El debate sobre la democracia, al igual que gran parte del pensamiento político moderno, gira en torno a la seguridad; o sea, responde a miedos sociales. Del miedo a la guerra y la violencia, al desamparo y la miseria surgen las tareas de la política: asegurar la paz, garantizar la seguridad física y jurídica (Estado de Derecho) y promover la seguridad económica (Estado de Bienestar). Junto a los peligros materiales hay otros, difusos y difíciles de nombrar. Percibimos amenazas veladas, pero tanto más violentas por cuanto nos sentimos entregados a ellas sin protección. Este miedo y este abandono cuestionan el orden social.

El asunto del orden tiene características específicas en la época moderna. Sólo puede hablarse de modernidad, dice Koselleck,[1] cuando el horizonte social de las expectativas ya no encuentra sustento en las experiencias pasadas. En cuanto la sociedad se abre a lo diferente, dejando de ser única, la gente se ve obligada a elegir, por su cuenta y riesgo, entre múltiples posibilidades de

1. Koselleck, Reinhard: *Vergangene Zukunft*, citado por Habermas, Jurgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 22.

ser, de hacer, de pensar. La confrontación con "lo nuevo" fascina y atemoriza. El despertar tiene su encanto cuando remite a un futuro por conquistar. Hace veinte, treinta años, denunciábamos el inmovilismo del orden establecido porque vislumbrábamos una alternativa. Cuando la imagen de futuro se diluye, lo nuevo deviene una amenaza de lo existente. El mismo presente pierde su perfil y se disgrega, gris en gris.

Ya es un lugar común hablar de la fragmentación del tejido social provocada por el autoritarismo. Pero esta destrucción, por cierto traumática, no es un rasgo exclusivo del autoritarismo ni desaparece con él. Las rupturas autoritarias se insertan en una transformación del capitalismo a escala mundial, el desarrollo de un "nuevo orden internacional" mediante el doble proceso de "integración transnacional y desintegración nacional" (Sunkel). Se trata de un proceso de diferenciación social que desborda el campo económico y abarca todas las esferas. La ya clásica "heterogeneidad estructural" de América Latina se vuelve así aún más compleja. A diferencia del proceso de modernización en los años 60, la nueva complejidad social no remite a ningún referente. No disponemos ni de una memoria histórica o un proyecto de futuro ni de un paradigma teórico o algún modelo práctico. El aire de disolución nos recuerda el conocido pasaje de Marx resumiendo los albores de la sociedad moderna: "Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar seriamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas".[2]

Nos encontramos ante un nuevo umbral de la secularización con el consiguiente desamparo. Todo cae

2. Marx, Karl y F. Engels: *El Manifiesto Comunista* (citado según Ed. Austral, Santiago, 1969).

bajo sospecha: ¿quién es el otro y quién uno mismo? No sólo el futuro, siempre imprevisible, incluso la realidad existente deviene inasible. Anuladas las garantías, disuelto lo establecido, todo parece posible. Con la pregunta por "lo posible" nos instalamos en la incertidumbre.

De esta incertidumbre nace la democracia moderna. "Lo esencial, afirma Claude Lefort, es que la democracia se instituye y se mantiene en la disolución de los referentes de certidumbre. Ella inaugura una indeterminación última en cuanto al fundamento del Poder, de la Ley y del Saber, y en cuanto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social".[3] Aceptando el desencantamiento del mundo como punto de partida, ¿podemos identificar la democracia con el desencanto? La actual "cultura posmoderna" se complace en desmontar las sin duda frágiles certezas de antaño y en proclamar un desencanto que, justificado frente a un discurso omnicomprensivo, a fin de cuentas resulta ser de una falsa radicalidad y un realismo ramplón.

El desmontaje de las falsas certidumbres es, desde luego, una crítica indispensable.[4] Pienso en la "inflación ideológica", tan típica de la política latinoamericana: la tendencia a sacralizar los principios políticos como verdades absolutas y a guiar la acción política según planificaciones globales de la sociedad. Tal "sobreideologización" provoca una fuerte intransigencia a negociar compromisos y a modificar decisiones tomadas. No se acepta que todo tema político conlleva intrínsecamente un conflicto de interpretaciones. Se conforma una cultura antagónica en que la política es percibida como una lucha a vida o muerte y el orden como la imposición de la voluntad triunfadora. A esta violencia subyace, sin duda, una desesperada búsqueda de certidumbre. Sin embargo, me parece inconducente una crítica

3. Lefort, Claude: "El problema de la democracia", en *Opciones* 6, Santiago, 1985, p. 84.

que no rescate los motivos de esa búsqueda. Quiero decir: la crítica a una solución dada no elimina el problema. El problema es la existencia de una demanda de certidumbre.

El actual clima intelectual está marcado por un "deconstruccionismo" y, en particular, la crítica neonietzscheana al racionalismo iluminista. El debate sobre la modernidad tiene el mérito de replantear la dialéctica de la secularización. Se abre aquí un camino fértil para repensar la democracia. Podemos considerarla una hija de la secularización en un doble sentido. Por un lado, la democracia proclama la incertidumbre al instituir la voluntad popular como principio constitutivo del orden; por el otro, ha de hacerse cargo de las demandas de certidumbre que provoca precisamente una sociedad secularizada. ¿No radican en esta tensión nuestras dificultades en institucionalizar la democracia?

No es casual que Gino Germani, el gran estudioso de los procesos de modernización en América Latina, dedicara su último trabajo a este problema.[5] La misma secularización de la sociedad que mediante el paso de formas prescriptivas a formas electivas de acción, mediante la legitimación del cambio social y la creciente especialización de roles e instituciones hace posible a la democracia, también la socava por el cuestionamiento ilimitado de todo lo establecido.

Por un lado, la democracia supone la secularización. Sólo una actitud laica que no reconoce a ninguna

4. Ver recientemente el incisivo artículo de Hirschman, Albert: "On Democracy in Latin America", en *The New York Review of Books*, april, 10, 1986.

5. Germani, Gino: "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en *Crítica & Utopía* 1, Buenos Aires, 1979. El posterior debate fue reunido en *Los límites de la democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 1985 (2 tomos), siéndome particularmente sugerente la contribución de Pizzorno, Alessandro: "Sobre la racionalidad de la opción democrática".

autoridad o norma como portadora exclusiva y excluyente de la verdad permite a una sociedad organizarse según el principio de la soberanía popular y el principio de mayoría. Y la secularización significa precisamente desvincular la legitimidad de la autoridad y de las leyes de las pretensiones de verdad absoluta. Al hacer de la fe religiosa y de los valores morales un asunto de la conciencia individual, la secularización traslada a la política la tarea de establecer normas de validez sobreindividual. Se trata de una relación de complementariedad: las prescripciones morales y las pretensiones de certidumbre pueden ser privatizadas en la medida en que la esfera pública aparece regulada por normas objetivas y universalistas. Dicho en otras palabras: las pretensiones de certidumbre subjetiva son remitidas al fuero individual en la medida en que se comparten criterios objetivos de certeza; en concreto, la racionalidad formal. El avance del mercado y de la burocracia dota efectivamente a la esfera pública de una calculabilidad que compensa la relativización y privatización de los valores. Desde este punto de vista, la democracia sería la forma política de una sociedad secularizada.

Por otro lado, sin embargo, la secularización desestabiliza a la democracia. La dinámica secularizante se extiende a todos los campos sociales y la misma democracia, no conociendo otro límite que la voluntad popular. acelera este proceso. Por una parte, somete los contenidos materiales de la política a una revisión sistemática y permanente. Las teorías democráticas modernas prescinden de principios de verdad, incuestionados e inmutables; la legitimidad de una decisión depende de su legalidad. A base de tal "legitimidad por procedimiento" toda norma puede ser revocada o modificada por una nueva mayoría. Los procedimientos democráticos (elecciones regulares, principio de mayoría) no garantizan que determinada medida o meta programática perdure en el tiempo. En consecuencia, la transi-

ción democrática no puede fundarse en un pacto sustantivo sobre determinados objetivos, sino solamente en un pacto institucional acerca de los procedimientos.[6] Por otra parte, tampoco los procedimientos formales dan una seguridad absoluta. El relativismo de valores también contamina y relativiza las "reglas de juego". No hay procedimientos "verdaderos" u "objetivos" sino acuerdos contractuales que establecen un derecho, pero no un deber; no ofrecen garantías en el sentido de una obligación ética. Un pacto sobre las reglas de juego sólo sería éticamente vinculante por referencia a una normativa externa, precisamente aquel fundamento de valores corrosionado por la secularización. De este modo, la misma neutralidad valorativa de los procedimientos democráticos que hace de la certidumbre un asunto de la conciencia individual, a la vez introduce la incertidumbre en la esfera pública.

El caso chileno ilustra dramáticamente cuán difícil resulta neutralizar el miedo a las amenazas, reales o imaginarias, mediante procedimientos formales. Las dificultades de la "ingeniería institucional" remiten al mundo simbólico y a los imaginarios colectivos; redescubrimos que la política no se guía solamente por intereses, sino igualmente por pasiones e imágenes, creencias y emociones. El desgarro de la sociedad saca a la luz la cara oculta de la política: el miedo al desarraigo social, la ansiedad de pertenencia colectiva, la angustia por trascender la inmediatez de la vida singular. La democracia no puede desoír estos clamores so pena de ser arrasada por ellos.

Los procesos de transición son un caso-límite; por lo mismo, iluminan nítidamente el lugar central de la incertidumbre. Ella provoca el miedo a cambios y con-

6. Przeworski, Adam: "Ama a incerteza e seras democrático", en *Novos Estudos 9*, CEBRAP, São Paulo, julio, 1984. En Chile el tema ha sido abordado por Angel Flisfisch en varios artículos; ver *La Política como compromiso democrático*, FLACSO, Santiago, 1987.

flictos y, por ende, a la democracia misma. Simultáneamente, ello fomenta una fe ciega en cualquier promesa de unidad y armonía por ilusoria que sea. No basta entonces exorcizar la incertidumbre, proclamándola una virtud democrática. La demanda de certidumbre existe y la pregunta es quién se apropia de ella.[7]

Considerando esta dinámica, Adam Przeworski define acertadamente la democracia como un "resultado contingente de los conflictos".[8] El pacto democrático no es un resultado necesario e inevitable, sino una posibilidad. Es factible en tanto ofrezca ciertas seguridades mínimas de que los diversos "intereses vitales" sean respetados en el futuro. En caso contrario, concluye Germani, la dinámica secularizadora bien puede dar lugar a un nuevo autoritarismo. ¿Qué es el autoritarismo sino un intento por restaurar una certidumbre y, en concreto, de restablecer un sentimiento de comunidad en un mundo de disgregación insoportable? Denunciar la dictadura y su desorden implica pues elaborar nuevos referentes de certidumbre.

En resumen, asumir la incertidumbre de una historia sin sujeto ni fines es un desencanto necesario, pero insuficiente. Sólo elaboramos una visión desencantada si nos hacemos cargo de las demandas de encanto. Justamente el realismo político debiera hacernos ver que la incertidumbre conlleva la búsqueda de certidumbre. *Si la democracia nace de la incertidumbre, ¿no surge precisamente como un intento de respuesta a ella?*

7. En una encuesta realizada por FLACSO y CED en el Gran Santiago a fines de 1986, de los 1.200 entrevistados un 62% prefirió "tener de antemano una opinión clara y precisa" para hablar de política y el 27% prefirió "formarse una opinión en la conversación" (el restante 11% no sabe o no responde). Sobre todo la gente con alto interés político espera que sólo hable de política quien ya tenga un juicio formado.

8. El título original del texto de Przeworski es *Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts* (1983).

Sobre el proceso de secularización

La democracia moderna nace junto con el desencanto del mundo. Solamente cuando la sociedad percibe problemática su constitución en tanto sociedad, puede aparecer la política moderna como acción consciente de la sociedad sobre sí misma. Entonces ha concluido la lenta transición secular de un orden integralmente *recibido* a un orden más y más *producido*.[9] En el origen del orden recibido se encuentra la religión: la desposesión radical del mundo vivo-visible de su fundamento. La anterioridad y alteridad absoluta de la religión como principio constitutivo del orden hace de la sociedad un reino del pasado puro, herencia inmutable. La posterior transformación de la imagen de lo divino, la personalización de los dioses, la racionalización de los héroes míticos en símbolos abstractos, la interiorización del origen del mundo en una "génesis" socavan el carácter trascendente del fundamento. Con el debilitamiento de la garantía exterior e indiscutible surge el problema moderno de la libertad y, por ende, de la certidumbre.

Marcel Gauchet hace ver una paradoja presente desde entonces y particularmente visible en nuestra época: cuanto más productores somos del orden social, más nostalgia sentimos de aquella veneración absoluta del orden, concebido como un estado de cosas radicalmente sustraído a nuestra disposición pero que, en cambio, nos asegura un lugar firme en su seno. Esta garantía inviolable reside en una ley totalmente ajena a nuestra voluntad y, por lo mismo, íntegramente asumida como la mejor posible. El orden que interiorizamos como enteramente recibido es, simultáneamente, aquel orden que nos permite un consentimiento sin reservas. Por el contrario, el orden producido por nosotros exige ser descifrado y, por tanto, nos cuesta reconocernos en él.

9. Sobre lo siguiente, ver Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde,* Gallimard, Paris, 1985. El concepto de secularización es analizado por Lubbe, Hermann: *Sakularisierung,* Alber Verlag Freiburg, 1965.

Además, sus mecanismos nos desbordan y finalmente sufrimos sus resultados sin saber controlarlos. En tanto que el orden que recibimos es a la vez un destino que nos acoge, el orden que producimos deviene un futuro que se nos escapa.

La paradoja insinúa el campo de la actual incertidumbre: el sentido del orden o, dicho en términos sociológicos, la integración simbólica de la sociedad. No puede haber sociedad, decía Durkheim, si no hay una afirmación constante de los sentimientos colectivos y de las ideas colectivas que hacen su unidad y su personalidad. En el pasado la religión cumple la función de integrar simbólicamente la sociedad en tanto vida colectiva. Cuando la religión deja de ser el "dosel sagrado", aquel sistema de símbolos últimos del cual se desprendían los sentidos de la interacción social, ¿por medio de qué referente la sociedad puede reconocerse y afirmarse en tanto orden colectivo?

El fin de la religión como principio constituyente del cuerpo social marca una ruptura total. La sociedad se sigue reconociendo y afirmando a "sí misma" por medio de un referente exteriorizado, pero se trata de un dios-sujeto presente en el mundo. Una vez cuestionada la separación temporal del fundamento, la distancia espacial se aminora progresivamente. La sociedad constituye el sentido de orden a través de una instancia físicamente metafísica: el Estado. En adelante, el vértice del orden colectivo reside en el Estado donde confluyen el fundamento constitutivo de la vida social y su ordenamiento material-concreto. Ya no se cree en un principio sacrosanto, sustraído al raciocinio humano, de cuya correcta interpretación se deducirían las leyes, pero tampoco se puede abandonar toda referencia a una ley fundamental. La autoafirmación de la sociedad *qua* sociedad que sigue apoyada en lo que Gauchet denomina una "deuda de sentido",[10] o sea la sumi-

10. Gauchet, Marcel: "La dette du sens et les racines de l'Etat", en *Libre* 2, Fayard, Paris, 1977.

sión del orden social a un principio regulador escindido de la sociedad, sólo que bajo la forma de una contradicción desde entonces central: la validez del principio regulador queda vinculada a los efectos de su ejercicio. Así como la creencia en determinado fundamento condiciona la aceptación de su organización material, así el juicio sobre el estado de cosas existente condiciona a su vez la validez de su fundamento normativo. Perdido el encanto de un principio absoluto, desde siempre válido para todos, las divisiones en la sociedad (los diferentes intereses y experiencias) dan lugar a múltiples principios reguladores: un nuevo "politeísmo".

Puesto que la religión ya no opera como un mecanismo de neutralización de los conflictos, se produce una reestructuración del conjunto de las relaciones sociales. Si antes la alteridad radical del fundamento excluía conflictos acerca de lo que debía ser la forma de la convivencia social, ahora el sentido y la legitimación del orden se encuentran en el centro mismo de los conflictos. Es decir, no sólo los intereses de uno u otro sector social, sino además la identidad de la sociedad misma se encuentran permanentemente amenazados.

Del miedo a esta amenaza nace la demanda de certidumbre. No se trata pues de un problema individual. Aunque individualmente yo renuncie a cualquier anclaje firme e inamovible en este torbellino de posibilidades y abrace la incertidumbre, la vida colectiva requiere certidumbres y, en particular, certidumbre precisamente acerca de "lo colectivo".

Reinvindicando su soberanía, la sociedad moderna deja de concebirse como producto de un destino y se reclama dueña de su futuro. Dirigiendo la mirada al futuro —lo posible— nace la libertad moderna: la constitución consciente de la sociedad por ella misma. Si Marx exalta la autodeterminación como proceso de emancipación social, Tocqueville vislumbra el desampa-

ro. Una vez instituido el principio de la soberanía popular, todo queda al alcance de la crítica, la imaginación, la voluntad humana. Si todo es cuestionable, si nada está sustraído a la discusión y al conflicto, ¿qué cohesiona a la vida en común?

La secularización no abarca solamente un proceso de desconstrucción. La misma descomposición del orden recibido plantea la recomposición. Esta reconstrucción ya no puede apoyarse en una legitimación divina ni orientarse por criterios de algún pasado ejemplar. En lugar de restaurar un orden consagrado, se trata de instituir el orden a partir de la sociedad misma. De este modo la secularización hace de la autoidentificación el problema fundamental de la modernidad.[11] *¿Cómo cerciorarnos de "nosotros" mismos?* Un intento de especificar la búsqueda de certidumbre aparece resumido en la pregunta que encabeza un artículo de Habermas: "¿pueden sociedades complejas elaborar una identidad razonable?".[12] Este interrogante es decisivo, a mi entender, para enfocar la democratización en nuestros países.

Suponiendo que la búsqueda de certidumbre se refiere principalmente a la identidad colectiva, ¿podemos elaborar una respuesta *política*? Aquí debo recordar un hito crucial del desarrollo político de América Latina. En sus revoluciones independentistas la sociedad latinoamericana se enfrenta al mismo problema que de modo ejemplar había formulado la Revolución Francesa: *¿es posible instituir lo social a partir de sí mismo, sin recurrir a una legitimación trascendente?*[13] Esta cuestión, resaltada acertadamente por Francois Furet,

11. Habermas, Jurgen: "Das Zeitbewusstsein der Moderne un ihr Bedurfnis nach Selbstvergewisserung", en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit.

12. Habermas, Jurgen: *Rekonstruktion des Historiscen Materialismus*, Suhrkamp Frankfurt, 1976, cap. IV.

13. Furet, Francois, entrevistado por Massimo Boffa en *Debats* 4, Valencia. 1982, p. 112.

hace la contemporaneidad básica del debate político en el viejo y el nuevo mundo, a pesar de los desarrollos diferentes. Mientras que la Revolución Francesa reinstitucionaliza lo social a través del principio de la soberanía popular, en las condiciones sociales y políticas de América Latina esta idea no puede ser invocada por el poder oligárquico ni logra asentarse como sentido común. Las nuevas repúblicas no retienen el principio monárquico, pero tampoco rompen nítidamente con el orden colonial. Es decir, no pueden fundarse en una legitimación trascendente, pero tampoco pueden legitimarse de modo democrático. Finalmente, el continente del futuro sólo asegura su identidad recurriendo al pasado.

En el pensamiento político de la región prevaleció, a través de la tradición ibérica, un modelo "holista" de sociedad,[14] entendido como el primado del todo sobre las partes. A diferencia de una sociedad individualista, como la norteamericana, donde el orden colectivo resulta de la asociación entre individuos (contrato social), la sociedad latina resalta la anterioridad (histórica y lógica) de la comunidad. Esta tradición logra contrarrestar el desafío de la modernidad (de la Incertidumbre), pero no ofrece una respuesta propiamente política. O sea, no puede plantear la constitución del orden como una producción social. La visión de una comunidad orgánica, jerárquicamente estructurada, descansa sobre un dualismo que preserva la idea de un "bien común" como fundamento incuestionable del orden y, simultáneamente, somete la política al realismo de la "buena razón de Estado". Este dualismo, proveniente del barroco español y desarrollado por la Doctrina Social de la Iglesia Católica, está presente hasta nuestra época. Coexistirán una legitimación democrático-igualitaria y una legitimación trascendente en una especie de legitimación escalonada, invocándose —según

14. Ver Morse, Richard: *El espejo de Próspero*, Siglo XXI, México, 1982, y las obras de Louis Dumont.

la oportunidad— la "voluntad popular" o el "bien común". Esta ambigüedad facilita a los países desgarrados por divisiones sociales preservar una identidad de comunidad, pero dificulta una concepción laica de la política.

Menciono este trasfondo histórico para llamar la atención sobre la carga religiosa de la política. No se trata de un rasgo típico de América Latina; aquí sólo es más visible que la política asume la función integradora que antaño cumplía la religión. La convivencia social es reinterpretada como comunidad a través de algún tipo de "teología política". Esta ofrece a la sociedad una imagen de plenitud en la cual reconocerse y venerarse en tanto orden colectivo y así estabilizarse en el tiempo. Pero no sólo la noción de bien común, también el principio de soberanía popular contiene una promesa de armonía final. Tanto en la interpretación liberal como en la marxista la voluntad popular remite a la felicidad. Este desdoblamiento es más notorio en América Latina, dada la mencionada "sobreideologización" de diverso signo; sin embargo, aun en sociedades más laicas la política cristaliza los deseos y las promesas de un "final feliz". Esta utopía secularizada es denunciada, hoy en día, en una alusión a una desproporción entre los objetivos prometidos y los recursos disponibles. Lo que había permitido a la política asumir la dirección integradora de la sociedad, hoy provoca una desconfianza generalizada en la política. ¿Estamos frente a un nuevo impulso secularizador que desmonta los "residuos" religiosos para inaugurar un realismo radical respecto a "lo posible"? ¿O asistimos a una sobresecularización que despoja a la política de sus mecanismos integradores, provocando una crisis de identidad?

La secularización del principio religioso por parte de la política significa no sólo fundar la integración social en una "última instancia" (principio lógico y teleológico), sino además institucionalizar ese fundamento en un esquema centralizado. Tampoco este rasgo es ex-

clusivo de América Latina, si bien se encuentra realzado por el modelo holista de un orden jerárquicamente estructurado. No olvidemos, empero, que esta tradición perdura precisamente por las dificultades de organizar el "pueblo" real en términos de su idea democrática. No existe esa igualdad o "similitud" de los individuos entre sí que permitiría, según Tocqueville, cohesionar la comunidad en la esfera sociocultural. Por el contrario, cuanto más agudas son las desigualdades y divisiones en la sociedad, más apremiante es la referencia a *la* voluntad colectiva, a una instancia única y decisiva: el Uno. Frente a una sociedad facciosa, caracterizada por una política de fronda y de estrategias corporativistas, la unidad es una invocación recurrente del discurso político. Es la imagen de la soberanía. Podemos considerar tal imagen no factible e incluso no deseable y, sin embargo, pareciera ser una ficción necesaria en el pensamiento occidental. Al menos en las sociedades latinoamericanas, siempre desgarradas por múltiples fuerzas centrífugas, la centralidad despierta reacciones mucho menos excitadas que en Francia, por ejemplo.[15] Ahora bien, si la centralidad aparece como una aspiración legítima respecto a la histórica disgregación social, también podría tratarse de una aspiración obsoleta respecto a la moderna diferenciación social. En realidad, el proceso de diferenciación cuestiona toda noción de centralidad como un obstáculo al despliegue de las autonomías. La visión descentrada, que proclama el posmodernismo, ¿es una desconstrucción pendiente para secularizar una política todavía monoteísta? ¿O no tendrá la política que apoyarse necesariamente en estruc-

15. "En el mundo latino nunca hemos sido tan *goal-minded* como para necesitar ahora una cura de espiritualismo cósmico. Nunca hemos sido tan terriblemente racionales que necesitemos ahora una pedagogía de lo irracional, nunca tan individualistas como para haber generado la necesidad de una unión compensatoria con el Uno". Xavier Rubert de Ventós: *Moral*, Ed. Laia Barcelona, 1985.

turas de centralidad para conformar al proceso de diferenciación como un orden colectivo?

Me pregunto, en resumen, por los eventuales límites de la secularización. Cuando la secularización recupera como producto de los hombres lo que éstos habían proyectado al cielo, la política asume aspiraciones anteriormente entregadas a la fe religiosa. Esta carga religiosa de la política suele ser considerada hoy una sobrecarga de expectativas. Se sugiere una secularización radical de la política, liberándola de demandas que no podría satisfacer dada la complejidad de las relaciones sociales. Solamente tal desencantamiento permitiría formular una concepción realista de la democracia. Yo presumo, por el contrario, que la complejidad social exige una noción más compleja de "realismo político".[16]

Marx, Tocqueville y la legitimación del orden social

¿Puede la sociedad constituirse a partir de ella misma, creándose su normatividad propia? Una respuesta es precisamente la democracia. Al respecto conviene distinguir dos aspectos: la democracia como *principio de legitimidad* y como *principio organizativo.* Ambas dimensiones se entrelazan y se confunden en la teoría de la democracia, desde Rousseau en adelante. Por cierto, ambos momentos se relacionan, según veremos, pero su distinción nos permite visualizar dos enfoques de la "cuestión democrática". Una corriente privilegia el problema de la constitución del orden social, buscando fundamentar una legitimación objetiva de la democracia. Si bien, actualmente, pocos ponen en duda el principio de la soberanía popular, su significado sigue controvertido y ello repercute sobre las modalidades de institucionalización. Otra corriente enfoca directamente la organización institucional de la autodeterminación, haciendo

16. Ver las contribuciones en Lechner (comp.): *¿Qué significa realismo en política?* Ed. Catálogos, Buenos Aires, 1987.

hincapié en las formas históricas específicas. Pero todo conflicto acerca de reformas organizativas nos remite de vuelta a un conflicto en torno a la fundamentación del orden. Los análisis de Marx y Tocqueville nos permiten confrontar los dos enfoques.

Marx hereda de Hegel y del iluminismo la pregunta por el principio constitutivo de una sociedad secularizada. ¿Existe una racionalidad sustantiva en la cual fundar el orden social? Marx radicaliza al racionalismo iluminista en dos sentidos: el despliegue de la razón es concebido como praxis y la praxis remite al futuro de una sociedad emancipada. Toda su obra es, en el fondo, una compleja reformulación del principio de la soberanía popular.

Por un lado, Marx sigue vinculando la búsqueda de certidumbre al fundamento constitutivo del orden social. Pero la constitución de lo social ya no se legitima por un principio divino, sino por la praxis. El "paradigma de la producción" implica una doble ruptura. Marx rompe con toda la legitimación trascendente, explicando el orden como producto histórico-social. Además, rompe con la idea de una institución político-estatal de lo social y, por el contrario, toma las condiciones sociales de producción como base de la institucionalidad política. Es decir, no sólo sustituye la voluntad divina por la voluntad humana, sino que reconduce la soberanía popular a las divisiones sociales. Explicitando la tensión entre "voluntad general" y la "voluntad de todos", Marx critica la certidumbre ilusoria que ofrece *no sólo la religión, sino también la política*. Esta crítica no invalida, sin embargo, la demanda de certidumbre. Marx la asume como una necesidad real, pero que solamente puede ser satisfecha mediante una revolución social.

La crítica a la sociedad capitalista remite, por otro lado, a la sociedad posible. ¿Cuál es el futuro posible? Inserto en la tradición iluminista, Marx saluda la secularización como el irrevocable avance de la razón. Y esta

filosofía de la historia permite determinar lo posible: una sociedad plenamente racional y universal. Esta sociedad será, a diferencia de la realidad existente, la sociedad verdadera. Identificando el futuro con una "verdad por hacer", la praxis humana adquiere un referente de certidumbre. El deseo de certidumbre puede renunciar a ilusiones religiosas e ideologías políticas porque el mismo desarrollo de la sociedad anticipa un futuro de plenitud. En una sociedad transparente, idéntica consigo misma, la incertidumbre queda excluida por definición.

No deja de ser paradojal que una obra que se entendía fundamentalmente como crítica y desmontaje del sistema existente, hoy sea denunciada como una fuente de totalitarismo. En el debate actual la crítica a Marx, más allá de objeciones específicas, tiende a confundirse con la contrailustración. Se ve en el racionalismo iluminista el origen de "una razón identificante, planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante y unificante; en una palabra: una razón totalizante".[17] Si las denuncias de la razón totalizante —desde Nietzsche hasta los posestructuralistas, comenzando por el mismo Marx— no impidieron la progresiva racionalización y burocratización de la vida social, ello se debe, creo yo, a la dialéctica de la secularización. Cuanto más ponemos en duda lo real y lo racional, lo legítimo y lo necesario, tanto más ansiamos una razón totalizante que nos asegure los límites externos y las vertebraciones internas de la realidad social. El redescubrimiento de lo social como un "magma de diferencias" que nunca puede ser plenamente estructurado e institucionalizado refleja bien la percepción de la nueva complejidad social. La simplicidad de un mundo, una naturaleza, una racionalidad única se ha disuelto. Del proceso de diferenciación social no se desprende, empero, la radical escisión

17. Un resumen sucinto ofrece Wellmer, Albrecht: "La dialéctica de modernidad y postmodernidad", en *Debats* 14, Valencia, 1985 (cita de p. 85).

entre los diferentes aspectos de la vida social. La crítica al discurso omnicomprensivo no implica, creo yo, renunciar a una noción de totalidad. Precisamente porque la realidad siempre nos desborda, instituimos la sociedad mediante un "cierre" del universo social. Si prescindiéramos de una delimitación de "la sociedad", la inmediatez y el relativismo diluirían toda identidad social. Por consiguiente, la actual desconstrucción de la metateoría totalizadora me parece insuficiente; queda pendiente la reconstrucción de una nueva noción de totalidad. ¿Cómo concebir la totalidad de modo que dé cuenta de la pluralidad? Este me parece ser el problema de fondo. Tanto Marx como el liberalismo suspenden la tensión entre totalidad y pluralidad, reduciendo respectivamente un polo al otro. Presumo que la fundamentación del orden social seguirá siendo un "agujero negro" mientras no logremos articular los dos aspectos de la democracia: orden conflictivo y orden colectivo.

¿Es posible afirmar "lo colectivo" en un fundamento objetivo o solamente puede ser analizado en tanto producto histórico? Buscando oponer a las ficciones ideológicas una certeza objetiva, Marx hace hincapié en la legitimidad (material) del orden democrático. En cambio Tocqueville se interesa exclusivamente por la modalidad concreta en que opera la institucionalidad democrática. Tocqueville desplaza pues el ámbito de análisis: la fundamentación teórica del "buen orden" es reemplazada por el estudio histórico de una "democracia real".

Según Tocqueville, los referentes de certidumbre son elaboraciones culturales. A diferencia de una "ingeniería institucional" que aborda la legitimación y los procedimientos democráticos aisladamente de los valores, creencias, hábitos y motivaciones existentes en determinada sociedad, Tocqueville enfoca las instituciones de la democracia norteamericana como una configuración cultural. En este sentido, Tocqueville (al igual que Marx) entiende la democracia más como estado

social que como una forma de gobierno. Sólo que su enfoque, menos sistémico, más comprensivo que explicativo, percibe la cultura como un ámbito constituyente (no "derivado") de la realidad social. Sin ignorar la desigualdad en la sociedad norteamericana, Tocqueville se apoya precisamente en la ideología igualitaria —la similitud de sentimientos, creencias y costumbres— como el sentido común de la democracia. Esta sensibilidad por la cultura política hace el pensamiento de Tocqueville tan moderno; vale decir, tan atento a las consecuencias de la secularización. Reaparece de manera mucho más explícita que en Marx lo que me parece ser uno de los problemas fundamentales de la democracia en América Latina: ¿qué cohesiona a una sociedad secularizada de modo que la diversidad de valores e intereses pueda desarrollarse como pluralidad y no conduzca a la desarticulación social?

Tocqueville plantea la cuestión democrática en relación directa con el proceso de secularización: "¿Qué hacer de un pueblo, dueño de sí mismo, si no está sometido a Dios?". En tanto la soberanía popular propugna una libertad de acción nunca antes conocida, la fe religiosa establece los límites de lo posible "Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple americain de tout faire, la réligion l'empeche de tout concevoir et tout oser".[18] Pero Tocqueville ya no piensa en la religión como fundamento radicalmente externo del orden social. Se refiere a una sociedad de creyentes (y no a una sociedad religosa). O sea, reinterpreta la religión en términos secularizados como una "hegemonía moral-intelectual". En ausencia de un derecho externo y superior a la voluntad popular (específicamente, a la mayoría), Tocqueville visualiza la necesidad de un "cemento ideológico-cultural" para asentar las instituciones políticas sobre las experiencias sociales.

La legitimación trascendente es reemplazada por

18. Tocqueville, Alexis de: *De la démocratie en Amérique*, en Ouevres I/1, p. 390.

una "religión civil". En este punto Tocqueville se aleja del iluminismo francés y se acerca al tradicionalismo inglés (Burke). La cohesión de la democracia norteamericana no reside en la construcción racionalista del orden, sino en la tradición histórica. Es la sedimentación histórica de las pautas culturales lo que conduce a esa similitud entre los hombres a base de la cual pueden sentirse miembros de una misma comunidad. En lugar de un principio abstracto, el "contrato social" no sería sino aquel conjunto histórico de prácticas y criterios comunes.

Tal acuerdo fáctico (histórico) es, sin embargo, precario, dado el significado equívoco de la acción social. La secularización ha relegado la certidumbre a la conciencia individual, responsable de armonizar la particularidad con las normas universales. La certidumbre subjetiva supone pues la existencia de un principio universalista. Si éste es objeto de múltiples interpretaciones y no tiene un sentido unívoco surge nuevamente la incertidumbre. Así, el mismo Tocqueville, sensible a la ambigüedad de la ideología igualitaria (pudiendo significar individuación y anonimato, innovación y uniformidad), replantea el problema del fundamento de lo social.

Tocqueville aborda el tema de modo negativo: el peligro de una *tiranía de la mayoría.* Aceptando que —instaurada la soberanía popular— el principio de mayoría es el único principio de legitimidad factible, ¿cómo evitar que la mayoría haga lo que desee? Tocqueville vislumbra la tendencia de la mayoría no sólo a dominar a la minoría, sino a absorberla. Representando los desafíos del mundo, la ambigüedad y contradictoriedad de los significados establecidos, la minoría amenaza la fe de la mayoría en sí misma: las cosas no tienen que ser así. Por miedo a perder su identidad, la mayoría puede desear algo más que expresar su voluntad; puede intentar universalizarla.[19] La tiranía de la mayoría con-

19. Sennett, Richard: "Lo que Tocqueville temía", en *Narcisismo y cultura moderna*, Kairós, Barcelona, 1980.

siste en imponer su voluntad como voluntad general. ¿Qué provoca tal universalización falsa? ¿No residirá precisamente en la incertidumbre acerca de "lo general"? Me parece que la percepción difundida de la ausencia o erosión de una voluntad colectiva no es ajena al ascenso de las dictaduras en el Cono Sur.

No creo, como afirma Furet, que Tocqueville "rompe con la obsesión del fundamento de lo social, tan característica del siglo XVIII y de Marx que, desde este punto de vista, es su heredero".[20] También Tocqueville lo tiene presente; implícitamente retoma el enfoque de Rousseau, anteponiendo una identidad (voluntad general) a la pluralidad (voluntad de todos). La autoimagen de la sociedad como "ego colectivo" es el supuesto para que opere el pluralismo de la democracia norteamericana; sin ese referente la pluralidad desemboca en la anarquía y, como reacción, en el despotismo. En esta perspectiva pareciera haber interpretado Tocqueville el desarrollo político de América Latina en el siglo XIX, oscilando permanentemente entre la anarquía y el despotismo militar.

Tocqueville critica a los latinoamericanos no haber sabido arraigar las instituciones democráticas en el sentido común: "Al trasladar a su patria la letra de la ley, no pudieron transportar al mismo tiempo el espíritu que la vivifica".[21] ¿Pero es factible tal trasplante del "espíritu de las leyes"? El mismo Tocqueville parte de las creencias igualitarias y las costumbres democráticas (rasgos específicos de la sociedad norteamericana) como una *facticidad*. Según vimos, pareciera compartir con el tradicionalismo contrailuminista la presunción de que cada período histórico remite a un conjunto de presuposiciones básicas, una especie de "axiomas" que siendo ininteligibles en ese período proporcionan una inspira-

20. Furet, Francois: *op. cit.*, p. 115.

21. Citado por Botana, Natalio: *La tradición republicana*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1984.

ción latente a las creencias y aspiraciones explícitas de la época en cuestión. Ahora bien, tomando la institucionalidad democrática como una cristalización cultural, Tocqueville no tematiza un problema fundamental de la democracia en América Latina: la *génesis* de una cultura política democrática. La paradoja de Tocqueville radica en un enfoque histórico que no plantea el problema del tiempo.

Una cultura democrática es el resultado de un proceso histórico. Es decir, su desarrollo requiere tiempo. Pero justamente el tiempo es uno de los recursos más escasos en la transición democrática. Ello explica en buen grado los sucesivos fracasos de la democracia en América Latina; la democracia no logra consolidarse porque no le es dado el tiempo para que se desarrollen las costumbres y creencias en que pudiera apoyarse la construcción institucional. La legitimidad de las instituciones democráticas supone la maduración de una cultura democrática que, sin embargo, a su vez supone el funcionamiento relativamente duradero de las instituciones. ¿Significa ello que, en ausencia de una tradición democrática, la democracia tampoco tenga futuro? El hecho es que en la tradición republicana de América Latina siempre se entremezclan democracia y autoritarismo.

Ni la democracia ni el autoritarismo parecieran ser capaces de elaborar el tiempo histórico que requiere la cristalización de una identidad colectiva. El problema del tiempo nos conduce de vuelta a Marx. El expresa, mejor que Tocqueville, la ruptura en la concepción del tiempo: el recurso al pasado es sustituido por una *anticipación del futuro.*

La filosofía de la praxis implica una visión "constructivista": la creación deliberada del futuro. Aun más, tiende a una determinación del proceso histórico en tanto autorrealización plena del individuo en comunidad: "la libre asociación de individuos libres". A la afirmación enfática de un orden plenamente racional y univer-

sal subyace una idea de verdad. Para Marx la crítica a la religión no descarta el criterio de verdad. Marx supone la existencia de una verdad que permita discernir en el presente conflicto de intereses e interpretaciones un referente colectivo válido para todos. Retoma pues la idea de un "bien común" definido en términos sustantivos (y no sólo por procedimientos), pero proyectándolo al futuro.

Junto con su teoría del sujeto, la idea de una "verdad por hacer" es seguramente uno de los aspectos más objetados del pensamiento político marxista. Suponer que existe una verdad que debamos realizar es visto como la definición misma de una imposición totalitaria. Sin duda la vinculación de política y verdad es problemática. Yo mismo he criticado reiteradamente tal referencia a la verdad como una sacralización indebida de posiciones políticas, pues destruye los procedimientos democráticos. Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos por qué un proyecto gnóstico logra obtener adhesiones en una sociedad secularizada. Probablemente las nociones de progreso, revolución o emancipación no sean solamente una secularización de esperanzas escatológicas, sino también una manera de neutralizar la incertidumbre del futuro. Se trata de dar al tiempo una dirección y de constituir una continuidad que permita situar el tiempo actual. Si el presente no fuese más que una sucesión de instantes, si el tiempo no deviene duración, no habría proceso social. Desde este punto de vista, la idea de progreso como todo "proyecto" es un modo de asegurarnos el tiempo, anticipando el futuro.

La proyección de un "bien común" como meta histórica ha de ser muy atractiva en un continente que se caracteriza tanto por su tradición comunitaria como por las desigualdades sociales. Una vez deslegitimado el ordenamiento recibido, la utopía pareciera ser la única perspectiva capaz de trascender la desarticulación de la sociedad. De ahí la fuerza del pensamiento utópico en

la política latinoamericana.[22] Tal anticipación del futuro, sin embargo, asfixia el presente pues le exige "pruebas" que ninguna política puede ofrecer; la utopía termina siendo una profecía autodestructiva.

La experiencia histórica es bien resumida por Horkheimer y Adorno en las frases iniciales de su estudio sobre la dialéctica del iluminismo: "El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la Tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura".[23] Los criterios de racionalidad y universalidad (que para Marx aún están vinculados a la autodeterminación política, la república) se plasmaron en otra modalidad de anticipar el futuro: la tecnocracia.

La planificación instrumental del futuro ha incrementado el control social sobre los efectos de nuestro actuar. Pero también conlleva el intento de manipular al otro, fijándole de antemano un determinado curso de acción. La razón instrumental resulta ser tan determinista como la filosofía de la historia. Planificando el futuro robamos al otro no solamente la libertad de elegir su futuro, sino además su presente. El momento instrumental de la acción desplaza el momento expresivo a un punto tal que los individuos ya no logran adquirir la experiencia de contemporaneidad. Y el individuo que no comparte un presente común con su prójimo no participa en la elaboración conjunta del tiempo. El tiempo social se atomiza y con él la sociabilidad. Por consiguiente, dado este déficit simbólico-expresivo, el control tecnocrático del futuro agudiza aún más la incertidumbre.

22. Sobre la dimensión utópica en la conquista española de América ver Góngora, Mario: *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social*, Ed. Universitaria, Valparaíso, 1980.

23. Horkheimer, Max y Th. Adorno: *Dialéctica del iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1970, p. 15.

La civilización técnico-científica se revela como una secularización inconclusa. Por un lado, al no resolver la demanda de certidumbre, ella anima permanentemente el deseo de trascender su inmanencia mediante alguna finalidad utópica. Se pretende escapar a las constricciones de la razón instrumental sometiéndose a un principio trascendente. Por otro lado, esta misma sociedad secularizada ya no reconoce una instancia última. También las utopías pueden ser concebidas sólo en plural, como conflicto. Temiendo que la invocación de verdades absolutas provoque de nuevo guerras religiosas, Max Weber nos advierte que la salvación del alma no puede ser tarea de la política.

La secularización socava todo principio trascendente, sin eliminar la demanda por alguna certidumbre última. De hecho, justamente a raíz de la secularización, las esperanzas religiosas de felicidad y armonía final son interiorizadas por la sociedad como promesas mundanas. Pareciera que la sociedad no puede afirmarse a sí misma sin un referente utópico, sea éste concebido en términos capitalista (mercado perfecto), anarquista (sociedad sin rey ni ley), liberal (deliberación racional) o marxista (sociedad sin clases).[24] También la democracia descansa en una utopía secularizada: el denominado "credo democrático". Sólo a base de esta fe sigue subsistiendo, a pesar de todas las vicisitudes, la democracia. Aun más, únicamente este credo permite enfrentar las experiencias adversas de la democracia real como un desafío por profundizar la democracia.

En resumen, nuestra sociedad secularizada no permite asumir la búsqueda de certidumbre mediante algún principio sacralizado. Pero tampoco permite descartar la demanda. El problema del orden democrático

24. Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica,* DEI, Costa Rica, 1984. Sobre el desgaste de las utopías secularizadas ver Habermas, Jurgen: *Die Neue Unubersichtlichkeit,* Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

pareciera pues consistir en elaborar un horizonte de certidumbre de carácter laico.

Una tarea pendiente

¿Puede la democracia responder a la demanda de certidumbre? Mi pregunta pretende vincular la cuestión democrática con el debate sobre la modernidad. Tras las dificultades de los procesos de democratización en América Latina veo un problema legado por la secularización: la dificultad de una sociedad cada vez más compleja de cerciorarse de sí misma en tanto orden colectivo. La sociedad no sólo es libre para organizarse según su propia voluntad, sino también libre de toda prescripción consagrada que anteriormente garantizaba la validez del orden establecido. Vale decir: al ocupar el vacío dejado por la religión, la política también ha de hacerse cargo de las demandas de certidumbre.

¿Puede haber democracia sin religión? La inquietud de Tocqueville es mucho más perspicaz que lo que suele creer nuestra sociedad (mal) desencantada. Para salvaguardar un núcleo mínimo de valores sobreindividuales pareciera indispensable sustraerlo al conflicto político. Percibiendo la dinámica centrífuga de la democracia emergente, Tocqueville se preocupa por los límites de la voluntad popular. Su estudio de las creencias y costumbres en tanto "religión civil" es una primera respuesta al problema suscitado por la Revolución Francesa.

¿Es posible instituir la sociedad a partir de ella misma sin recurrir a una legitimidad trascendente? La pregunta sigue siendo el gran desafío de la democracia. La sociedad moderna ha de crear, a partir de ella misma, su propia normatividad. ¿Cómo legitimar las reglas constitutivas del orden sin sacralizarlas? Podemos concebir la soberanía popular como un referente trascendental (no trascendente), escindido de la sociedad, por medio del cual las diferencias en la sociedad pueden

reconocerse en tanto parte de una colectividad. La exteriorización permite instituir un referente colectivo sustraído al conflicto, pero por lo mismo, impuesto a los sujetos. Si partimos, por el contrario, de la pluralidad de sujetos, entonces, ¿cómo instituir un principio legitimatorio del orden, reconocido por todos? El proceso de diferenciación social permite concebir la totalidad solamente en plural. Pero lo mismo que la totalidad, también la pluralidad ha de ser producida. Y sólo elaboramos una pluralidad por medio de una noción de colectividad; sin referente colectivo la diferenciación social desemboca en una desarticulación. Este es el caso de las sociedades latinoamericanas.

¿Pueden sociedades complejas elaborar una identidad razonable? El interrogante de Habermas supone precisamente la erosión o pérdida de los tradicionales referentes de identificación colectiva: religión, clase, Estado. La complejidad de las estructuras sociales ha hecho estallar las promesas de certidumbre cristalizadas en esas instancias. Este desencantamiento es necesario, pero insuficiente. Si descartamos la premisa neoliberal de una autorregulación automática de la sociedad, queda pendiente la cuestión del orden: la necesidad de todo individuo a reconocerse y afirmarse a sí mismo como perteneciente a una comunidad.

Hemos visto dos modos de enfocar la construcción del orden. La pretensión de Marx es descubrir en el movimiento interno de la sociedad una *racionalidad sustantiva.* El retiene pues la concepción antigua de fundar el orden en un principio objetivo y universal, pero 1) definiéndolo como producto social; y 2) proyectándolo al futuro. El reemplazo de la trascendencia religiosa por una histórica no expresa solamente la nueva conciencia del tiempo. Responde a la necesidad de excluir otros principios legitimatorios. Sólo la materialización del fundamento invocado en una sociedad plenamente racional confirma la utopía como la verdadera totalidad. Concebidos como "verdad por hacer", los prin-

cipios de racionalidad y universalidad devienen un referente indiscutible de identificación. El problema salta a la vista: fundando la certidumbre en un fundamento único y exclusivo se niega la pluralidad.

No menos problemático es un enfoque que sustituye el problema del fundamento por una *lógica y ética de la acción*. Por cierto, Tocqueville ve bien las tendencias totalitarias que desencadena la secularización; la razón totalizante es una respuesta "lógica" de la sociedad para asegurar su identidad en un proceso de diferenciación. Asentando la cohesión social en los mecanismos de integración cultural, el enfoque de Tocqueville no suspende la pluralidad. Mas el énfasis en las experiencias sociales implica una determinación histórico-concreta. Al tomar una cultura determinada por la premisa histórica de la democracia, ésta deviene un resultado contingente. Es decir, siempre podremos desear la democracia, pero será una aspiración vana si no contamos con una integración cultural previa.

En ambos enfoques la demanda de certidumbre es interceptada "al nivel de" una lógica social (económica o cultural), sin llegar a la esfera política. No sería tarea de la política responder a la búsqueda de certidumbre. Bien al contrario, la sociedad ya tiene que haberse cerciorado de sí misma para que pueda institucionalizar un orden democrático. Pues bien, según vimos, no es éste el caso de los procesos de democratización en América Latina. Aquí la institución de lo social pasa por la política.

¿Cómo responder *políticamente* a la búsqueda de certidumbre? La respuesta más frecuente es el Estado nacional. Pero se trata de una respuesta sólo aparentemente política. De hecho, la forma política del Estado descansa sobre un contenido prepolítico: la nación definida en términos lingüísticos, étnicos o como comunidad de destino. Es por medio de una unidad preconstituida que nos aseguramos de un "nosotros" frente a

"los otros". La comunidad (identidad nacional) no sería propiamente política, sino su premisa.

Tan pronto se reconoce a la política una productividad propia, ella es domesticada mediante procedimientos formales. En la medida en que la secularización erosionó las costumbres tradicionales y los valores consagrados, la política es sometida progresivamente a dispositivos de racionalidad formal. Según señalé al inicio, la relativización y privatización de los valores es compensada por el paralelo avance del mercado y de la burocracia. No podemos ignorar empero el alcance limitado del cálculo formal. Vastos sectores de la vida social no logran ser articulados ni por el mercado ni a través de mecanismos administrativos. Aun más: el peso creciente de relaciones burocráticas y mercantiles en los procesos políticos provoca dinámicas desintegradoras.

La racionalidad formal procura una calculabilidad y eficiencia instrumentales que presuponen un acuerdo sobre los fines. Las "reglas de juego" de por sí no ofrecen seguridad, pues su significación reside fuera de ellas, en lo que suele denominarse el "espíritu de las leyes". Donde el principio regulativo —el sentido del orden— es objeto de conflicto, la controversia relativiza de inmediato los procedimientos formales. Basta recordar el proceso chileno para comprender que no podemos asentar la certidumbre exclusivamente en las instituciones y los procedimientos.

No es necesario recalcar la precariedad de los referentes colectivos en nuestras sociedades, demostrada recurrentemente por la "cuestión social" y la "cuestión nacional". Quizás por eso sea más frecuente un tipo de producción política de identidad: el carisma. La lucha más o menos abierta entre diferentes principios constitutivos del orden puede encontrar una tregua con la aparición de un líder carismático, encarnación física de la identidad metafísica de la nación. Y no me refiero al caudillismo tradicional, sino a la democracia presidencialista. Figuras como Tancredo Neves, Raúl Alfonsín o

Alan García ilustran bien cómo la democracia conquista legitimidad mediante la adhesión entregada al Presidente. Es un carisma secularizado, instituido institucionalmente; mas una vez establecido, la lealtad al líder carismático deviene el pilar de la lealtad al régimen democrático. Podríamos hablar de un "carisma situacional"[25] en el sentido de que una situación de desamparo e incertidumbre establece la necesidad de creer en un líder y así —por medio de un liderazgo carismático— afirmar una identidad colectiva. Ello explica, a mi entender, por qué en muchas democracias latinoamericanas la fe en la autoridad prevalece por sobre las rutinas y reglas y resulta, en la percepción de los ciudadanos, más importante que la eficiencia de la gestión gubernamental.

El carisma coexiste con la racionalidad formal. Esta contemporaneidad desdice la idea de una evolución lineal de las estructuras de conciencia e identidad sociales. Pareciera más adecuado pensar en una sobreposición de estructuras mentales similar a capas geológicas.[26] En la sociedad latinoamericana prevalecen indudablemente pautas de racionalidad formal: operaciones de generalización, sistematización, abstracción y formalización orientan la acción social de acuerdo a criterios racional-universalistas. Se trata de un estándar internacional que una vez instituido marca la estructura mental en nuestra sociedad, por distorsionada que sea su presencia. Pero a esta "conciencia moderna" subyacen otras estructuras. En la medida en que la racionalidad formal-instrumental no logra asegurar la integración simbólico-

25. Tomo el término de Tucker, Robert: "The Theory of Charismatic Leadership" en *Daedalus*, summer, 1986, p. 745. Ver también Moscovici, Serge: *L'age des foules*, Fayard, Paris, 1981. Siempre expuesto a una crisis de confianza y credibilidad, el liderazgo carismático conduce sólo excepcionalmente (Moisés) a la fundación de una identidad nacional.

26. Este artículo debe mucho a los estimulantes estudios de Nelson, Benjamín: *Der Ursprung der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; sobre este punto, p. 75 ss.

normativa de la sociedad, puede aflorar una "conciencia gnóstica". La fe en lo trascendente resurge como sucedáneo de los principios de racionalidad y universalidad. No es necesario que éstos estén plenamente realizados, pues, como dijera Tierno Galván, aceptar lo imperfecto forma parte de la instalación perfecta en lo finito.[27] Pero sí han de existir tales referentes de certidumbre para poder instalarnos en la finitud. En caso contrario, donde la conciencia moderna fracasa en elaborar tales referentes, la gente resucita un principio trascendente para cerciorarse de su identidad colectiva.

En resumen, no podemos identificar sin más la democracia con la incertidumbre. Desde luego, la democracia supone un desencanto y, particularmente en América Latina, resulta urgente desmontar las revoluciones globales. Sería erróneo, sin embargo, radicalizar el desencantamiento a un grado que —so pretexto de denunciar la solución totalitaria— nos desentendiéramos del problema de fondo. Bien al contrario, precisamente la crítica a las dictaduras en el Cono Sur nos hace descubrir en el autoritarismo un (falso y fracasado) intento de restablecer la certidumbre aplastando lo diferente. Y de este problema ha de dar cuenta el proceso de democratización.

27. Tierno Galván, Enrique: *¿Qué es ser gnóstico?*, Tecnos, Madrid, 1985 (4ª ed.).

ESE DESENCANTO LLAMADO POSMODERNO

El artículo fue presentado en la conferencia de CLACSO sobre "Identidad latinoamericana, premodernidad, modernidad y posmodernidad", Buenos Aires, 1987.

Un ambiente posmoderno

¿Qué sentido tiene discutir en América Latina sobre la llamada "posmodernidad"? Podría ser que otra moda intelectual importada y una larga experiencia de frustraciones nos ha vuelto escépticos frente a debates que serían válidos en Europa o en Norteamérica, pero ajenos a la realidad latinoamericana. Por cierto, la posmodernidad es una noción controvertida y todavía es demasiado temprano para evaluar el alcance de la discusión. Pero indudablemente existe un estado de ánimo diferente a las décadas anteriores y esta nueva sensibilidad merece nuestra atención.[1] Por lo demás, vivimos en una época de transnacionalización que abarca no solamente circuitos económicos, sino igualmente ideológicos; también el "clima cultural" se internacionaliza y los temas del debate europeo o norteamericano forman parte —aunque sólo sea como una "moda"— de nuestra rea-

1. Es significativo para la historia de las ciencias sociales en la región que CLACSO haya festejado su XX aniversario bajo el título "Identidad latinoamericana, premodernidad, modernidad y posmodernidad". (Ver *David & Goliath* 52, Buenos Aires, 1987.) No menos revelador es el interés que despierta el tema en revistas de inspiración neoliberal; ver el *dossier* en *Estudios Públicos* 27, Santiago, 1987.

lidad. Por lo demás, todo enfoque ilumina algunos problemas y oscurece muchos otros. En consecuencia, preguntémonos sobre cuáles fenómenos echa luz el presente debate.

¿Qué entendemos por posmodernidad? Las interpretaciones son múltiples y frecuentemente contradictorias.[2] Para unos se ha agotado la modernidad, dando inicio a una nueva época. Para otros, no existe tal mutación y se trata más bien de una crítica al interior de un proyecto inconcluso de modernidad.[3] En todo caso, es por referencia a la modernidad que reflexionamos nuestra situación. Vale decir, es fundamentalmente una reflexión sobre nuestro *tiempo*. Pero además —y por encima de todo— el debate sobre la denominada posmodernidad, si bien iniciado en el campo de la filosofía, la estética y la arquitectura, se ha transformado en una *cuestión política*. ¿Se ha agotado el impulso reformador de la modernidad? Esta es, aunque de manera larvada, la cuestión de fondo. Y es desde ese punto de vista que pretendo revisar un posible cambio en nuestra cultura política.

Un fenómeno que, sin lugar a dudas, caracteriza la situación política de varios países latinoamericanos es el desencanto.[4] Ello puede afectar gravemente a los procesos de democratización al restarles arraigo a las instituciones políticas. Por esta razón el desencanto político suele ser valorado negativamente y no faltan experien-

2. Una breve introducción ofrece Jameson, Frederic: "Posiciones ideológicas en el debate posmodernista", en *Fahrenheit 450* Nº 2, Buenos Aires, 1987. (Traducción de New German Critique 33.)

3. Ver el conocido texto de Habermas, Jurgen: "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Hal (ed.): *La posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona, 1985.

4. Para Argentina ver Echegaray, Fabián y Raimondo, Ezequiel: *Desencanto político, transición y democracia*, Centro Editor, Buenos Aires, 1987.

cias históricas para justificar ese temor. El peligro de un desencanto con la democracia existe; por lo mismo, conviene analizarlo más detenidamente. Siempre hubo períodos de certeza y períodos de duda; bien visto, sólo hay desencanto donde hubo ilusiones. En este sentido, se habla de un exceso de expectativas que la democracia no puede cumplir. Ahora bien, más que un exceso podría ser un cambio de la subjetividad investida en la política. En esta perspectiva me interesa el "clima posmoderno". A mi entender, la llamada posmodernidad es más que todo cierto desencanto con la modernidad: modernidad que a su vez ha sido definida como un "desencantamiento del mundo" (Max Weber). Es decir, se trataría de una especie de "desencanto con el desencanto". Fórmula paradojal que nos recuerda que el desencanto es más que una pérdida de ilusiones, la reinterpretación de los anhelos. De ser así, ese desencanto llamado posmodernidad no sería el triste final de un proyecto demasiado hermoso para hacerse realidad sino, por el contrario, un punto de partida.

Sobre la modernidad

América Latina nace bajo el signo de la modernidad en un doble sentido. Por un lado, el descubrimiento europeo de América contribuye (junto al Renacimiento, la Reforma y la filosofía de la Ilustración) a plasmar el pensamiento occidental moderno. El encuentro con el Nuevo Mundo altera la conciencia del tiempo histórico; puesto que la curiosidad por lo nuevo aporta tantos beneficios materiales, "lo nuevo" se constituye como un valor en sí. La conquista de América marca un hito decisivo para emprender la conquista del futuro. Pero no sólo las coordenadas temporales, también las espaciales quedan descentradas. El encuentro con el indio —el otro— plantea una nueva escala de diferenciación que cuestiona de inmediato la propia identidad. Se modifica el mapamundi y, por tanto, se altera tam-

bién el exiguo espacio mental en que se concebía el antiguo orden social.[5]

Si América Latina se encuentra en el origen de la modernidad, por otro lado, a su vez, se constituye bajo el impacto de la modernidad. Las revoluciones independentistas enfrentan a nuestros países con el desafío de la modernidad, encarnado de manera emblemática por la Revolución Francesa: ¿cómo instituir la sociedad únicamente a partir de lo social, sin recurrir a una legitimación trascendente? La pregunta resume la cuestión del orden tal como se plantea hasta hoy día también en América Latina. Volvamos pues sobre la noción de modernidad, expuesta en el artículo anterior, para enfocar posteriormente los eventuales motivos del desencanto.

Entendemos por modernidad el proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo. La sociedad religiosa se caracterizaba por la anterioridad y alteridad absoluta de un principio divino como garantía inviolable del orden. No sólo ese fundamento, radicalmente escindido, sino el propio orden mundano quedaban totalmente sustraídos a la disposición humana. La modernidad consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía, los individuos se hacen irremediablemente cargo de organizar su convivencia.

La modernidad es ante todo un proceso de secularización: el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*.[6] El acento es doble. Por un lado, *producción* social del orden. El mundo deja de ser un orden predeterminado de antemano al cual debamos someternos y deviene objeto de la voluntad humana. ¿Cómo

5. Ver Todorov, Tzvetan: *La conquête de l'Amérique. La quéstion de l'autre*, Ed. Sedil, Paris, 1982, reseñado por P. L. Crovetto en *Mundo* 2, México, 1987. (Traducido por Siglo XXI Ed.)

6. El enfoque es de Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*, Ed. Gallimard, París, 1985.

hacernos responsables del mundo siendo tan escaso nuestro poder de disposición y control? Por el otro lado, el *orden* mismo. Ya no existen una ley absoluta ni una tradición sagrada que encaucen la voluntad humana y son los hombres mismos quienes han de autolimitarse. ¿Sobre qué principios generales puede fundarse el orden social cuando todo está sometido a la crítica?

Preguntas como éstas, que acompañan con mayor o menor dramatismo al desarrollo de la modernidad, insinúan la magnitud de los desafíos que plantea un "orden producido". En medio de esa revolución, cuya radicalidad hoy apenas imaginamos, tal vez el problema central de la sociedad moderna sea asegurarse de su identidad, o sea, cerciorarse de "sí misma" en tanto sociedad.[7] Ella tiene que crear, a partir de sí misma, su propia normatividad. Y este orden producido, precisamente por ser autodeterminado, ya no puede reclamar garantía alguna. Si antes la alteridad radical del fundamento excluía conflictos acerca de la forma de convivencia social, ahora tanto el orden que *es* como el orden que *debe ser* se encuentran sometidos a discusión. Ya no sólo los derechos de uno u otro estamento social, sino el sentido y la legitimidad del orden mismo se ven permanentemente cuestionados. Sin escapatoria posible, la sociedad moderna está inexorablemente autorreferida. Ello explica tanto la dinámica incesante con que intenta identificarse a sí misma como la sensibilidad extrema con que reacciona a toda amenaza eventual de su autoimagen.

Junto con esta autorreferencia radical surge la política moderna. La secularización traslada a la política la función integradora que cumplía anteriormente la religión. Si antes la religión consagraba una instancia última en que se fundaban todas las manifestaciones del orden dado, ahora se atribuye a la política un lugar pri-

7. Habermas, Jurgen: "Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedurfnis nach Selbstvergewisserung", en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985.

vilegiado en la producción del orden social. La sustitución del fundamento divino por el principio de la soberanía popular instituye la centralidad de la política en un doble sentido: a) en tanto acción consciente de la sociedad sobre sí misma; y b) representación de la sociedad en tanto orden colectivo. En general, el acento es puesto en el primer aspecto —la política como acción—, pero no es menos productivo el segundo aspecto. Aun más: que la sociedad se reconozca y se afirme a sí misma como una colectividad es la premisa para que pueda actuar sobre sí misma. En consecuencia, una pregunta decisiva de la modernidad me parece ser la siguiente: ¿puede la sociedad moderna elaborar políticamente una identidad razonable?

Dos son las dificultades. Ya aludí a una: ¿cómo articular una pluralidad de voluntades individuales, en principio ilimitadas, en una voluntad colectiva que, por definición, establece límites? La articulación de pluralidad y colectividad es justamente la pretensión de la democracia. Desde sus inicios, sin embargo, media una gran distancia entre esta pretensión teórica y su institucionalización práctica. La multiplicidad de "pueblos" realmente existentes, o sea, la heterogeneidad de la sociedad, contradice la homogeneidad que presupone al nivel conceptual la soberanía del pueblo.[8] Vale decir, la idea de soberanía popular evoca un "pueblo" ya existente cuando, en realidad, esta identidad recién ha de ser creada. Para ser más exacto: la democracia (como principio de legitimidad) presupone una identidad que la democracia (como principio de organización) nunca puede producir como algo permanente y definitivo.

La segunda dificultad es posible formularla así: ¿puede la política en tanto aspecto parcial de la vida social "representar" a la sociedad en su conjunto? Una

8. Una buena introducción a la época independentista ofrece Guerra, Francois-Xavier: "La peuple souverain; fondements et logiques d'une fiction" (mimeo), Seminario EHSS-CLACSO, París, 1987.

premisa de toda teoría democrática moderna es la posibilidad de elaborar, mediante medios específicamente políticos, una representación de la unidad. Tal "comunidad" se constituye de modo explícito o implícito, por referencia a una voluntad general. De inmediato, sin embargo, se critica el carácter ficticio y abstracto de "lo general". La crítica puede estar restringida a los mecanismos políticos de representación (voto censitario, etc.), pero ya para Marx no se trata de una insuficiencia al interior del campo político, sino de la incompetencia de la política para legitimar el orden social. El problema es la representatividad de la política.

Estas dificultades explican los diversos intentos por situar la cuestión de la identidad en una estructura distinta a la política y, en concreto, a la democracia. Basta recordar la tesis del mismo Marx acerca de que "la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política", tomando por referente identificatorio a la clase. Tocqueville, por su parte, alude a una integración sociocultural, destacando la similitud de costumbres, sentimientos y creencias como la base de la democracia norteamericana. El intento más relevante empero es la afirmación de una identidad nacional. Independientemente de cómo definamos la nación (en términos esencialistas, étnicos, lingüísticos o como comunidad de destino), esta estrategia ilustra bien algunas de las contradicciones que plantea la modernidad.

Una primera contradicción existe entre la centralidad asignada a la política como *locus* de la soberanía popular y la determinación societal de la identidad. Tanto en el caso de la identidad nacional como en los otros intentos mencionados la unidad del proceso social es concebida como un hecho externo a la política. Históricamente, será el Estado quien realice efectivamente la unificación, pero la acción estatal se legitima sólo en tanto "representa" una identidad definida societalmente. Este enfoque societal reduce la productividad atribuida a la política: la voluntad colectiva elaborada polí-

ticamente queda siempre subordinada a una instancia última fuera de la política (la unidad nacional, la estructura económica, la tradición).

La segunda contradicción consiste en la búsqueda de una identidad histórica en una época eminentemente "futurista". Si la modernidad se caracteriza por la ruptura con la tradición, la cuestión de la identidad, en cambio, es proyectada al pasado. Mediante una construcción retrospectiva, la unidad de la vida social es antepuesta a la política como un dato previo. Para ello se suele reducir la rica diversidad de elementos y alternativas a *la* historia, única y lineal, de la cual han sido borradas todas las encrucijadas y discontinuidades. El resultado es una identidad ficticia, porque está basada en un pasado artificialmente homogenizado con el fin de legitimar el presente; y además, una identidad cerrada, con escasa capacidad para modificarse de acuerdo a las innovaciones del proceso social.

Existe una tercera contradicción entre los criterios universalistas de la democracia y los rasgos particularistas del Estado Nacional. La sociedad moderna se funda en la soberanía ilimitada y la voluntad general de los hombres y, simultáneamente, en la institucionalización de valores determinados. Mientras que la democracia descansa, en principio, sobre una ciudadanía cosmopolita, no aceptando otro límite que el reconocimiento del ordenamiento constitucional, el Estado Nacional está conformado por una población preseleccionada a base de categorías cuasinaturales. En este caso, la comunidad es definida exclusivamente por su oposición a otras naciones. Lo distinto es lo extranjero. En consecuencia, una identidad nacionalista enfoca las diferencias fundamentalmente como una división (internacional) de amigo y enemigo.

No es necesario detallar aquí estas dificultades que enfrenta la sociedad moderna para reconocerse y afirmarse en tanto tal. Basta visualizar cómo el abandono de la visión sacra y la afirmación de un mundo

profano nos plantea la cuestión de la identidad como una tarea central y su estrecha vinculación con la cuestión democrática. Habiendo sido ésta nuestra preocupación principal en los últimos diez años, no es irrelevante interrogarnos acerca del aporte de la crítica posmoderna a la elaboración de una nueva teoría de la democracia.

El desencanto con la modernización

Una primera dimensión del desencanto posmoderno es la pérdida de fe en que exista una teoría que posea la clave para entender el proceso social en su totalidad. Nuestra época se caracteriza por un recelo frente a todo tipo de metadiscurso omnicomprensivo. Esta desconfianza nace de una intención antitotalitaria; tras el saber, como de toda pretensión de verdad, se escondería una relación de poder. La crítica posmoderna prosigue así la relativización de toda norma. Sería la "voluntad de poder" la fuerza real que estructura ese magma de diferencias que es *lo social,* institucionalizando un *sistema.* Contraponiendo lo social a la sociedad se busca rescatar la complejidad infinita de la "vida" frente a la "forma". Se trata de una *tensión* bien conocida por "los modernos", según lo atestigua la vasta discusión a comienzos de siglo. El "sistema social" no es una estructura neutral, por cierto. Toda crítica se alimenta de la duda y hay que sospechar del poder objetivado en las estructuras existentes. Una negación indeterminada de todo poder, empero, no logra discernir entre instituciones legítimas e ilegítimas. La crítica posmoderna se acerca a posiciones anarquistas que —a menos que la cuestión de la legitimidad sea obsoleta— terminan siendo una rebeldía testimonial e ineficaz. Dicho en otras palabras: la desconstrucción posmoderna tiene el mérito indudable de resaltar la complejidad como un fenómeno central de nuestra sociedad, pero me pregunto si también nos ofrece los medios para trabajar dicha complejidad.

El rechazo a *la* razón se apoya en la existencia de diversas racionalidades. Constatación banal si alude al proceso de diferenciación propio a la secularización. Perdida la unidad que procuraban la religión y la metafísica, los distintos campos sociales se diferencian aceleradamente, cada cual desarrollándose de acuerdo a su lógica específica. Ya los filósofos de la ilustración reconocían a las racionalidades cognitiva-instrumental, moral-práctica y estético-expresiva como esferas diferenciadas. Pero el reconocimiento de tal diferenciación siempre iba acompañado de la búsqueda de algún principio de validez universal. La modernidad era concebida como una tensión entre diferenciación y unificación dentro de un proceso histórico que tiende a una armonía final. Hoy en día ha desaparecido el optimismo iluminista acerca de la convergencia de ciencia, moral y arte para lograr el control de las fuerzas naturales, el progreso social y la felicidad de la humanidad. La reconciliación de lo bueno, lo verdadero y lo bello aparece como una ilusión de la modernidad. El desencantamiento con esa ilusión sería la posmodernidad: la *diferenciación* de las distintas racionalidades es vista como una *escisión.*

La ruptura con la modernidad consistiría en rechazar la referencia a la totalidad. Sin embargo, permanece ambiguo el alcance de ese nuevo desencanto: ¿se rechaza la referencia a la totalidad articuladora de los diferentes campos porque no es posible o porque ya no es necesaria? ¿O no podemos prescindir de una noción de totalidad, pero pensada en otros términos? A mi entender, el debate sobre la llamada posmodernidad deja abierta una cuestión de fondo: ¿la tensión entre diferenciación y articulación sigue siendo un problema práctico o se trata de un asunto obsoleto?

El desencanto siempre tiene dos caras: la pérdida de una ilusión y, por lo mismo, una resignificación de la realidad. La dimensión constructiva del desencanto actual radica en el *elogio de la heterogeneidad.*

Asistimos a una nueva dinámica a la vez amenazante y estimulante. Amenazante porque se vienen abajo paisajes que nos eran familiares y permitían movernos con cierta previsión. No importa que la certidumbre fuese ilusoria; lo importante es la existencia de algunos referentes compartidos. Ahora todo se acelera y nada está en su lugar. Junto con este sentimiento de precariedad, muchas veces paralizante, la nueva dinámica provoca revulsiones creativas. ¿Por qué dar por sentado que la homogeneidad favorece el entendimiento pacífico y considerar la heterogeneidad como fuente de conflicto?[9] Demasiados años hemos estado denunciando la "heterogeneidad estructural" de América Latina como obstáculo al desarrollo, sin considerar que ella podría fomentar una interacción mucho más densa y rica que la homogenización anhelada.

Ahora bien, nuestras críticas a la heterogeneidad no eran tan infundadas. Nacen de la preocupación por una comunidad cada vez más erosionada. Es desde el punto de vista de una identidad amenazada que vemos la heterogeneidad como una fragmentación a rechazar. Se trata de una crítica razonable por cuanto, en efecto, la heterogeneidad no produce una mayor dinámica social, a menos que se complemente con alguna noción de comunidad. De ser así, tal vez debiéramos reformular el problema. En lugar de seguir haciendo hincapié en la heterogeneidad de nuestras sociedades habría que revisar nuestra idea de comunidad. O sea, lo problemático sería, ante todo, la noción de comunidad que usamos. Más que de una "crisis de consenso" se trataría de una crisis de nuestra concepción del consenso.

La historia nos enseña que cuanto mayor es la fragmentación de la sociedad en campos segmentados, mayor es el voluntarismo por restaurar una integración

9. Una sugerente confrontación con el pensamiento oriental ofrece Maruyama, Magaroh: "Diferentes paisajes mentales", en *Letra Internacional* 5, Madrid, 1987.

orgánica. Pero la voluntad de síntesis, cuando no están dadas las condiciones objetivas, no puede sino expresarse por un acto de violencia sobre la sociedad. Nuestras dictaduras son fundamentalmente eso: imposición de una unidad orgánica a una realidad heterogénea y compleja. Pues bien, sólo superaremos el autoritarismo en la medida en que lleguemos a una comprensión y valoración distintas de esa modernidad dispersa y excéntrica. Vale decir, nos falta una teoría de la modernidad que reconozca la existencia de la diversidad; el valor que ella tiene y la necesidad de darle una coherencia sólo formal, nunca sustantiva.[10]

En este desplazamiento del enfoque consiste la contribución que el "clima posmoderno" aporta al debate sobre la democracia. Históricamente, el recelo frente a la heterogeneidad como amenaza a la integración social se extiende al campo político. La democracia latinoamericana siempre ha estado atravesada por una desconfianza de la pluralidad en tanto cuestionamiento indebido de la unidad nacional. En los últimos años la experiencia autoritaria y la cultura pormoderna, reforzándose mutuamente, cuestionan el significado aparentemente unívoco de esa unidad. Se comienzan a valorar el pluralismo étnico y cultural, la diversidad de las estructuras económicas y la tolerancia político-ideológica. O sea, se revaloriza positivamente la diferencia social. Esta no es identificada lisa y llanamente con las divisiones y desigualdades sociales; surge una nueva sensibilidad respecto a las "justas diferencias". Es éste el aporte posmoderno, por así decir, sólo que —en América Latina— él no se agota en un elogio de la heterogeneidad. Aquí, la revalorización de la heterogeneidad no deja de remitir a la cuestión del orden. ¿Cómo distinguir una diversidad legítima de las desigualdades ilegítimas?

10. Xavier Rupert de Ventós: "Kant responde a Habermas", en *Fahrenheit 450*, Nº 2, Buenos Aires, 1987.

Al criticar a los "grandes relatos" la discusión vuelve a plantear el ordenamiento de la vida social como tema central. Pero ¿qué alternativa ofrece esa crítica? Como consecuencia de su rechazo a nociones de totalidad, ella no se preocupa de la institucionalización de lo colectivo. Aún más: el desencanto posmoderno suele expresarse justamente como una pérdida de fe en el Estado. El Estado es percibido más que todo como un aparato de dominación, siempre sospechoso de buscar un control totalitario. La desconfianza frente al "ogro filantrópico" está ciertamente justificada; donde el Estado asume tareas de responsabilidad colectiva tiende a liquidar la responsabilidad individual. Pero en su rechazo a la disposición estatista, la cultura posmoderna suele descartar la cuestión misma del Estado. Su antiinstitucionalismo desconoce la dimensión simbólica del Estado moderno. Erosionado el fundamento divino, la sociedad está obligada a crear una nueva instancia que le permita estructurar sus divisiones; será el Estado el referente por medio del cual los hombres se reconocen y se afirman en tanto orden colectivo. Esta representación del "todo" mediante el Estado se encuentra hoy cuestionada, sea en términos teóricos o como resultado del mismo proceso de secularización.

Para Niklas Luhmann, por ejemplo, la diferenciación funcional de la sociedad moderna conduce a un conjunto de subsistemas, siendo el Estado uno más, sin algún estatuto privilegiado para representar al sistema social en su totalidad.

> "No system of functions, not even the political, can take the place of hierarchy and its summit. We live in a society which cannot represent its unity in itself, as this would contradict the logic of functional differentiation. We live in a society without a summit and without a centre. The unity of society no longer comes out in this society(...).

Systems of functions can only legitimate themselves. That is, no system can legitimate another".[11]

Desde otro punto de vista, Robert Bellah llega a conclusiones similares. Antaño una esfera pública y sagrada, la política también sufre el avance progresivo de la privatización y de la secularización.

"Such a privatized and secularized politics, though celebrated by many political scientists, seems unable to stimulate not only patriotism but even respect. Being of uncertain legitimacy itself it cannot supply social legitimation and instead becomes the source of widespread cynicism and desaffection".[12]

También en nuestros países ha desaparecido el halo metafísico que irradiaba el Estado; hoy nos parece anacrónico el patriotismo con que en el siglo XIX teatro, pintura o poesía exaltaban al Estado como encarnación de la unidad nacional. El Estado actual termina reducido a uno de los tres poderes, el Ejecutivo, el que a su vez lleva más y más el sello de la maquinaria burocrática. De imagen de colectividad el Estado pasa

11. Luhmann, Niklas: "The Representation of Society within Society", en *Current Sociology* 35/2, 1987, p. 105. "Ningún sistema de funciones puede reemplazar a la jerarquía. Vivimos en una sociedad que no puede representar en sí misma su unidad puesto que ello entraría en contradicción con la lógica de la diferenciación funcional. Vivimos en una sociedad sin cumbre y sin centro. La unidad de la sociedad ya no es producida por esta sociedad (...) Sistemas funcionales sólo pueden legitimarse a sí mismos. Es decir, ningún sistema puede legitimar a otro."

12. Bellah, Robert: "Legitimation Processes in Politics and Religion", en *Current Sociology* 35/2, 1987, p. 95. "Tal política privatizada y secularizada, aunque celebrada por muchos científicos políticos, parece incapaz de estimular el patriotismo e incluso el respeto. Siendo ella misma de legitimidad incierta, ella no puede ofrecer legitimación social y en su lugar se transforma en el motivo de un amplio cinismo y desapego."

a ser una cierta unidad administrativa. Incluso ésta se encuentra amenazada por la privatización del Estado. En la medida en que el Estado deviene un "mercado político" de intereses particulares, a los ciudadanos les resulta difícil reconocer en el Estado una "res pública". Se desvanece la dimensión simbólica del Estado que —sea como burocracia o como mercado— aparece ahora guiado exclusivamente por una racionalidad formal-instrumental.

Llegamos a un punto decisivo para comprender el desencanto posmoderno. Ese discurso omnicomprensivo que ciertos intérpretes de la posmodernidad atribuyen a una razón planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante, en fin, esa razón totalizante no es sino la racionalidad formal. En mi opinión, el problema no es tanto la razón en su tradición iluminista como la identificación de la razón con la racionalidad formal. La discusión destaca la diferenciación de los diversos aspectos de la vida social sin prestar suficiente atención a esa racionalidad formal que cruza las lógicas específicas de cada campo. Ella genera una especie de "integración sistemática" que se impone a espaldas de la ciudadanía. Frecuentemente, las demandas sociales son absorbidas administrativamente por la burocracia estatal aun antes de entrar a la arena política. Con lo cual el debate político-parlamentario aparece como un "teatro" irrelevante frente al predominio absoluto de la racionalidad formal. Esta racionalidad es imprescindible, no cabe duda, sólo que por sí misma no asegura la articulación del proceso social. Por eso fracasa una política que se guía exclusivamente por un cálculo de medios y fines. La incompetencia en representar a la sociedad en su conjunto, que Luhmann imputa a la política, en realidad corresponde a la racionalidad formal. A ello apunta Bellah cuando aborda la privatización y secularización de la política. Ahora bien, siendo esta forma de política racional-formal la manera actualmente predominante, hay

que referir a ella el desencanto. No es un desencanto con la política como tal, sino con determinada forma de hacer política y, en concreto, una política incapaz de crear una identidad colectiva. Invirtiendo el punto de vista: no veo en el elogio posmoderno de la heterogeneidad un rechazo a toda idea de colectividad, sino por el contrario, un ataque a la falsa homogenización que impone la racionalidad formal.

Visto así, la posmodernidad no se opone al proyecto de modernidad como tal, sino a determinada modalidad. No se trata de una modalidad menor, por cierto. Es un desencanto con aquel proceso de "racionalización" que Max Weber consideró característico de la modernidad. Weber concibe la racionalización del mundo como un sistema de complementariedad.[13] Una vez perdida la unidad que procuraba la religión, la relativización de los valores obliga a su privatización. La vida social sólo puede ser organizada como una convivencia pacífica si la fe, las normas morales y los gustos estéticos son relegados dentro de los límites del fuero privado como un asunto de la conciencia individual. La privatización de la subjetividad se complementa con la formalización de la esfera pública; la política, el derecho, la economía son sometidos a una racionalidad formal, valorativamente neutral. Este dualismo entre ámbito público y privado, entre procedimientos y valores es indudablemente un acto emancipatorio. Nada peor que un poder moralizador que exige no solamente obediencia, sino amor y fe. Con la separación de política y fe, de poder y amor, toma cuerpo la autonomía individual. Pero esa promesa de autonomía con que se inicia la modernidad es pronto contradicha por el irresistible avance del mercado y de la

13. Me apoyo en Apel, Karl Otto: "The Situation of Humanity as an Ethical Problem", en *Praxis International*, octubre 1984, p. 257 ss.

Ver también la Introducción en Bernstein, Richard (ed.): *Habermas and Modernity*, Oxford, 1986.

burocracia. La "racionalización del mundo" desemboca nuevamente en un sistema cerrado.

Lo que Max Weber todavía reflexiona con desgarro, posteriormente es conceptualizado sin el menor desconcierto. Poco a poco se cristaliza una visión monista del capitalismo. En el concepto de "modernización" la modernidad ha quedado reducida al despliegue de la racionalidad formal. El proceso social es pensado exclusivamente desde el punto de vista de la funcionalidad de los elementos para el equilibrio del sistema. Se define entonces la modernización política de un modo ahistórico por el desarrollo de las diversas capacidades del sistema (simbólicas, reguladoras, extractivas y distributivas).[14] Los requisitos funcionales del "sistema" reemplazan a las antiguas categorías de soberanía, representación, voluntad, etc., neutralizando políticamente la cuestión del orden. La democracia es "limpiada" de toda aspereza y resistencia a la racionalidad formal, al punto que se elimina igualmente todo *pathos*. Se debilitan entonces el compromiso moral y los lazos afectivos sobre los cuales descansa el orden democrático y finalmente a la ciudadanía lo mismo le da un régimen político que otro.

En resumen, el desencanto actual se refiere a la *modernización* y, en particular, a un estilo gerencial-tecnocrático de hacer política. Esta interpretación me parece estar avalada por algunas tendencias que están a la vista. Pienso, por ejemplo, en la preocupación por los derechos humanos. Más que una reivindicación frente al Estado, se trata de un cuestionamiento de un Estado que sólo logra respetar la pluralidad de valores excluyéndolos del ámbito político. No está en tela de juicio la distinción entre política y moral, sino su escisión y la consiguiente reducción de la política a una

14. Ver las presentaciones del término que hacen D. Lerner y J. Coleman en la "International Encyclopedia of the Social Sciences", Vol 10; y G. Pasquini en Bobbio & Matteucci: *Diccionario de Política*, Madrid, 1982.

racionalidad valorativamente neutral. Otro ejemplo es el interés por la vida cotidiana. Hablar aquí simplemente de "privatización" sería aceptar el mencionado dualismo entre esfera pública y privada cuando, en realidad, se trata justamente de romper con él. Tampoco en este caso se cuestiona la diferenciación de uno y otro ámbito; lo que se rechaza son los límites cuasi-ontológicos en que quedó enclaustrada la actividad política. Finalmente, recuerdo la demanda de un pluralismo radical. La menciono porque no se contenta con reivindicar una pluralidad de actores políticos o una pluralidad de racionalidades diferenciadas según las diversas áreas. La demanda es radical en tanto apunta a una pluralidad de racionalidades al interior del mismo campo político; o sea, en tanto rechaza una "lógica política" única. Ello se expresa en la "política informal" que introducen los nuevos movimientos sociales con su renuencia a la institucionalización y a la formalización. Esta reacción puede llegar a ser premoderna e incluso irracional, por cierto, pero no es un curso inevitable si sabemos leer los anhelos subyacentes.

Los ejemplos señalados me parecen expresivos del desencanto posmoderno. Nuestras sociedades desean ser "modernas", desde luego, pero no confundamos modernidad y modernización. Se trata, recalco, de un desencanto con la modernización y no con la modernidad. Lo que se revela una ilusión es la pretensión de hacer de la racionalidad formal el principio de totalidad. En este sentido, el término "posmodernidad" es equívoco. Por un lado, implica una ruptura, pero solamente con una modalidad determinada de la modernidad. Que esta modalidad sea la hegemónica no implica, empero, que no podamos concebir y desarrollar el proyecto de modernidad de otra forma. Es éste, precisamente, el desafío que plantea el debate actual. Por otro lado, no podemos hablar de una ruptura en la medida en que el desencanto no abandona la tensión entre diferenciación y articulación que, según vimos, caracteriza a la

modernidad. El desencanto posmoderno no ha hecho desaparecer el problema de fondo. Por el contrario, los ejemplos mencionados indican un rechazo a la segmentación de los diversos aspectos de la vida social, aunque no formulen una noción alternativa de lo colectivo. Justamente por su ausencia, sin embargo, está presente el problema. No podemos, creo yo, trabajar la complejidad de la sociedad moderna sin algún referente colectivo.

El desencanto posmoderno contempla pues, en mi opinión, un doble desafío que nos invita: 1) a repensar el proyecto de la modernidad y para ello, 2) hacer hincapié en la articulación de las diferencias sociales. Lo que nos propone, en resumidas cuentas, es invertir nuestro enfoque: en lugar de preguntarnos, a partir de una unidad supuestamente dada, cuánta pluralidad soportamos, la llamada "posmodernidad" consiste en asumir la heterogeneidad social como un valor e interrogarnos por su articulación como orden colectivo.

El desencanto con la redención

Otra dimensión del actual desencanto es la *pérdida de fe en el progreso.* Ella se refiere directamente a la modernidad, una de cuyas características, según vimos, es haber modificado nuestra conciencia del tiempo: la época moderna deja de ser tributaria de algún pasado ejemplar y se define cara al futuro. El tiempo se acelera desvalorizando rápidamente cualquier adquisición, mientras que lo nuevo se consagra como un valor en sí. Emblema de la novedad, la vanguardia (sea artística o política) desplaza a la tradición.

La fe en el valor de la novedad hace del progreso una categoría central. La idea de progreso permite estructurar un futuro abierto, neutralizando las fugas de sentido mediante una construcción teleológica: al creer en un sentido de la historia nos aseguramos ante todo del sentido del presente. Vemos aquí los efectos de la

secularización que, junto con abolir la visión sacra del mundo, ha de encontrar un cauce a las esperanzas en una vida mejor. También son secularizadas las promesas celestiales de armonía y felicidad, ahora proyectadas al reino humano y, en concreto, a la política. De ahí el *pathos* del progreso. No lo miremos en menos; de él también se nutre la democracia. Es la fe en una sociedad más libre y justa lo que permite justificar los sacrificios y sobrellevar las reiteradas insuficiencias. En realidad, si la idea de progreso crea ilusiones, también relativiza las desilusiones. (Si los desengaños fuesen definitivos, ¿quién creería en la democracia hoy en día?) Un desencanto radical resulta insoportable porque, en el fondo, corresponde a una utopía, la de una sociedad plenamente autónoma, idéntica consigo misma. En consecuencia, el actual debate sobre la posmodernidad no escapa a la pregunta por el mañana: una vez criticadas las ilusiones del progreso, ¿qué esperanza nos hacemos? Pensando en la relevancia del "credo" político para el arraigo afectivo de las instituciones democráticas hemos de revisar el desencanto que tematizamos como posmodernidad desde este punto de vista.

La posmodernidad presume un agotamiento de la secularización; la capacidad innovadora de la sociedad se habría extendido y acelerado a tal punto que rutiniza el progreso y finalmente lo vacía de contenido. La diferenciación de todos los campos avanza sin cesar, pero en ese abanico infinito de novedades resulta cada vez más difícil apreciar algo realmente "nuevo". Acostumbrados a una interminable secuencia de innovaciones, la mirada se cansa del *déjà-vu*. Los cambios son marginales y previsibles, formando una cadena de repeticiones. El futuro termina diluyéndose en el presente y deja de tener valor. Las promesas de una nueva sociedad aparecen como una *fata morgana* que se disuelve apenas intentamos acercarnos. Un aspecto ilustrativo, aunque poco reflexionado, de este fenómeno es la resignificación del socialismo en los años recientes. Durante largas

décadas el socialismo fue, a pesar de las críticas recurrentes, un símbolo del progreso social y, como tal, una alternativa al capitalismo. De pronto, en un lapso corto, deja de ser percibido como una opción alternativa. ¿Qué ha ocurrido? Tal vez más que un fenómeno estrictamente político sea un giro cultural: la idea de una emancipación progresiva parece haber perdido sentido. En cambio, se vuelve atractiva la imagen de un eterno retorno. El discurso posmoderno expresa ese nuevo estado de ánimo, denunciando al progreso como una ilusión.

También en este caso el desencanto posmoderno tiene una doble cara: el desmontaje del progreso ilusorio se traduce en un *elogio del presente*. Esta revalorización me parece positiva, desde luego. Demasiado tiempo hemos vivido el presente como mera antesala del futuro, sacrificando incluso libertades conquistadas en aras de la "tierra prometida". El desencanto recupera el presente, dándole una dignidad propia.[15]

Ello significa, por encima de todo, renunciar a cualquier "huida hacia adelante". Abandonando una perspectiva futurista que enfoca los problemas exclusivamente a través de algún modelo de sociedad futura, nos abrimos a las tensiones y contradicciones existentes. Ellas pierden su connotación peyorativa. Ya vimos la revalorización de la heterogeneidad por parte de la cultura posmoderna; ella permite enfrentar la complejidad social sin pretender reducirla de inmediato. Hoy ya no se trata tanto de tolerar el discurso (que remite a un sentido común o mayoritario) como de fomentar una multiplicidad de sentidos, sin presuponer una instancia última. Desde este punto de vista, la incertidumbre es un rasgo distintivo de la posmodernidad. No obstante esa nueva disposición por asumir la ausencia de certezas, ello tiene un límite. Más allá de cierto punto, el desencanto deja de ser una benéfica pérdida de ilusiones y se transforma en una peligrosa pérdida de sentido.

15. Entre otros, Ramoneda, Josep: "Una teoría del presente", en *Letra Internacional* 6, Madrid, 1987.

Parece razonable presuponer que existen núcleos duros de sentido, dados por las condiciones materiales de vida, entre ellos la estructuración del tiempo en pasado, presente y futuro. No podemos prescindir de tal construcción de continuidades y discontinuidades sin ser devorados por un presente infinito. ¿Qué es la locura sino esa ausencia de límites? Estaríamos viviendo nuevamente unos "años locos" si fueran ciertas las consignas de algunos círculos juveniles europeos. Los *graffitti* "no future" o "everything goes" nos hablan de un mundo desquiciado. Ambas afirmaciones se refieren recíprocamente: si "todo va", no hay manera de imaginarnos un mañana; y si no tenemos noción de futuro, nos falta toda perspectiva para elegir entre las múltiples posibilidades del momento y, efectivamente, todo es posible. La desestructuración posmoderna refleja, de manera consciente o no, "crisis de proyecto". Por un lado, el porvenir es visto más como resultado de los efectos no deseados de la acción humana que como construcción deliberada. O sea, el futuro sería no solamente abierto, sino esencialmente opaco; la política podría intervenir puntualmente, resolviendo conflictos menores, pero no dirigir el curso de la historia. Si nuestra voluntad es ciega, ¿por qué interesarnos en la política? Por otro lado, hay una crisis de proyecto en tanto se han desdibujado nuestras imágenes del orden deseado. Ni capitalismo ni socialismo ni izquierdas ni derechas ofrecen un "modelo" que resuma las aspiraciones mayoritarias. Los anhelos parecieran desvanecerse sin cristalizar en un imaginario colectivo. En fin, da la impresión que no sabemos qué podemos hacer ni siquiera qué queremos. La llamada posmodernidad expresaría entonces no sólo un desmoronamiento de la idea de futuro, sino aun de la historia misma. En el fondo, habría comenzado la "poshistoria" (A. Gehlen).

Hay quienes se instalan en el desencanto y lo racionalizan como un nuevo valor. Aparentemente radical, esta actitud es profundamente conservadora: prefiere

adaptarse al curso supuestamente natural del mundo. Parece que el temor a las desgracias en que desembocaron nuestros sueños nos censura los deseos. El desencanto engendra hastío y nos acosa la fatiga. Basta mirarnos y recordar al poeta. "Os digo que la vida está en el espejo, y que vosotros sois el original, la muerte. (...). Estáis muertos, no habiendo antes vivido jamás. Quienquiera diría que, no siendo ahora, en otros tiempos fuisteis. Pero, en verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue. Triste destino".[16] Lo anunciaba César Vallejo: no hay vida sin sueños. La vida siempre sueña una vida mejor. Deseamos otro futuro, pero ¿qué futuro? ¿Qué es deseable?

Este sentimiento de precariedad y desconcierto aparece tematizado bajo el nombre de posmodernidad. Al igual que el desencanto con la modernización, el desencanto con el progreso no elimina el problema de fondo. Sigue vigente la pregunta por una vida mejor. Y de ello ha de dar cuenta una interpretación adecuada del desencanto. A mi entender, el desencanto con el futuro es fundamentalmente una pérdida de fe en determinada concepción del progreso: el futuro como redención.[17]

La creencia en que podamos salvar nuestras almas por medio de la política es un sustituto al vacío religioso dejado por la secularización. Esta da lugar a un proceso de "destrascendentalización" que traslada las esperanzas escatológicas a la historia humana proyectándolas al futuro como la finalidad del desarrollo social. El futuro se condensa entonces en utopías concebidas como metas factibles. De esta confusión de lo imaginario y lo empírico, de lo ideal y lo real surgen las ilusiones acerca de un final feliz y una armonía eterna. En nombre de su factibilidad (posiblemente de su proximi-

16. César Vallejo: *Trilce,* poema LXXV.

17. Ver Whitebook, Joel: "The Politics of Redemption", en *Telos* 63 (1985) y su réplica en *Telos* 69 (1986) así como Feher, Ferenc: "El paradigma de la redención", en *Leviatán* 28, Madrid, 1987.

dad) se justifican todos los sacrificios. Es decir, la idea de redención opera fundamentalmente como un mecanismo de legitimación: nos afirmamos a nosotros mismos, en contra de todas las vicisitudes existentes, proyectándonos a un futuro salvaguardado. ¿Pero no descansa toda política en tales ilusiones? Ya lo percibió el sagaz Maquiavelo: la sociedad requiere ilusiones, no como engaño "maquiavélico", sino como proyecto de futuro que le permita cerciorarse de su presente fugaz. La ilusión es, paradojalmente, un elemento de certidumbre: aseguramos nuestra identidad mediante promesas de perpetuidad. Pues bien, si la política siempre se apoya en tales creencias motivacionales, ¿qué distingue al paradigma de la redención? La búsqueda de redención apunta a una plenitud más allá de la historia, escindida de toda condición empírica de existencia. No conoce mediación entre el presente y un futuro radicalmente otro. La expectativa de lo nuevo es rebasada a un grado tal que el porvenir sólo tiene valor en tanto discontinuidad absoluta. Las políticas redencionistas suelen así desembocar en una visión esteticista y moralizante de la política, cuando no en el terrorismo. Lo que distingue pues la creencia en la redención de otras culturas políticas es la fe en una ruptura total y el advenimiento *ex nihilo* de un orden integralmente diferente. El objetivo no es *cambiar* las condiciones existentes, sino romper con ellas.

El encantamiento con las rupturas salvíficas va a la par con una visión monista de la realidad social. Pienso en los enfoques que ven al capitalismo como una lógica inexorable de alienación, un sistema unidimensional del cual no se puede escapar sino saltando fuera de él. La revolución sería ese salto a un orden nuevo, igualmente monolítico por cierto. Si la visión monista tiene como consecuencia una estrategia revolucionaria, a la inversa, cuando la cultura posmoderna abandona la idea de una racionalidad única a la vez renuncia a una estrategia de ruptura. En realidad, si consideramos que

el proceso social está cruzado por diferentes racionalidades, su transformación ya no puede consistir en "romper con el sistema", sino en reformarlo.

Se abre aquí una perspectiva para redefinir el reformismo. De acuerdo a la definición habitual, reformismo y revolución apuntan al mismo objetivo (la sociedad sin clases) diferenciándose según los caminos que llevarían a la meta. Sería una cuestión estratégica, como solía decirse. Ahora, está más claro que se trata de dos enfoques muy distintos. ¿Por qué no pensar el reformismo como una concepción desencantada del proceso social? Reformar la sociedad es discernir las racionalidades en pugna y fortalecer las tendencias que estimamos mejores. El resultado no será un orden puro y definitivo. Bien al contrario, nuestras sociedades seguirán siendo contradictorias y precarias como la vida. Y, por lo mismo, procesos creativos.

En fin, el desencanto *puede* ser políticamente muy fructífero. La sensibilidad posmoderna fomenta la dimensión experimental e innovadora de la política: el arte de lo posible. Pero esta revalorización de la política descansa sobre una premisa: *una conciencia renovada de futuro.* Sólo confiamos en la creatividad política en la medida en que tenemos una perspectiva de futuro. Visto así. el problema no es el futuro, sino la concepción que nos hacemos de él. El futuro mejor no está a la vuelta de la esquina, al alcance de la mano, de la fe o de la ciencia. Pero tampoco es una "uva verde" que conviene olvidar. Quizás, como dijera Rupert de Ventós, nos falta el valor para reconocer que "las uvas están maduras y que están más allá de nuestro alcance; que son deseables e inalcanzables; que hay problemas que no podemos solucionar, pero que tampoco podemos dejarnos de plantear".[18] En este sentido, el desencantado posmoderno podría renovar el impulso crítico y reformador de la modernidad.

18. *Op. cit.*, p. 65.

La política, al igual que las ciudades y los sueños, está construida de deseos y de miedos. Por eso nos resulta ajena y añeja una democracia que no toma en cuenta la experiencia diaria de la gente. Las callejuelas de la vida cotidiana son frecuentemente callejones sin salida, pero a veces permiten descubrir la cara oculta de las grandes avenidas. Explorar los signos de la calle –la dimensión subjetiva de la política– es la intención de estos ensayos, escritos entre 1984 y 1987. La razón de reunirlos en un libro es la misma por la que diseñamos el mapa de una ciudad desconocida: establecer algunos referentes, trazar posibles relaciones y así ganar una perspectiva para hacer nuestro camino.