

**REVISTA**

**INVESTIGACIÓN Y CRÍTICA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
(CIS)  
UNIVERSIDAD ARCIS**

**Guardiamarina Ernesto Riquelme 344, Tercer Piso  
Santiago Centro  
Santiago de Chile  
Fono: (56-2) 3866413  
Fono-Fax: (56-2) 3866413  
e-mail: [vhuerta@universidadarcis.cl](mailto:vhuerta@universidadarcis.cl)**

**Nº6  
2001  
143 páginas**

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**Nº6**

**IZQUIERDA Y EMANCIPACIÓN**

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

## CONSEJO ACADÉMICO

Orlando Caputo L.

Carlos Ossandón B.

Diego Palma

Carlos Pérez S.

Inés Reca

Gabriel Salazar

Eduardo Santa Cruz A.

## EDITORA

Verónica Huerta

## PORTADA

Jano

## IMPRESIÓN

LOM Ediciones

ISSN 0717-4845

Inscripción N°111.360

Centro de Investigaciones Sociales

Universidad ARCIS

Guardiamarina Ernesto Riquelme 344

Tercer Piso

Fono: 3866413

Fax: 3866413

Página web: [www.universidadarcis.cl](http://www.universidadarcis.cl)

mail: [investigacion@universidadarcis.cl](mailto:investigacion@universidadarcis.cl)

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

## INDICE

	Pág.
<b>MANIFIESTO</b>	5
<b>PRESENTACIÓN</b>	6
<b>PROGRAMA DE TEORÍAS CRÍTICAS</b>	
Algunas reflexiones sobre política y marxismo. <i>Isabel Cassigoli</i>	14
Notas sobre ética y subjetividad en la obra tardía de Michel Foucault. <i>Antonio Stecher Guzmán.</i>	23
Reuelta postmarxista: Nuevos apuntes desde la reflexión de Nicos Poulatnzas. <i>Mauro Salazar J.</i>	41
El ojo político de la crisis. (El Manifiesto Comunista de 1848). <i>Oscar Ariel Cabezas V.</i>	65
Notas breves sobre la crisis y renovación de la Izquierda Chilena. <i>Carlos Durán Migliardi</i>	79
El conjuro de los movimientos sociales. Manuel Guerrero Antequera	91
Redescripciones feministas de la filosofía del derecho de Hegel. Alejandra Castillo	101
Catástrofe y posthistoria. Miguel Valderrama	109
<b>INVESTIGACIONES ADJUNTAS</b>	<b>119</b>
Leer a Antonio Gramsci ... Jaime Massardo	120

---

# *Investigación* y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

## MANIFIESTO \*

*“Quedamos los que puedan sonreír.  
En medio de la muerte, en plena luz”*

Quizá el Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad ARCIS nació extemporáneo.  
Siempre se trató de una apuesta en el aire.  
Una saga “voluntaria” a partir del vacío.  
Un desafío a los tiempos que corrían para la investigación social en el Chile de la “transición virtual”.  
Un reto a provocar materialidad, corporalidad y practicidad, a partir de la pasión cognitiva, de hacer estallar la realidad ... tan mediocre en este fin/inicio de siglo.

Y creamos colectivamente varios cuerpos:

La “mentada” serie Punto de Fuga,  
Los “primarios” Documentos de Trabajo,  
La “querida” Investigación en el Aula,  
La “caústica” InfraGanti,  
La “hormiguita” Ratón de Biblioteca,  
El “agitador” Debate Público,  
Y la “formal” Investigación y Crítica.

Presentamos estos tres últimos números que recogen el trabajo de los tres últimos programas de investigación: Economía, Teorías Críticas y Comunicación y Cultura.

Es Octubre, tras el 911 la primavera ha llegado inexorable al Chile Post-Actual.

¿Podrá la “memoria de la piel” sobrevivir a la muerte y re-crear otro cuerpo para la crítica?

Pero,

¡de nuevo!,

¿hasta cuándo?,

... los pájaros tirándole a la escopeta ...

Sí.

Nada más,

Pero tampoco,

Nada menos.

*La editora*

---

\* Compañeros teóricos, de más está decir que no se necesita permiso para tomarse esta licencia desde el corazón mismo de la academia. Se trata de un gesto simbólico -como cualquier manifiesto. Lo cual equivale a decir que es uno de los gestos más fatales posibles.

## PRESENTACIÓN \*

Desde su fundación en 1997, bajo la dirección de Tomas Moulian, el posterior relevo de Carlos Pérez, hasta la coordinación a cargo de Mauro Salazar, el Taller de Teorías Críticas se ha caracterizado por llevar adelante una investigación *amplia y sui generis* en las áreas de la teoría social, el marxismo y la filosofía política contemporánea.

Describir esta escena, al nivel de sus contenidos internos, no es cosa fácil, por lo tanto pido paciencia a los lectores de estas líneas para aventurarme en lo que, creo, es el aporte de este espacio de debate y escritura.

Cuando digo que el taller ha desarrollado un tipo de *investigación amplia* me refiero a que no existe filiación alguna con un “enfoque” que pueda homogeneizar nuestros modos de producción teórico-metodológicos en un sentido determinado. De tal suerte, los intereses del Taller se manifiestan a través de múltiples marcos categoriales, ello involucra perspectivas tan disímiles como el Marxismo y la Pragmática, el Psicoanálisis y la Deconstrucción. En esta dirección destaca un ejercicio exploratorio liberado de toda lealtad con los snobismos que la academia nos impone cada tanto. Por ello el Taller es un espacio de pensamiento que, inclusive, deconstruye los marcos teóricos que alimentan sus propias discusiones.

A la hora del balance (que aquí no es sino, otra forma de recomienzo) esta pluralidad de campos teóricos y problemas filosóficos ha fortalecido nuestras estrategias individuales y colectivas en diversos ámbitos escriturales y metodológicos, el repertorio temático que hemos utilizado a lo largo de nuestras discusiones así lo demuestra. Esto último se encuentra vinculado a los desarrollos contemporáneos sobre política, ideología y subjetividad. Puedo afirmar sin temor a equivocarme que estos significantes maestros articulan buena parte de nuestros diálogos.

El carácter *sui generis* del Taller de Teorías, al cual hacíamos mención anteriormente, se desprende de lo anterior, a saber; sus *recursos metodológicos*, su arqueología responde a una multiplicidad de nudos problemáticos. Tales nudos al comenzar nuestra experiencia como grupo de discusión, se encontraban dispersos y quizás lo siguen estando en algún sentido, pero con el paso del tiempo han *decantado* algunas regularidades discursivas; en algunos casos, confirmando hipótesis de trabajo, a veces constituyendo a la sospecha en instrumento metódico y en muchas ocasiones descartando de plano las políticas de investigación que son el resultado de la *geopolítica de occidente*; nueva forma del colonialismo intelectual.

---

\* A la hora de hacer uso de esta tribuna no puedo evitar referirme al cierre abrupto del Centro de Investigaciones Sociales de Arcis. Mi compromiso humano con este espacio de pensamiento crítico, como asimismo, mi vinculación estructural me impiden ocultar mis resistencias originales. Los acontecimientos del último año (Enero del 2001) no han pasado inadvertidos y aún resulta prematuro diagnosticar cuáles serán sus implicancias para la investigación. Pero en honor a las distintas apreciaciones que surgen frente a este revés de la academia, a los matices que existen en el propio colectivo de teorías sobre esta cuestión, me he visto forzado a colocar una mordaza en mi lengua-escritural y a no hacer de esta presentación una análisis crítico de lo ocurrido. Pero, como se deja ver, no puedo restarme a consignar un comentario sobre estas materias, más aún cuando estos sucesos resucitan dudas que se entrelazan con interrogantes, cuyos ribetes, humanos e intelectuales es necesario poner de relieve: ¿se trata, definitivamente de la *subsunción total* de la academia al mercado?, ¿Se puede afirmar que aquí se explicita la muerte del intelectual clásico?. ¿Es inexorable el tránsito de la academia al mercado?. Por último, ¿Todas estas inquietudes forman parte de una *falsa consciencia* que permite su enunciación?. Sin embargo, mis compañeros de ruta no requieren de lamentaciones patéticas, más aún cuando el taller de Teorías Críticas, necesita de un recuento de sus actividades intelectuales, sus perspectivas futuras y estrategias de rearticulación al interior del péndulo intelectual. Sobre todo cuando creo que aquí ha emergido una *generación de recambio* que gravitará decisivamente en la escena intelectual de post-transición. Por lo tanto, no cabe más que tomar nota de este incidente menor, cuyos móviles últimos descansan en una rotación de las *hegemonías internas*. Por lo tanto, esta presentación, a diferencia de las otras que he realizado como coordinador de este programa, tiene la particularidad de atender este reclamo bastante legítimo, a saber; describir nuestras trayectorias y las perspectivas intelectuales que a partir de allí se abren para un diálogo que debe trascender más allá de esta valiosa experiencia llamada CIS.

En lo que resta de estas notas me interesa enfatizar en la dosis de dispersión y regularidad que el Taller ha alcanzado en el último tiempo. Se trata de una relación necesaria que nos ha permitido tomar distancias de un campo de problemáticas acotadas, como asimismo, superar una comprensión, estrictamente, disciplinaria de la academia.

Haciendo un breve recuento de nuestras discusiones; la gama de temas abordados resulta muy amplia. Una de las preguntas principales del Taller concierne a la muerte del sujeto clásico; su absorción a nombre de máquinas, dispositivos, redes y estructuras; esto que puede sonar como una clásica distinción de la teoría social, aquí fue escrutado desde singulares perspectivas, a veces el sujeto resultó ser un efecto de la estructura, otras veces un sujeto cargado de historicidad y en ocasiones aquel *espacio no suturado* por la estructura. Si pudiésemos resumir en grueso estas tensiones, la interrogante aquí ha sido por la reproducción de las estructuras normativas y el espacio de intervención de los sujetos sobre las mismas. En muchas ocasiones nos hemos acercado a un análisis estructural-historicista de la realidad social donde el *cambio social* no es el resultado de meros actos subjetivos, sin por ello subestimar el valor de estos allí donde la estructura no es capaz de explicar por sí misma las *transformaciones sociales*.

En aras de este problema también hemos frecuentado los intentos de refundación o de readecuación en una perspectiva neo-marxista, sustancialmente en lo que concierne a los nuevos resortes de explotación y acumulación del neoliberalismo (nueva modalidad de la distinción centro-periferia), como asimismo, las implicancias que esto tiene para fenómenos tales como la crisis de los Estados nacionales, las nuevas clases medias y la nueva configuración de las identidades sociales. (Véase los Documentos de trabajo Arcis, N° 26, 32 y 43).

A lo arriba expuesto se suman los intentos por mantener el estatuto racional de la teoría, una disciplina mínima necesaria para persistir en la construcción de aparatos conceptuales sistemáticos (teoría de la acción racional, de los discursos sociales, los nuevos puntos de articulación de la subjetividad post-moderna). Todas estas cuestiones, de una u otra forma, están vinculadas, a veces directamente y otras en sordina, a los problemas de nuestro tiempo, especialmente; la era de la globalización. Sin embargo, estos análisis han sabido coexistir y nutrirse de perspectivas muy dispares en sus inspiraciones últimas, a saber; desconfían de toda *sociología del conocimiento* y se ubican, por fuera de toda epistemología normativa, en vertientes que van desde la negación hasta la mera sospecha de todo enunciado. Personalmente me atrevo a enunciar un menú aleatorio (y rizomático) de significados que han perdurado, cual más cual menos, en nuestros lenguajes y que a su vez permiten entregar una muestra del marco nociológico de nuestros diálogos teóricos: sujeto, agenciamiento, negatividad, dialéctica, alteridad, politicidad, dispositivo, potencia, identidad, hegemonía, subjetividad, antagonismo, acontecimiento, comunidad, post-historia, flujo, multiplicidad, intertextualidad, exterioridad, inmanencia, discursividad, racionalidad, estatuto, son algunas de las nociones más frecuentadas en nuestros debates. (Véase; Investigación y crítica, N° 3-4 respectivamente).

También me atrevo a dar nombres y categorías que nos han ayudado a ejercer la crítica desde ellos y contra ellos; la exterioridad de Laclau, la teoría de la interpelación althusseriana, el Real Lacaniano, el poder constituyente de Negri, el devenir Deleuziano, el síntoma de Zizek, los procesos de subjetivación en Foucault, el texto escritural en Barthes, la dialéctica negativa de Adorno entre tantos otros lugares fundamentales de nuestro *quehacer* académico. Aquí el ejercicio no ha consistido en reanimar teorías hegemónicas sino, en producir nuevos objetos de estudio y líneas de investigación que contribuyan en la interminable tarea de pensar nuestro presente y por qué no, nuestro devenir como sujetos históricos. Este alambicado léxico-categorial, compuesto de distintas lenguas ha circulado en nuestros diálogos y sin duda alguna, en él se refleja un atribulado *espíritu de época* donde cohabitan dos imaginarios titánicos; el debate editorial pero también histórico entre modernidad y post-modernidad.

Sin embargo, pese a este mosaico abrumador de nombres y lugares de discusión, el grupo ha desarrollado algún "parecido de familia" que viene dado por la recurrencia (sintomática) de un conjunto

de problemas en distintos contextos discursivos. Nos referimos a los procesos de subjetivación y a las reformulaciones conceptuales que ello amerita en el estadio de la globalización: las identidades de género y las políticas feministas en el ámbito del falocentrismo occidental. Los desarrollos de la crítica contemporánea a la ideología, ya sea en su variante marxista o en el campo de la teoría social. El fascismo como un fenómeno larvado en la sociedad civil y no así el mero resultado del capital transnacional que impulsó el establecimiento de las dictaduras latinoamericanas. Las implicancias culturales y subjetivas de la llamada transición a la democracia a partir de la relación entre las ciencias transitológicas y el vocabulario programático de nuestra clase política. La crisis política de 1973, como crisis del proyecto moderno no ha podido estar ausente en nuestros debates; por momentos hemos sentido que nuestros marcos teóricos (telos, identidad, hegemonía) deben ser escrutados, una y otra vez, a la luz de este inigualable proceso histórico; la llamada vía chilena al socialismo.

Ahora bien, la metodología de trabajo en el taller ha combinado dos expedientes: en primer término, la discusión sistemática en torno a las investigaciones que cada uno de los integrantes ha llevado a cabo en el espacio del CIS y también más allá de este, ello ha dado lugar a la deconstrucción, a veces colectiva, de las modas predominantes dentro de la academia.

Como lo señalamos anteriormente las preocupaciones del colectivo se relacionan libremente con *la teoría social* contemporánea, empero, esto no quiere decir que los enfoques hasta aquí mencionados se resten al análisis de problemas más coyunturales. Bajo estos conceptos, el Taller ha sistematizado sus reflexiones en una instancia mayor que, sin contar con los oropoles de los nombres consagrados o las estructuras hereditarias de la academia, dio lugar a un Libro que, sin duda, dejará inscrita su huella en la *biblioteca de la transición*. Nos referimos a *Dialectos en Transición; política y subjetividad en el Chile Actual*. (Arcis-Lom, año 2000). Por esto, quién quiera aproximarse a nuestras prácticas intelectuales, quien en la posteridad del tiempo pretenda hacer una evaluación retrospectiva de ellas, encontrará en estos trabajos un buen indicio de la historia que hemos trazado como grupo de discusión.

Por último, a modo de testimonio, me permito nombrar a todos los integrantes estables en algún periodo de nuestra existencia como grupo de discusión: Tomas Moulian, Miguel Valderrama, Sergio Villalobos, Claudio Santis, Carlos Perez Soto, Cristian Villarroel, Sergio Valdes, Alfredo Joignant, Oscar Cabezas, Felipe Victoriano, Mauro Salazar y Antonio Stecher. A ello se suman los nombres de Manuel Guerrero, Carlos Durán, Alejandra Castillo, Mario Sobarzo, Eduardo Santa Cruz G., Isabel Cassigoli y Carlos Casanova. Todos los integrantes de este espacio de discusión han contribuido desde diversas perspectivas a consolidar el trabajo intelectual del Taller de Teorías Críticas.

Finalmente más allá de este cierre de telón en lo que concierne al Centro de Investigaciones Sociales de Arcis, el Taller de Teorías tiene un horizonte de problemas por el cual debe persistir y que desde ya insta a sus integrantes a seguir desarrollando el pensamiento crítico.

Con respecto a los textos que aquí se exponen, ellos son trabajos que describen o plantean un problema, a veces sólo lo exploran, pero lo importante es que prometen nuevos desarrollos.

En esta ocasión destacan escritos relacionados con fenómenos tales como: la construcción histórica de la subjetividad en su vinculación a la ética, sus mutaciones históricas desde la antigüedad hasta nuestros días. Desde otro punto de vista, conviene destacar la reflexión sobre ética y política, las interrogantes que se formulan en torno a la filiación de ambas nociones son múltiples; ¿la ética es un implícito de la política?. O a diferencia de ello, ¿debemos considerar la dimensión meramente instrumental de esta última?.

En un terreno más político aquí se presentan textos críticos sobre la paradoja de nuestra transición, el acceso al poder de una determinada “casta” política significó la exclusión de los movimientos sociales, pese a que la efervescencia de estos últimos -al finalizar la década de los 80- facilitó la transición del autoritarismo a una democracia que, a poco andar, demostró su carácter restringido. En la perspectiva de los textos que se inscriben en un horizonte de izquierda, destaca el

intento por rescatar el marxismo post-clásico para dar cuenta de las nuevas clases medias, sin perder de vista los aportes que la teoría social puede significar para esta tradición. A ello no se puede soslayar el esfuerzo historiográfico para comprender de una manera más exhaustiva el golpe de estado de 1973, esta vez a partir de una mirada que se centra en el sistema de partidos políticos (arreglo democrático) vigente entre 1932 y 1970.

En lo que resta de esta presentación no voy a desarrollar una aproximación detallada a los textos como era costumbre en las introducciones anteriores a la Revista Investigación y Crítica. No me interesa desarrollar un texto que administre los contenidos que aquí están en juego, por el contrario, la idea es terminar y *comenzar*, desarrollando un debate crítico sobre las nociones de ética, enunciado y política.

Por lo tanto, la familiaridad entre los problemas que expongo a continuación, la formulación que hago de los mismos y los textos que aquí se publican, será irregular. En algunos casos, habrá acercamientos explícitos, en otros, serán evidentes las diferencias de escritura y método, también pueden despuntar contrastes radicales y, a partir de allí, se hagan más nítidas las diferencias entre esta presentación y los textos que aquí se publican. Quizás, la razón de esta comunicación y, por qué no, de sus lapsus, se deba a las distintas formas de intervenir en la academia, distintas políticas de la investigación devienen en distintas políticas de la teoría, pero también algo distinto; una respuesta interna a la teoría cuya racionalidad tome distancia de las hegemonías políticas de la academia.

Por último, sólo cuando me parezca indispensable dejaré consignados los lugares de encuentro o tensión entre estas diatribas y los escritos que aquí se exponen. En este contexto cualquier cita a los textos que aquí se presentan no busca apoyar mis elucubraciones en ellos sino, señalar la distancia o la familiaridad temática con algún comentario en particular. En mi opinión, cualquiera sea la vinculación que se produzca, la disputa por la interpretación enriquece esta tribuna y *el debate continúa*.

## **Tres diatribas postmodernas**

### **1. Breve reseña sobre ética y enunciado**

Releyendo un texto de Lyotard me encuentro con la siguiente afirmación, “*el deseo no pone en relación una causa y un efecto, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo*” (Véase ¿Por qué filosofar? Paidós. P 81). Me interesa trasladar esta sentencia al campo del enunciado y de la ética. Ante cualquier escrutinio de la academia autorizada advierto que hago un uso libre de estas nociones cargadas, hasta donde entiendo, de tradición filosófica.

Digámoslo así; todo enunciado que se jacta de tal, se erige sobre una *pretensión de verdad* que resulta imprescindible para su validación interna, si no fuese así, si no contara con la más íntima de sus convicciones, a saber, (algo dice; enuncia, sugiere, afirma, sostiene, claudica, que sería de él, de su posteridad en el tiempo) no podría constituirse como tal, de otro modo, no podría vivir su temporalidad como *plenitud absoluta* sobre la cual se levanta.

Por ello, esta pretensión, la *totalidad del sentido* oculto tras una particularidad, (la aseveración ¡el enunciado no impone pues sólo insinúa!) representa una dimensión fundamental del mismo cuando se verbaliza en forma de manifiesto. Sin duda, ello nos sitúa ante el enigma cautivante que el enunciado administra; su anhelo de plenitud. El enunciado se basta a sí mismo sin enfrentarse a un *exterior*, no requiere personificar su mensaje en un evento particular, para hacer valer los significados que él nos *impone*; como diría Althusser la unidad entraña la complejidad.

De tal suerte, cualquier referencia que pretenda ubicarse en la exterioridad del enunciado y que, al mismo tiempo, se acredite como indispensable para su validación externa (a la manera de un ejemplo ejemplar), representa una cuestión innecesaria en dos sentidos; no podemos *imponer* el contenido de un enunciado a “otro” sujeto (persuadir a tomar una decisión), pues el enunciado no requiere individualizar su mensaje, tampoco podemos obligar a seguir una determinada conducta, pues justo ahí

tiene lugar un momento de sujeción donde la ética se nos revela como una *relación de poder* y, por lo tanto, pierde su carácter libertario.

Sin embargo, tal sujeción no requiere *explicitación* alguna: cuando un sujeto afirma “algo” se interpela a sí mismo de múltiples maneras, el enunciado no tiene una significación garantizada en su escucha; quien enuncia, más allá de la galantería de los términos que utiliza, *inevitablemente impone una interpretación de la realidad*. En este sentido, no podemos negar el costado autoritario que rodea a tal cuestión. Por ello un enunciado puede simular una *decisión*, a saber, una sujeción que incorpora al mundo exterior en la interioridad del sujeto ético. Esto, llevado a sus extremos, resulta un *acto arbitrario* que se funda sobre una *exclusión* que amenaza terminar con el enunciado en su condición ética.

Curiosamente cuando estos dos significantes, ética y enunciado, se juntan, dicen preservar la singularidad de las cosas, manifestándose a favor de la sugerencia y la insinuación desplazando todo tipo de imposición, empero, no existe sujeto alguno que al señalar lo que considera éticamente correcto, no esté también -vaya a poría- imponiendo libremente su verdad y con ello negando la diferencia ética como particularidad. Digámoslo así; en un punto la ética también socava ese irreductible (autonomía de juicio y de moral) que hay en el sujeto, así su constitución viene a soslayar lo que ella misma busca preservar; *el otro y su libertad*. Por ello a la sentencia: “*la ética no es sino, la práctica reflexiva de la libertad*”, cabe agregar su opuesto; sólo una libertad denegada (excluida) permite lo primero<sup>1</sup>. Por lo tanto, lo que está en juego se relaciona con el residuo autoritario del enunciado ético.

Lo anterior, quizás suponga un artilugio relacionado con ese “otro sujeto” al cual nos referimos libremente; con su lugar, su ubicación en el mundo. Pero resulta que, nuevamente, ese “otro” no se ubica en una dualidad (sujeto-objeto, lo uno y lo otro) sino como lo otro respecto *de sí mismo*. La diferencia de una *mismidad* concierne a una *otredad* inscrita en lo mismo, que no es sino, *el yo parlante* escindido. Entender de esta forma aquella *otredad*, es entender la lógica auto-referencial del enunciado.

Sin la menor duda, estas notas resultan problemáticas, pues la reflexión aquí desarrollada supone dos formas de comprender las cosas, o si se quiere, dos ordenamientos *metafísicos del mundo*. En primer lugar, metafísica de lo uno y lo otro (sujeto-objeto) un razonamiento, cuyo despliegue se debe a dos entidades separadas en el espacio, pero que se relacionan una vez que se auto-constituyen solipsistamente. En segundo lugar, metafísica de lo mismo, que concibe al otro como *otredad de sí mismo*, esto es, sin *exterior alguno*, si lo hubiera no es más que el *exterior* de un *interior*; ahora suponemos una *entidad unificada* que posee la *mismidad* y la diferencia.

Al margen de estas distinciones, una cuestión se desprende de lo hasta aquí expuesto; no existe el enunciado como imposición que sobreviene de un mundo exterior (de un afuera) hacia nosotros.

La ética puede resultar un buen ejemplo de lo que aquí está en juego. Toda *lección ética* llega tarde a la experiencia que la constituye, su fundamentación, muchas veces, se construye cuando un conjunto de circunstancias, de climas subjetivos, nos enseñan -a posteriori- lo aconsejable o no, que resultó algún tipo de acción. Sin embargo, e aquí la paradoja, la ética está ligada a una *experiencia particular* (a lo que una convicción íntima nos dicta) pero, sin embargo, al ser enunciada tiene *pretensión de totalidad*.

Es por ello, que reponer al sujeto moral frente a un determinado *campo experiencial* desliza un problema referido a los límites no éticos de la ética <sup>2</sup>. Muchas veces se cataloga a una conducta de ética cuando un sujeto, auxiliado en una cierta moral, hace resistencia a las prácticas de poder que lo acosan.

---

<sup>1</sup> Para una reflexión más sistemática de las distintas comprensiones experienciales de la ética en la obra de Michel Foucault, se puede consultar el artículo de Antonio Stecher, que aparece en esta misma edición.

<sup>2</sup> Nos interesa consignar un caso concreto, donde toda sugerencia resulta transportada al plano de la imposición; en 1999 se realizó en Santiago de Chile un congreso Nazi. Más allá de la polvareda de opiniones y discursos moralistas (y moralinas) que suscitó este hecho, cabe destacar que en el rechazo legítimo a la realización de este evento se puso a prueba la intolerancia que permite la constitución de la ética.

En medio de este campo de fuerzas, en sus márgenes, queda al descubierto la negación de una *otredad*; forma constitutiva de la ética moderna.

## 2. Exordio sobre representación y política

Abramos un libro: tomemos *El desacuerdo* de Jacques Ranciere. Agenciémonos momentáneamente en él. Nos interesa hurgar en las paradojas de la política moderna. Aquí encontramos un caso paradigmático de esto último. La secuencia reza más o menos así:

*“En 1832 el revolucionario Aguste Blanqui era procesado. Al comparecer ante el presidente del tribunal, este le preguntó por su profesión: Blanqui respondió Proletario. Ante lo cual el Juez replicó de inmediato: esa no es una profesión. A lo cual Blanqui volvió a insistir: es la profesión de 30 millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos. Luego de transcurrido este episodio el Juez acepta que el escribano tome nota de esta nueva profesión”.*

La enseñanza que hay en este episodio histórico nos permite escrutar la singularidad del discurso político contemporáneo. Una primera forma de explorar tal cuestión nos lleva a interrogar el *decisionismo* que hay tras la aseveración de Blanqui, a saber, quien se erige en nombre de la humanidad toda, funde la universalidad en un particular. No se trata de un hiato que la representación pueda copar sin más, aquí las cosas van mucho más lejos. Pretender ser, *la voz de los sin voz*, involucra menos un derecho delegado que agotar la presencia de un tercero en una identidad *plena*. Por ello, tras la ontología de este enunciado, se olvida la representación y tiene lugar una secuencia más bien solipsista. De otro modo, ¿por qué habría Blanqui de arrogarse el derecho a establecer los designios de una multitud innombrada?

Por lo tanto, cuando este conflicto tiene lugar se estrellan dos totalidades, la del juez que persiste en preservar un régimen de sentidos y la de Blanqui, el subversivo revolucionario que mediante su enunciado pretende establecer una nueva economía de las diferencias. En principio, ambas contestaciones se niegan recíprocamente; lo que Blanqui quiere inscribir es lo que el Juez se resiste a escuchar. Sin embargo, la ficción de estas *recursividades* consiste en olvidar que sin *otredad* (el otro de Blanqui, el otro del juez) no es posible este momento afirmativo.

Por ello, la anécdota nos recuerda que la política es, también, un *golpe a ciegas* cuya impredecibilidad no puede ser reducida al concepto. La política, podemos agregar, se desenvuelve en medio de un momento afirmativo; *se es, se afirma, se sostiene*, echando por la borda todo contexto normativo. La apelación a un universal es un acto político *par excellence*. Una retórica afirmativa debe, necesariamente, enajenarse de sus condiciones materiales de producción, debe padecer un extrañamiento temporal; ello significa que un particular se identifica con la totalidad cuando se adjudica la emancipación radical. De allí que este ejemplo ejemplar pueda ser concebido como una operación espectral de la política. Se afirma un nombre que una vez confrontado consagra la diferencia: la pregunta aquí es por el destino de esta diferencia. Pues sospechamos que en la insistencia de Blanqui entran en juego dos formas fundamentales para comprender la teoría política moderna, a saber, lo político como eclosión que desbarata y rearticula una economía de signos y la política en su acepción normativa como el establecimiento de rutinas intersubjetivas.

Conviene poner de relieve aquello que entra en circulación, a saber, un nombre que logra ser inscrito al interior del cuerpo social, en tal inscripción se ejerce la violencia tanto desde la perspectiva de quien *da el nombre* como de quien está en la escucha (obligada) del mismo. Sin embargo, su inclusión en el tejido social, hace que la noción abandone su contenido subversivo y se abra paso a una *marginalidad reconocida*. Aquí está nuestra mayor incertidumbre respecto a la política moderna, a saber, el momento donde una reclamación se dispone a ser nombrada, es también, el momento de su desgracia. La política, comprendida como *politicidad*, campos de fuerzas, flujo político no puede escapar a su domesticación<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Al respecto véase el artículo de Oscar Cabezas publicado en esta misma revista.

Entonces, la nueva voz comparece ante la *categoría*, proletariado, en el futuro, (también) formará parte de una tipificación. Quiérase o no, *dar el nombre* es habilitar al proletariado como una *marginalidad instituida*. Esto nos hace pensar que el destino trágico de toda política consiste en sus efectos de normalización: cabría desconfiar, entonces, de cuando el escribano toma nota de la nueva profesión. Justo ahí, cuando el nombre deviene categoría ya no es posible cuestionar el *momento de fuerza* que hace posible su instauración. De allí que la anotación del escribano sea menos el reconocimiento de la diferencia que la reducción del conflicto a un *campo de visibilidad*.

Es cierto, en la integración de un nombre se altera una determinada comunidad de sentidos, pero también, se instala la administración de la diferencia, la sociedad almacena los nombres que estima conveniente para su funcionamiento. Empero, reducir este evento a un imprevisto no significa que la sentencia de Blanqui se escabulla a una apropiación conceptual. Pues, una cosa es reducir la política a una epistemología racionalista y otra muy distinta, es producir conceptos que nos permitan articular su comprensión.

### 3. Paradojas de una política neo-marxista

“*Antagonismos de clase en un mundo Post-moderno*” es la pregunta que formula Antonio Negri al comenzar un texto que se autoproclama para militantes revolucionarios. (Marx más allá de Marx, nueve lecciones acerca de los *grundrisse*, B.Aires, 2000). La extemporaneidad (advertida), que hay tras esta “aseveración” nos permite volver sobre la misma, al menos, para interrogar su trasfondo mordaz. Bien sabemos que *antagonismo* ha sido una de esas nociones que al marxismo le ha costado “caro” adoptar, pues ecuménicamente, la lucha de clases fue concebida como el efecto de relaciones de explotación. Por lo tanto, durante largo tiempo la teoría política marxista no hizo más que adjuntar aritméticamente la tríada explotación-contradicción-clase. Contradicción, para el marxismo, significaba bienestar de algunos sujetos en posición de poder material a costa del malestar de otros (de aquellos que vendían y venden, su fuerza de trabajo a cambio de un salario) desprovistos de tal poder. En cambio, *antagonismo* da un paso más allá de este *binarismo esencial* cuando su articulación reconoce la diferencia (política) y la integra sin que esta última se desvanezca. La hegemonía, sin duda alguna, representa esta nueva lógica política en el caso paradigmático de Antonio Gramsci <sup>4</sup>. Otras reformulaciones del marxismo (Poulantzas; 1969) también incorporan a esta noción desde una nueva lectura, es el caso de la noción de *bloque de poder*, cuya pluralidad hace mención a la coexistencia de las clases dominantes que predominan en un modo de producción.

Ahora bien, ante el contenido sátiro de la exclamación de Negri podríamos replicar desde una perspectiva distinta, a saber; que sospecha más y argumenta menos; ¿por qué el materialismo histórico debe asumir los tácitos que involucra el vocablo post-modernidad?, ¿por qué no remitir a este último a una desafortunada invención editorial, pues ni siquiera interroga los nuevos resortes de acumulación del capitalismo (las nuevas formas que inviste la lucha de clases)?. No sería más conveniente cerrar filas frente a un concepto-problema, toda vez que acarrea más preguntas que respuestas.

Sin embargo, no podemos evadir los contenidos históricos que hacen posible este vocablo, internamente contradictorio (Jameson; 1990), llamado post-modernidad. De allí, que en concordancia con Negri, una forma de materializar los antagonismos de clase sea reafirmar la lucha contra el poder en un mundo post-moderno; una estrategia de emancipación debe habérselas frente a las distintas expresiones que adquiere el poder, (material, informático, económico, virtual).

Ello nos obliga a redefinir nuestra relación con el horizonte de lo post (*post-marxismos-estructuralismos*). Tal cuestión no involucra una militancia cerrada a favor del marxismo que se muestre indiferente ante los nuevos desarrollos de la escena Francesa de los últimos 30 años. Tal indiferencia contribuye más a una izquierda embriagada, resignada a la caducidad de sus referentes

---

<sup>4</sup> Para un análisis experto de los distintos *usos de Gramsci*, véase la investigación adjunta que aparece en esta edición.

teóricos, desconfiada de su epistemología de la totalidad, que a una tradición dialogante que se abre a nuevas preguntas con las tradiciones postistas.

Empero, no debemos perder de vista que tras el *horizonte de lo post* permanece soterrada una escritura de la derrota: esta se traduce en el abandono de toda estrategia de cambio radical, en declarar que todo proyecto globalizante entraña un totalitarismo que deviene barbarie. En ello hay comprometido una “axiomática”, a saber, dadas ciertas transformaciones de mundo, el marxismo debe enmudecer, pues sus “cristales” teóricos serían incapaces para dar cuenta de esta nueva realidad. Sus herramientas resultarían añejas para comprender el *tardo-capitalismo* sin sujeto, sin centro ni periferia, con una cadena de producción descentralizada.

A diferencia de ello nuestra forma de entender las actuales condiciones de producción, no pretende soslayar las nuevas lógicas de acumulación del capitalismo en su fase de globalización, ni mucho menos, un agotamiento del marxismo, sino más bien su reactualización: el *recomienzo de una teoría social* que, como tal, se construye día a día. Esta mirada de nuestro horizonte de época no nos hace sepultureros fúnebres de una *concepción de mundo*, es más, contribuye en la búsqueda de nuevas herramientas que puedan engrosar el bagaje categorial del materialismo histórico para comprender fenómenos tales como el multiculturalismo, los nuevos complejos sociales ya sean, ecológicos, étnicos y raciales. Nuevas *condiciones materiales de producción* significan nuevas preguntas, nuevas prácticas que revitalizan nuestra forma de comprender el marxismo. De este modo, el *horizonte de lo post* no debe ser demonizado sino pensado a la luz de otras interrogantes al servicio del marxismo, es decir, de un instrumental teórico-político cada vez más fecundo.

## ÉTICA Y POLÍTICA: REFLEXIONES Y PARADOJAS

Isabel Cassigoli \*

*“Se cuenta que hubo un autómatas construido de tal manera que a cada jugada de ajedrecista (oponente) replicaba con una jugada que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco en atuendo turco, con la pipa del narguile en la boca, sentado ante el tablero que descansa sobre una mesa espaciosa. Mediante un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era por todos lados transparente. En verdad, dentro de ella había un enano jorobado, que era un maestro en el juego del ajedrez y conducía la mano del muñeco por medio de hilos. Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama “materialismo histórico”. Puede competir, hoy es pequeña y fea y no se deja ver de ninguna manera”*

Lo que sigue son fragmentos de escritura que intentan desde Marx y alguno de sus herederos, pensar acerca de la política y la historia en el presente, citando<sup>1</sup>, algo, de lo que en su obra desafió el legado moderno: individualismo, racionalismo, explotación. Quisiera entonces mentar aquí la primera tesis de Benjamin en las *Tesis de Filosofía de la Historia*.

Allí Benjamin relata a través de una imagen, la lucha de fuerzas en la historia en un tablero de ajedrez. Me interesa rescatar la idea de tablero de ajedrez pues ella representa a la historia como campo de batalla, esto es, la política se da en el terreno de la historia como lucha por la representación de la historia misma. El mundo de las significaciones, es en este sentido, un campo de batalla, el escenario de una lucha por el sentido. Esto es, precisamente, lo que Gramsci quiere decir con *hegemonía*, concepto que intenta recuperar el desfase, la separación entre sujeto y lenguaje o en términos de Marx, la separación entre ciudadano y productor que segrega al sujeto a no poder reconocerse en el “lenguaje” de su propia práctica. Esto nos lleva también a la necesidad de no evadir como reflexión lo que podríamos denominar el momento hobbesiano de la política, es decir, el momento en que el terreno de la historia, en el campo de batalla, un ajedrecista (oponente) que juega con el autómatas, se apropia de la representación simbólica del poder, es decir, se adueña de la representación de la historia.

El texto que convoca concierne al problema del “marxismo” y “post-marxismo”. Hablar de tal cuestión supone a lo menos, no evadir el tema de la revolución; en el primer caso porque no hay marxismo sin negación de la sociedad burguesa y esta negación-transformación supone una radicalidad y una objetivación de una práctica revolucionaria. Para la tradición marxista, la política sólo es política si es revolucionaria. En los segundos porque lo que los constituye en tales, es el apartarse de esa concepción de praxis y de revolución por el de hegemonía. Podríamos decir que en casi todas las tradiciones marxistas, la política es una praxis que supone al menos su condición estratégica, es decir, - como reconocimiento del conflicto y su no desplazamiento- una intrínseca relación entre emancipación y las formas de llevarla a cabo.

Me parece que estas dos formas de entender la política no deben ser evitadas, pero este escrito eligió otro rumbo que peca tal vez de confundir ética y política<sup>2</sup> y en esa confusión optó esta vez por pensar no al materialismo histórico o a la izquierda, sino más bien, desde el materialismo histórico y la

---

\* Socióloga. Profesora de la Escuela de Sociología, Universidad ARCIS.

<sup>1</sup> Uso la palabra citar en el sentido de evocación, esto supone no entender la cita en su sentido textual y formal. Eso he entendido de W. Benjamin: la cita como evocación, como medio de rescatar. (Véase, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres).

<sup>2</sup> Eso es lo que entendí de las observaciones que mis compañeros del Taller de Teorías Críticas me hicieron y a quienes agradezco su conversación.

izquierda<sup>3</sup> pensar la ética: la relación al otro. Si pensamos al lenguaje no como a través del cual se dice algo sino más bien como el lugar donde transcurre el ser, acto y palabra, entonces este texto es lo que lecturas y conversaciones despiertan.

## I

La crítica del pensamiento utópico en el sentido kantiano, la crítica de la ideología, es siempre recuperar el núcleo racional del otro para desarrollarlo. Desde esta perspectiva, piensan la función de la crítica a la ideología Adorno y Horkheimer. La teoría crítica recupera para el marxismo, la distancia crítica kantiana y permite con ello no construir totalidades explicativas, pues la distancia crítica es parte constitutiva del propio pensar y es anterior al entendimiento toda vez que éste se constituye en sistema. El pensamiento de Adorno sabe que la metafísica e inclusive, la crítica que intenta superarla no logra encontrar la “razón” del desastre. Y ello debido a que la crítica funda una arquitectura de las razones, imposible de ser construida sobre la base de la ruina o los escombros que deja la historia. La aniquilación del otro en esa figura del cuerpo sin cuerpo: el desaparecido, cuyo pensamiento y escritura están a la búsqueda, no tuvo lugar, una vez, entonces, en Auschwitz, sino que por otros medios, tiene lugar ahora en el “mundo administrado” o en “vías de administración” en el que vivimos.

Si revisamos entonces rápidamente desde dónde la Escuela de Frankfurt construye la distancia crítica respecto al positivismo veremos que allí anida una caracterización de la ideología que recupera el potencial político y crítico de Marx al mentarla. El positivismo expulsó las bases normativas de las visiones de mundo por medio de las cuales justificaba y fundamentaba los sistemas éticos particulares. Expulsó del campo de la racionalidad las implicaciones ético-normativas del saber, separación entre teoría y práctica, entre política y ciencia, entre saber y sociedad, entre sujeto y objeto, pero a la vez, consume su proyecto en la misma medida en que hace de su saber, que hace de su racionalidad técnica, un universal. Primero, porque ha expulsado otras racionalidades, ha expulsado a lo otro, es decir, hace de su procedencia particular, un dominio universal. Del interés particular “la ciencia nace en la industria”<sup>4</sup> el interés general: el Progreso. Y segundo, porque al no reflexionar su emergencia, no sabe de sí, no es consciente de ella y opera como naturaleza lo que es su propia creación.

La creciente universalidad de esta racionalidad que opera irreflexivamente, da la espalda a las situaciones humanas que no son reductibles, subsumibles, operacionalizables, “trabajo muerto”, en este hacer coincidir, en esta identidad entre saber y dominio. Por eso existe la política, agreguemos por ahora. Para el positivismo no habría vida humana allí donde no pueda ser resuelta en términos técnicos:

---

<sup>3</sup> Me hago cargo aquí del argumento de Slavoj Zizek citado por Miguel Valderrama: “Hoy en día se habla mucho del anacronismo de la distinción entre la derecha y la izquierda; para no engañarse resulta útil recordar la asimetría de estos conceptos: un izquierdista es alguien que puede decir ‘yo soy de izquierda’, es decir, reconocer la división, la distinción derecha/izquierda, mientras que un derechista puede ser invariablemente reconocido por el modo en que se posiciona en el centro y condena todo extremismo como fuera de moda. En otras palabras, la distinción izquierda/derecha es percibida como tal (en ‘hegeles’: cuenta) sólo desde una perspectiva de izquierda, mientras que la derecha se percibe como estando en el centro; habla en nombre del ‘todo’, rechaza la división. La articulación del espacio político es entonces una paradoja bien ejemplificada por los atolladeros de la sexuación: no se trata simplemente de la articulación del todo en dos polos, sino de que un polo (la izquierda) representa la división como tal; el otro (la derecha) la niega, de modo que la escisión política izquierda/derecha necesariamente asume la forma de la oposición entre la ‘izquierda’ y el centro dejando vacío el lugar de la derecha. La derecha queda definida por el hecho de que sus adherentes nunca pueden decir de sí mismos, en primera persona, ‘yo soy un derechista’, sólo aparecen como tales desde una perspectiva de izquierda” Véase, *De la Post-dictadura a la Poshistoria* (material de discusión: Taller de Teorías Críticas).

<sup>4</sup> Véase, Adorno y Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*. Ed. Sur, Buenos Aires 1970.

optimización del control técnico de la naturaleza – y el hombre como naturaleza. Desplazamiento de las contradicciones sociales, del conflicto, al control técnico y equivalencial de la incerteza. Establece así, de esta manera, su compromiso valorativo con el status quo y por tanto priva de toda solidaridad que, como señala Horkheimer, es el sentido de tener presente lo universal ante el interés particular que motiva.

La tecno-ciencia <sup>5</sup> sería entonces el núcleo racional de la teoría positivista pues en ella aloja como utopía y como voluntad de la industria, su desarrollo. Su síntoma podríamos agregar también, pues es desde allí que la utopía que la anima fracasa, muestra también su lado bárbaro, su ethos de lo actual: El dominio de la racionalidad técnica es barbarie civilizada pues consume la ideología y la utopía, el poder y el saber con la realización del proyecto de dominio de la naturaleza interna y externa de lo humano. Hasta aquí el por qué la “ciencia nace en la industria”, “la industria” pequeño detalle. Es difícil pensar la industria si no es desde el propio Marx, sobre todo si por ella no entendemos sólo su formato institucional-histórico sino lo que Marx pensó acerca de “su forma” <sup>6</sup> constitutiva para autorreproducirse.

Nos toca hoy habitar un mundo donde, la fragilidad que media entre una decisión del soberano, su autoafirmación y el llamado a la voluntad de poder como autoafirmación de un pueblo -ya sea por la mediación de un ejército o por la identificación directa- en su alianza con la tecno-ciencia nos lleve siempre otra vez a la catástrofe, lo cierto es que la lógica de acumulación es constitutiva de la tecno-ciencia y a cada rato, ésta, de voluntades afirmativas totalitarias <sup>7</sup>. Aún hablamos con los fantasmas de un Chile a las espaldas. Aquí el pensamiento queda maltrecho frente al desastre de sí mismo, no esforzándose por proseguir según su hilo representacional, sino por acercarse a aquello que no pudo pensar y no puede pensar. Cuando nuestra escritura se posiciona omitiendo el pasado, ratifica que esa historia que aparentemente ha terminado para los poderes en la catástrofe de la muerte y de la ideología de una época, culminó en una operación cultural-técnica sobre el tiempo histórico, para pasar a ser lo que quedó fuera del tiempo. Tal concepción, continuaría Benjamin, no quiere ver más que los progresos del dominio sobre la naturaleza y se desentiende de los retrocesos de la sociedad.

Ahora bien, la racionalidad instrumental no es por sí misma universal -no hay jaula de hierro sin decisión soberana- se expande universalmente por dominio, pero su procedencia es particular, es un punto en el tiempo. Es ideológica entonces, porque hace de su interés particular el interés general; es el discurso histórico, o lo que Freud llama verdad histórica, es decir, aquello de “lo real”, que es transferido, articulado en el lenguaje y en el tiempo. Cómo no omitir un principio crítico entonces; que toda racionalidad es antes que nada sociedad organizada y localizada, intento permanente por constituirse idéntica a la utopía que la anima y a su vez atravesada por conflictos de intereses, pulsiones, ruinas, “*antagonismos*” -diría Marx- es decir, por todo aquello que no se deja reducir en un

---

<sup>5</sup> H.Marcuse. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad avanzada. Editorial Joaquín Mortiz. México.

<sup>6</sup> Para esta referencia véase, El Fetichismo de la Mercancía. El Capital. Tomo I. F.C.E. La forma-mercancía como forma equivalencial y abstracta, su forma-valor como plusvalía. En este sentido es una reducción y dehistorización respecto a Marx suponer que la forma aún casi transparente del capitalismo decimonónico que describe prime por sobre su modo.

<sup>7</sup> Hoy es casi ya un sentido común hablar de la crisis de “lo político”. El impersonal es un hallazgo de Carl Schmit y con ello describe la desubjetivización de la política, su naturaleza caótica y amorfa, la fragmentación de su centralidad. Hasta aquí imposible no estar de acuerdo con C. Schmit, sin embargo no olvidemos que junto con la inestabilidad de “lo político”, este autor recomendaba “una personalidad fuerte” que transforme la indeterminación en destino colectivo: *decisionismo* le ha denominado la teoría política a esta alternativa. De modo similar M. Weber proponía el carisma como forma de contrarrestar la “jaula de hierro” de la racionalidad instrumental. Para su bien, Weber muere antes de ver realizada esta conjunción de tecnocracia y decisionismo, de liderazgo carismático y racionalidad instrumental.

determinado contexto, al espacio histórico de dominio. Es indudable entonces que el pensamiento de Marx constituyó el acontecimiento político más extraordinario del último siglo y medio pues atacaba el dominio de la historia al exhibir el conflicto inherente a ésta y atacaba con esto el corazón mismo de la modernidad: la sociedad burguesa. Más aún, al vincular indiscerniblemente “teoría de la sociedad burguesa” y “política”.<sup>8</sup>

No todo es articulado en el discurso entonces, pues si todo fuera articulado por el discurso, si todo pudiese ponerse en el terreno de la historia, si fuese historizado como dice Freud, entonces estaríamos frente al fin del inconsciente, es decir frente a la muerte del sujeto. Esto quiere decir, en otros términos, que siempre hay un residuo que no puede ser pasado a la verdad histórica, es decir al lenguaje histórico. Existe, por así decirlo, una verdad material que se constituye en todo intento de pasar a la verdad histórica, al yo consciente, al sujeto de la razón. El sujeto existe, justamente en el fracaso de la subjetivación cuyo correlato sociológico es la socialización. La libertad sería entonces, el residuo que no permite que el sujeto se cierre totalmente, se vuelva idéntico a sí mismo<sup>9</sup>.

Es necesario pensar entonces, que existe alguna diferencia entre lo real y el discurso, entre lengua y lenguaje, establecer la dialéctica por la cual los acontecimientos puedan significar más allá de lo que muestran a la representación y los significantes puedan tener efectos materiales en la representación, es decir, pensar el modo en el cual las prácticas ideológicas, continúan existiendo en el seno de líneas determinantes de relaciones materiales, que en su fijación discursiva y en su circulación como mercancía, ciertamente no son una fijación absoluta. Por materialidad entonces, estamos entendiendo aquello que de lo real, puede ser tematizado por un pensamiento que sepa que no todo lo real puede ser articulado en el discurso.

Justamente ésta es la operación que desmonta Marx, hay algo en la realidad del capitalismo que es absolutamente vital para su funcionamiento, pero que al mismo tiempo no permite el completo cierre de su sentido: esto es, la construcción del sistema de equivalencias universales que produce su ideología. Es decir, tiene un “algo”, una falla que no permite que la sociedad se cierre sobre sí misma, que la hegemonía sea idéntica a la realidad<sup>10</sup>. Ese síntoma se llama plusvalía, plusvalor, valor agregado hacia el Infinito. El capitalismo puede sobrevivir a la erradicación de todas las opresiones específicas pero no puede sobrevivir por definición -pues es su núcleo racional- a la explotación de clase<sup>11</sup>. Ese “algo” también es lo que permite explicar la propia forma de subjetividad imaginaria o, lo que es lo mismo, de subjetivación característica del capitalismo.

La expropiación del tiempo y del cuerpo para convertirlo en mercancía, la subsunción del trabajo vivo en trabajo muerto, es el correlato de la abstracción de la Ciudadanía Universal.

---

<sup>8</sup> La igualdad jurídica y todas las formas de la equivalencialidad, tienden a oscurecer las relaciones de transferencias desigual del valor, falta de diversidad y explotación subyacentes. En definitiva, la separación misma de lo económico de lo extra-económico que se supone desenmascara las relaciones de clase, en el capitalismo es lo que mistifica las relaciones de clases. De allí que Marx entienda que la reintegración de la “economía” en la vida política de la comunidad, comienza con su subordinación a la autodeterminación de los productores mismos.

<sup>9</sup> Marx y Freud propusieron las bases para una teoría materialista de la emancipación humana. En ambos casos hay también una teoría de la subjetividad al margen de las tentaciones de la conciencia, al demostrar que ésta no es causa, sino efectos de estructuras que la exceden como determinación. Pero hay, a la vez, las vías de una praxis reconstructora de lo extrañado, a partir de los indicios que su repetición traza en la actualidad asumida de lo vivido.

<sup>10</sup> Un interesante acercamiento al tema hace Slavoj Žižek cuando sostiene que, para Lacan, Marx habría inventado el síntoma. Véase, Marx inventó el síntoma. En, *El Sublime objeto de la ideología*. Editorial Siglo XXI, España 1992.

<sup>11</sup> Me parece muy bien explicado el problema de la explotación, en tanto, transferencia desigual de valor en el artículo de Carlos Pérez, *Una teoría de la explotación*. En, *Para una teoría del poder Burocrático; Comunistas otra vez*. Arcis, Lom. Santiago 2001.

El principio jurídico que para definir a los ciudadanos como iguales, debe conocerlos más allá de sus diferencias reales es el correlato del principio sociológico -cuya tensión unificadora quedaría en manos del estructuralismo funcional parsoniano- para conocerlos y funcionalizarlos, desplazando a la política como conflicto colocándola hábilmente en el lugar de la resolución. Lógica de la equivalencia y la indiferenciación aún en su versión de la diferenciación permanente. El sujeto histórico de la era del capital es la racionalidad instrumental como indiscernible racionalidad del mundo cósmico, en el tiempo productivo en el que habita. Un sujeto sujetado, perdido, que es puro soporte de estructuras.

Tal vez sea necesario aquí, pensar no una, sino algunas figuras, desde las cuales evocar el desplazamiento del sujeto como resistencia a su subjetivación técnica. Pensar acerca de lo que lo niega -y su desplazamiento<sup>12</sup>- porque concibe al poder como aquello que requiere del pensamiento, nuestra herencia antes que nuestra obsecuencia.

¿Cómo pensar entonces la política?. Quizá cierta forma de pensar la urgencia de que el presente sea otro pero sin apropiarse de una economía, de una operatoria destinada al poder.

La política no puede ser el proceso normalizador, la proscripción de las impugnaciones en nombre del buen gobierno o del gobierno de todos, porque no hay gobierno de todos ni buen gobierno, salvo como referente normativo o principio político. Y es justamente en su condición de principio lo que le permite abrir la brecha, la fisura, la desidentidad entre el gobierno real y el principio, entre la realidad y lo olvidado deseado. Esto es, toda vez que el principio se constituye en obra o se piensa con obra pasa así a ser utopía en el sentido de Kant e ideología en el sentido de Marx, es decir: interés particular. Si toda política es acto, desplazamiento, impugnación, cuando se concibe el buen gobierno en diferendo de la impugnación, cuando se piensa realizado, cuando se clausura la permanente aparición de lo nuevo que el antagonismo anida, como dice Arendt, deja de haber nacimiento, se acaba la política.

Pero tampoco puede ser el gesto de designar bajo el nombre un conjunto de acciones o saberes de la impugnación para hacerlos transparentes a todos. Creo en la urgencia de cambiar nuestro presente pero la urgencia sólo puede ser una invitación a ella -recuperación tal vez del impulso utópico- nunca su desplazamiento a una forma prefigurada. La revolución<sup>13</sup> adviene como acto puro, no en nombre de algo, es un acto de riesgo puro, de negativa, de persistencia en la pura responsabilidad que la convoca. Ahí aparece el nombre, diría Benjamin.

---

<sup>12</sup> Me sugiere, entre otras cosas, la figura que trabaja Julia Kristeva. En *Sentido y sin sentido de la rebeldía*. Ed. Cuarto Propio, p. 57-58, respecto al desplazamiento del trauma, tal vez incluso interminable. “¿A qué conducirá este desplazamiento para el analizante? A la posibilidad de elaboración, de perla boración, y por tanto a la construcción de una verdadera cultura cuya fuente y esencia es el desplazamiento. El análisis en el mejor de los casos, es una invitación a convertirse en el narrador, en el novelista de su propia historia la memoria puesta en palabras y la implicación de la pulsión en aquellas palabras, que otorgan un estilo serían una de las variantes posibles de la cultura-rebeldía, no en el sentido de interdicto-trasgresión, lo repito, sino en el sentido de la anamnesis como repetición, perla elaboración o si se reemplaza la problemática freudiana por la de Proust, más accesible para los literatos, en el sentido de ‘a la búsqueda del tiempo perdido’ a través de una enunciación narrativa (...) siempre que entendamos esta última palabra (rebeldía) en su acepción etimológica de retorno, desplazamiento, plasticidad de lo propio, movimiento hacia lo infinito y hacia lo indefinido”.

<sup>13</sup> Revolución, acontecimiento –no tenemos tiempo aquí para pensar acerca de esas palabras y su adhesión a las formas materiales de la Modernidad- pienso más bien en lo que ambas comparten: la imaginación, impulso utópico, deseo. Quisiera sin embargo, referirme a lo que la primera, desde la óptica de Marx, la diferenciaría de ser sólo una palabra, un concepto orgánico, adherido, metamorfoseado en la carne de la verdad histórica moderna y la revolución como acontecimiento que niega la verdad material de la sociedad burguesa, por ello la palabra revolución que hereda Marx de la conciencia burguesa-ilustrada, nace en Marx junto a la distancia radical a esa misma conciencia, la imaginación, su impulso utópico como negación a las síntesis que la sociedad burguesa realiza revolucionándola permanentemente.

En este sentido la responsabilidad es siempre creación y riesgo, no tiene su fundamento último y definitivo en lo calculable. Es sólo más tarde, cuando esta negativa asume una existencia positiva que queda determinada en un proyecto ideológico, cuando se transforma en lengua, que queda determinada en un nuevo orden social. Con un acto nunca podemos prever entonces plenamente sus consecuencias, es decir el modo en que transformará el espacio simbólico existente. Sin embargo, después de la ruptura nada sigue siendo igual. ¿Cómo pensar entonces la urgencia con el rechazo a la época y la acción como rechazo?.

La grandeza de un acto depende exclusivamente del lugar desde el cual se llevó a cabo ese acto. La negatividad en este caso no sería el Otro externo al orden que en nombre del otro lado quiere negar para producir ese otro lado, como si dijéramos por ejemplo, que cuando se produce el síntoma, el lapsus, éste estuviera en el “lugar” de lo reprimido, como si lo reprimido fuese una bolsa llena de represiones que de vez en cuando emergen a la superficie. Lo reprimido es el acto mismo de su aparición en el síntoma. Para Arendt eso es justamente la acción, aquello que concurriendo al otro y por tanto ocurriéndole al otro hace que ya nada sea igual. Es la creación.

La autoconciencia, la percepción vaga pero definitiva de que se está al interior de un tiempo y un espacio como el que nos toca vivir con los otros de nuestro tiempo y espacio, es lo que nos coloca frente a la cuestión de la responsabilidad, la cuestión de la responsabilidad de la acción humana. Ahora bien, ¿qué o quién genera el acto responsable? ¿el acto responsable pertenece al sujeto soberano, logocéntrico? o ¿somos constituidos por una elección que nos decide?. Plantearnos esta pregunta significa colocarnos frente a la circularidad en que nos coloca el debate entre estructuralistas e historicistas, la creencia de que se le está entregando a la época o al futuro de la época la identidad entre voluntad y acción, entre acción y determinación, o bien, la creencia de que pertenecemos sólo a la enunciación, somos hablados por la época y por tanto, la soberanía es sólo una ilusión de la sujeción.

En ambos conceptos como vemos, hay siempre una última razón para la acción de los hombres y que decreta su impotencia o su potencia. El punto -creo- es que esta última razón aparece como externa al propio sujeto. El sujeto ¿no sería acaso, aquella condición que lo configura y desde la cual configura al mundo? Marx desmonta esta circularidad, no como paradoja: se es lo uno o se es lo otro, sino se es lo uno y lo otro a la vez, se es sujeto sujetado -trabajo muerto- es decir somos producidos por el modo de producción, sujeto como puro soporte de estructuras y por tanto interpretamos, actuamos como naturaleza aquello que creamos, es decir, que los actos del hombre y las modificaciones de que es escenario su vida -trabajo vivo- son el efecto de la acción que él ejerce sobre la naturaleza al interior del nudo de relaciones sociales, es decir, somos sujetos libres no sujetados. Que la libertad, es decir, la creación en la sociedad capitalista quede imposibilitada por la equivalencialidad del fetichismo de la mercancía, es más quede “enjaulada”, “cosificada”, instrumentalizada por la expansión ilimitada de la necesidad, es también lo que Lukàcs y la Teoría Crítica pensaron sobre nuestro presente. La política, sin embargo no puede significar la entrega a la imposibilidad, la aceptación de lo dado en tanto gestión o administración de lo posible.

Y puestos en este dilema, intentar revelar el sentido de la historia o depotenciarlo de cualquiera, ¿no es todo lo dicho dotaciones de significación?, intento de las palabras por adherirlas a las cosas, cómo si éstas últimas pertenecieran a ellas mismas y no a su relación con las primeras. Sin embargo, eludir la totalidad como mirada del ojo de Dios sobre el todo y lanzarla a la indeterminación -discurso de época como alternativa a la administración- puede significar la renuncia a seguir colocando sentidos, a colocar nuestro ojo en todo presente humano histórico. Ensayemos pues algo más, tarea de quien no tiene grandes cosas que decir pero que arriesga, en esta época de lenguaje descualificado, (y aún con la sospecha de si este texto no es una contribución) un traspaso, un deslizamiento que habla a sabiendas

que ningún habla completa el mundo, pero que habla con sus palabras lo leído, como dice Barthes, reduplicando la fragilidad de la reflexión en la tristeza de la escritura <sup>14</sup>.

El acto responsable no sería la conciencia aseverativa, una prueba, un argumento, un método entonces, sino la conciencia imprecisa de que un decir lo que se piensa sobre el mundo, sobre su presente y su porvenir, es casi una presencia fantasmal que se nos escurre entre la historia y la sospecha de que las cosas están fuera de lugar y por tanto la necesidad de dejar un testimonio que siembre la condición de otro mundo en un otro hombre. Nuestra responsabilidad sería entonces generar nuestra presencia en el mundo como donación de nuestras circunstancias y prestarle boca a nuestro interior convulso.

## II

Otra circularidad es la que trata de la oposición entre el carácter de lo efímero y de lo estable. El propósito que ha llegado a animar a Occidente, proviene de la filosofía política moderna. La política heredera del saber moderno de la política sabe de la imposibilidad de un saber completo que se haga cargo de los actos políticos y justamente por ello arrima a esa oposición con el político dotado con la solución técnica al problema puntual. Este político ha aprendido desde Maquiavelo en adelante, que es infructuosa la construcción de una sociedad universal, puesto que piensa al saber como manipulación de una empiricidad, como conquista de la naturaleza al servicio del poder humano. Pero a la vez sabe del límite de la propia empiricidad en relación a sí misma y al universo. Sin embargo, convierte la imposibilidad en posibilidad universal y hegemónica porque la hace coincidir con el mandato de lo real, porque precisamente sabe de la imposibilidad de conocerlo todo, pero a la vez sabe de su poder, sabe de su saber y sabe hacerse sistema. Es el político de la correlación de fuerzas y el realismo político.

El otro costado de la política de lo efímero, es la política de las grandes misiones, la salvación y la metafísica del sujeto, que arrima con el político que anima su fuerza en el arribo del espíritu absoluto. Político profesional y ética de los fines últimos llamaba Weber a estos estigmas. Sin embargo, ambos poseen la condición de la política actual: el de hacer de su condición una operatoria, un saber y de su saber, ideología, es decir interpretación del mundo que dota de certidumbre a la incertidumbre y no da cabida a la indeterminación, presentación del interés general realizándose o presentación del interés general por realizarse. Ambos están en el lenguaje de la historia, el primero como hegemonía, el segundo como lo Otro absoluto que quiere negar la hegemonía desde la misma historia en la que se sitúa el primero, ambos concurren al mismo sentido del tiempo. El político profesional, es decir, el pragmático, negando el futuro del presente para convertirlo en la repetición del status quo, el segundo, el político de la convicción, negando el pasado devenido presente para desplazarlo al futuro. Tiene razón Benjamin entonces, cuando el aspecto del ángel de la historia, por no poder detenerse ante las ruinas que mira, pues la tempestad que lo arrastra irremisiblemente hacia el futuro, es el símil de la corrupción de la clase trabajadora, corrompida con la idea de nadar a favor de la corriente. Articulación afanosa entre el ser de las cosas y las palabras en un tiempo homogéneo y vacío, el tiempo de la subjetivación histórica.

El drama de esta oposición es quizá darse cuenta que entre la permanencia y el fracaso, entre la articulación afanosa y el alma volátil de los procesos lo que se juega es la fortuna, que es lo mismo que decir que nada puede ser determinado pero que a la vez estamos necesitados de determinar.

---

<sup>14</sup> Esta bella cita se la debo a Federico Galende.

Este es el tiempo sin utopías, pues es el saber que dice, la política es la imposibilidad de una sociedad en la que todos quepan, porque es a la vez, la incesante aparición de la diferencia. Es el saber de Tocqueville, la democracia como aventura histórica, el saber que da cuenta que los procesos de subjetivación transcurren en el tiempo, pero esta vez, desprovisto de impulso utópico de la aventura. Otra condición entonces de la política, la que el discurso de época determina hacer de la desfundamentación-pragmática el interés general, es decir la recuperación del historicismo pero sin historia o mejor dicho, la recuperación de la historia pero sin historicismo.

¿Existirán otras formas de experimentar el tiempo, otra política del tiempo? Una pregunta política al concepto de tiempo de nuestros tiempos, sin caer en aquella ya conocida proclama de hacerlo estallar. El pensamiento sobre el tiempo tiene la importancia de ser el pensamiento sobre nuestra propia condición, estar en el tiempo, es decir, ser el tiempo. Y si esto fuera así, sólo entonces nos queda heredar los fantasmas, los síntomas que testimoniaron injusticias, dolor, necesidad, borramiento, para no olvidar las formas en que se presentan todas ellas, es decir, para reconocerlas en nuestro presente y ser responsables con él. Estar en el tiempo, preso en su historia, pero también estar en el tiempo como acción, de la forma en que la describe Arendt, mediante la acción y el discurso los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano. El que hereda traduce, crea y produce un testimonio e inventa la fuerza utópica que lo anima.

Lo que llamamos nuestro presente no es más que un vacío momentáneo que crea toda clase de ilusiones, cinismos o nihilismos, que crea nuestra posibilidad y a la vez nuestra imposibilidad. Es el presente por medio del cual conjugamos dotando de significaciones lo presente y la memoria de su estado anterior. El tiempo del progreso en cambio, que se sitúa al interior del tiempo histórico, se ancla en la expulsión de toda anterioridad, en la expulsión de lo ya sido o de lo que ya se dio para siempre y en la expulsión de lo por-venir pues el futuro ya llegó o llegará en el futuro, situándose en la obediencia a lo que aparece dándose ya. El tiempo del progreso es el tiempo del realismo político que exorciza su imposibilidad de negar el presente, de declarar la no satisfacción con el presente, negando el pasado y quietando la agitación de lo inestable del presente.

La política que pienso sería entonces, en primer término, la aceptación de la inestabilidad de las cosas, la asunción de la indeterminación a la que estamos sometidos, el sentido de impedir que una época se juzgue como llena, es decir, se convierta en sistema. La política que pienso no debe abandonar la cita, la traducción de Marx cada vez que la reunificación del “idioma de lo social” requiera del retorno a una cierta dialéctica que le devuelva al discurso su capacidad de crítica interna, su *negatividad*. Una dialéctica negativa diríamos, pues ni el Concepto puede dar acabadamente cuenta de la Obra, ni ésta del concepto que la genera. Hacerlas hablar entonces. La política como textos antiguos, abiertos a ser traducidos, como nobleza que portan los sueños, no las lógicas que portan los sueños, como responsabilidad del sentimiento y la palabra, no como reconocimiento ni verdad objetiva de que se está en ese indecifrible tiempo de la revolución o de su defunción.

La política debe ser -para usar la figura que Arendt usa en uno de sus primeros textos- el paria, el desarraigado, como anticonformista social para su realización como ser humano. Acto de negación de lo que se da como negación de uno mismo y de los hombres en general. La figura completamente opuesta es el arribista, quien no sólo es un escalador social, sino fundamentalmente, alguien con una pulsión enfermiza por asimilarse al mundo y por tanto, dispuesto a negarse a sí mismo con tal de no sentirse apartado de él. El arribista es el hombre sin memoria de su presente, el hombre transparente sin drama ni tiempo, es la condición del ser actual o del ser de época, resignación frente al pasado, resignación frente al presente.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

En el paria y el arribista lo que coincide es la biografía y la historia, la política y el relato, el tiempo y la identidad. Lo que los separa es justamente lo mismo, el lenguaje que se construye en esa conjunción entre su tiempo y sus circunstancias, entre biografía e historia; el testimonio de querer que las cosas sean de otro modo o querer que sean lo mismo. El punto entonces se sitúa en cómo transferir, en el sentido freudiano, es decir, en pasar al terreno del lenguaje, del tiempo y de la historia, aquel estar fuera, aquella condición de no-conformismo con el presente.<sup>15</sup>

El control social es la pragmaticidad con el tiempo, es la expropiación del tiempo para convertirlo en valor de cambio, es la expropiación de la presencia, la instrumentalización de las palabras. Dicho de otra forma, el lenguaje es la construcción de lo real, de la hegemonía, vínculo y transferencia con la realidad, por tanto es control social: Lengua. Es sistema pero también es fisura, es traducción en el más pleno sentido que Benjamin le quiso dar, es memoria como lenguaje que la propone y es esperanza en la memoria, para que nuestro presente herede algo, deje algo en su pasar y no exista sin pensar acerca de sí. Nuestro único fundamento es sabernos presente en un pedazo de infinito, nuestra responsabilidad es generar nuestra presencia en él.

Hoy, cuando la política ha relativizado todas las éticas, también nos coloca en la única condición humana de convivir entre los hombres, junto a los hombres, pensando en el precario, indeterminado pero, único tiempo de los hombres.

---

<sup>15</sup> Transferencia, pero también cabe recordar que para Freud el análisis es interminable.

## NOTAS SOBRE ÉTICA Y SUBJETIVIDAD EN LA OBRA TARDÍA DE MICHEL FOUCAULT

*Antonio Stecher Guzmán \**

*“Adán era simplemente humano, eso lo explica todo. No deseó la manzana por la manzana misma, la deseó porque estaba prohibida. El error fue no prohibir la serpiente, entonces él se hubiera comido la serpiente”*  
(Mark Twain)

*“No hemos de preocuparnos de vivir largos años, sino de vivirlos satisfactoriamente; porque vivir largo tiempo depende del destino, vivir satisfactoriamente de tu alma. La vida es larga si es plena; y se hace plena cuando el alma ha recuperado la posesión de su bien propio y ha transferido a sí el dominio de sí misma”*  
(Séneca, Cartas a Lucilio)

### Presentación

En el último tiempo la discusión en torno a la subjetividad se ha convertido en una de las claves de lectura más utilizadas para buscar dar cuenta de las grandes transformaciones socio-culturales - habitualmente asociadas a los conceptos de globalización y post-modernidad- que estarían ocurriendo desde hace algunas décadas en las sociedades modernas. Como señala Zemelman “la subjetividad no es solamente un problema posible de distintas teorizaciones, sino, además, constituye un ángulo particular desde el cual podemos pensar la realidad social y el propio pensar que organicemos sobre dicha realidad”<sup>1</sup>. La subjetividad se ha convertido así en un ‘espacio de intensidad teórica’ que no solamente posibilita una cierta lectura del mundo contemporáneo, sino que reinstala, en ese mismo pensamiento, la dimensión política que se juega en todo ejercicio intelectual que busca interrogar su propia actualidad.

Estas problematizaciones en torno a la subjetividad están asociadas muchas veces, directa o indirectamente, al reposicionamiento en el debate contemporáneo del tema de la ética. En el marco de las críticas contemporáneas a las pretensiones de universalidad de las grandes narrativas de la filosofía moderna, se ha producido un desplazamiento de interés desde las llamadas éticas normativas o axiológicas (o morales tradicionales, filosóficas o religiosas), a las que podemos denominar éticas principalmente centradas en la autonomía o la intersubjetividad. En éstas, los principios para distinguir lo bueno de lo malo, así como los principios que orientan la realización humana, más que ser derivados de normas abstractas o mandamientos universales, están vinculados a ciertas consideraciones que atañen principalmente a la relación de un sujeto con los otros y consigo mismo y donde se vuelven relevantes las ideas de autonomía y felicidad individual. En estas lecturas de la ética que buscan desmarcarse de las ‘filosofías morales tradicionales’ se señala la importancia de pensar al sujeto considerando, también, las particulares ‘formas de vida’ o prácticas culturales históricamente situadas en las que dicho sujeto se constituye como tal, así como el contexto y situación particular en el que realiza cada una de sus acciones.

Subjetividad y ética. El campo del debate es interminable, y por suerte, no es nuestro problema principal en este artículo.

---

\* Antonio Stecher es psicólogo de la Universidad de Chile. Se desempeña como docente en la carrera de psicología de la Universidad Diego Portales. Trabaja también en el Programa Adopta un hermano@ de la Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza.

<sup>1</sup> Zemelman, H. (1997), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Barcelona, Anthropos, p.21.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

El presente trabajo -si bien surge teniendo en consideración este gran debate contemporáneo en torno a ética y subjetividad- es más bien una investigación bastante acotada y específica. Nos limitamos a presentar el campo de problemáticas que se abre en la obra de Foucault a partir de sus estudios sobre la genealogía de la ética, entendida como el estudio histórico de las modalidades por las cuales los individuos se constituyen en sujetos morales a partir de la relación consigo mismos.

Más que desarrollar una presentación exhaustiva de lo que suele (bien o mal) denominarse la tercera etapa en la obra del pensador francés, hemos buscado poner a trabajar los propios conceptos y elaboraciones desarrolladas por el último Foucault, justo ahí donde éstas se vuelven problemáticas y entran en tensión consigo mismas.

Es a partir del ejercicio reflexivo en torno a esos nudos o impases conceptuales, que invitan a pensar más que a repetir lo ya pensado, que la obra tardía de Foucault se constituye en un referente ineludible a la hora de abordar las problemáticas contemporáneas sobre ética y subjetividad.

Leer retrospectivamente a Foucault, como él mismo lo hizo, a partir de sus últimas producciones, permite construir nuevos objetos de estudio, nuevos problemas y líneas de investigación que contribuyen en la inagotable tarea de pensar nuestra actualidad, nuestro devenir histórico como sujetos.

Como el mismo Foucault lo decía se trata de leer a un autor no para extraer de él saberes, sino para sacar reglas que permitan construir nuevos objetos de investigación.

Buscamos, así, terminar este recorrido con nuevas preguntas y problemas que enriquezcan la discusión contemporánea sobre ética y subjetividad.

Es con estos propósitos que hemos dividido el trabajo del siguiente modo: en la primera parte del trabajo presentamos, a modo de introducción, una breve visión general de los efectos de resignificación y relectura que generaron los trabajos sobre la genealogía de la ética en la obra general de Foucault. En la segunda parte del trabajo presentamos, ya más en profundidad, el desarrollo conceptual y las estrategias argumentativas en torno al tema del sujeto ético. En la tercera parte del trabajo buscamos explicitar los nudos de tensión, los entrampamientos, a los que nos conduce la reflexión de Foucault sobre la genealogía de la ética. Cerramos el trabajo con unas breves reflexiones que a modo de conclusión nos permiten transmitir algunas de las ideas e interrogantes que nos ha dejado este recorrido. Antes de entrar en el texto mismo dos consideraciones finales.

A lo largo del presente trabajo se han utilizado muchas citas textuales de obras o entrevistas transcritas de Foucault como parte de la lógica de exposición y de argumentación de las ideas que queremos exponer. Esta estrategia se vuelve especialmente problemática en torno a un autor como Foucault que permanentemente se contradice a si mismo y afirma, sobre todo en las entrevistas, diferentes tesis según las circunstancias<sup>2</sup>. En este espacio tan sólo podemos presentar esta dificultad, que más que un problema a resolver es una consideración a tener en cuenta.

---

<sup>2</sup> Bourdieu escribe: “Se recuerda siempre que Marx decía: ‘yo no soy marxista’. Creo que Foucault habría dicho gustosamente: ‘yo no soy foucaultiano’. Sin duda, lo ha dicho (lo que no quiere decir que no deseara que hubiera foucaultianos). Ha hecho cosas que muestran que quería que hubiesen foucaultianos. De modo que se deben someter siempre las citas a las críticas, examinar en ellas el status, la función, la veracidad, la validez. Se puede oponer una cita de Foucault a otra, no solamente porque Foucault se contradice como todo el mundo, porque no ha dicho la misma cosa en el mismo momento, porque no ha dicho la misma cosa a las mismas personas, según las circunstancias (lo que no quiere decir que haya mentado aquí o allá) (...) Esto es importante para comprender lo que es responder a una entrevista, administrar una obra, interpretar retrospectivamente sus propios escritos” (Bourdieu, P. (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, p.198)

Es importante recordar que más que una exposición precisa y detallada de la obra tardía de Foucault, nos ha interesado recorrer ciertas problemáticas que nos parece invitan a continuar el debate y la conversación. Será labor del lector juzgar la coherencia, rigurosidad y fecundidad de esta empresa.

Segunda y última consideración: Hemos señalado nuestro interés en el debate contemporáneo en torno a subjetividad y ética, entendiendo a éstas como conceptos teóricos a desarrollar pero también como claves de lectura de las sociedades contemporáneas. Hemos señalado además como el recorrido por la obra tardía de Foucault, especialmente por aquellas problemáticas o nudos de tensión no resueltos, señala líneas de investigación y abre nuevas preguntas que pueden enriquecer aquel campo de discusión.

Además de estos aspectos, ya señalados, nos parece importante antes de empezar plantear lo siguiente: las dificultades con que se enfrenta Foucault en su obra tardía, así como la relectura retrospectiva de toda su producción intelectual a partir de sus últimos trabajos sobre la genealogía de la ética, ilustran de manera ejemplar, lo que a nuestro parecer constituyen algunos de los principales desafíos conceptuales y políticos del debate contemporáneo sobre ética y subjetividad, estos son:

¿Cómo desarrollar modelos conceptuales que permitan superar la dicotomía entre, por un lado, aquellas perspectivas que reducen la subjetividad a un mero efecto o epifenómeno de las condiciones macro-históricas externas que la trascienden y determinan eliminando toda idea de creación, autonomía y responsabilidad, y por otro, aquellas lecturas psicologicistas que piensan al sujeto como un átomo-individuo que construye libre y racionalmente la realidad con total independencia de la particular singularidad histórica-cultural que lo constituye?

¿Cómo superar las morales tradicionales, filosóficas o religiosas, promoviendo nuevas éticas de la autonomía que promuevan y se funden en la posibilidad de la reflexión, la libertad efectiva y la auto-creación más que en la adscripción a principios exteriores, universales e inmutables? Pero, al mismo tiempo, ¿Cómo promover una ética de la autonomía que no se confunda con un individualismo narcisista sino que se articule con una política de la autonomía, que afirme tajantemente como lo ha hecho Castoriadis que “la autonomía de los individuos es inconcebible e imposible sin la autonomía de la colectividad”<sup>3</sup>, sin ciertas instituciones y prácticas sociales que promuevan un régimen y un ethos verdaderamente democrático?

Por cierto que no vamos, no podríamos, desarrollar todas estas problemáticas. Buscamos, a partir de una investigación específica en torno a un autor, enriquecer los argumentos y vislumbrar nuevos objetos y líneas de investigación en torno a estas interrogantes que nos confrontan con nuestra propia actualidad, con lo que somos y con lo que podemos llegar a ser.

Afirmamos que los últimos trabajos de Foucault, y ahí radica gran parte de su interés, vinculados a la ética, la crítica y la ilustración pueden leerse como un síntoma, una formación de compromiso, que expresa muchas de estas tensiones que recorren el pensamiento contemporáneo.

Hechas estas dos consideraciones finales vayamos al trabajo mismo.

## **La genealogía de la ética o un nuevo lugar desde el que Foucault se lee a sí mismo**

Gran parte de la discusión en torno a la llamada tercera etapa de Foucault, -centrada en una genealogía de la ética, es decir en el estudio histórico de “cómo el individuo debe constituirse a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones”<sup>4</sup> a partir de la relación consigo mismo- se ha

---

<sup>3</sup> Castoriadis, C. (1997), *El avance de la Insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, p.274.

<sup>4</sup> Foucault, M. (1996), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, p.63.

centrado en problematizar en qué medida y en torno a qué anclajes teóricos y metodológicos, es posible establecer relaciones de continuidad o de fractura con sus anteriores líneas de reflexión. El debate, en cual el propio Foucault ha participado activamente, pone en juego las múltiples articulaciones, implicancias y tensiones entre la llamada arqueología del saber, la genealogía del poder y el estudio de la subjetividad o las técnicas de sí, que corresponderían, muy esquemáticamente, a los tres momentos de su trabajo intelectual.

Foucault va a abordar esta problemática efectuando un desplazamiento (como es habitual en él) de las tensiones que configuran este debate. Es decir, no se trataría, por un lado, de reducir la conformación del sujeto moral mediante diversas técnicas de sí, a un puro efecto de particulares regímenes de enunciados o campos de visibilidad (Saber) o a un puro efecto de singulares diagramas de poder; ni se trataría, por otro lado, de restituirle a este sujeto ético algún tipo de sustancialidad, de posibilidad de autoconstitución libre por fuera de la singularidad histórica que lo constituye. De lo que se trata, ahora en términos positivos, es de releer retrospectivamente toda su obra desde el problema del sujeto. El desplazamiento opera al presentar sus reflexiones sobre el sujeto ético no como en contradicción con sus trabajos anteriores sino como un nuevo lugar desde el cual es posible repensar la totalidad de su obra. El sujeto aparece como la nueva clave de inteligibilidad que Foucault nos propone para aproximarnos a su producción intelectual.

El propio Foucault lo planteará de este modo a inicios de los años 80:

*“Quisiera decir, ante todo, cuál ha sido el objetivo de mi labor durante los últimos 20 años. No ha consistido en un analizar los fenómenos del poder ni elaborar los fundamentos de un análisis de esa naturaleza. Mi propósito ha sido, por el contrario, crear una historia de los diferentes modos por los que, en nuestra cultura, los seres humanos son transformados en sujetos. Mi trabajo ha consistido en estudiar tres de los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.*

*El primero de ellos consiste en los métodos de investigación que se asignan a sí mismos los estatutos de la ciencia; por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante, la gramática general, la filología y la lingüística. O también, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis del bienestar y de la economía. O, un tercer ejemplo, la objetivación del mero hecho de estar vivo en la historia natural y la biología.*

*En la segunda parte de mi trabajo he estudiado la objetivación del sujeto en lo que denominaré las “prácticas disociativas”. El sujeto es o bien disociado de sí mismo, o disociado de los demás sujetos. Este proceso lo objetiva. Ejemplo de ello son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los “buenos muchachos”.*

*Finalmente, he procurado estudiar – es mi trabajo habitual – la forma en que el ser humano, él o ella, se transforma él mismo en un sujeto. He elegido, por ejemplo, el dominio de la sexualidad – de qué modo los hombres han aprendido a reconocerse como sujetos de “sexualidad”.*

*Por consiguiente, no es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mi investigación”*<sup>5</sup>.

En la misma línea vale recordar a Foucault en una entrevista del año 84:

*“El problema que siempre me ha interesado, como he señalado al principio, es el problema de las relaciones existentes entre sujeto y verdad: (...) Y fue de ese modo como tuve que plantear las relaciones poder/saber, un problema que no es para mí el fundamental, sino más bien un instrumento que me permite analizar, de la forma que me parece más precisa, el problema de las relaciones existentes entre sujeto y juegos de verdad”*<sup>6</sup>.

Así, parece conveniente entender la tercera etapa de Foucault en su doble carácter: Por un lado, que podríamos llamar general, el sujeto (o más precisamente la relación sujeto y juegos de verdad) se constituye en una nueva perspectiva teórica desde donde pensar retrospectivamente el recorrido foucaultiano; por otra parte, que podríamos llamar particular, este tercer momento es también un lugar específico de dicho recorrido intelectual realizado en torno al sujeto. Lugar que se caracteriza por elaborar una genealogía del sujeto moderno que busca, a partir de la historia del “cuidado” y de las

---

<sup>5</sup> Foucault, M. (1987), El sujeto y el poder, En *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, p.165-166.

<sup>6</sup> Foucault, M. (1996), *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, p.107-108.

“técnicas” de sí, dar cuenta de cómo el individuo se convierte en sujeto ético a partir de las relaciones consigo mismo. Lo que ha descubierto Foucault es que además de las técnicas de producción, de significación y de dominación -que tienden a objetivar a los sujetos de ciertas maneras- existen:

*“... en todas las sociedades otro tipo de técnicas: las que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí. Si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí”<sup>7</sup>.*

Ahora bien, este giro foucaultiano, esta invitación a pensar su obra desde lo que él llama un “nuevo hilo conductor”, debe leerse a la luz de las reflexiones de Foucault acerca de Kant y la Ilustración, que dieron pie a cursos y escritos en los últimos años de su vida.

La tesis que sostenemos es que la búsqueda por presentar su obra como una genealogía del sujeto occidental, obedece, además de razones metodológicas, a una apuesta filosófica-política que consiste en entender su proyecto intelectual como una ‘ontología histórica de nosotros mismos’. Señala Foucault que:

*“... la ontología crítica de nosotros mismos no debe considerarse, por cierto, ni como una teoría o doctrina ni como un cuerpo permanente de conocimientos acumulativos. Debe ser concebida como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la cual la crítica de lo que somos es, al mismo tiempo un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento sobre la posibilidad de trascender esos límites”<sup>8</sup>.*

La genealogía de la ética aparece así dentro del proyecto mayor de la ‘ontología crítica de nosotros mismos’, en el marco del esfuerzo por comprender nuestro tiempo presente, por reconocer cómo hemos llegado a ser los sujetos (de conocimiento, de poder, de acción moral) que somos. El intento crítico de elaborar una genealogía del sujeto moderno es socavar la autocertidumbre del presente, es mostrar el carácter singular e histórico, no natural e inevitable, de los diversos procesos de objetivación que nos constituyen hoy en día como sujetos. La genealogía no busca presentar el pasado como una alternativa al presente, sino señalar la ruptura entre el pasado y el presente generando una diferencia que configura el espacio de la crítica, el espacio que permite la posibilidad de pensar en dejar de ser lo que somos.

Como dice Foucault:

*“Tal vez el más verdadero de nuestros problemas filosóficos sea el problema del tiempo presente, de lo que nosotros somos, en este preciso momento. Quizás la meta no sea hoy en día descubrir qué somos, sino rechazar lo que somos. Debemos imaginar y estructurar lo que podríamos ser a fin de liberarnos de esta suerte de doble vínculo político, que es la simultánea individualización y totalización de las modernas estructuras de poder (...) Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos”<sup>9</sup>.*

Es a partir de esta línea de reflexión filosófica sobre la actualidad, de esa tradición de reflexión crítica sobre el presente -que Foucault postula se inaugura con el texto de Kant ¿Qué es la ilustración?- que puede vincularse, de alguna manera, el pensamiento de Foucault con la ilustración. No con sus principios doctrinarios universales, sino, como él mismo lo señalara, con cierto ethos filosófico, cierta actitud, que puede ser caracterizada como una crítica constante de nuestro tiempo histórico.

Sostenemos que la apuesta por releer su obra a la luz del tema del sujeto obedece, en gran parte, a la necesidad de reinstalar como lugar de anclaje al sujeto moderno que somos nosotros mismos y sobre el cual habría que desarrollar esta ontología crítica. Es importante aclarar que esta nueva perspectiva, no implica, en lo absoluto, una restitución del sujeto cartesiano, ni del sujeto trascendental

---

<sup>7</sup> Foucault, M. (1996), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, p.63.

<sup>8</sup> Foucault, M. (1999), *Qué es la Ilustración*, En *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, p. 351.

<sup>9</sup> Foucault, M. (1987), *El sujeto y el poder*, En *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, p.175.

kantiano. Foucault fue siempre consistente con la crítica a la filosofía del sujeto, pero a diferencia de sus contemporáneos, no buscó superar dicha filosofía del sujeto y de la conciencia via el estructuralismo (antropológico, lingüístico o psicoanalítico) ni via la filosofía analítica contemporánea.

Como él mismo lo señala, su camino fue otro:

*“Ahora bien, he intentado explorar otra pista. He intentado salir de la filosofía del sujeto haciendo la genealogía del sujeto moderno, que abordo como algo susceptible de transformación, lo que bien entendido, es importante desde el punto de vista político”<sup>10</sup>.*

Así desde esta nueva perspectiva y relectura de su obra, a partir del tema del sujeto y en el marco general de la ontología crítica de nosotros mismos, podemos ordenar las etapas del trabajo de Foucault de una nueva manera<sup>11</sup>.

- Primero, una Ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento.

- Segundo, una Ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo de poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros;

- Tercero, una ontología histórica en la relación a la ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral.

Estas tres etapas pueden verse como tres dimensiones de análisis genealógico del sujeto moderno.

En esta apuesta de Foucault por problematizar el sujeto, más que por eliminarlo, reside gran parte de su originalidad y fecundidad en el panorama del pensamiento contemporáneo. Problematizar el sujeto, mantener el sujeto como espacio de reflexión, de inquietud, es lo que posibilita el lugar de la crítica hacia lo que nosotros mismos hemos llegado a ser:

*“... no, no me he opuesto (a que se hable del sujeto en general) quizás no lo he dicho de forma adecuada (...) Lo que he intentado mostrar es cómo, en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constituía en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Era necesario rechazar una determinada teoría a priori del sujeto para poder realizar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto, o de las diferentes formas de sujeto, y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc. (...) No, no es una sustancia (el sujeto); es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma. (...) Y es precisamente la constitución histórica de estas diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa”<sup>12</sup>*

Ahora bien, esta apuesta de Foucault por elaborar una genealogía del sujeto moderno, del sujeto contemporáneo, no estará exenta de problemas y ambigüedades. El punto ya no parece ser qué tanta coherencia y continuidad hay entre los llamados tres momentos de la obra de Foucault, sino más bien el de cómo lograr articular un discurso en que, por un lado, el sujeto es sometido a una crítica genealógica permanente en donde aparece siempre constituido desde una exterioridad (campos de saber-poder), desde una singularidad histórica específica; y, por otro lado, el mismo sujeto, en particular el sujeto ético, aparece como el espacio posible en torno al cual pensar ciertas prácticas de resistencia a los procesos de dominación y gubernamentalización de las sociedades modernas, cierta práctica histórico-filosófica, cierta labor *“que de forma a nuestra impaciencia por la libertad”<sup>13</sup>*.

Esa tensión -que atraviesa, como señaláramos en la introducción, el debate contemporáneo sobre subjetividad- puede leerse como un conflicto entre las nociones de juegos de verdad y poder

---

<sup>10</sup> Foucault, M. (1999), *Sexualidad y Soledad*, En *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, p.227.

<sup>11</sup> Foucault, M. (1996), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, p.62. Además de Foucault me baso en este punto en la propuesta hecha por Morey en su introducción a las tecnologías del yo de Michel Foucault. Ver: Morey, M. (1991), *Introducción*, En *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.

<sup>12</sup> Foucault, M. (1996), *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, p.108-109.

<sup>13</sup> Foucault, M. (1999), *Qué es la ilustración*, En *Estética, ética, hermenéutica*, Barcelona, Paidós, p.352.

marcadas por Nietzsche y la adscripción a un cierto ethos crítico ilustrado que señala la influencia kantiana.<sup>14</sup>

Es en esta misma línea que Habermas se pregunta “¿Cómo encaja tal comprensión singularmente afirmativa de la filosofía moderna, siempre dirigida a nuestra actualidad e inscripta en el aquí y ahora, con la inflexible crítica foucaultiana de la modernidad? ¿Cómo puede la autocomprensión de Foucault como pensador en la tradición del iluminismo ser compatible con su inequívoca crítica a esa forma de conocimiento de la modernidad?”<sup>15</sup>

Es en el espacio que configuran sus reflexiones sobre los procesos de constitución del sujeto ético, principalmente expresadas en sus últimos cursos, entrevistas y en los tomos II y III de su historia de la sexualidad, donde aparecen más claramente estos nuevos nudos problemáticos que han marcado el debate intelectual en torno al llamado tercer momento de Foucault.

Vamos a presentar ahora brevemente las reflexiones de Foucault en torno a la constitución del sujeto ético.

## **El sujeto ético**

En *La voluntad de saber* (1976) (1er tomo de la historia de la sexualidad) Foucault indagará en torno a por qué en nuestras sociedades modernas los individuos tienden a buscar la verdad de su identidad en la sexualidad. En vez de suponer que el sexo es central para nuestra identidad Foucault se preguntará por cómo ha llegado a producirse ese anudamiento entre verdad, subjetividad y sexualidad. Desmarcándose de la “hipótesis represiva” Foucault propondrá historizar el deseo y el sujeto del deseo, que hasta entonces eran vistos como invariables a-históricas sometidas a diversas formas de represión social.

En la introducción al *Uso de los placeres* (tomo II de la historia de la sexualidad), publicado 8 años después que el primer tomo, Foucault señala que su objetivo era ver cómo en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una

*“experiencia, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una sexualidad, abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia -si entendemos por experiencia la correlación dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”*<sup>16</sup>.

Lo que Foucault va a reconocer al inicio del ‘Uso de los placeres’ es que este proyecto de analizar la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII en Europa era imposible si previamente no se realizaba un trabajo genealógico más general sobre el sujeto deseante, genealogía que debería buscar

*“cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender como el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una*

---

<sup>14</sup> Como dice Taylor “Foucault abraza tanto la tesis relativista de esta visión, de que no se puede juzgar entre formas de vida, como la noción de que estas formas diferentes implican la imposición de poder (...) Esta relatividad del régimen de verdad significa que no podemos levantar la bandera de la verdad contra nuestro propio régimen. No puede existir tal cosa como una verdad independiente de su régimen, a menos que sea la de otro. De modo que la liberación en el nombre de la verdad sólo podría ser la sustitución de otro sistema de poder por este (...) Debido a la relatividad, la transformación de un régimen a otro no puede ser una ganancia en verdad o libertad, porque cada una es redefinida en el nuevo contexto. Son incomparables” (Taylor, Ch. (1988), Foucault sobre la libertad y la verdad, En Couzens Hoy (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, p.109.)

<sup>15</sup> Habermas, J. (1988), Apuntar al corazón del presente, En *Ibid.*, p.122.

<sup>16</sup> Foucault, M. (1998), *El uso de los placeres*, México D.F., Siglo XXI, p.8.

---

# *Investigación* y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

*“sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma, en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo”<sup>17</sup>.*

Además de ese desplazamiento en el tiempo, que nos llevará en el Uso de los placeres desde la edad moderna hasta la época clásica griega, Foucault se ve impelido a hacer un desplazamiento teórico por el cual va a buscar estudiar a este sujeto que hace la experiencia de la sexualidad a través de las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto. Veremos más adelante las importantes consecuencias que tiene esta opción tomada por Foucault.

Situado en esas coordenadas, que implicaban un cambio radical de tiempo y objeto en su proyecto original de una historia de la sexualidad, Foucault se va a preguntar por qué desde la antigüedad, pasando por el cristianismo y hasta la edad moderna, la actividad sexual y los placeres que de él dependen son objeto de una preocupación moral. La pregunta que va a servir de hilo conductor a su trabajo es *“¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta problematización?”<sup>18</sup>.*

Lo que Foucault va a descubrir al plantearle esas interrogantes a la cultura griega y grecolatina, es que dichas problemáticas estaban ligadas a un conjunto de prácticas -que Foucault denominará como técnicas de sí o “artes de existencia” que habrían perdido parte de su importancia y autonomía al ser integradas posteriormente a la lógica pastoral del cristianismo y más tarde a prácticas de tipo psicológico y educativo asociado a las ciencias humanas de las sociedades modernas.

Estas técnicas de sí deben entenderse como *“prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”*.

Lo que Foucault encontrará es que dar cuenta, en el marco de este gran proyecto genealógico del sujeto de deseo moderno, de la relación sujeto-sexualidad en la antigüedad implica atender, en primer lugar, a un conjunto de prácticas o técnicas de sí que traen a primer plano el proceso de constitución del sujeto ético. Es decir, dar cuenta de la experiencia de la sexualidad en la antigüedad requiere comprender que lo central en torno a esa experiencia es cómo los individuos se convierten en sujetos morales a partir de un conjunto de técnicas de sí que posibilitan la relación de uno consigo mismo.

Foucault estudiará así en el tomo II (Cultura griega clásica del siglo IV a.c) y en el tomo III (Textos griegos y latinos de los siglos I y II de nuestra era) de su ‘Historia de la sexualidad’ cómo en la antigüedad la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados y vinculados a las prácticas de sí. Y cómo a través de dichas prácticas los individuos se constituían en sujetos morales en relación a su experiencia de la sexualidad.

Foucault hará algunas precisiones en torno a lo que va a entender por ética y moral en estos trabajos. Foucault nos señala que debe entenderse la moral compuesta por tres elementos. Por un lado tenemos el código moral que señala el conjunto de valores y reglas que una determinada cultura prescribe a sus individuos, es decir las acciones que son prohibidas, permitidas o requeridas. Por otro lado tenemos a la conducta real de la gente, es decir, en qué medida la gente se adscribe o no al código moral. En tercer lugar está la ética que debe ser entendida *“como el tipo de relación que debe ser tenida con uno mismo y que determina cómo el individuo debe constituirse a sí mismo como sujeto*

---

<sup>17</sup> Ibid., p.9.

<sup>18</sup> Ibid., p. 13.

*moral de sus propias acciones*”<sup>19</sup>. Es sobre este punto, sobre la dimensión ética de la moral, sobre el espacio ético en el cual el sujeto se constituye como sujeto moral que Foucault va a centrar sus análisis históricos.

Foucault va a señalar que esta relación consigo mismo, la ética, tiene 4 ángulos principales que deben ser considerados:

- La primera parte es la *sustancia ética*, es la parte de nosotros mismos o de nuestra conducta que se toma como dominio relevante para el juicio ético, ¿se debe aplicar el juicio ético sobre los sentimientos, los deseos, los placeres? Por ejemplo, para los griegos la sustancia ética habría sido la afección, los actos ligados al placer; para el cristianismo habría sido la carne y su deseo.

- El *modo de sujeción* es el segundo aspecto de la ética que hace referencia al modo como las personas son incitadas o invitadas a reconocer sus obligaciones morales. Por ejemplo en relación a una misma regla moral como la fidelidad se puede incitar a los individuos a cumplirla porque es la ley divina, o porque es una regla racional, o porque es una tradición cultural que debemos preservar, o porque es un intento de darle a la existencia la forma más hermosa posible.

- El tercer elemento son *los medios por los cuales podemos cambiar nosotros mismos, las prácticas de íi* por la que buscamos no sólo que nuestro comportamiento sea conforme a la regla sino que buscamos transformarnos, nosotros mismos a través de diversas prácticas, en sujetos morales de nuestra conducta.

- El cuarto aspecto es el *telos* el tipo de persona que aspiramos ser cuando nos comportamos moralmente. Cuál es el objetivo de este trabajo sobre sí mismo: ser puros, o inmortales, o libres, o amos de nosotros mismos, etc.

Esos 4 aspectos que deben pensarse por separado y en sus relaciones son los que Foucault explorará buscando dar cuenta de la constitución del sujeto ético.

Es importante notar el desplazamiento que ha realizado Foucault desde la sexualidad a la ética. Es decir, la experiencia relativa a “la sexualidad” en la historia de la cultura occidental parece ser relevante como objeto de estudio en la medida que aparece como un lugar privilegiado, pero no necesariamente el único, donde se pone en juego la relación del individuo consigo mismo por medio de la cual se convierte en agente moral. Podemos decir que el ‘Uso de los placeres’ implica no sólo un desplazamiento en el tiempo histórico sino también un cambio en el proyecto de Foucault que habría pasado de una historia de la sexualidad a una genealogía de la ética. El mismo Foucault lo señala en una entrevista: “*sí, estoy escribiendo una genealogía de la ética. La genealogía del sujeto como sujeto de acciones éticas*”<sup>20</sup>. Es este desplazamiento lo que permite caracterizar con propiedad un tercer momento en la obra de Foucault, que se caracterizaría por el descubrimiento de la relación con uno mismo, como una dimensión específica y a su vez fundamental, a la hora de buscar comprender los procesos de subjetivación.

Deleuze nos ofrece una explicación de por qué esta vinculación tan estrecha entre una genealogía de la ética y una historia de la sexualidad:

*“¿cómo la relación consigo mismo tiene un vínculo electivo con la sexualidad, hasta el punto de renovar el proyecto de una historia de la sexualidad? La respuesta es muy rigurosa: al igual que las relaciones de poder sólo se afirman al efectuarse, la relación consigo mismo, que las pliega, solo se establece al efectuarse. Y es en la sexualidad donde se establece o se efectúa”*<sup>21</sup>.

Foucault está interesado en la relación de los individuos consigo mismos, no en un nivel abstracto ni trascendental, sino a nivel de las prácticas concretas por medio de las cuales los individuos

---

<sup>19</sup> Foucault, M. (1996), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, p.63.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p., 67.

<sup>21</sup> Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Buenos Aires, Paidós Studio, p.134.

realizan ese ejercicio reflexivo. Es por eso el interés por la sexualidad y es por eso, sobre todo, el interés y el riguroso análisis y descripción que hará Foucault de las técnicas de sí.

Esta dimensión de la ética como un dominio particular de los procesos de subjetivación se explica porque toda conducta moral reclama la constitución de sí misma como sujeto moral y que dicha constitución no es posible sin modos de subjetivación (de relación de uno consigo mismo) y ciertas prácticas de sí que lo apoyen. Y es justamente esa dimensión la que busca estudiar Foucault. Más que una historia de los códigos morales, o de las conductas (moralidades) lo que interesa es trabajar en ese campo de historicidad compleja relativo a la manera como se conmina al individuo a reconocerse, por medio de la relación consigo mismo y a través de ciertas prácticas, en sujeto moral.

*“Tal es lo que podríamos llamar una historia de la ética y de la ascética, entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarlas”<sup>22</sup>*

Es a partir de estas distinciones que debe leerse *El Uso de los placeres y la Inquietud de sí*. Me interesa señalar dos de las constataciones, quizás las más importantes, a las que llega Foucault a partir de esta genealogía de la ética. Una, es que a diferencia de lo que se suele plantear existen similitudes y una importante relación de continuidad a nivel del código moral (el tipo de prohibiciones y prescripciones) entre la cultura clásica, el cristianismo y nuestra cultura moderna.<sup>23</sup>

La otra constatación es, que si bien hay ciertos niveles de continuidad a nivel de código moral, hay profundas diferencias a nivel de la ética entre la cultura clásica, el cristianismo y las sociedades moderna. Es decir la antigüedad griega y grecorromana nos ofrecen una modalidad de relación consigo mismo, una diversidad de técnicas de sí, un telos y unos modos de sujeción radicalmente diferentes a aquellos que desde el cristianismo y su poder pastoral han predominado en nuestra cultura occidental hasta nuestros días. Como veremos más adelante, esta constatación no sólo tiene para Foucault un valor historiográfico, sino también un valor ético-político en el horizonte de la ontología crítica de nosotros mismos y del objetivo de la creación de libertad.

Presentaremos ahora un breve contrapunto entre esta modalidad ética de la antigüedad y los modos de relación consigo mismo que habrían predominado a partir del cristianismo en las sociedades europeas. Si bien Foucault establece importantes diferencias entre el periodo clásico y el periodo helenístico, vamos por razones de espacio, a hablar en términos generales de una ética antigua en la medida que lo que nos interesa es el contrapunto más general con el periodo cristiano y moderno.

Un concepto que es central para entender la relación con uno mismo en los griegos es la noción de *épimélei/cura sui* que significa el cuidado de uno mismo. La *epimeléia* es el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico y romano y al cual está subordinado el precepto de *conócete a ti mismo*. La *epimeleia* implica una actitud en relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. Implica también un determinado modo de actuar, *“una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de si mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura”<sup>24</sup>* Es parte de este cuidado de sí toda una serie de prácticas como la meditación, la técnica de memorización del pasado, la técnica del examen de conciencia, etc. con las cuales el sujeto busca transformarse a sí mismo para acceder a la verdad. Como nos dice Foucault

---

<sup>22</sup> Foucault, M (1998), *El uso de los placeres*, México D.F., Siglo XXI, p.30.

<sup>23</sup> “Esto no es todo: en una escala histórica mucho más amplia, podríamos seguir la permanencia de temas, inquietudes y exigencias que sin duda marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que ya estaban claramente presentes en el corazón del pensamiento griego o grecorromano” (Foucault, M. (1998) *El uso de los placeres*, p.17.)

<sup>24</sup> Foucault, M. (1996), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, p. 36.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

*“la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto. El propio ser del sujeto está por lo tanto en juego, ya que el precio de la verdad es la conversión del sujeto”<sup>25</sup>.*

Hay que notar como no se puede alcanzar la verdad sin un conjunto de prácticas que transformen el modo de ser del sujeto. Ocuparse de uno mismo es ocuparse de su alma, pero no del alma en tanto sustancia sino en tanto sujeto de acción, sujeto ético. No existe para los antiguos nos dice Foucault, preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro, de otro que opere como mediador y posibilite al individuo constituirse en sujeto ético a partir de cierta relación consigo mismo. En estas prácticas de cuidado de sí el individuo debe tender no hacia “un saber convertido en sustituto de su ignorancia, sino un estatuto de sujeto que en ningún momento de su existencia ha llegado a conocer. Tiene que sustituir el no-sujeto por el estatuto de sujeto definido por la plenitud de la relación de uno para consigo mismo. Tiene que constituirse en tanto que sujeto y es ahí donde el otro tiene que intervenir”<sup>26</sup>

Este cuidado de sí está profundamente articulado con la política para los griegos, en la medida que uno se ocupa de sí para poder ocuparse de los otros. Puedo gobernar a los otros, a la ciudad, sólo en la medida en que me he ocupado de mi mismo y puedo gobernarne (Es importante señalar que en este punto hay un cambio fundamental a partir de los siglos I y II de nuestra era, donde, a diferencia de la polis griega, la preocupación por uno mismo se convierte en un fin que se basta a sí mismo, sin que la preocupación por los otros sea un parámetro de referencia para valorar la preocupación por uno mismo).

Es importante señalar que en esta “ética antigua” el ocuparse de uno mismo no constituía únicamente una condición para acceder a la vida filosófica, sino que era el principio básico de cualquier acción racional, el principio que cualquier forma de vida que aspire a estar regida por una racionalidad moral debía seguir.

Estas prácticas de sí no deben ser entendidas como técnicas por medio de las cuales el individuo debiera encontrar su verdadera esencia en el fondo de sí. Son técnicas, nos dice Foucault que tienen por objeto vincular la verdad y el sujeto, pero no se trata de descubrir una verdad en el individuo, ni de hacer del alma el lugar de residencia de la verdad, tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Se trata de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y que no reside en él, se trata de que el sujeto interiorice verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda. Verdades a las que el individuo sólo puede acceder en la medida que se transforme a sí mismo por medio de ejercicios espirituales. La verdad está acá asociada más al hecho de cambiar, de transfigurarse a sí mismo, que de encontrar una identidad fija y estable. *“La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu”<sup>27</sup>.*

Podemos decir, en términos muy generales, que estas prácticas buscaban que el sujeto se produjera permanentemente a sí mismo en la relación consigo mismo, con los otros y con su comunidad.

Toda esta manera de entender la ética girando en torno al imperativo fundamental de “cuida de ti mismo” (que incluye el concóctete a ti mismo), sufrió importantes transformaciones con el cristianismo y la filosofía moderna. Podríamos decir, siguiendo a Foucault, que tres son las razones por las que se ha producido un desplazamiento del cuida de ti al “concóctete a ti mismo”. Por una parte con el cristianismo el cuidado de sí se va a convertir en una inmoralidad en la medida que el principio de la salvación es la

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 39.

<sup>26</sup> Ibid., p. 56.

<sup>27</sup> Ibid., p. 40.

renuncia a sí mismo, a los deseos, fantasías que expresarían que el sujeto está manchado por el pecado original. El sujeto deberá estar conociendo permanentemente su vida interior a modo de poder confesar sus pensamientos y deseos impuros. Por otra parte, con Descartes, la filosofía moderna va a postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad, conocimiento entendido como un puro acto cognoscitivo que no implica la transformación del sujeto. En la edad moderna el vínculo entre el acceso a la verdad -convertido en desarrollo autónomo del conocimiento- y la exigencia de una transformación del sujeto se ha visto roto, el sujeto debe limitarse a representar en su mente individual la realidad exterior. Por último, la presencia de las ciencias humanas que han tratado de dar a toda preocupación, respecto del ser humano, la forma general de un conocimiento positivo.

A partir del cristianismo se instauraran nuevas técnicas de sí, de relación consigo mismo, que establecerán un tipo de ética muy diferente. La pastoral cristiana establecerá un modo de sujeción por medio del cual el sujeto debe estar permanentemente confesando a su pastor sus pensamientos, sus deseos, todo lo relativo a la sexualidad, declarando todo aquello que atañe a sí mismo para inmediatamente dejarlo de lado. La salvación no pasa por un acto de transformación sino por un acto de renuncia a sí mismo y de obediencia al pastor. La obediencia es la condición fundamental de las demás virtudes. Cada sujeto debía ser gobernado por el pastor que debía tener un conocimiento individualizado de su cada uno de los miembros de su “rebaño”. Este proceso de gubernamentalización de la relación con uno mismo a partir de la instauración del poder pastoral, se diversificará e intensificará en formas secularizadas con la instauración del estado moderno.

Vemos así como hay cambios fundamentales en la dimensión ética de la moral desde la antigüedad hasta nuestros días. Conocer la verdad de uno era para los antiguos transfigurarse por medio de ciertas prácticas de sí, para nosotros, señala Foucault, conocer nuestra verdad es encontrar nuestra identidad, una identidad fija, individual y asociada a nuestra sexualidad, a la que debemos adscribirnos, que nos marca e impone sobre nosotros una ley de verdad que cada uno y los demás deben reconocer.

Otro eje desde el cual uno puede marcar las diferencias entre la ética antigua y la cristiana y moderna es a partir de los 4 aspectos que componen la ética. Por un lado la sustancia ética para los antiguos no será ni el deseo ni la carne (cristianismo) sino la aphantasia (actos, gestos, contactos que buscan ciertas formas de placer); el modo de sujeción no sería la búsqueda de la salvación y la vida eterna como en el cristianismo, ni la intención de mantener la vida como funcionamiento biológico sino el hecho que debemos hacer de nuestra existencia, una bella existencia. Las técnicas de sí en la ética antigua eran diversas, desde ejercicios mentales hasta físicos y buscaban esta transfiguración del individuo en sujeto ético a partir de una cierta relación con la verdad. En el orden de los placeres las técnicas de sí debían permitir que el sujeto lograra tener una relación de dominio y control sobre sí mismo. La virtud no implica la supresión de los deseos sino su dominio. Por último, para los griegos, el telos del sujeto ético no es la aspiración a la salvación eterna ni la obediencia a un orden jurídico coercitivo, sino es una vida virtuosa que es también la vida del hombre “libre” en su sentido pleno, positivo y político del término. *“La libertad que se aspira instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo”*<sup>28</sup>. Cada sujeto debe lograr el dominio sobre sí, ser libre, no ser esclavo de sus pasiones, lograr la virtud de la templanza que instaura una particular relación con lo verdadero. Esta relación como veíamos no alude a la búsqueda de una verdad interior esencial, a una hermenéutica del deseo sino que forma parte del modo de ser de lo que los antiguos llaman el sujeto temperante. Esta relación con la verdad, constitutiva del sujeto temperante, no conduce a una

---

<sup>28</sup> Foucault, M. (1998), *El uso de los placeres*, México D.F. Siglo XXI, p. 77.

hermenéutica del deseo -como será el caso del cristianismo e incluso el de las sociedades modernas- sino que abre en cambio el espacio de una estética de la existencia que alude “a una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos”<sup>29</sup>.

Hay una tercera manera que pienso puede servir para señalar esta diferencia que Foucault permanentemente explicita entre la ética antigua y las formas más modernas de relación con uno mismo. Foucault va a distinguir entre dos tipos de morales. Por un lado un tipo de moral que se centra principalmente en las prescripciones del código, en su sistematicidad y extensión, en sus modalidades de castigo, dejando muy reducida la dimensión ética de la moral, lo relativo a como el individuo en relación consigo mismo se constituye como sujeto ético a partir de un ejercicio de reflexividad que genera una mediación entre el sujeto y el código.

Por otro lado, habría otro tipo de moral donde lo principal, el énfasis, está del lado de la ética, es decir donde el elemento nuclear debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí. En este tipo de moral el código prescrito suele ser bastante rudimentario; centrándose la actividad moral más que en la observancia estricta del código en los modos por los cuales el sujeto entra en relación consigo mismo constituyéndose como sujeto moral. En estos casos, nos dice Foucault, “el acento cae sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser”<sup>30</sup>.

Parece claro entonces para Foucault que a partir de la pastoral cristiana y de la masificación de los procesos de gubernamentalización en las sociedades modernas se produce un quiebre en la sociedad occidental pasándose de una moral antigua centrada en la dimensión ética, en la relación del sujeto consigo mismo, a una moral centrada en el código, en la prohibición y en la juridización de lo social.

## El campo de problemáticas

Habíamos señalado al inicio del trabajo que era necesario aproximarse a la llamada tercera etapa del pensamiento de Foucault teniendo en cuenta 3 aspectos:

- La relectura que se hacía de toda la obra foucaultiana teniendo como punto de referencia el tema del sujeto, lo que llevaba a entender el trabajo de Foucault como una aproximación a 3 modos distintos por los cuales los seres humanos son objetivados y convertidos en sujetos.

- Había que considerar además que esta tercera etapa distinguía un modo específico de constitución subjetiva, caracterizado por el proceso de constitución del sujeto ético a partir de la relación consigo mismo, es decir, “por la forma en que el ser humano se transforma él mismo en un sujeto”.

- Por último, era importante recordar que esta reflexión sobre la constitución del sujeto moral se hace teniendo como trasfondo los textos de Foucault sobre la ilustración, donde planteaba que había que entender su trabajo como una ontología crítica de nosotros mismos, apostando a la creación de autonomía y rechazando las formas de individualidad que nos ha sido impuesta desde hace siglos.

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 87.

<sup>30</sup> Ibid., p. 31.

Estas tres referencias constituyen a nuestro entender el campo de lectura de la tercera etapa de Foucault. Dicho campo es enormemente problemático debido a que genera lecturas muy diversas según desde cuál de los tres referentes señalados (o sus posibles combinaciones) uno se aproxime a sus últimos textos. Lo que queremos es señalar la importancia de leer la genealogía de la ética de Foucault manteniendo como claves de lectura estos tres referentes. Priorizar uno de ellos en desmedro de los otros si bien puede contribuir a una mayor coherencia, elimina el campo de problemáticas y tensiones que nos invita a seguir pensando y presenta una imagen unidimensional y simplificada de los últimos trabajos de Foucault.

Queremos señalar ahora algunos de los problemas conceptuales que se producen al privilegiar un solo lugar de lectura, eliminando los otros dos y con ello disolviendo el campo de problemáticas más general. Nos interesa mostrar como el priorizar uno u otro de los referentes de lectura lleva a ‘diferentes Foucault’ cada uno entrampado en ciertos lugares de la argumentación.

Si estuviera en algún lugar un ‘verdadero Foucault’ sería sólo ahí donde la multiplicidad lo haría desvanecerse. Reiteramos por eso la necesidad de una lectura compleja que busque dar cuenta justamente de las tensiones y cruces que se producen entre las tres claves de lectura o referentes que el mismo Foucault reconoció como atingentes a la hora de pensar una genealogía de la ética.

Antes de presentar estas diferentes lecturas es importante señalar un problema que atraviesa los últimos textos de Foucault sobre la antigüedad: Muchas veces es difícil distinguir en estos textos, sobre todo cuando se alude a términos como ética y libertad, si Foucault está simplemente describiendo las reflexiones que sobre esos términos desarrollaron los antiguos o si se está adscribiendo a dichas reflexiones. Volveremos sobre este punto, pasemos ahora a señalar los diferentes tipos de lectura a los que nos lleva cada uno de estos referentes cuando es privilegiado en desmedro de los otros dos.

Primer referente: Aproximarse a la última etapa de Foucault viendo en ella el estudio de una forma más de objetivación del sujeto (además de la objetivación producida por los discursos científicos y por las prácticas disociativas) otorga al lector cierta tranquilidad y provee a la obra de Foucault una coherencia global. Nos permite leer su Historia de la sexualidad como una pura descripción historiográfica de cómo el ser humano se habría constituido en sujeto de deseo a lo largo del tiempo. Sujeto que aparece, al igual que en sus etapas anteriores, como un simple efecto de diagramas de poder, de ciertos campos de enunciados y de visibilidad. Sujeto cuya vivencia de libertad estaría condicionada por la singularidad histórica que lo produce. Hablar de sujeto moral, de práctica ética no tendría ninguna connotación positiva. Cada ser humano, en ese ámbito de la experiencia, sería un efecto de ciertos campos de saber que lo constituirían como sujeto moral, reproduciendo y acatando los códigos morales hegemónicos de su tiempo. Desde esta perspectiva, el sujeto ético clásico, el cristiano y el moderno serían igualmente no libres y determinados exteriormente.

Lo que esta perspectiva -que el propio Foucault por momentos parece sugerir cuando propone releer toda su obra desde el tema del sujeto- no considera es la particularidad de este tercer modo de subjetivación, que en la medida que se basa en la relación del sujeto consigo mismo a partir de una serie de prácticas de sí, abre un espacio que permite pensar el estatuto del sujeto de un modo diferente. El riesgo de esta lectura es que lleva a excluir de la reflexión de Foucault el tema de la subjetividad en su carácter específico e irreductible a las lógicas del saber y el poder. El que mejor parece comprender este riesgo es Deleuze quien insistirá, al menos como yo lo entiendo, en distinguir lo que es la sujeción de un individuo como efecto de ciertos campos de saber-poder, de la subjetivación que “es la relación consigo mismo” y que constituye a la subjetividad que si bien deriva del poder y del saber no depende de ellos. La subjetividad aludiría así únicamente a este tercer modo de subjetivación basado en la relación con uno mismo. Así, este tipo de lectura tiende a igualar los 3 modos por los que el ser

humano se objetiva en sujeto, desconociendo la especificidad que implica un modo de subjetivación basado en la relación con uno mismo. Este desconocimiento obvia algo fundamental, que es justamente la relación consigo mismo, este plegamiento del afuera como diría Deleuze, que puede operar como resistencia a los códigos y a los poderes de sujeción. Es justamente esta especificidad la que permite, como veremos, una vinculación entre el sujeto ético y el horizonte que se abre con una ontología crítica de nosotros mismos. Es justamente esa relación consigo mismo la que abre el espacio de las prácticas de libertad.

Segundo referente: Pensar la llamada tercera etapa de Foucault enfatizando lo que de específico tiene, en tanto particular modo de subjetivación basado en la relación de uno con uno mismo tiene las ventajas recién arriba señaladas. Ahora el problema surge, desde esa lectura, cuando intentamos justificar esa especificidad. Es decir ¿por qué tendríamos que atribuirle a dicha forma de subjetivación mayores grados de autonomía o libertad? ¿No son acaso el código moral, la sustancia ética, los modos de sujeción, las prácticas de sí y el telos, anteriores al sujeto, independientes de él y determinados por las particulares lógicas de saber-poder de cada singularidad histórica? ¿No hay acaso bajo la lógica del poder pastoral una particular ética con sus modalidades específicas (una particular sustancia ética, un particular modo de sujeción de técnicas de sí y de telos), un particular sujeto moral que a uno le costaría asociar con algún grado mayor de libertad o subjetividad no gubernamentalizada? Porque si el mayor grado de resistencia o de prácticas de libertad se daría sólo a nivel de la ética clásica ¿no se perdería acaso así la asociación casi inmediata y de orden conceptual y no meramente empírico, entre esta particular forma de subjetivación y una lógica de resistencia a las formas de sujeción? Creo que parte de estos problemas se originan en el uso de la palabra ética que hace Foucault. Por momentos parece ser una categoría analítica, desprovista de contenidos normativos, que serviría para analizar el tipo de relación que un sujeto establece consigo mismo en el proceso de constituirse como sujeto moral. De esta manera uno podría hablar de ética refiriéndose a la relación consigo mismo del sujeto moral clásico, o cristiano o moderno. Pero en otras partes Foucault parece entender la ética no como cualquier relación con uno mismo, sino como un tipo particular de relación con uno mismo donde se ponen en juego ciertas prácticas de libertad (“¿qué es la ética sino la práctica reflexiva de la libertad?”, se pregunta Foucault). La pregunta es ¿cómo hacer de la relación con uno mismo una modalidad específica de subjetivación, que abre ciertos espacios de resistencia y de libertad, sin tener que restituir por ello algún tipo de filosofía del sujeto o de la interioridad? La idea de un pliegue del afuera en Deleuze apunta a resolver ese entrampamiento pero de un modo que a mi parecer es más deleuzeano que foucaultiano. Otro entrampamiento con el que uno puede encontrarse en esta lectura dice relación con ¿Cómo pensar teóricamente a un mismo individuo, en tanto que efecto de ciertos campos de saber-poder, y al mismo tiempo como espacio de reflexividad y eticidad, y por ende de resistencia a ciertas relaciones de poder.?

Tercer referente: leer los últimos trabajos de Foucault como una genealogía del sujeto moderno, como una ontología crítica de nosotros mismos que busca abrir nuevas posibilidades a nuevos modos de ser. Hay un primer nivel de lectura desde este referente que no es problemático y que es habitual, es leer la Historia de la sexualidad como una genealogía que nos ayuda a comprender cómo nos hemos convertido en los sujetos de sexualidad que somos y que nos muestra otras formas posibles de ser sujetos éticos a lo largo de la historia. Si Foucault tiene que remontarse hasta los griegos es justamente para establecer una diferencia, la que logra al contrastar la ética clásica y la ética cristiana-moderna. Es esa diferencia la que le da fuerza argumentativa a la genealogía ética, la que puede generar efectos en nuestro modo habitual de experimentarnos como sujetos de sexualidad. Es al mostrar esa diferencia que Foucault logra hacer una historia “no de lo que es verdadero o falso, sino de lo que puede serlo, no de

*lo que hay que hacer, sino de lo que se puede hacer; no de las maneras de vivir sino de las posibilidades de vida*”<sup>31</sup>.

Ahora hay un segundo nivel de lectura, desde este mismo referente, que nos introduce de lleno en múltiples entrampamientos. La pregunta es ¿está simplemente Foucault describiendo la ética antigua para mostrar la genealogía del sujeto del deseo moderno o está también apostando por rescatar ciertas prácticas y modalidades de relación de dicha ética como un modo de resistencia a los procesos de dominación contemporáneo?. Foucault en diversas entrevistas suele negar que esté buscando en los griegos una alternativa aplicable al mundo contemporáneo.

*“No, no estoy buscando una alternativa; no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro, suscitado en otro momento, por otra gente. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones, y por ese motivo es que no acepto la palabra alternativa. Quisiera desarrollar la genealogía de los problemas, de problemáticas. Mi idea no es que todo es malo, sino que todo es peligroso (...) creo que la elección ético-política que debemos hacer diariamente es determinar cuál es el principal peligro”*<sup>32</sup>.

O en otra parte Foucault señalará que no ha encontrado a los griegos ni ejemplares ni admirables.

*“Toda la antigüedad me parece que ha sido un profundo error (...) Sería un contrasentido querer fundamentar una moral moderna sobre la moral antigua, haciendo un paréntesis sobre la moral cristiana”*<sup>33</sup>.

Por último, y en esta misma línea podemos citar otra entrevista de Foucault donde nos dice:

*“No, en absoluto, no se trata de decir: desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de uno mismo y el cuidado de sí es la clave de todo. Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía se ha extraviado en un momento determinado, que ha olvidado algo y que existe en alguna parte de la historia un principio, un fundamento que es preciso redescubrir”*<sup>34</sup>.

Estas declaraciones parecen ser consistentes con su esfuerzo por entender la libertad como algo histórico, no suprasensible, que procede de un cuestionamiento incesante de nuestra actualidad, buscando abrir nuevas modalidades de ser, pero sin darle nunca un contenido normativo, más allá de la posibilidad formal de ser de otra manera. El problema de entender la libertad de esa forma, es que nos confronta con la pregunta de sí ¿puede una ética fundarse únicamente en el hecho de ofrecer otras posibilidades, en el hecho de señalar incesantemente el carácter histórico de lo que somos y la mera posibilidad de lograr ser algo diferente, sin introducir ningún contenido normativo que nos guíe hacia aquello que debiéramos ser?

¿Hay o no algún criterio normativo para decidir de entre los distintos peligros, aquellos más apremiantes? ¿no será acaso la posibilidad de mayores niveles de reflexividad del sujeto, de mayor constitución ética del sujeto por contraposición a los procesos de sujeción lo que podrías operar como un contenido no sustancial en el horizonte de mayor libertad de Foucault?

Nuestra opinión es que, aunque Foucault no lo explicita, dichos criterios normativos pueden ser enunciados negativamente, es decir será todo aquello que contribuya a modificar o resistir a las dos formas de sujeción de nuestras sociedades modernas que Foucault reconoce: Una que consiste en individuar a los seres humanos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez y para siempre. *“Y hoy en día, nos dice Foucault, es la lucha contra las formas de sujeción -contra la sumisión de la subjetividad- la que deviene cada vez más importante”*<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Rajchman, J. (1995), Foucault: la ética y la obra, En *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, p. 216.

<sup>32</sup> Foucault, M. (1996), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, p.64.

<sup>33</sup> Foucault, M. (1999), El retorno de la moral, En *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, p.383, 391.

<sup>34</sup> Foucault, M. (1996), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, p.115.

<sup>35</sup> Foucault, M. (1987), El sujeto y el poder, En *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires, El cielo por asalto, p.171.

No se trata de develar o reconocer un sujeto esencial que estaría aprisionado, se trata de cambiar las prácticas que nos constituyen como los sujetos que somos. Como dice Deleuze, “*al sujeto nunca le queda nada, puesto que constantemente hay que crearlo, como núcleo de resistencia*”<sup>36</sup>.

Nuestra lectura de Foucault en relación a este punto, a las vinculaciones que se establecen entre esta genealogía de la ética y una ontología crítica de nosotros mismos, es que la ética antigua nos ofrece ciertas modalidades de relación consigo mismo que nos llevan a problematizar la relación contemporánea con uno mismo. Una estética de la existencia es la que se opone y resiste a una ciencia de la vida y a la biopolítica, a una gubernamentalización masiva de las prácticas humanas, a una forma de poder que clasifica a los individuos en categorías y los fija a una identidad a partir de ciertas tecnologías del yo heredadas de las formas del poder pastoral. El mismo Foucault reconocerá que las prácticas de sí entre los griegos eran un modo de evitar que las relaciones de poder se transformaran en relaciones de dominación. Podríamos decir que Foucault tiene claro el peligro, las amenazas a la libertad que implican los modos de sujeción contemporáneo. La ética clásica no es una alternativa, en el sentido de ser un horizonte programático hacia el cual debemos dirigirnos, es un espacio de problematización de lo que hemos llegado a ser que nos confronta con la responsabilidad de pensar lo que podríamos llegar a ser.

Pienso que Foucault nos invita a entender las prácticas de libertad, no de liberación, como el ejercicio que cada uno debe hacer consigo mismo en relación a esa responsabilidad. Dicho ejercicio no debe ser entendido como la búsqueda narcisística de nuestra propia identidad, no se trata de promover una cultura narcisista donde cada quién busque su verdadero ser, se trata justamente, pensará Foucault, de desprenderse de la sujeción a la identidad (y de las formas de gubernamentalización moderna a las que se asocia) de hacer el ejercicio reflexivo consigo mismo a partir del cual uno se transfigura y deviene permanentemente en otro.

Ahora estas reflexiones abren nuevas preguntas: ¿cuál es el estatuto teórico de este sujeto que puede transfigurarse y entrar en prácticas de libertad a partir de la relación consigo mismo? ¿Si no hay ningún sujeto a priori, ninguna sustancialidad subjetiva que haya que acceder o a la que haya que recuperar, en base a qué criterio podemos determinar que ciertas formas de ser sujeto son más libres que otras? ¿No podría ser la relación con uno mismo, como quizás lo fue en el cristianismo o en la cultura narcisista de hoy en día, una forma más sutil de dominación?

## **A modo de conclusión**

En las últimas páginas hemos querido presentar, de un modo bastante parcial, cuáles son los callejones sin salida, los puntos de entrapamiento a los que nos lleva abordar la última etapa de la producción de Foucault considerando sólo uno de los tres referentes que hemos señalado.

Es como si por cualquiera de los caminos posibles volviéramos al mismo nudo problemático que planteamos en la primera parte de este trabajo: ¿Cómo un sujeto constituido desde la exterioridad, cómo un sujeto efecto de campos de saber y poder de una singularidad histórica dada, puede ser al mismo tiempo el espacio de prácticas de libertad, un agente ético donde la ética aparece como la práctica reflexiva de la libertad? ¿Puede ser el sujeto ético, la subjetividad entendida como pliegue, como relación con uno mismo el punto de luz que desanude mínimamente esa tensión? ¿Será indispensable como condición de posibilidad de ese sujeto ético una cierta comunidad política, una cierta relación con los otros que permita ciertos grados de reapropiación de una exterioridad que no

---

<sup>36</sup> Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Buenos Aires, Paidós Studio, p.138.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

puede sino ser humana? ¿Cómo puede un sujeto genealógicamente determinado hacer la genealogía de sí mismo y transfigurarse en ese ejercicio?. Todas ellas preguntas que parecieran, más allá de Foucault, recorrer el pensamiento contemporáneo.

A veces uno quisiera encontrar en Foucault la respuesta que nos evite el pensar. Es decir, leer su historia de la sexualidad como un programa y no como un abismo. Abismo digo y no espejo. No hay un reflejo de lo que somos, sino un vacío que nos confronta con la precariedad de lo que somos y con la necesidad de hacerse responsables de lo que podríamos llegar a ser.

La muerte de Foucault, como su vida, nos dejan en la encrucijada del pensamiento, al interior de un campo problemático que no ofrece más que la posibilidad de recorrerlo. No para encontrar una respuesta al final del recorrido, sino para transfigurarnos a nosotros mismos en el ejercicio de esa imposibilidad.

Quizás la reflexión sea una de las técnicas de sí que nuestro tiempo nos ofrece, quizás pensar pueda ser uno de los lugares donde ejercer éticamente la práctica de la libertad, pero no cualquier pensar, no un pensar que busque la identidad de lo que somos, o las respuestas universales a nuestras interrogantes sobre el estatuto del sujeto, sino por sobre todo, un pensar lo otro, que paradójicamente no es sino pensar nuestra actualidad. Es decir la práctica de confrontarnos, en la precariedad de lo que somos, con la responsabilidad de pensar lo que podríamos llegar a ser.

Como nos dice Foucault,

*“¿qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición del conocimiento y no, en cierto modo y hasta donde se puede el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando (...) Qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”<sup>37</sup>.*

---

<sup>37</sup> Foucault, M. (1998), *El uso de los placeres*, México D.F., Siglo XXI, p.12.

## REVUELTA POSTMARXISTA: NUEVOS APRONTES DESDE LA REFLEXIÓN DE NICOS POULANTZAS.

Mauro Salazar J\*

### I- Introducción al problema; *reducción post-marxista*

Cuando hacemos comparecer la teoría marxista ante lo que, genéricamente, se ha dado en llamar *indeterminación de lo social*, como asimismo, a la nueva escena intelectual que reconocemos bajo esta denominación<sup>1</sup>, persistir en una topología de lo social; sea mediante lo que Étienne Balibar<sup>2</sup> ha llamado una *articulación de instancias* (siempre las mismas entre política, ideología y economía), o a través de la metáfora *base/superestructura*, significa, parafraseando a André Gluckman (París, 1967. Editorial Anagrama) reproducir un *estructuralismo ventrílocuo*, que a raíz de su extemporaneidad pierde de vista la crisis de certidumbres *político-teóricas* del horizonte post-moderno. Ello se explica porque el dispositivo estructuralista, en su versión clásica, restituye un principio de inteligibilidad en la comprensión de lo social, mediante un “nivel” o “instancia” (diacronía y sincronía en Levis-Strauss, las relaciones entre economía y política al interior del marxismo) que, a la manera de un *significante maestro*, impera en la configuración de toda matriz teórica, como asimismo, en el “campo de estudio” que se quiera “aprehender” mediante esta última.

Tales observaciones se encuentran sistematizadas, como diagnóstico epocal, en la obra del teórico político Ernesto Laclau (*Política e Ideología en la Teoría Marxista*; 1978. *Hegemonía y Estrategia Socialista*, 1985. *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de nuestro tiempo*, 1990. *Emancipación y diferencia*, 1993) y, por lo pronto, echan abajo toda retórica de la emancipación, como asimismo, los supuestos epistemológicos comprometidos en tal cuestión. Así, todo proyecto de *cambio social* que se plantee en términos maximalistas, o si se quiere, que aspire a subvertir un estado de cosas, se mantendría cautivo de la ilusión comunitaria (fin de la ideología v/s despliegue del espíritu absoluto) mediante el argumento -tecnológico- de que las fuerzas productivas en su ebullición con el capitalismo, más específicamente con las relaciones sociales de producción, serán las encargadas de producir un estadio exento de *antagonismos sociales*.

Bajo esta descripción, a poco andar, se decreta la *crisis del marxismo*, para ello se utiliza como *talón de Aquiles* los *reduccionismos epistemológicos* más comprometidos (desde la eficacia de sus pronósticos) en una *reconstrucción tópica* del marxismo, a saber; el declive del sujeto histórico que encarnaría esta gran tarea redentora, la determinación cada vez más parcial de los procesos

---

\* Sociólogo. Coordinador del programa de teorías críticas del Centro de Investigaciones Sociales de Arcis. Se agradece enviar comentarios a; maurosj@ctcinternet.cl

<sup>1</sup> Genéricamente hacemos mención a los *nuevos filósofos*. En opinión de Poulantzas, bajo esta denominación se agrupan autores como Claude Lefort y la noción del *lugar vacío*, Cornelius Castoriadis y la relación, entre *instituyente e instituido*. Por último, el propio Ernesto Laclau cuando sostiene que la *sociedad siempre fracasa en su intento de producirse como un orden objetivo*. Sin embargo, no pretendemos ubicar a estos autores bajo un mismo registro teórico, sólo intentamos consignar algunas aproximaciones teóricas.

<sup>2</sup> Del autor, véase; “Los elementos de la estructura y su historia”. En, Para leer El Capital. Editorial Siglo XX, Traducción de Marta Harnecker. México 1969. También se puede consultar; La dictadura del proletariado. Edit Siglo XXI, especialmente acápite 1936. Para una debate que problematiza la distinción Ciencia-ideología. Véase; Ruptura y Reestructuración. El efecto de verdad de las ciencias. En Nombres y lugares de la verdad. Nueva Visión. Buenos Aires 1990.

sociales a través de la economía y, por último, las *eventuales contradicciones* objetivas (acumulación desigual y consciencia de clase) del capitalismo.

En resumidas cuentas, para el enfoque *postmarxista*, cualquier categorización que pretenda ampliar el instrumental teórico del marxismo, esto es, abultar su capacidad cognitiva, ajustar su pertinencia empírica a raíz de la emergencia de nuevos grupos sociales, no es capaz de subvertir el *dispositivo reduccionista*, (de clase, de la economía) vigente en las distintas redescpciones de esta teoría.

En lo que concierne a la cuestión de las clases sociales, (problema que más adelante desarrollamos) tras el afinamiento conceptual desarrollado por el althusserismo en esta materia se hace evidente el distanciamiento de la teoría marxista respecto de algunos *recursos oportunistas* involucrados en la crítica al reduccionismo de clase. Es decir, frente a la pretensión postmarxista de reducir toda aportación teórica a una lectura en términos epifenoménicos, las nuevas categorizaciones reivindican *el carácter autónomo de ciertas clases y fracciones de clase*.

A diferencia de esto último, bajo la lectura *postmarxista*, pese a reconocer la validez de introducir nuevas categorizaciones, nos encontraríamos ante una sucesiva acumulación de fracciones y sub-fracciones, que, en su calidad de ajustes empíricos a las transformaciones históricas del capitalismo, no serían sino, mera derivación de una contradicción unitaria: *capital/trabajo*.

El marxismo, usando esta expresión en un sentido lato, habría recaído en una especie de *analítica de la agregación*, a saber, una acumulación de clases y fracciones de clase, gobernadas por el yugo de una contradicción imposible de subvertir. Desde esta perspectiva, el momento contradictorio de toda arquitectónica marxista vendría dado por la insistencia en reponer, bajo distintas argumentaciones, un concepto de clase social “anquilosado”, en última instancia, en las relaciones de producción.

En términos más acotados se trata de lo siguiente: todo fraccionamiento de clase está, necesariamente, mediado en torno a una contradicción suprema. ¿Qué tenemos entonces para el razonamiento postmarxista?. Una contradicción unitaria, léase objetiva, entre relaciones de producción y fuerzas productivas, la cual da lugar a una sucesión de epifenómenos. Por lo tanto, los fraccionamientos hasta aquí consignados adoptarían la forma de una gradación que no cuestiona la estructura de clases propiamente tal.

A partir de esta lógica argumentativa, *una* contradicción articula la totalidad social, así es como el postmarxismo interpreta el aporte de algunas categorizaciones mediante las cuales la tradición marxista intentó establecer una demarcación con algunos potenciales reduccionismos. De esta forma, se concluye cuestionando al materialismo histórico la pertinencia teórico-conceptual de establecer nuevos fraccionamientos de clase que remiten a un mismo fundamento.

La pregunta capital que el postmarxismo plantea a propósito de aquello que hemos denominado una *analítica de la agregación*, se relaciona con el espacio de propia articulación de elementos clasistas, ya no concebidos a nombre de una contradicción económica. De lo que se trata para esta teoría social es de concebir las clases como horizontes de su propia constitución o, en otros términos, *las clases sociales se articulan contingentemente* en torno a fenómenos raciales, étnicos, ecológicos, feministas, culturales, a saber, discursivamente sin que ello involucre, ciertamente, la reducción de estas a un fundamento económico, inclusive en su formulación más compleja.

En consecuencia, la crítica mencionada opera en dos niveles; objetando la constitución de clases sociales a partir de las relaciones de producción o, en un sentido menos restringido, a partir de la división del trabajo. En ambos casos, se trata de un cuestionamiento al carácter restrictivo de estos

dos “niveles”, (relaciones de producción y división del trabajo) pues supondrían un privilegio ontológico en la articulación de las clases sociales.

Tras este cuestionamiento sistemático se abre paso la teoría post-marxista, ello significa un quiebre epistemológico con la teoría de las clases que el marxismo propone y dado que la teoría en cuestión no puede ser sino, una teoría de la praxis, esto conlleva una crítica a sus premisas histórico-sociológicas.

A la sazón, estas recusaciones, deslizan algo más radical, a saber; no es necesario servirse de una noción de *ineluctabilidad* fuerte, a la usanza de los economicismos más rígidos para impugnar el *esencialismo* vigente dentro de este enfoque y consagrarse a una crítica de sus efectos teóricos. De tal suerte, inclusive, las versiones más advertidas del *marxismo post-clásico* (gramscismo, althusserismo, asimismo el *marxismo analítico*) se revelan incapaces de desplazar el núcleo metafísico que articula la estructura interna de la teoría marxista. Analíticamente esto último se expresa mediante el carácter clasista de la *hegemonía, como asimismo*, en el lastre economicista de la *sobredeterminación*, ambos presupuestos, fundamentales dentro de esta tradición, se mantendrían inalterados pese a las transformaciones materiales del capitalismo.

A diferencia de lo arriba expuesto, podemos sostener que las *leyes inexorables del devenir histórico* vienen a representar un recurso escatológico de rápido *reconocimiento* para el marxismo. A este respecto, cabe destacar que esta *Teoría* ya en sus albores, a partir del célebre *¿Qué hacer?* (Lenin, 1902), establece una ruptura (parcial) con los reduccionismos más comprometidos dentro de una *teoría monista de la historia*. Con Lenin y su “tesis” *del eslabón más débil* la canónica marxista experimenta su primera crisis cuando constata que la revolución social no es el reflejo del desarrollo inexorable de las fuerzas productivas. Con ello queda al descubierto la *lógica desigual y combinada del capitalismo pregonada por Trotsky en su Historia de la Revolución Rusa*, la consecuencia inmediata de esto, es que la relación entre economía y política dista mucho de representar un vínculo causal <sup>3</sup>. Gracias a esto último, el marxismo tempranamente se dio a la tarea de comprender la *indeterminación de lo político* más allá del *designador rígido* de la infraestructura económica; allí podemos situar el esfuerzo fundacional de Lenin

Si bien, es posible desarrollar una lectura compleja del *modelo Base/Superestructura* <sup>4</sup>, que reivindique su sentido más dialéctico (autonomía relativa de la superestructura, índices de eficacia de la superestructura) y menos su connotación mecanicista, nuestra tesis se erige desde otro locus enunciativo, a saber; una *radicalización categorial* en la reflexión de Nicos Poulantzas que nos

---

<sup>3</sup> La versión post-marxista de Chantal Mouffe tampoco soslaya este punto, al decir de la autora; “El leninismo representa un punto crítico en la desintegración del modelo economicista y en el paso hacia una nueva concepción del marxismo centrada en la primacía de lo político”. Véase, “la estrategia socialista”. ¿hacia donde ahora?. En Revista Zona Abierta N°28. Abril de 1983. España. P. 52. A propósito de este tema véase, Moulian, Tomas; Cuestiones de teoría política marxista. En Democracia y socialismo en Chile. Allí el autor desarrolla una caracterización de la Reflexión de Lenin, particularmente algunos desplazamientos; la noción de Praxis por sobre la de estructura, del espontaneísmo revolucionario al partido político. Todo ello dentro de una superación del determinismo economicista. A su vez Moulian introduce, con bastante cautela (quizás inadvertidamente) una noción de *Exterioridad*, que torna viable, la tesis de la subjetividad revolucionaria, que para este caso se constituye a través de la importación de la teoría, (pre-requisito de la *conciencia lúcida*).

<sup>4</sup> En nuestra opinión, aún resta acotar la *unidad de análisis* sobre la cual el post-marxismo dirige sus críticas, es decir; sus dardos críticos apuntan, a) sobre una lectura de Marx, o bien, b) un conjunto de re-lecturas de Marx y lo que podríamos llamar ecuménicamente la tradición marxista. O por último c) es una crítica que no repara en *unidades de análisis* pues supone un campo de problemas generales que trascienden toda re-lectura de esta tradición, esto es; *más allá de Marx y los Marxistas*. Al respecto Véase; Pérez Soto, Carlos. Para una teoría del poder burocrático. Comunistas otra vez. (Especialmente su Adversus Laclau). Ediciones Arcis-Lom. Santiago 2000.

permita, visitar la problemática althusseriana en general, el acto fundacional de esta teoría al interior del materialismo histórico, como asimismo, especificar la *teoría* de las *Clases sociales y el Estado* propuesta por el autor <sup>4</sup>.

Mediante tal radicalización, queda en evidencia la ruptura epistemológica con la canónica del marxismo clásico centrada en las tesis segunda internacional. Esta última a través de las leyes de la infraestructura postuló que la política no era, sino, un reflejo de la economía y con ello, se aventuró en pronosticar el estado terminal del capitalismo debido al incesante despliegue de las fuerzas productivas. Frente a tal cuestión, resulta ilustrativa la observación de Tomás Moulian contra el cerco cultural del marxismo clásico, al decir de este último; "uno de los valores *de Althusser y posteriormente de Poulantzas*, consiste en que rompen esas conductas endogámicas a través del diálogo intelectual con el estructuralismo, con la epistemología de Bachelard o con los modernos historiadores de las ciencias"<sup>5</sup> (las cursivas son mías).

En principio, la investigación teórica que aquí desarrollamos nos permite desplazar los reduccionismos más comunes del pensamiento marxista; *el Estado instrumental* al servicio de las clases dominantes, la noción de *poder centrado* que de allí se deriva, la economía como explicación infalible de los procesos sociales, y por último, la *pertenencia clasista* de todo *elemento social* en relación a la división del trabajo.

Por lo tanto, la relectura que aquí nos proponemos desarrollar no *involucra* un *tránsito obligado* a un estadio *post-marxista*<sup>6</sup>, sino más bien, la subversión de todo análisis monista de la historia que se rehuse a desplazar el sujeto histórico como agente positivo del proceso revolucionario (el proletariado *Lucaksiano, sujeto-objeto del conocimiento*) y asimismo, su (eventual) constitución objetiva a partir de la relación con los medios de producción. Esto último, a modo de anotación, es parte de un largo debate al interior del marxismo que, por fortuna, ha logrado desarrollar un *complejo categorial* <sup>7</sup> con el fin de rebatir los mentados reduccionismos.

La operación teórica que desarrollamos a continuación tiene su locus al interior de la *problemática* althusseriana, a saber; nociones como *sobredeterminación, causalidad estructural, todo*

---

<sup>4</sup> En lo que concierne a la univocidad de esta escuela nos referiremos más adelante. Por ahora, cabe consignar que hay argumentos contrapuestos. Algunos (Emilio de Ipola; 1970) hacen hincapié en la comunidad homogénea de problemáticas, y otros, nuestro caso, tienden a pensar que esta escena de reflexión hace las veces de una *unidad contradictoria*, esto es, descentrada en su campo de problemas. Al respecto véase, *Lecturas de Althusser*, En Karz, Saul. Colección posición. Serie lectura. Argentina 1970.

<sup>5</sup> Moulian, Tomas. Democracia y socialismo en Chile. Op cit. P. 185.

<sup>6</sup> Bajo esta perspectiva ubicamos la investigación de Barry Hindess y Paul Hirst, En, *Los modos de producción pre-capitalistas*. Véase, especialmente la introducción. Editorial Península.

<sup>7</sup> Nuestro ensayo requiere, aunque sólo sea en términos preliminares, una elaboración teórica de este *complejo categorial*. Resta aclarar qué pretendemos decir cuando hablamos de este complejo epistemológico. Bajo esta idea nos referimos al menú de categorías (que involucra nociones como *sobredeterminación, antagonismo, todo complejo estructurado y autonomía relativa*) de análisis que operan en distintos registros teóricos, pero cuyo punto de articulación consiste en afirmar que la reproducción de lo social no es nunca una cuestión que sucede en forma homogénea y que al mismo tiempo es imposible atribuir a la reproducción un punto de inteligibilidad (metafísica del origen) que haga las veces de matriz de comprensión. Entonces, la sociedad no es un orden objetivo dado a priori, es decir, un *orden racional* asequible al nivel de los conceptos. La *complejidad*, se opone al objetivismo y, por lo tanto, descansa en espacios de *indeterminación*, de otro modo, se sirve del carácter *abierto de lo social*. Ahora bien; ¿es posible hablar de complejidad en la reflexión de Poulantzas?. Desde una perspectiva general podemos sostener que es posible utilizar este aparato categorial donde la totalidad se piensa en términos objetivos. Para el marxismo esta noción se sostiene al interior de una concepción topográfica de lo social. Por ejemplo en la *coexistencia* de formaciones sociales, allí se congregan *modos de producción con temporalidades particulares*, donde se producen efectos de *fraccionamientos y re-fraccionamiento, de subdeterminación y sobredeterminación*

*complejo estructurado, autonomía relativa y unidad de ruptura* resultan indispensables para un proyecto teórico que busca deconstruir los desarrollos más actualizados de esta teoría. Cabe consignar que el valor político y epistemológico de este ejercicio no se agota tras una sucesión de *hipótesis ad hoc* (esto es, para salvaguardar las carencias conceptuales de este paradigma frente a la emergencia de las nuevas clases medias) sino en el rigor conceptual que implica entender al marxismo como *producción de conocimientos* y con ello desplazar los esencialismos más elementales de la teoría marxiana para validar una perspectiva crítica de este enfoque en las *sociedades del capitalismo avanzado*.

Por todo lo anterior, conviene poner de relieve la reflexión Poulantziana, especialmente su último periodo <sup>8</sup>, puesto que nos aporta valiosos instrumentos de análisis en lo que concierne a una teoría de las clases sociales, como asimismo, a una comprensión más exhaustiva del Estado en la sociedad capitalista. Esto también es necesario para dar respuesta a la emergencia de nuevos *fenómenos sociales* (*multiclasismo, identidades de clase, nueva clase media*) que, dada, la complejidad del capitalismo representan verdaderos desafíos conceptuales para el marxismo.

Por otra parte, los mentados desplazamientos acuñados por la reflexión althusseriana en general, nos permiten rebatir los puntos débiles de la teoría post-marxista. Tal cuestión queda demostrada, entre otras cosas, mediante el uso lato que esta teoría ensaya de la noción de *autonomía relativa*<sup>9</sup>. A diferencia de la *interpretación tópica*, aquí nos proponemos, al menos, enunciar la *dimensión dialéctica de esta categoría*, a saber, su distancia radical respecto a las observaciones descriptivas, y a veces retóricas, del viejo Engels<sup>10</sup>. Contrariamente a la síntesis post-marxista<sup>11</sup>,

---

<sup>8</sup> Más adelante insistiremos sobre esta distinción en la reflexión Poulantziana. A estas alturas existe un cierto consenso en la magnitud de estas mutaciones. Al decir de Angel Valencia, "... La evolución teórica de Poulanzas parece determinada por el paso de una postura ultraizquierdista a otra eurocomunista" Al respecto se puede consultar, El estado de la cuestión del Estado, ¿hacia donde ahora? En, Revista Zona Abierta 43-44 Abril Septiembre de 1987. P. 187-219. En un contexto latinoamericano, José Nun establece una distinción similar. En la reflexión que aquí nos ocupa Véase; *La rebelión del coro. Estudios sobre racionalidad política*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1989.

<sup>9</sup> En la segunda parte de este artículo analizamos esta noción. Por de pronto debemos recordar que Althusser tenía una dificultad de autonomía (teórica) frente a esta noción, esto es, su posibilidad de constituirse como un *todo parcial*, al decir del autor, "Es debido a que cada uno de los niveles posee esta autonomía relativa que puede ser objetivamente como un todo parcial y convertirse en el objeto de un tratamiento científico relativamente independiente". Véase, *La filosofía como arma de revolución. Cuadernos Pasado y Presente*. P. 27.

<sup>10</sup> Para reforzar esta idea recordemos la correspondencia donde Engels, reconoce el valor relativo de los ámbitos *Superestructurales*: "... Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones" (extracto de una correspondencia de Engels, (fuente no localizada).

<sup>11</sup> Según Chantal Mouffe, *La concepción epifenomenalista* entró en crisis junto con el Leninismo y actualmente puede considerarse superada, pero no se puede decir lo mismo del reduccionismo, que goza de plena salud y *se presenta bajo múltiples formas, entre las cuales algunas son muy sofisticadas*", Al respecto se puede consultar, "Hegemonía política e ideología". En *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. (Coloquio de Morelia)* Compilación de Julio Labastida Martín del Campo. En la misma dirección se señala "No es necesario insistir en la ingenuidad y primitivismo de este modelo, que a esta altura cuenta ya con pocos defensores. Pero aunque las formas más burdas de economicismo han sido abandonadas, otras versiones más sutiles mantienen su vigencia; la afirmación, por ejemplo, de que a todos los elementos políticos, ideológicos y culturales les corresponde una necesaria pertenencia de clase. Las clases ya no serían concebidas en términos puramente económicos, pero el carácter clasista de todo elemento social se mantendría incuestionado" Véase Revista Occidente *Opciones ex alternativas*. Edición N°4. 1984. P.177-183.

nuestra reflexión se erige desde una *radicalización categorial* centrada en las nociones de *sobredeterminación y todo complejo estructurado*. Es lo que nos proponemos problematizar a continuación.

## El reconstruccionismo circular del postmarxismo

Sin lugar a dudas, la reconstrucción post-marxista<sup>12</sup> es tributaria de una *metodología política*, ella consiste en restringir el alcance *heurístico y explicativo* de un número determinado de categorías (sobredeterminación, hegemonía, todo complejo estructurado) y mediante tal, perpetuar una descripción mecanicista-teleológica de esta teoría. Una vez concluida esta operación el post-marxismo ha llevado adelante una crítica al carácter tópico (basis marxiana) y teológico (filosofía de la historia, el comunismo como espacio de relaciones redimidas de *antagonismo*) del pensamiento marxista. Por ello, podemos decir, la *perspectiva* en cuestión se sirve de un *menú de reduccionismos*, que puede ser expuesto, esquemáticamente, en los siguientes términos;

i) Si para el marxismo en general (y para la segunda internacional en particular) la *tendencia* fue analizar los procesos sociales a partir de la esfera económica (relaciones de producción-fuerzas productivas), para la teoría post-marxista esto no es más que una rígida *causalidad* entre economía y política (Laclau utiliza como punta de lanza la *Lucha Obrera de Kausty* (1894), donde este último afirma, que “no hay que preparar la revolución sino hay que prepararse *para la revolución*”); asimismo ii) cuando en la teoría marxiana -grosso modo- la contradicción *capital-trabajo* (concebida como reproducción material de la vida) tiene claros efectos en la constitución de los sujetos de clase (pese a la inversión que hace Gramsci de la metáfora espacial, retomada desde otra perspectiva en los aparatos ideológicos por Louis Althusser) ello significa -para esta teoría *postista*- que toda acción política no es, sino, el reflejo de un cálculo económico.

Se sigue, pues, el *dispositivo reduccionista* puesto en juego en ambos razonamientos, donde siempre se reduce el alcance explicativo de una categoría cuando es llevada a sus *límites binarios*; en el caso que aquí nos ocupa el vocablo *tendencia* resulta homologado a causalidad y reproducción material es igual a Base material. Sobre este *dispositivo metodológico* se erige la *teoría post-marxista* acerca de las clases y las relaciones entre política y economía, como podemos ver aquí se *restringe* el ámbito explicativo (histórico-empírico) de la teoría que pretende desplazar. Con ello limita substantivamente el alcance teórico del *complejo categorial*<sup>13</sup> que aquí nos interesa destacar. Si rechazamos esta operación metodológica, resulta aventurado catalogar al marxismo como una *filosofía de la historia* sin respuesta adecuada frente a la cuestión de las *clases sociales y al Estado* en la sociedad capitalista.

De tal suerte, cuando el marxismo es escrutado epistemológicamente por el *performativo tópico* debemos reconocer, en principio, un ejercicio de múltiples rendimientos en lo que a *reduccionismos* concierne pero que, sin embargo, echa mano de una *metodología política*. Esta

---

<sup>12</sup> Una de las premisas sobre la cual se desarrolla el pensamiento post-marxista consiste en una *reconstrucción reduccionista* que permite homogeneizar esta teoría bajo unos principios que, con variaciones mínimas, se mantienen inalterados formando parte constitutiva (reduccionismo de clases) del marxismo. Para los objetivos de esta disquisición consideramos como referencia obligada el texto de E. Laclau y Ch. Mouffe; *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una democracia radical*. Editorial Siglo XXI España 1985. Como el lector podrá advertir, parte importante de los descargos que sistematiza este trabajo giran en torno a esta operación reconstructiva.

<sup>13</sup> Nos referimos a las categorías que responden a la *problemática althusseriana*, interpelación ideológica, todo complejo estructurado, autonomía relativa.

última que, aquí reconocemos bajo la forma de *una clausura teórica*, se lleva a cabo al nivel de los conceptos y consiste <sup>14</sup> en una singular *normalización* del marxismo, que reduce sus posibilidades de redescrición en una dirección *post-clásica*. A partir de lo señalado anteriormente, toda la tradición marxiana estaría atrapada en la llamada *metafísica de la presencia*, esto es, un conjunto de *leyes objetivas* cuya racionalidad última estaría en condiciones de predecir la lógica socio-política del capitalismo. En nuestra opinión, la reflexión Poulantziana resulta fundacional para superar los reduccionismos antes mencionados y avanzar hacia un análisis más complejo de las nuevas clases medias.

La astucia original del post-marxismo es tributaria de un quiebre argumental que conviene poner de relieve, consiste en una *demarcación conceptual y política con la teoría que se pretende superar*. El marxismo, tal cual como es reconstruido en la versión de Laclau y Mouffe, en algún momento de los 70' fallece pues, una vez ocurridas ciertas *transformaciones históricas del capitalismo mundial*, a saber; fenómenos como los nuevos movimientos feministas, ecológicos y la nueva *lógica identitaria* del tardo capitalismo, sus aparatos teóricos se *demonstrarían* incapaces para dar cuenta de la emergencia de estos complejos sociales, más allá de sus intentos de refundación académica.

Tal diagnóstico, en buenas cuentas, viene a significar una *ruptura* con la estructura interna de la *teoría marxista*. Es decir, a raíz de las transformaciones societales antes mencionadas queda al descubierto la incapacidad empírica, y por cierto política, del marxismo para hacer frente a estos problemas. Pero además se establece una ruptura epistemológica con los *supuestos de base* que inspiran a esta teoría; de ahora en adelante el alcance de la *contradicción capital/trabajo*, (la determinación por la economía), como asimismo, la teoría de la historia que el marxismo postula en sus múltiples formas de transición al socialismo se tornan premisas controversiales.

Más allá del estallido político-epistemológico que la teoría postmarxista viene a significar dentro de la tradición marxiana, conviene poner de relieve la metodología política que esta teoría de fin de siglo utiliza para desarrollar su operación reduccionista, esto es, una comprensión circular basada en un *conjunto de reconstrucciones*, donde el análisis de los discursos (bajo el giro lingüístico que la teoría social rescata del segundo Wittgenstein) se lleva a cabo a través de una resignificación infinita de los mismos y, por lo tanto, cuando el marxismo es contrastado empíricamente con los nuevos procesos históricos resulta un constructo extemporáneo en lo que concierne a los nuevos complejos sociales. El problema estriba en que cada una de estas operaciones, inscritas en un horizonte post-moderno, establece límites arbitrarios (límites de todo corpus argumental) para describir los avatares de la tradición y así, dadas las mutaciones históricas del capitalismo, se va restringiendo cada vez más la capacidad explicativa de esta teoría. Así, en algunos casos el marxismo se ha constituido en una teoría de alcance medio (sobre las clases, la ideología y el cambio social) y en otras, no es más que un conjunto de reglas, un método de análisis para conocer la realidad social.

---

<sup>14</sup> Esta idea, desde otra perspectiva, es retomada en el artículo de Miguel Valderrama; Althusser y el marxismo Latinoamericano. Notas para una genealogía del (post) Marxismo en América Latina. En Revista Mapocho N°43, Santiago de Chile 1988. P. 65-80. Del autor se pueden consultar los siguientes artículos: ¿Lógica del antagonismo o lógica de la disclocación? La problemática post-althusseriana del sujeto En *Perspectivas críticas en teoría política* Documento de trabajo N° 26, Centro de investigaciones sociales, Universidad Arcis Santiago 1997. Como también, Sociedad e ideología en Althusser e ideología en Althusser (el escándalo de una diferencia en lo político). En *Reflexiones en teoría política* Documento de trabajo N° 32. Centro de investigaciones sociales, Universidad Arcis Santiago 1998. Por último, Ruptura epistemológica y teoría de la discursividad social. En *Revista Investigación Y Crítica* N°1. Santiago 1999. Como también; el artículo de Oscar Cabezas, titulado: La lógica de la sobredeterminación como producción de la subjetividad. P. 25-37. *Perspectivas crítica en teoría política*. Documento de trabajo N° 26 Arcis. 1997.

Por ello, podemos sostener, el post-marxismo una vez que ha operado bajo un criterio *demarcatorio* no necesita comparecer ante ninguna *relectura* de esta teoría para confirmar su crisis irremediable. De ahora en adelante, su operación es estrictamente tautológica; el post-marxismo declara la crisis del marxismo (clásico o no) a partir de su hermenéutica que consiste en una lectura empecinada en escrutar los reduccionismos de esta tradición. Desde nuestra perspectiva, la teoría post-marxista puede ser concebida como una *novísima hermenéutica*, a saber, una interpretación que administra el alcance histórico y los límites conceptuales del pensamiento marxiano.

A la luz de los problemas que se derivan de tal reconstrucción, podemos consignar dos formas de analizar este problema; en primer lugar, una intervención interna a la redescipción *post-marxista* que siga su lógica interna (premisas y conclusiones), inclusive la clausura teórica que ello involucra<sup>15</sup>. Pero a ello, cabe agregar otra estrategia centrada en las nociones de *sobredeterminación y todo complejo estructurado*, esta última avanza algunos puntos en común con la operación post-marxista sobre todo a la hora de morigerar el alcance explicativo de algunas premisas fundamentales (determinación por la economía, Estatismo burocrático), empero, *difiere radicalmente* de la reducción tópica (basis marxiana) a la que es sometida esta teoría. La diferencia entre morigerar el alcance explicativo de la contradicción capital/trabajo y rechazar la metáfora tópica, es que, en el primer caso se reconoce a la política como un espacio de representación y diferencia de los sujetos sociales liberado de toda contracción metafórica. A diferencia de ello, la lectura en clave tópica, consiste en sostener que los eventos ideológicos o políticos cuentan con una autonomía relativa, es decir, sus determinaciones ya no emanan directamente de las relaciones de producción pero, sin embargo, tal autonomía está sujeta a una metáfora que hace las veces de modelo teórico.

Nuestro *objetivo general* consiste en rescatar el *marxismo althusseriano (post-clásico)* cuya singularidad consiste en superar los esencialismos más comunes del pensamiento marxista. Sin embargo, con tal expediente, no pretendemos demostrar que el marxismo puede más que un conjunto de reduccionismos sino, validar su capacidad explicativa y crítica a partir del *complejo categorial* que antes hemos mencionado.

*Dentro de esta perspectiva nuestros objetivos son los siguientes:*

A partir del libro *Las clases sociales en el capitalismo actual* (1974), nos proponemos consignar la ruptura del aparato conceptual Poulantziano con los mecanicismos más rígidos del marxismo clásico respecto a la cuestión de las clases sociales. Tales desplazamientos, a veces incompletos, se inscriben al interior de dos procesos fundamentales, en primer lugar, el *Capitalismo monopolista de Estado* y, en segundo término, *las tesis del desarrollo desigual y combinado*. Este primer objetivo puede resultar el más común<sup>16</sup>, sin embargo, su importancia estriba en un segundo punto de trabajo;

---

<sup>15</sup> En el supuesto de que esta alternativa resulte viable en, *Hegemonía y estrategia Socialista*, Laclau y Mouffe desarrollan una *asimetría reconstructiva* similar a la metodología política que aquí hemos consignado. Para este enfoque hay "relaciones de interioridad" (determinación de los sujetos de clase por su relación con los medios de producción) desde los *mecanicismos de Plejanov* hasta la Sobredeterminación althusserina. La noción de *Exterioridad* vendría a sepultar los reductos esencialistas. El problema consiste en que gran parte de las connotaciones de esta noción se ubican, o al menos se siguen, al interior del marxismo que opera desde "relaciones de interioridad". Exterioridad en ningún caso es una noción antagónica al marxismo. La raíz de este problema se ubica en una estrategia teórico/metodológica, esto es, Laclau y Mouffe desarrollan una descripción *polar*, obviando una serie de mediaciones de donde es posible acceder a una noción de *Exterioridad*. Véase, el texto de Laclau. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Ediciones Nueva Visión. P. 127.

<sup>16</sup> La noción Althusseriana de *sobredeterminación* resulta paradigmática al respecto. En nuestra lectura homologable a la "multicausalidad de lo social".

A partir del texto *Poder, Estado y Socialismo* (1978) pretendemos sistematizar un *complejo categorial* con el propósito de retomar una conceptualización marxista respecto a las clases sociales, como asimismo, al Estado y su autonomía relativa en la sociedad capitalista. Bajo este segundo objetivo abordamos algunos problemas epistemológicos, específicamente las nociones de *Exterioridad y de autonomía relativa*. Cabe consignar que las posibilidades de este *complejo categorial* se juegan mayoritariamente al interior de "*Poder, Estado y Socialismo*", es decir, desde el texto (base) para la segunda parte de nuestro artículo <sup>17</sup>.

## Desplazamientos postclásicos

A la hora de consignar el propósito fundamental que nuestro autor se traza en su célebre *Las clases sociales en el capitalismo actual* (1974) debemos destacar su intento por enriquecer el instrumental teórico del *materialismo histórico* en lo que concierne a la cuestión de las clases sociales, a saber, avanzar más allá de la locación estructural de los sujetos en el ciclo productivo, significa desarrollar un nuevo mecanismo explicativo en la constitución de las clases. De tal suerte, se trata de un estudio sobre los *nuevos agentes sociales* del *capitalismo monopolista* en su fase de reproducción ampliada. Para ello, sin renunciar a ciertas *determinaciones objetivas* como resorte explicativo de las clases sociales, este trabajo indaga en la emergencia de los nuevos grupos sociales y en el efecto que las coyunturas sociales tienen sobre la articulación de las clases. Con este propósito, esta investigación se sirve de un refinado marco criteriológico, particularmente a raíz de los llamados *nuevos conjuntos salariales*, (nueva pequeño-burguesía, nuevos-subconjuntos ideológicos).

En las primeras páginas del texto mencionado, el autor establece, a modo de querrela, un juicio revelador respecto de su proyecto teórico más general, allí se sostiene; "esto se debe sobre todo a que *las clases* de que trata más particularmente este texto han sido *hasta cierto punto ignoradas por la teoría marxista*" <sup>18</sup> (cursivas nuestras). Por lo tanto, avanzar más allá de *las dos clases fundamentales* tiene al menos dos connotaciones que es conveniente destacar; por un lado, explicitar la insuficiencia analítica del marxismo respecto a las nuevas clases medias y al mismo tiempo, analizar la emergencia de estos nuevos complejos sociales a partir del entrecruzamiento de distintos modos de producción en una misma formación social. Este segundo argumento mantiene una continuidad con el análisis marxista, pues hace hincapié en la yuxtaposición de los distintos modos de producción. Aquí, en ningún caso se pretende abandonar la teoría de las clases como marco general para la comprensión de las mismas, pero a su vez, se intenta abarcar otros complejos sociales, *nueva pequeñoburguesía, nuevos subconjuntos ideológicos*<sup>19</sup>, que se articulan al interior del *capitalismo monopolista*.

Una de las descripciones más asertadas para explicar este intento, proviene del marxismo analítico. Nos referimos a Erik Olin Wright, al decir de este último, esta perspectiva; "... consiste en mantener el concepto de estructura de clases en su máxima simplicidad quizá aceptando una visión polarizada simple de la estructura de clases en el capitalismo, y en remediar las deficiencias

---

<sup>17</sup> Desarrollar una *radicalización categorial* en la textualidad Althusseriana, por cierto que excede las posibilidades de este trabajo, por ahora nos basta con evidenciar los caminos posibles para esta empresa.

<sup>18</sup> Poulantzas, Nicos. *Las clases sociales en el capitalismo actual*. Editorial Siglo XXI. 1974. P. 9.

<sup>19</sup> Por cierto, que el fraccionamiento de clase -en la reflexión del autor- no puede ser pensado residualmente, es más, en *Poder, estado y socialismo*, se puede apreciar, en toda su radicalidad, que ninguna clase social constituye un bloque monolítico.

explicativas introduciendo en el análisis otros principios explicativos tales como las divisiones dentro de las clases o entre sectores...”<sup>20</sup>.

En otros términos, el objetivo aquí es refinar la criteriología con que han sido habitualmente analizadas las clases sociales en la teoría marxista, para ello el autor debe avanzar una explicación de los nuevos agentes, a saber, su constitución *al nivel de lo político*, como asimismo, su ligazón inexpugnable, no sólo a la esfera de la explotación directa de la fuerza de trabajo, sino a los nuevos complejos vinculados a la esfera de la *circulación del capital*.

Respecto a esto último conviene establecer algunas precisiones. Las premisas básicas que permiten a nuestro autor emprender este análisis se apoyan en las siguientes distinciones: “si bien todo agente de la clase obrera es un asalariado”, en cambio, “no todo asalariado es un agente de la clase obrera”. Al mismo tiempo, “si todo trabajador productivo es un asalariado” a diferencia de ello, “no todo asalariado es un trabajador productivo”. Son estas diferencias elementales las que llevan al autor a explorar en las nuevas clases medias. Como se puede apreciar, la noción de trabajo productivo debe ser esclarecida en los términos que aquí ha sido concebida.

En este caso el trabajo productivo designa a las relaciones de explotación en el modo de producción capitalista (ello significa la extorsión de la fuerza de trabajo, la plusvalía absoluta o relativa, a cambio de un salario). En el modo de producción capitalista el trabajador productivo es el que produce directamente plusvalor, este es el caso del proletario industrial que valoriza el capital y se cambia por capital.

A diferencia de ello -en el análisis de Poulantzas- no es trabajo productivo el que depende de la circulación del capital o que contribuye a la realización del plusvalor (asalariados del marketing, del comercio, managers) mediante el momento de la circulación que es una fase interna del proceso global de reproducción del capital. Entonces, la circulación no produce plusvalía directamente pero, sin embargo, hace posible la repartición de la masa de plusvalor entre las fracciones dominantes del capital. Por lo tanto, aquí el capital no interviene directamente para explotar la fuerza de trabajo.

Empero, los profesionales y técnicos de la producción contribuyen a realizar el ciclo de reproducción desde otra perspectiva, a saber, mediante la legitimación de la técnica al servicio de la producción.

Ahora la premisa es la siguiente; las aplicaciones tecnológicas de la ciencia se hallan al servicio de la producción capitalista en el sentido que sirven al desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. La consecuencia de ello es que la tecnología en su aplicación al ciclo productivo materializa la ideología dominante, por lo tanto, ingenieros y técnicos en su trabajo de aplicación tecnológica se encuentran bajo el sello de la ideología dominante y resultan portadores de la reproducción de las relaciones ideológicas en el proceso de producción material.

A partir de esto último, bajo la hegemonía del modo de producción capitalista, junto con reivindicar la vigencia de dos grandes clases (Burguesía y Proletariado) como los ejes que “vehiculizan” la contradicción principal de la sociedad capitalista, se agregan nuevas categorías sociales; 1) Burguesía tradicional. 1.1) Burguesías de tipo comercial, bancaria, financiera, etc. 1.2) Pequeñoburguesía tradicional 1.3) Nueva pequeñoburguesía<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Del autor véase; Reflexionando, una vez más, sobre el concepto de estructura de clases. En, Teorías contemporáneas sobre las clases sociales. Editorial Pablo Iglesias. Madrid 1993. P.17. Del mismo autor, véase su célebre, Clases. Editorial Siglo XXI, 1985.

<sup>21</sup> Sostener que el sistema de gradaciones que desarrolla el autor responde únicamente a una readecuación conceptual empírica debido a los *nuevos fraccionamientos históricos del capitalismo* es una lectura insuficiente. El punto es más delicado, obedece a una inquietud teórica que ya se encuentra planteada en Poder político y clases sociales, donde desde una

Quizás siendo solidario con la distinción epistemológica (retomada por Althusser) entre objeto de conocimiento y objeto real las clases sociales no representan para Poulantzas grupos empíricos, es decir, grupos compuestos por una sumatoria de individuos <sup>22</sup>.

Para los efectos de superar el dispositivo reduccionista utilizado como crítica al marxismo, las clases no son unos epifenómenos del proceso de producción, concretamente, de la esfera económica. Por lo tanto, “no se debe deducir del papel principal del lugar económico que este baste a la determinación de las clases sociales”. A diferencia de ello, las clases se constituyen mediante una articulación de instancias entre lo político, lo ideológico y lo económico, una clase social viene a ser el efecto de la articulación de estas tres dimensiones. De este modo, cuando pretendemos establecer su lugar en una determinada formación social, además de su locación en las relaciones económicas, también se debe especificar su posición en las relaciones políticas e ideológicas. Este juicio es corroborado por un estudioso de la Obra aquí expuesta, nos referimos a Bob Jessop, en opinión de este autor, “la determinación estructural de posición de clase no sólo se envió a las relaciones económicas sino también, al lugar de una clase en las estructuras ideológicas y políticas” <sup>23</sup>.

Se desprende entonces, que la articulación de una clase social es menos el resultado de una matriz infraestructural que el efecto complejo de una sobredeterminación de estructuras inscrita en una ontología de los modos de producción <sup>24</sup> (de ahora en adelante M.P.C). Este último es caracterizado como un objeto abstracto y formal; en una acepción menos teórica es el resultado de una articulación de instancias, entre lo político, lo ideológico y lo económico. A partir de esta articulación tiene lugar un M.P.C. <sup>25</sup> Resta determinar si dentro de este estadio del capitalismo lo político puede resultar la instancia hegemónica en el M.P.C. La respuesta de Poulantzas no deja lugar a dudas: dentro de este M. P se produce una separación relativa entre lo político y lo económico (autonomía relativa del Estado). Tal separación descansa, por un lado, en las distintas lógicas de acumulación que el capitalismo ha desplegado históricamente (capitalismo mercantil, imperialista, monopolista, benefactor) y por otra parte, en una distinción de orden epistemológico; en este caso, la necesidad de objetos de ciencias es el presupuesto para analizar la especificidad de las clases sociales, a saber, autonomía relativa significa separar una instancia para analizar sus consecuencias teóricas como un todo parcial.

## Posición de clase y determinación estructural

Los problemas de categorización empírica han caracterizado buena parte del desarrollo teórico del materialismo histórico; el sinnúmero de hipótesis ad hoc y aportaciones conceptuales que esta teoría ha desplegado con el propósito de dar respuesta a las particularidades de un momento

---

*relectura de Marx y su 18 Brumario*”, el autor indaga en los fraccionamientos de clase y en los efectos de superposición entre modos de producción al interior de una formación social.

<sup>22</sup> Poulantzas, Op. cit. P.16.

<sup>23</sup> Del autor véase. Volviendo a pensar el Estado: Miliband, Poulantzas y Teoría del Estado. En Globalización y estado nacional. Universidad de Lancaster. En prensa.

<sup>24</sup> Sin embargo, la reflexión aquí desarrollada no logra superar un argumento condicional, toda vez que la pertenencia de clase de un sujeto *x* en el nivel político se debe corresponder, en última instancia, con su locación al interior de la división del trabajo.

<sup>25</sup> No es una decisión menor hablar de “articulación de instancias” en la conformación de un modo de producción a la luz de ciertos autores -ceñidos al marxismo- que insisten en concebirlo al nivel de la matriz económica. En el plano de las referencias se puede consultar el texto de Agustín Cueva: La teoría marxista; categorías de base y problemas actuales. Edición planeta. Ecuador 1986.

histórico viene a confirmar esta tesis. Dicho latamente, los procesos históricos y coyunturales se han encargado, una y otra vez, de poner en cuestión los alcances explicativos, y a veces predictivos, de la teoría marxista. Ello, quizás, constituye una suerte de bautismo teórico del marxismo, que tiene su origen en la teoría del eslabón más débil, esto es, el fracaso de la visión monista de la historia viene a consagrar la lógica ad hoc que este pensamiento debe incorporar cuando la teoría no resulta contrastada por las transformaciones capitalistas.

En el caso que aquí analizamos se produce un desajuste estructural entre la locación de los sujetos en la producción y sus posiciones de clase, a saber, la inserción en el proceso productivo no se traduce directamente en un *discurso clasista*. La primera constatación que Poulantzas establece a partir de lo anterior, dice relación con que tanto la *dirección* como el *contenido* de una práctica política no se explican desde la mera inserción de los agentes en las *relaciones de producción*, o la división del trabajo en una perspectiva menos acotada. Con ello no es posible establecer un correlato entre una determinada posición en las relaciones de producción (extorsión, venta de la fuerza de trabajo, o una combinación de ambas cosas) y la consciencia de clase en el terreno político. Una vez que tal causalidad pierde todo fundamento la pregunta aquí es, ¿Cómo explicar este desfase entre la base material y el campo de disputas políticas?. De otro modo, si la posición de los sujetos en la producción es homogénea, ¿cómo se explica la organización heterogénea de estos en el espacio de la política?.

A partir de esto último, la interrogante de nuestro autor es la siguiente: ¿Por qué la clase obrera puede participar en una serie de reivindicaciones conjuntamente con los técnicos de la producción? ¿Este desajuste hace necesario repensar la teoría política marxista?. Por último, ¿de qué modo, la pertenencia clasista de los obreros aquí se ve alterada debido a los efectos de estas reivindicaciones multclasistas?

Con el propósito de dar respuesta a estos problemas el autor acuña la noción de *posición de clase*, noción que se aproxima bastante a lo que podríamos denominar como historicismo coyuntural, pues allí los actores sociales mediante una estrategia de alianzas pueden llegar a constituir conjuntos cohesionados en la lucha política contra el capital. Así se intenta describir estos desajustes empíricos-coyunturales, esto es; el campo de reivindicaciones sociales, espacio de historicidad de los sujetos, puede congrega a diversos agentes; profesionales y obreros industriales, participan unidos/colectivamente en una serie de reivindicaciones políticas.

Por lo tanto, *posición de clase* es una noción que se articula a partir de un primer *reconocimiento*; el campo de reivindicaciones sociales congrega a agentes de distinta locación estructural (profesionales y técnicos), con ello, al menos de forma coyuntural, *no es posible afirmar* una relación causal entre el lugar que un sujeto ocupa en la producción y su pertenencia clasista.

A simple vista, parece ser que el marxismo una vez más ha enriquecido su vagaje conceptual desde la coyuntura. Sin embargo, tal reconocimiento de los efectos coyunturales en la constitución de las clases, expresado en la idea de *posición de clase*, debe habérselas con otra premisa fundamental, que, en nuestra opinión, dificulta la sistematización de un aparato conceptual más flexible, a saber; la *determinación objetiva* de las clases sociales.

La estrategia teórica que el autor desarrolla para terminar con esta ambigüedad entre estructura y sujeto (posición de clases/determinación estructural) es regresiva, cuando sostiene que, si bien, los sectores de "cuello blanco" (profesionales y técnicos) participan de las reivindicaciones multclasistas junto a los obreros en el espacio autónomo de la política, ello responde, en última

instancia, a los intereses de la clase obrera, de este modo, la *posición de clase* queda subordinada a la *determinación estructural* de clase<sup>26</sup>.

Si proseguimos con el razonamiento Poulantziano cabe destacar, en esta misma dirección, su oposición a un análisis *relacional* de las clases sociales. Esto se traduce en su rechazo a concebir las clases (únicamente) al nivel de las prácticas políticas, por lo tanto, el peso analítico de las relaciones de propiedad frente a los medios de producción sólo ha sido morigerado. Esto, en buenas cuentas, equivale a sostener que no es posible ninguna articulación de clases *exterior* a la contradicción capital/trabajo<sup>27</sup> y por tanto, se privilegia la *determinación estructural* ante cualquier *lógica accionalista* que exacerbe el valor de la lucha de clases<sup>28</sup> por sobre las relaciones de propiedad.

Por ello el autor es categórico al señalar que “Los técnicos no entran a formar parte de la burguesía siempre que adoptan posiciones de clases burguesas. Reducir la determinación estructural de la clase a la posición de clase, es abandonar la *determinación objetiva* de los lugares de las clases sociales por una ideología relacional de los movimientos sociales”<sup>29</sup>

En consecuencia, frente a los problemas que puede significar una *radicalización* de la *posición de clases* (es decir, su *articulación liberada de todo condicionamiento estructural*), el problema queda estancado cuando el autor reivindica la *determinación estructural de clases*.

De allí que las posibilidades originarias que se abrían bajo esta noción queden neutralizadas cuando se restituye la *determinación estructural*. Como consecuencia de ello, el *complejo categorial* antes mencionado queda restringido a una matriz rígida (base económico-material) que no es sino, la locación de los sujetos en el proceso de producción como explicación infalible de la pertenencia clasista de los mismos. En principio, ello significa que la lucha política resulta predeterminada desde una posición objetiva en las relaciones sociales de producción, lo que tenemos, parafraseando un lenguaje post-marxista, es un sujeto pre-constituido a la acción política.

Si bien resulta innegable la clausura estructural que el autor establece respecto a la posición de clase, debemos explorar algunas hipótesis para explicarnos esta lapidaria clausura estructural.

Para los efectos de contrastar tal clausura, basta con el siguiente comentario: “la determinación estructural de toda clase social, cualquiera que esta sea, recubre su lugar a la vez en las relaciones de producción, en las relaciones ideológicas y en las relaciones políticas”<sup>30</sup>. En nuestra opinión, esto quiere decir que *posición de clase* es una noción que no está integrada al marco conceptual más sistemático del autor y esto se explica porque no tiene a la base una idea

---

<sup>26</sup> En nuestra lectura la determinación estructural nos remite a una tesis bastante general del marxismo; la relación de los agentes con los medios de producción, como relación de posesión o subordinación, *en fin de propiedad y producción*.

<sup>27</sup> La idea no consiste en buscar una continuidad entre la noción de *exterioridad* que Poulantzas desarrolla, críticamente, en distintos contextos discursivos y la recepción que Ernesto Laclau hace de la misma. Sin embargo, el autor Griego está en una constante discusión con las *relaciones de exterioridad* a partir de la relación entre Estado y Economía, como también entre el Estado y las clases dominantes. Al respecto se puede consultar Poder, estado y socialismo. Editorial Siglo XXI, 1978.

<sup>28</sup> Sin embargo, este ha sido el derrotero que ha seguido la reflexión Poulantziana en sus últimos textos, esto es, un creciente interés por valorar la lucha política en la construcción de las clases sociales. El “abandono” del argumento tecnológico, esto es, de las relaciones de producción-fuerzas productivas como matriz de comprensión de toda formación social, da paso a un cierto accionalismo-relacional. En sus análisis acerca del Estado esto se hace insoslayable, al decir de Angel Valencia, “El desplazamiento de sus modelos teóricos del Estado va aparejado de un modelo presidido por las estructuras hacia otro en el que la lucha de clases ocupa el papel central en sus análisis”. En Revista Zona Abierta, Op, cit P.209. Para un debate entre estructuralismo e historicismo. Véase, los comentarios de Poulantzas a; Dialéctica marxista y pensamiento estructural. Editorial Anagrama, Barcelona, 1967.

<sup>29</sup> Poulantzas. Op. cit. P. 15.

<sup>30</sup> Poulantzas. Op, cit. P. 192.

fundamental; una *coexistencia de varios modos de producción con temporalidades propias* al interior de una *formación social*, bien sabemos que ello da lugar a *nuevos conjuntos sociales* que, curiosamente, más adelante el autor no los concibe como grupos de tránsito entre Burguesía y Proletariado. Por el contrario, *posición de clase* resulta una *noción ad hoc* que responde a efectos coyunturales y no está articulada a ningún tipo de *autonomía relativa* (como es el caso de las clase dominantes en el bloque de poder).

A la sazón, nuestro autor (desde otra perspectiva, referida al Estado) ha desarrollado un aparato categorial que le permite dar cuenta de la constitución de fracciones de clase con *autonomía relativa*. Por ejemplo la matriz del Bonapartismo en las tesis de Marx, constituye en la lectura de Poulantzas una -valiosa- forma de analizar la coyuntura histórica, en este caso, el Estado por un equilibrio de fuerzas sociales (pluralidad constitutiva de las clases dominantes que conforman un *bloque de poder*) adquiere una *autonomía relativa*. Desde ahí es posible categorizar en una dirección marxista un conjunto de fracciones y subfracciones que se presentan en un cuadro de complejas articulaciones.

Sin embargo, *posición de clase* en la reflexión del autor resulta una noción tratada residualmente por el *tipo particular de coyuntura* que significa, a saber, donde las clases aparecen en un plano de yuxtaposición (obreros, técnicos y profesionales); ello nos enseña que la producción no es un nivel homogéneo asignable a un solo tipo de práctica política.

De lo anterior se sigue que una eventual *radicalización* de la *posición de clase* entorpecería la identidad de la clase obrera en el plano de la lucha de clases. A estas alturas debemos recordar que el reconocimiento de los sub-conjuntos que conforman la Burguesía tradicional (comercial, financiera, bancaria) tiene un sentido táctico que resulta necesario, entre otras cosas, para colocar a resguardo a la clase obrera frente a la complejización que ha experimentado el *enemigo de clase*. Por lo tanto, las decisiones teóricas de nuestro autor muchas veces están obligadas a comparecer a los procesos políticos <sup>31</sup>.

En consecuencia, su reflexión teórica, al estar ligada a un conjunto de decisiones políticas, se encuentra restringida por algunos desplazamientos tácticos. En este caso una profundización de la *posición de clases* sería un punto delicado, pues en este contexto histórico (antesala del eurocomunismo), hubiese colocado en entredicho una premisa esencial para el marxismo; la idea de una localización objetiva y privilegiada de la clase obrera al interior de la lucha política <sup>32</sup>. Dos conclusiones podemos adelantar de todo lo anterior; *posición de clase* está referida a una coyuntura (*al estructural-historicismo que el autor intenta conciliar fallidamente*) y como tal, resulta una categoría insuficiente para explicar por si misma la constitución de las clases sociales, esto es, al margen de una *ontología de los modos de producción* como explicación auxiliar de estos nuevos grupos sociales.

---

<sup>31</sup> Cuestión que políticamente se expresa en el intento casi desesperado del autor "por trascender tanto el Marxismo Leninismo como la social-democracia en la búsqueda de una estrategia socialista adecuada para las sociedades capitalistas avanzadas". Al respecto se puede consultar el artículo de Valencia, Angel. El estado de la cuestión del Estado. ¿Hacia dónde ahora? En Zona Abierta. Op, cit. P. 192.

<sup>32</sup> No debemos olvidar que la reflexión de Poulantzas está atravesada por una necesidad estratégica en dos planos, por un lado, sus polémicas con el Partido Comunista Francés y, por otro, las estrategias dirigidas a la clase obrera en general. Basta consultar la introducción a "Las clases sociales en el capitalismo actual" como a "Poder Estado y socialismo" para constatar este hecho.

## **Nueva pequeña burguesía**

Cuando Nicos Poulantzas analiza la constitución de los *nuevos conjuntos salariales* establece un desplazamiento teórico importante, refiriéndose a la Nueva pequeño-burguesía, (nueva expresión de la clase media), nos dice, “nueva en el sentido de que *no está en modo alguno a semejanza de la primera destinada a declinar*: sino que es la reproducción ampliada incluso del modo de producción capitalista y su paso al estadio del capitalismo Monopolista, *los que condicionan su desarrollo y su ampliación*”<sup>33</sup>. La importancia de este comentario consiste en eso *no esta destinada a declinar*. Allí el autor establece un quiebre con el argumento transitológico que se deriva de algunos escritos de Marx<sup>34</sup>. E aquí, entonces, uno de los aspectos de mayor relevancia dentro de este pensamiento, los nuevos grupos sociales no son un epifenómeno que se desvanece en un polo determinado (burguesía-proletariado); la supervivencia de los mismos obliga a complejizar el biclasismo añadiendo otras categorías de análisis.

A su vez, cuando se habla de la nuevo pequeño burguesía el autor se refiere a los agentes ligados a la *esfera de la circulación del capital*, tales como, profesionales del *Marketing, de la publicidad, de la contabilidad* (Directivos que organizan la producción y por lo tanto explotan al personal que tienen a su cargo, pero que, sin embargo, siguen siendo explotados por el propietario de los medios de producción). Concretamente, la pregunta es por la *adscripción de clase* de estos agentes sociales, esto es, más allá de la nomenclatura las clases se explican por su vinculación estructural a uno o más modos de producción. La *especificidad estructural* de los nuevos conjuntos salariales, como ya lo señalamos, dice relación con su calidad de *asalariados no productivos*, es decir, agentes que pertenecen a la esfera de la circulación del capital y que no experimentan una relación de explotación clásica como extorsión directa de trabajo excesivo pero, sin embargo, facilitan la repartición de la masa del *plusvalor* entre las fracciones del capital<sup>35</sup>.

Pese al intento de ampliar el marco conceptual para comprender las complejidades del capitalismo en lo que respecta a las clases sociales y con ello superar cualquier comprensión simple (dicotómica) de las mismas, Poulantzas, concluye en una tesis categórica cuando, en un gesto casi ecuménico, reivindica una interpretación dogmática de Marx; es así como afirma: "El marxismo admite, en efecto la existencia de fracciones, de capas, incluso de categorías sociales (burocracia de Estado, intelectuales). Pero no se trata en modo alguno de conjuntos al lado, al margen o por encima,

---

<sup>33</sup> Poulantzas. Op. cit. P. 194.

<sup>34</sup> Especialmente en anotaciones como las siguientes; Los elementos de las clases medias, el pequeño industrial, el artesano, todos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales clases. *Todo lo que tienen de revolucionario es lo que mira a su tránsito inminente al proletariado*; con esa actitud no defienden sus intereses actuales, sino los futuros”. Manifiesto Comunista. Introducción de Anibal Ponce. Punto I. P. 54.

<sup>35</sup> Ahora bien, nuestro autor antes de establecer su propia reflexión analiza y desplaza dos interpretaciones sobre estos nuevos conjuntos salariales; a) En primer lugar, la teoría que sostiene que los nuevos conjuntos salariales no tendrían determinación de clase propia frente a la Burguesía y la Clase Obrera, estando sometidas a la lógica de una clase o la otra b) Y otra perspectiva centra su análisis en los efectos de extensión; aquí "la aparición de los empleados asalariados significa principalmente una extensión de las antiguas clases de la Burguesía y del proletariado. Los burócratas pertenecen a la Burguesía, los trabajadores de cuello blanco al proletariado". Se trata de una tesis más moderada que toma distancia de la metáfora espacial, pero que, sin embargo, no explica la constitución de los nuevos grupos sociales recién mencionados, tarea prioritaria para la empresa Poulantziana. Ahora, en lo que concierne a los criterios que Poulantzas establece para la Nueva pequeño-burguesía son los siguientes; a) Trabajo productivo y no productivo para las relaciones económicas b) Trabajo de dirección y vigilancia para las relaciones políticas c) División del trabajo manual y División del trabajo intelectual para las relaciones ideológicas. Debemos precisar que para los efectos de este ensayo sólo abordamos los criterios generales que Poulantzas utiliza para caracterizar a la Nueva pequeño-burguesía

en suma *externos* a las clases. Las Fracciones son Fracciones de clase: *La Burguesía industrial es una fracción de la burguesía; las capas son capas de clases: la aristocracia obrera es una capa de la clase obrera. Las propias categorías sociales, como acabamos de verlo tienen una adscripción de clase*".

Aquí la *adscripción de clase* constituye, sin duda alguna, el obstáculo para que la *Nueva pequeño burguesía* se diferencie de la *Pequeño burguesía tradicional*, pues mediante este artilugio se niega la emergencia de nuevas clases como agentes no subordinados al capital, a saber, *exteriores* a la *contradicción principal*. Es decir, si en un primer momento el análisis en cuestión se propuso comprender los nuevos conjuntos sociales, superando la categorización restrictiva del marxismo, al final solo se concibe su articulación siempre y cuando se expliquen en torno a una premisa esencial; *la adscripción de clase*.

Al negar esta adscripción, a juicio del autor, se pretende dar pie a los nuevos *conjuntos salariales como complejos exteriores a la contradicción principal*, en tanto grupos que se constituirían al margen del biclasismo marxista, a saber, a las dos clases fundamentales de la sociedad capitalista.

Dentro de esta perspectiva cabe recordar que cuando el autor se refiere a los *nuevos conjuntos salariales* no alude, sino, a la emergencia de grupos tales como *los empleados del comercio y de los bancos, empleados de las oficinas y de los servicios, etc. aquellos a quienes se designa comúnmente como cuellos blancos o terciarios*.

Estos nuevos agentes requieren de una nueva categorización, de una gradación que explique la complejidad de las nuevas clases, ello a condición de no perder de vista su *adscripción*. A partir de lo arriba expuesto Poulantzas concluye en lo siguiente; "*en esta medida es como hemos sido conducidos a excluir la posibilidad de existencia de conjuntos sociales al lado o fuera de las clases*".

<sup>36</sup>

## Las tesis de los subconjuntos ideológicos

De lo anterior se sigue que la existencia de una Nueva Pequeño burguesía no es posible sin la *adscripción de clase*, cuestión que resulta coherente con la perspectiva hasta aquí desarrollada, pero que, sin embargo, limita los alcances comprensivos de la empresa Poulantziana. No olvidemos que esta última se proponía categorizar los nuevos conjuntos sociales y, pese a ello, termina reponiendo una meta-contradicción como raíz y origen de la lucha de clases; si en un principio el objetivo era desplazar las alternativas polares, ello a la postre viene a representar un problema teórico: en el caso que *los nuevos conjuntos salariales se constituyan al margen de las dos clases fundamentales y de la contradicción principal*, pues, se pone en riesgo una premisa básica del marxismo, a saber; "*la existencia de las Clases como puro conflicto* que responde a la contradicción capital/trabajo". La contradicción lógica sería la siguiente; las clases, en primer lugar, podrían constituirse como nuevos *conjuntos salariales* al margen de las dos clases fundamentales, como grupos externos articulados en el espacio de la política y posteriormente entrarían en contradicción con la lucha ideológica de clases.

Frente a esto último nuestro autor establece una denegación radical; las clases sociales son concebidas como conflicto en su sentido más estricto, no es posible argüir que estas se constituyen *externamente* a la contradicción principal y que ulteriormente entren en relaciones de conflicto. Para el autor de *Las Clases Sociales en el Capitalismo Actual* (1974) la raíz de todo conflicto se explica

---

<sup>36</sup> Poulantzas Op. cit. P. 189.

por la determinación estructural que, en última instancia, no es sino la relación de los agentes con los medios de producción. Como podemos apreciar aquí exterioridad, pese a ser desechada como categoría de análisis por Poulantzas, significa validar la articulación de las clases sociales en el espacio de la política sin que ello signifique ligazón alguna con las relaciones sociales de producción. Resta entonces investigar cuáles son las condiciones de posibilidad que esta denegación teórica constituye para el post-marxismo de Ernesto Laclau.

Entonces, dónde se ubica el aporte de nuestro autor más allá de este determinismo estructuralista. Contra lo arriba expuesto, Poulantzas se permite desarrollar un argumento que anuda los dos puntos que antes hemos mencionado, ahora en relación a la *Pequeña Burguesía-tradicional*.

Por una parte, el autor sostiene lo siguiente, “de hecho, la pequeña burguesía considerando su lugar en la determinación de clase de una formación capitalista no tiene posición política autónoma a largo plazo”, en el mismo sentido, más adelante se señala “... no se puede hablar, en cuanto a la Pequeña burguesía más que de un Subconjunto ideológico Pequeño-burgués...”<sup>37</sup> Y por otra sostiene; “este subconjunto ideológico (pequeño-burguesía) no sería más que un “... terreno de lucha y un campo de batalla particular entre la ideología Burguesa y la ideología obrera, pero con la propia intervención de los elementos *específicamente pequeñoburgueses*”<sup>38</sup>. (cursivas nuestras)

A partir de la última interrogante formulada por Poulantzas queda restituido un problema más complejo, esto es, ¿la emergencia de nuevos *grupos ideológicos* al interior de la lucha ideológica de clases?. En consecuencia, en principio allí se abre un *campo de indeterminación* para otras formas de articulación política que no precinden de la *contradicción* principal, pero que, sin embargo, se articulan en medio de una *autonomía relativa*<sup>39</sup>.

Si aceptamos que la reproducción de la lucha ideológica de clases es un espacio abierto a la constitución de nuevas “clases” y “fracciones” en medio de las coordenadas de la contradicción principal, se desprende, entonces, que la articulación de nuevos grupos sociales obedece a una intervalo que permite la constitución de otros complejos sociales al nivel de la lucha de clases, empero, sin desplazar el poder explicativo de la propiedad en la sociedad capitalista.

A partir de esta simbiosis, podemos establecer algunas interrogantes; ¿Es posible conciliar la *indeterminación de lo social* (la autonomía relativa de los nuevos subconjuntos sociales) con la tesis de la *adscripción de clases*? ¿es compatible que, al interior de un mismo aparato conceptual, hablemos de *articulación y determinación estructural*? Por último, ¿Cuál es la utilidad de una lectura que hace hincapié en este aparato categorial al interior del objetivismo, sin superar a este último?

La explicación clacisista que el autor desarrolla al respecto consiste en una *lógica de la coexistencia* que supone la imbricación de distintos modos de producción al interior de una *formación social*; por lo tanto, una formación social es el resultado de *una articulación de varios modos y formas de producción con temporalidades propias*. Este entrecruzamiento permite, sin duda alguna, la constitución de una serie de clases conjuntamente con las “dos clases fundamentales del modo de producción capitalista” es decir, bajo una formación social se hace posible la concurrencia

---

<sup>37</sup> Poulantzas Op. cit. P 266.

<sup>38</sup> Poulantzas.Op. cit. P 268.

<sup>39</sup> Este es, precisamente, el espacio teórico donde cobra sentido la tesis de un complejo categorial pero que, no obstante, ejerce una serie de efectos de sobredeterminación al interior de las “fracciones de clase” que entran en proceso de fusión. Es una multicausalidad que se desarrolla al interior de una contradicción suprema, pero que sin embargo, no niega la constitución de diversas fracciones, en el fondo se trata de los *espacios de articulación política* que la teoría de Poulantzas reconoce como complejos.

de un conjunto de distintas clases -fracciones, subconjuntos ideológicos- correspondientes a otras formas y modos de producción.

Lo importante de esto último consiste en la argumentación que el autor desarrolla para dar cuenta de estos fraccionamientos a partir de una serie de nociones que anteriormente hemos planteado dentro del *complejo categorial* y que, a decir verdad, se contraponen respecto a una lectura objetivista de lo social; categorías tales como, *fraccionamiento y reagrupación de clase, sobredeterminación y subdeterminación de clase*, ejercen efectos contradictorios en las relaciones entre clases y fracciones, por ejemplo la fusión de fracciones y los efectos de sobredeterminación que estas experimentan. Nuestra referencia se debe a la posibilidad de un ejercicio conceptual, donde las fracciones de clase están sujetas a procesos de sobredeterminación, este es el espacio que no está clausurado por la estructura y que constituye el campo *indeterminado* para las *hegemonías políticas*.

A partir del conjunto de desplazamientos que ha desarrollado Poulantzas, cabría preguntar; ¿Es compatible la existencia de nuevos conjuntos salariales sin que estos últimos tengan una necesaria adscripción de clase? De acuerdo a lo que hasta aquí hemos trabajado sostenemos que esto no resulta viable, toda vez que el objetivo central del autor consiste en denegar *un exterior*<sup>40</sup> a tal *adscripción*, a saber, la constitución de nuevas clases sociales al margen de las dos clases fundamentales. De este modo, los desplazamientos consignados son viables siempre y cuando *no se pretenda* comprender a las clases bajo una lógica de la exterioridad que soslaye la *contradicción principal*. Como podemos apreciar, una de las motivaciones esenciales del autor consiste en desplazar toda forma de *exterioridad* que se aparte de la contradicción principal (burguesía/proletariado).

## II- Exterioridad, y autonomía relativa en el estado capitalista

### Prolegómenos

La reflexión que desarrolla Nicos Poulantzas respecto al Estado en la sociedad capitalista posee una importancia capital que, entre otras cosas, alentó el desarrollo de nuevos campos teóricos, a saber, nuevos análisis, sobre la teoría del poder y el Estado en la tradición marxista. Al respecto cabe consignar que en un comienzo estos debates estuvieron marcados por las reflexiones de Ralph Miliband acerca de las elites y el Estado, sin embargo, sus implicancias se extienden a toda la escena occidental de izquierda al promediar la década de los ochenta (Véase la Revista Zona Abierta en el periodo 1978-87). Al decir de Ernesto Laclau, "la reflexión iniciada por Poulantzas resulta de una considerable importancia teórica debido a *que el pensamiento marxista no comenzó a desarrollar hasta en la última década una teoría sistemática acerca del papel del Estado* en las diversas formaciones socioeconómicas"<sup>41</sup>. (las cursivas son mías)

---

<sup>40</sup> Con más precisión en la imposibilidad de una determinada forma de exterior, ya que el autor en su texto, Poder, estado y socialismo, problematiza ampliamente esta categoría.

<sup>41</sup> Véase, Hacia una teoría del populismo. En "Política e ideología en la teoría marxista" Editorial, Siglo XXI, 1978. P.52. Como también, Política en América Latina. VV.AA. Punto V. La trayectoria intelectual de Poulantzas. Editorial Siglo XXI, 1980. Para un recuento testimonial véase, Le gauche, le pouvoir, le socialisme, hommage a Nicos Poulantzas. En CRISTINE BUCI-GLUCKSMANN. (COMPS). France 1983. El conocimiento de este texto se lo debo a Francisca Errada.

Tal cuestión, se aprecia en toda su magnitud, una vez que reconocemos la enorme evolución que experimentó la reflexión de este autor <sup>42</sup> en diversos contextos discursivos; tanto en la coyuntura política, sus disputas políticas con el P.C Francés y la vía del eurocomunismo, hasta los debates teóricos sobre la noción Gramsciana de *bloque de poder*. Por ello, son múltiples los elementos que se entrecruzan y que son necesarios considerar para poder asimilar en toda su radicalidad la notable trayectoria de este pensador.

El análisis que ahora desarrollamos está basado en el último texto de Poulantzas; *Poder, Estado y Socialismo (1978)*, cabe señalar que las diferencias entre este trabajo y el que utilizamos como referente para la primera parte de este artículo nos permiten dar cuenta de algunos desplazamientos que, por primera vez, interrogan libremente algunas premisas básicas del pensamiento marxista.

Desde luego, el autor se encuentra al tanto de los debates referidos a la *indeterminación de lo social*, puntualmente al aporte de la revista *Democracia y Socialismo* (Castoriadis y Lefort), como asimismo, a la filosofía del deseo desarrollada Por Gilles Deleuze y Felix Guattari. Por último ha recepcionado profundamente la obra de Michel Foucault, especialmente, la *microfísica del poder* <sup>43</sup>; ello, en buenas cuentas, significa des-ontologizar la idea clásica de poder, a saber, este último deja de ser un atributo particular de las clases dominantes, cuestión que da lugar a una teoría más compleja del mismo al interior del marxismo <sup>44</sup>. De ahora en adelante, nuestro autor sostiene que el poder esta ramificado en los aparatos de Estado, pero tampoco se limita a estos últimos puesto que los excede <sup>45</sup>.

Por último, ya ubicados en un plano epistemológico cabe consignar la ruptura con el *modelo tópico* utilizado en buena parte de su obra anterior. Antes habíamos señalado las nuevas posibilidades de este modelo en la versión de Nicos Poulantzas. Allí Base y Superestructura eran parte de una estructura analítica compuesta por la economía, la política y la ideología en una articulación combinada de niveles. Esto último, en *Poder, Estado y Socialismo*, es desestimado. Esta vez no se trata de negar el carácter integrado del objeto de análisis, sino su relación con la metáfora a través de la cual fue recepcionado; "Por tanto (nos dice el autor) la imagen constructivista de la Base y de la Superestructura -de uso puramente descriptivo- no solo no puede convenir a una representación correcta de la realidad social. Es indudable que desconfiar de esa imagen sólo puede reportar ventajas: en lo que a mí respecta *hace tiempo que no la empleo en el análisis del Estado*". <sup>46</sup>

En lo que resta de este trabajo nos interesa ahondar en la noción de *exterioridad*, nuestro objetivo aquí consiste en analizar los argumentos que llevan al autor a rechazar la *lógica de la*

---

<sup>42</sup> Sin embargo, la lectura de Laclau no advierte en toda su radicalidad, los cambios temáticos y epistemológicos de la teoría en cuestión, concretamente, su último texto, Poder, estado y socialismo. Lo que resulta sintomático del ejercicio reconstructivo es montarse en otra reconstrucción, es leer *la reconstrucción de la reconstrucción*.

<sup>43</sup> Al decir de María Luisa Balaguer, "Con Poulantzas asistimos al nacimiento en las teorías marxistas de un estudio más específico del poder. Es la primera innovación que se puede detectar respecto del marxismo clásico". Véase "El poder: funcionalismo y marxismo" En Revista, Zona Abierta 43-44. Op, cit. P. 180.

<sup>44</sup> Pese a la influencia que ejerció Foucault en la reflexión de nuestro autor; puede resultar ilustrativa (para entender esta relación -y a su vez nuestro propio trabajo-) la siguiente exclamación de Poulantzas: ¡algunos de nosotros no hemos esperado a Foucault para proponer análisis del poder con los cuales en algunos puntos, concuerdan ahora los suyos, cosa que no puede por menos satisfacerlos!. Poder, estado y socialismo. P. 177.

<sup>45</sup> Así según el autor; "el poder de una clase (de la clase dominante) no significa una sustancia que tenga en sus manos: el poder no es una magnitud conmensurable que las diversas clases se reparten ..." Véase, ¿hacia una teoría relacionista del poder? En Poder, estado y socialismo. P. 177

<sup>46</sup> Poder, estado y socialismo. P 11. Ya en Poder político y clases sociales (1969), nuestro autor sostenía; "Marx elaboró los conceptos científicos de clase, *base y superestructura*" (cursivas nuestras). Hegemonía y dominación en el estado capitalista. P 44. Datos editoriales no localizados

*exterioridad*, por la inconexión que ella viene a representar entre, Economía, Estado y las clases dominantes. Por último, nos proponemos comentar la problemática del Estado y su autonomía relativa. Por ahora, nuestro objetivo es *enunciar* que tal *autonomía relativa*, más que un *concepto sustitutivo* (¡autonomía para no decir mecanicismo!) consiste en la *permanente elaboración de un concepto teórico* anclado en una epistemología del bloque de poder. La idea es dar cuenta de como esta categoría cobra un nuevo significado teórico distinto a como se pensó en el marxismo clásico.

## **Algunos apuntes en torno a la lógica de la exterioridad**

En las primeras páginas de *Poder, Estado y Socialismo* se sostiene lo siguiente; "es más necesario que nunca seguir desmarcándose de una concepción economicista formalista que considera a la economía como compuesta de elementos invariantes a través de los diversos modos de producción, de naturaleza y esencia cuasi aristotélica, autorreproducible y autorregulada por una especie de combinación interna" <sup>47</sup>. La necesidad de esta demarcación se sustenta en los problemas que tal comprensión involucra y que son, básicamente, dos:

En primer término, la representación topológica de la base y la superestructura que concibe al Estado como un apéndice reflejo de los dictámenes de la base material, el Estado no poseería espacio propio y sería reducible a la economía. A juicio del autor, esta lectura obedecería a la versión economicista-mecanicista tradicional del Estado,<sup>48</sup> donde la *Base material* es "totalizada" y el Estado es concebido como un efecto de esta última.

En segundo lugar, está el revés de la argumentación anterior; el reverso de la lógica mecanicista se refiere a concebir el Estado bajo *la forma de instancia o nivel autónomo por naturaleza o esencia*. Como podemos apreciar, ahora las instancias superestructurales no son concebidas como apéndices reflejos de la economía. Por el contrario, cabe una versión sustancialista del Estado. Por ello el autor advierte que se corre el riesgo de sustantivar esta "instancia" de una autonomía invariante a través de los diversos modos de producción y respecto a la base económica.

En medio de esta dicotomía se pueden establecer un sinnúmero de interpretaciones intermedias, mediante una lectura que no se empantane ni en el epifenómeno ni en una especie de *indeterminación de las instancias*, vale decir, nuestro autor expone dos lecturas diametralmente opuestas, por un lado, el mecanicismo economicista que relega lo político a un epifenómeno, y por otro, el estatuto de los niveles de lo social como "esferas" que se auto-constituyen.

Más allá de este artilugio metodológico, es relevante que, en ambos casos, se concibe el vínculo entre *Estado y economía* como *relaciones de exterioridad*, a saber, como instancias que no se complementan al interior de un modelo analítico, sino que más bien funcionan como instancias absolutas, esto es, epistemológicamente aislables, y por lo tanto, inteligibles bajo una *teoría de la Ciencia económica* o una teoría del Estado, respectivamente.

La objeción de Poulantzas dice relación con la autonomía absoluta (exterioridad) que nos enfrenta a *instancias reguladas internamente* al margen de una concepción fundada en el modo de producción capitalista.

Para el autor, el problema de una *lógica de la exterioridad*, en la concepción economicista, consiste en que el Estado no resulta una *instancia integrada* a la reproducción de la Base material y,

---

<sup>47</sup> Poulantzas, Nicos. Poder, estado y socialismo. P. 9.

<sup>48</sup> Que de paso constituye una precisión categórica frente a cualquier lectura que se obstine por ubicar aquí un mecanicismo vulgar.

cuando lo hace, sucede en un sentido residual, al respecto se concluye en que "el Estado instancia siempre *exterior* a la economía unas veces intervendría en las relaciones de producción y penetraría en el espacio económico y en otras se mantendría en el exterior y no actuaría más que en la periferia"<sup>49</sup>, conclusión que, por cierto, se aparta al supuesto Poulantziano de base, a saber; *es el modo de producción -compuesto por instancias económicas políticas e ideológicas- quien asigna a estos espacios sus fronteras*.

A partir de esto último sólo resulta posible plantear la separación de las instancias bajo una *autonomía relativa*, pero tal separación no nos debe conducir a una *lógica de la exterioridad*.

Esto último, se explica por otro supuesto del autor que, de paso, constituye un argumento inexpugnable a la hora de refutar la noción de *exterioridad*. Se señala lo siguiente: "No es -esta separación- (en relación a la lógica de la exterioridad) más que la forma precisa revestida bajo el capitalismo por la *presencia constitutiva* de lo político en las relaciones de producción y, por lo mismo, en su reproducción".<sup>50</sup>

Debemos recordar el supuesto con que se desplaza todo intento de autonomía invariante<sup>51</sup> (esto es, la *Lógica de la exterioridad entre Estado y Economía*) cuando Poulantzas afirma la *presencia constitutiva de lo político/estatal en las relaciones de producción*, se trata, de un modelo "integrado".

Conjuntamente con desplazar cualquier intento de radicalización unilateral al interior de la representación topológica, el autor nos advierte de un segundo efecto soterrado en las totalizaciones *de la exterioridad*, a saber, la posibilidad de una teoría general de la economía y de la política, respectivamente, como teorías con un funcionamiento transhistórico, es decir, como niveles regulados internamente.

En consecuencia, una cosa es que el capitalismo esté conformado por estructuras "relativamente independientes", pero otra cosa es que la economía represente un nivel hermético y autorreproducible, requisitos que, en opinión del autor, se tornan indispensables para hablar de "Teoría" en un sentido fuerte y que, a juicio del autor, no se cumplen a la hora de intentar establecer una *Teoría de la economía*.

La dificultad para sustentar un objeto teórico invariante, al estilo de "lo económico" o "lo político", se debe a la especie de *autonomía absoluta* que ello involucra, en el sentido de una instancia con leyes propias. Esto es así debido a que la noción de Teoría que el autor tiene en mente, está pensada como "un corpus teórico sistemático que a partir de un conjunto de proposiciones generales pueda explicar los tipos de Estado en los diversos modos de producción como expresiones singulares de un mismo objeto teórico..."<sup>52</sup>. Si el Estado y la Economía no pueden dar respuesta a estos criterios epistemológicos no pueden ser concebidos bajo una teoría general.

A diferencia de ello, es perfectamente posible a una "teoría del Estado capitalista", y no así una teoría universal del Estado, sustentada en la separación relativa de lo político en el modo de producción capitalista, esto es precisamente, una de las afirmaciones de nuestro autor, digámoslo así: una "teoría regional" del Estado bajo el modo de producción capitalista.

---

<sup>49</sup> Poder, estado y socialismo. P. 13.

<sup>50</sup> Ibidem. P. 15.

<sup>51</sup> No sabemos con precisión si el autor refuta la segunda concepción, o sea aquella que reposa en la indeterminación de las esferas, como una re-totalización de la superestructura al interior del "modelo" topológico, o bien, como una indeterminación que no resiste una categorización topológica.

<sup>52</sup> Poulantzas. Op, cit. P. 16.

Esto último tiene una importante dimensión respecto a las críticas que señalan una carencia analítica del marxismo a la hora de pensar el Estado, no hay *teoría general del Estado*, simplemente porque no la puede haber, su constitución pasa por lo que hemos señalado anteriormente; un principio invariante, principio que está lejos de los supuestos del autor, lo que hay finalmente, se explica como producto de la *autonomía relativa* de los niveles que conforman el modo de producción capitalista, en fin una teoría regional del Estado capitalista, es lo que veremos a continuación.

## La autonomía relativa del estado bajo el modo de producción capitalista

Cualquier acercamiento al análisis que desarrolla Poulantzas sobre el Estado no puede soslayar la *teoría relacional* con que es escrutado este último (condensación de fuerzas) en la Sociedad Capitalista. De este modo, el Estado se organiza merced a la heterogeneidad del *Bloque de Poder*, esto es, producto de las distintas modalidades de la burguesía que se expresan como múltiples Clases y fracciones de clases de diversos modos de Producción (Burguesía terrateniente, comercial, bancaria) al interior de una misma *formación social*.

Lo anterior resulta crucial para comprender la *autonomía relativa* del Estado capitalista. Pues aquí las clases dominantes son concebidas a través de *temporalidades diferenciadas*, responden a distintos modos de producción y por lo tanto, generan efectos contradictorios al interior del *Bloque de poder*. Lo importante de ahora en adelante es que tanto las clases y fracciones burguesas tienen una *participación y localización desigual en el bloque de poder*. Ello trae como consecuencia diversas rupturas, las cuales hacen posible la *autonomía relativa* del Estado en medio del juego de contradicciones. Bajo esta perspectiva el autor sostiene que el Estado debe ser concebido *como una condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase*.

Las posibilidades de una lectura más dialéctica en la relación Estado-*Bloque de Poder* son múltiples, el punto de partida de ellas está dado por el marxismo clásico básicamente por el fenómeno del "Bonapartismo" en referencia a una situación de *equilibrio entre las fuerzas sociales* en lucha política, es esta especie de equilibrio político lo que hace posible la *autonomía relativa*.

Lo importante para nuestros objetivos es que el análisis en cuestión sobre la relación entre *Estado y Bloque de poder*, desplaza -nuevamente- dos nociones de *Exterioridad*.

En primer lugar, la tesis del *Estado Instrumento*, es decir, aquí este no es sino la materialización de los designios de un conjunto de clases en situación de poder, en consecuencia, es esta una concepción que -originalmente- sostiene la existencia de grupos de presión a los cuales el Estado estaría inexorablemente subordinado, se trata, sin duda alguna, de una versión mecanicista del Estado instrumento. Al respecto el autor nos dice que se trata del "*Estado como cosa* es la vieja concepción instrumentalista del Estado, instrumento pasivo, si no neutro totalmente manipulado por una sola clase o fracción, en cuyo caso no se reconoce al Estado ninguna autonomía"<sup>53</sup>.

En este ámbito Poulantzas lleva a cabo una crítica a la concepción de un Estado instrumental promovida por el Partido Comunista Francés, puesto que además de ser una visión que no considera la materialidad propia del Estado, su autonomía respecto al bloque de poder y el conflicto en la reproducción de los aparatos de estado), tiene un presupuesto problemático, esto es; la clase obrera mediante la toma del poder asegura los designios del Estado.

En segundo lugar, está la tesis de un *Estado-Sujeto*, es decir, aquella en donde la voluntad del Estado es considerada como absoluta, la autonomía de este es total, o sea, se nos presenta como una

---

<sup>53</sup> Poulantzas. Op, cit. P. 154.

instancia racionalizante de la sociedad civil. Al decir del autor, "esta concepción confiere dicha autonomía al poder propio supuestamente ostentado por el Estado y a los portadores de ese poder y de la racionalidad estatal; la burocracia y las elites políticas en general"

Como se puede advertir al igual que la relación entre Economía y Estado el autor establece su tesis, una vez que ha expuesto dos versiones dicotómicas, en primer término, el *Estado-cosa* concebido como Estado instrumental y, en segundo lugar, el *Estado-sujeto* dotado de una fuerte capacidad racionalizante. En ambas concepciones lo que prevalece es *una relación de Exterioridad*, entre el Estado y las clases dominantes, "o bien, las clases dominantes someten al Estado-cosa por un juego de influencias o grupos de presión, o bien el Estado (sujeto) somete a las clases dominantes".<sup>54</sup>

La *lógica de la exterioridad* en este caso equivale a la confrontación de entidades inconexas, que cuando se nutren de poder político aparecen como un bloque monolítico sin fisuras, de este modo el problema consiste en esta imposición desproporcionada de poder político.

A diferencia de esto último el autor concibe al Estado como una "condensación material de fuerzas, por lo tanto, es en medio del juego de las contradicciones en donde se hace posible, por paradójico que resulte el rol organizativo del Estado". En consecuencia, es la materialidad misma del Estado la que hace posible su propio espacio de autonomía, de este modo el Estado nunca puede ser concebido como un bloque monolítico, sino más bien como un campo estratégico, como una condensación de una relación de fuerzas.

En síntesis, es posible sostener junto con Poulantzas que la *autonomía relativa* del Estado frente al *bloque de poder* se debe a lo que sucede en el último, su trama de contradicciones genera el espacio de la autonomía (como espacio de pluralidad irreductible de las clases dominantes), por lo tanto, no se trata de *autonomía representacional*, a saber, una categoría preconstituída de manera *axiomática* que se viene a posar como autónoma sin pasar por la complejidad del Bloque, por el contrario, es gracias al juego de contradicciones en el campo de una inmanencia que se hace posible la *autonomía relativa*.

Lo que hemos intentado sistematizar hasta ahora ha sido resumido lúcidamente en la interpretación de León Olive. Al decir de este autor; "Al principio la noción de la autonomía relativa del Estado capitalista es una *mera representación, en contraposición* a lo que es un *concepto científico*. Esta representación es heredada de un pasado científico ideológico. La tesis de la autonomía relativa provendría de un marxismo clásico, pertenece a una materia prima, pero la diferencia ahora es que el contenido del punto ya no es una mera representación, *sino un concepto científico*"<sup>55</sup>

En consecuencia, con el argumento desarrollado, la autonomía relativa aquí adquiere una connotación epistemológica, una teoría de la complejidad para comprender el bloque de poder (irreductibilidad de las partes a un punto de comprensión). A partir de arriba expuesto queda pendiente problematizar esta teoría de la *autonomía relativa* con la tesis planteada por el post-marxismo de Ernesto Laclau.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Poulantzas. Op, cit. P. 157.

<sup>55</sup> Olive, León. Véase, "la teoría del estado en Poulantzas". En Estado, legitimación y crisis. Crítica de tres teorías del Estado capitalista y de sus presupuestos epistemológicos. Editorial Siglo XXI. Primera edición 1985. P. 124

<sup>56</sup> Por lo pronto, la autonomía relativa no resulta comprensible desde la caricatura pos-marxista, que nos dice que la autonomía relativa se asemeja, "a un sujeto cuyo tobillo está encadenado a un grueso poste, lo cual no le permite asistir a una reunión política, pero puede todavía leer o cantar. Laclau, Ernesto. Véase, Post-marxismo sin pedido de disculpas. En, Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. P. 128.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Según Ernesto Laclau, "Entre la determinación total y la limitación parcial hay todo un conjunto de posibilidades intermedias". Bajo esta afirmación ya no se está interrogando a la autonomía relativa desde una *Estructura plena*, lo que a veces pareciera ser el vicio pos-marxista, plena autoconstitución contingente del estado o de las clases sociales. Es decir, puestos desde una plenitud de la estructura *autonomía relativa* asoma como una categoría cargada de esencialismos, lo que no resulta extraño a la luz de la comprensión restrictiva del post-marxismo respecto a la representación topológica, al decir de esta teoría; "...el modelo Base/superestructura afirma que la base no sólo *limita* sino que *determina* la superestructura, del mismo modo que los movimientos de una mano determinan los de su sombra en una pared".<sup>57</sup>

Esto torna problemático algunos acercamientos entre el marxismo post-clásico y el post-marxismo. En fin, la discusión debe tener como lugares de comunicación el desplazamiento de algunos desarrollos político-teóricos del *post-marxismo* que insisten en cuestionar las primitivas interpretaciones de esta tradición.

---

<sup>57</sup> Laclau, Ernesto. Op, cit. P. 128.

## **EL OJO POLITICO DE LA CRISIS** *(El manifiesto comunista de 1848\*)*

Oscar Ariel Cabezas V.

*“Lo trágico se halla únicamente en la multiplicidad, en la diversidad de la afirmación como tal. Lo que define lo trágico es la alegría de lo múltiple, la alegría plural. Esta alegría no es el resultado de una sublimación, de una compensación, de una resignación de una reconciliación ...”*  
Gilles Deleuze <sup>1</sup>.

Este ensayo intenta indagar sobre las argumentaciones del Manifiesto Comunista de Marx & Engels, con un especial énfasis en nociones y conceptos que puedan resultar interesantes para pensar nuestra actualidad y las posibilidades de unas políticas que vayan más allá de la idea catastrofista de las crisis. El nudo básico del presente ensayo se desarrolla a partir de las concepciones y percepciones que Marx & Engels tenían de la época moderna y del desarrollo del capitalismo industrial en el *Manifiesto del Partido Comunista*. La primera consideración que hacemos está referida a la modernidad y a los campos de fuerzas activados por este proceso. Ahora bien, el proceso al que llamamos modernidad es completamente inédito en la historia de occidente e irreductible a la comparación historiográfica entre épocas. En términos genealógicos, la modernidad concierne a la historia de ‘nuestro presente’ y al devenir de nuestras actualidades. En ello, reside la importancia de una categoría problemática y demasiado abstracta a la hora de pensar nuestro presente. La modernidad se constituye en el seno de antagonismos y de coexistencias singulares, que la tensionaron bajo contextos de aporéticos muchas veces irresolubles. Tales coexistencias surgen como expresión de campos de fuerzas, propios de las relaciones sociales modernas. En estas relaciones de fuerzas residiría todo acto de creación y producción, esto sería uno de los nudos argumentativos de la analítica de la modernidad que contiene el Manifiesto de 1848.

Un primer acercamiento a este nudo argumentativo, lo encontramos en Deleuze, cuando interpretando el concepto de fuerzas desde la textualidad Nietzscheana, sostiene que; “ cualquier relación de fuerza constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación (...) En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas dominadas, reactivas ”<sup>2</sup>. En la (re)lectura del Manifiesto Comunista, ésta sería la interpretación de las fuerzas de la modernidad, a la cual este ensayo quiere acercarse. Aunque problematizar la modernidad en la textualidad del Manifiesto, no tiene nada de novedoso, las discusiones teóricas e históricas sobre este acontecimiento, son variadas y numerosas. Lo que nos interesa, es más bien, el proceso constituyente de las relaciones sociales modernas, que surgieron como efecto de las permanentes crisis generadas por la burguesía y que configuraron nuestra contemporaneidad. En este sentido, las crisis no pueden ser entendidas por fuera de la tensión producida por la relación de dos o más campos de fuerzas. Uno de los libros más

---

\* Dedico este artículo a todos mis amigos de ARCIS. En especial, a Verónica Huerta por todos sus esfuerzos en proyectos que tienen sentido y destino. También a dos ausencias, a Teresa Antognoli, que no está en ARCIS producto, como en muchos casos, de injustas decisiones. A Tomas Moulian trabajador inagotable de muchos proyectos que hicieron de ARCIS una de las ‘repúblicas de las luces’. Quisiera mencionar a Mauro Salazar, quién durante tres años ha mantenido vivo y coleando el programa de teorías críticas del CIS, por pura gratitud y vocación intelectual.

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, ed. Anagrama. 1986. España.

<sup>2</sup> *Nietzsche y la Filosofía*, Op. Cit. Pag 60.

interesantes sobre la noción de crisis y las relaciones de fuerzas posiblemente sea (haya sido), el Manifiesto Comunista. En su textografía se deja entender que las crisis y los campos de fuerzas son inherentes a la producción y cristalización de ‘mundos posibles’, es decir, a la producción de actualidades sólidas o evanescentes. Las crisis ponen en aprietos y presionan la permanencia de un determinado estado de cosas, pues, se manifiestan como el modo de ser de un caos que hay que contener. Sheldon Wolin en un extraordinario capítulo sobre Hobbes y la sociedad política como sistema de reglas, cita un epígrafe de Louis Wirth que reza así: “se dice que los chinos tienen una forma de escribir la palabra ‘crisis’ con dos caracteres: uno significa “peligro”; el otro, “oportunidad”.<sup>3</sup> El ánimo del Manifiesto estaría completamente atravesado por éste proverbio chino, dado que las arengas políticas contenida en éste texto son elevadas al rango de peligro y oportunidad. Peligro porque destruyen y oportunidad porque las crisis encarnan la pre(e)sencia de la potencia de lo posible no teológico, de lo posible subordinado al juego de las contingencias y al azar de la historia. El poder del azar afirma las relaciones de fuerza, tal cual como lo piensa la lectura de Deleuze sobre Nietzsche, “con el azar afirmamos la relación de todas las fuerzas (...) Su poder respectivo, es ocupado en relación por un pequeño número de fuerzas. El azar es lo contrario de un *continuum*. Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues las partes concretas del azar, las partes afirmativas del azar, como tales extrañas a cualquier ley <sup>4</sup>”. Si el azar es lo contrario del *continuum*, las relaciones de fuerzas de la modernidad no se originaron en la evolución lógica y continua de una historia de la ‘humanidad’ que avanzaba inexorablemente hacia la mejor. Por lo mismo, el encuentro entre burguesía y proletariado, no es el resultado de una ley histórica o económica, desde la cual se pueda explicar el surgimiento de estas dos fuerzas históricas. Dado que las crisis son *inmanentes* al desarrollo ‘objetivo’ del capitalismo, en el Manifiesto, habría una correlación entre el desenvolvimiento de las crisis y el azar de la historia. Pero la objetividad no está sujeta a una ley empírica, la objetividad del capitalismo consistiría en un ‘plano de inmanencia’, entendido éste, como el suelo insoslayable en que, por ejemplo, lo posible está completamente desutopizado. Las crisis son los pliegues que coquetean y modifican los componentes de un plano de inmanencia, puesto que no tienen más lugar, que el epicentro catastrófico de las inmanencias históricas.

En el Manifiesto, crisis y posibilidad son las dos caras de una misma medalla, de esta forma lo posible se juega en la inmediatez de los ‘presentes posibles’ y no ‘fuera’ de él. Lo posible, es operar en la inmediatez del delito y contra la permanencia de unas actualidades que han cerrado de manera violenta la alteridad que tuvieron que subyugar, para devenir ‘realidades dominantes’. En efecto, toda posibilidad de destrucción de las realidades dominantes no proviene de ningún lugar otro, no hay afuera, sino inmanencias a las ‘realidades del capitalismo’. En el texto de 1848, la posibilidad de la revolución nunca es propuesta desde un afuera. Para Marx y Engels, el proletariado puede derrotar el orden burgués por el lugar interno (inmanente) que ocupa en la cadena de la producción. Esto no es una determinación, una ley de la historia, por lo contrario, está sujeto al azar y a las fuerzas que tensionan la historia de la modernidad. De ahí que las fuerzas, sean irreductibles a una pura determinación. En otras palabras, Bretch no se equivocaba al pensar, que no es que *no* hayan determinaciones, por el contrario, para él lo que sucede, es que hay múltiples determinaciones. Y éstas, se juegan en la deliberación de unos campos de fuerzas constitutivo de todo lo ‘real’. Es esto lo que nos lleva a decir, que la existencia y producción del *real moderno*, en la analítica del Manifiesto, se produce como consecuencia de la destrucción de campos de fuerzas, es decir, de compuestos subjetivos que son aniquiladas y arrojadas al

---

<sup>3</sup> Wolin, Sheldon. *Política Y Perspectiva*, Ed. Amorrourtu. 1993. p.257. Argentina.

<sup>4</sup> *Nietzsche y la Filosofía*. Op. Cit., P. 66.

desamparo de una fragilidad que, eventualmente, podría terminar en la muerte. De hecho, esto fue lo que sucedió con la formación económico social del feudalismo, miles de litros de tintas derramados por la pluma de Marx dan cuenta de ello.

Por otro lado, crisis y campos de fuerzas son acontecimientos que afirman y producen subjetividades colectivas. Subjetividades que surgen en el ‘caosmos’ de las relaciones sociales, por tanto, no se trataría de lo *real moderno en sí*, sino de unos *procesos de subjetivación* al que le son inherentes las relaciones de fuerzas y las posibilidades de producción y constitución de mundos posibles. Los campos de fuerzas pueden ser caracterizados como el flujo inevitable entre la vida y muerte. El aniquilamiento de fuerzas singulares que perecieron en el inevitable flujo del carácter revolucionario que tuvo la burguesía moderna no es un síntoma, sino el móvil fundamental de la producción material de la vida moderna. El antagonismo de fuerzas no es una enfermedad de lo social (como querrían pensarlo las teorías sociales ‘estatistas’ de Comte a A. Giddens), sino el modo por el cual acontece lo real. El Manifiesto lo sugiere de esta forma; “La moderna sociedad burguesa que ha salido entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clases. Únicamente, ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado”<sup>5</sup>. Tal como se deja leer en esta cita, la formulación de Marx & Engels no se refiere a que sólo existen dos fuerzas, dos sujetos que se enfrentan el uno al otro de manera inmutable, la burguesía habría ‘simplificado las contradicciones de clases’, pero al mismo tiempo, dividió la sociedad en dos grandes campos enemigos, lo que quiere decir que había más posibilidades de devenires históricos por fuera de estos campos. Es decir, en Marx no estaban ausentes el azar y las contingencias históricas.

Si hay algo que caracteriza la constitución de la modernidad y el surgimiento del capitalismo industrial, es el desamparo y la orfandad, a la cual es arrojada, en sentido general, la subjetividad. La subjetividad está descentrada desde el momento mismo en que se produce el parto del ‘real moderno’. Por lo mismo, una de las características centrales de la composición del ‘real moderno’ es la del estado permanente de fragilidad, al cual el ‘orden social’ queda sometido y *sobredeterminado* (Althusser) por fuerzas antagónicas.

La modernidad o el surgimiento del capitalismo, es considerada por el Manifiesto, como un proceso de invención y crisis permanente. Invención y crisis son los elementos ‘esenciales’ que debieran llevar (nos) a pensar el problema de la actualidad y sus posibilidades de un ‘carácter destructivo’ en la *inmanencia* de los campos de fuerzas contemporáneos.

Ahora bien, en tiempos de aparente normalidad y continuum de la historia, sería a través de Marx, entre otros, que es posible pensar ‘por fuera’ de las metafísicas de la reconciliación (humanismo hegeliano), que piensan y pensaron la superación progresiva de la autoenajenación del género humano. También es posible pensar ‘por fuera’ de las transparencias comunicativas (comunidad habermasiana), que tienen a la base, una inevitable teleología genética de la historia y en consecuencia, una concepción de la subjetividad revolucionaria, absolutamente teleologizada por figuras abstractas. Las teleologías, vulgares o sofisticadas, imposibilitan pensar al capitalismo en *un plano de inmanencia* en el que las subjetividades revolucionarias puedan agenciarse a los devenires político-subversivos, que toda actualidad contiene en sí mismas .

---

<sup>5</sup> Marx & Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*, Ed. Austral. 1972. P. 42. Santiago de Chile.

El *entre* de los devenires políticos y la actualidad, constituyen la ‘ecuación’ de las tensiones antagonistas, que han acompañado la historia de la modernidad y nuestras actualidades, el *entre* del Manifiesto no es el proletariado, sino aquello que puede devenir, como pura afirmación de una posibilidad, *entre* el proletariado y la burguesía. El *entre*, que es una figura que proviene de los agenciamientos enunciativos de Deleuze & Guattari es indicativo de que los devenires políticos, son irreductibles y no se resuelven en las figuras normativas, que emanaron de los proyectos de la ilustración. En consecuencia, el Estado, el Derecho burgués, la moral de Estado, la escuela, es decir, los aparatos ideológicos (Althusser), no constituyen garantía de que los antagonismos y los componentes de una subjetividad radical, puedan ser domesticados por un orden policial o moral. Si bien sabemos, desde las sofisticadas y atractivas teorías de Habermas, por ejemplo, que la modernidad resulta ser un proyecto inconcluso, el cual encontraría supuestamente su ‘completitud’ en la *comunidad ideal de habla*, también sabemos que el imaginario de los enciclopedistas se encuentra cancelado, no por movimientos teóricos sino por devenires históricos. Frente a tal cancelación, no nos interesa la figura de lo inconcluso en la afirmación del proyecto habermasiano <sup>6</sup>. Por el contrario, pensamos que esta incompletitud de la modernidad, instalaría, como en muchos otros casos, un pensamiento de la no inmanencia. Y las consecuencias de los pensamientos no inmanentes, podrían no ser tanto de carácter filosófico o epistemológico, sino político. Puesto que los pensamientos que relegan la posibilidad de una alteridad (en la inmanencia del presente) a la utopía ideal de una comunidad perdida o futura, es decir, de una falta de comunidad que opera como límite, no tienen más destino que el juego académico conceptual.

En este sentido, (y en varios más) lo que nos interesa del Manifiesto, es la forma en que los antagonismos afirman una posibilidad contra la osificación de la actualidad. Estos antagonismos, no tienen porque seguir siendo pensados desde la modernidad política, que en general, han apelado a todo tipo de fundamentalismos teóricos centrados en un sujeto universal o particularista<sup>7</sup>, que desatiende, desautoriza y relega a los devenires político-subversivos, al ámbito de lo que hay que domesticar.

Los proyectos que en nuestra actualidad, entran en la plenitud de su ocaso, son los de la Ilustración. Son numerosas las obras al interior del pensamiento, que declaran abiertamente la fiesta de los telos; fin de los proyectos ilustrados y crítica radical a la Razón iluminista. Ésta es una apertura crítica que no tiene nada de nuevo. Por decirlo de otra forma y de manera apresurada, ya en la obra de Adorno y Horkheimer, *Dialéctica Del Iluminismo*, se cuestiona el proyecto ilustrado y el carácter fetichista y cosificado de la conceptualización científica <sup>8</sup>. Tal vez aquí, se pueda encontrar la genealogía de las crisis de pensamientos alternativos y alterativos producidas por las teorías postmodernas. Con las que en general, desde un punto de vista teórico, nos encontramos de acuerdo en el siguiente sentido; no es posible seguir fundamentando proyectos que ya tuvieron su fiesta y a los cuales sólo les queda su fiesta de despedida. La despedida, está referida al descentramiento de la subjetividad, es decir, los sujetos no se dan a la “realidad” de manera a priori. Las filosofías esencialistas conducen a naturalizaciones que se transforman en dogmas. Las epistemologías normativas conducen a verdades últimas que osifican los devenires. Pero, en todo caso, los proyectos ilustrados no se encuentran agotados por los artilugios argumentativos del pensamiento *pos*, sino por la nueva facticidad e historicidad que los hace colapsar.

---

<sup>6</sup> Ver, Habermas, Jürgen: *La Modernidad. Un Proyecto Inconcluso*, Revista *Punto De Vista*, n°21, Agosto de 1984, Buenos Aires, Argentina.

<sup>7</sup> Sobre fundamentalismos particularistas, la reivindicación de los pobres como sujeto de emancipación es un ejemplo paradigmático, un ejemplo ejemplar.

<sup>8</sup> Adorno, Theodor & Horkheimer, Max: *Dialéctica Del Iluminismo*, Ed.Sur, Buenos Aires, 1970.

Volviendo a Marx, es irrelevante discutir aquí si Marx fue o no un teórico que compartió los principios de la ilustración, este ensayo no tiene más pretensión que buscar los énfasis que los ‘autores’ del Manifiesto pusieron en los colapsos, es decir, en aquellas crisis que fueron constitutivas de lo nuevo y responsables de lo que agoniza. De ello, dan cuenta la crisis del feudalismo originada por la explosión del capitalismo industrial, la crisis de sobreproducción originadas por la acumulación de la burguesía y el modo por el cual la burguesía capitalizó dichas crisis. La atención que pone el ojo político de Marx en los movimientos de crisis, nos permite pensar que el Manifiesto enfatiza la posibilidad de producir presentes posibles, a partir de la invención radical y de la apropiación de las crisis. Tales nociones tienen un status teórico y político en la textualidad de Marx, y están, aparejadas con el movimiento de producción de facticidad. En otras palabras, con el movimiento de producción de lo real. Estas nociones son visibles en la enunciabilidad del Manifiesto, porque las crisis aparecen inventando y produciendo la época de capitalismo, en un campo de fuerzas activas y reactivas, a saber; *la burguesía y el proletariado*.

En efecto, la burguesía y el proletariado son, para nosotros contemporáneos de la lectura de Marx, la metáfora de dos grandes campos enemigos, o dicho de otra forma, son fuerzas que entran en tensión y que en virtud de ello, la invención del ‘real moderno’ deviene inevitable. Efectivamente, al interior de este campo de fuerzas, la burguesía penetra, tendencialmente, la totalidad de la vida social hegemonizando completamente todas las ‘estructuras’ de las relaciones sociales modernas. En las que propiedad privada, derecho burgués y Estado, no son más que la refuncionalización de las relaciones sociales de existencia coaguladas e instituidas en la “comunidad interrumpida” por el desgarramiento subjetivo que activó el parto del capitalismo industrial.

En el Manifiesto, el dominio del modo de vida burgués coarta y pone límites al fluir de otros posibles devenires políticos, y en particular, al devenir eventualmente revolucionario de la clase obrera. El Estado, es la expresión de la violencia organizada unidimensionalmente en el poder político, y la propiedad privada, es legitimada por las formas jurídicas del derecho burgués. El Estado en su forma burguesa, y también, en la forma específica en la que aparece en nuestra actualidad, se erige como el mecanismo por el cual se neutraliza lo que deviene antagónico, es decir, lo que puede constituirse en alteridad para el orden dominante es neutralizado por la vía del control y la violencia del Estado, legitimada por los mecanismos jurídicos del derecho positivo. A diferencia de la época en la que pensó Marx, la violencia organizada es más compleja, dado que el modo de dominio del capitalismo contemporáneo (postindustrial, tardío, financiero, o de acumulación flexible) ya no acontece por simplificación de las contradicciones (burguesía/proletariado), sino por la proliferación de contradicciones y antagonismos que logra subordinar con lógicas más sofisticadas de control y regulación social.

Ahora bien y para no perder demasiado el rumbo de nuestro tema, la modernidad es el campo de posibilidad de la proyectualidad política de Marx. Para nosotros contemporáneos de Marx, y en el seno de una multiplicación de antagonismo, dicha proyectualidad es todo lo que hay que pensar. La modernidad, o en rigor, el capitalismo industrial a lo largo de su historia, abre las posibilidades de múltiples determinaciones, de las que alguna vez habló Brecht y de las cuales, en su libro *La Revolución teórica de Marx*<sup>9</sup>, teorizó Althusser. En virtud de sus crisis incesantes y como efecto de la falta de comunidad, el antagonismo deviene inevitable para el capitalismo. Marx hizo de la falta de comunidad y de los antagonismos un proyecto radical. Su proyecto político se encuentra colapsado, no porque en su teoría hubiese un fallo, sino por la falta de una comunidad política que se agenciara a su

---

<sup>9</sup> Sin referencia.

proyecto de especulación radical. En el Manifiesto, la “simplificación” de las contradicciones de clase, expresa el carácter constitutivo del campo de fuerzas dominado por la burguesía, y además, constituye la genealogía del capitalismo, desde el cual Marx pensó su proyecto. Cuestión aquí, que no sólo permite hablar de invención de lo real, a partir de campo de fuerzas en permanente tensión, sino de procesos de constitución de nuevos sujetos que devienen antagónicos, justo en el momento en que la burguesía ha dejado de ser el sujeto dominante y por defecto, el proletariado ha dejado de ser la posibilidad de su sepulturero.

En efecto, para Marx la burguesía era la clase revolucionaria de la Modernidad, porque constituyó la fuerza activa, que al edificarse como tal, subordinó las fuerzas productivas (reactivas) a su proyecto, es decir, a la lógica de acumulación del capital. Es a partir del dominio de esta fuerza activa y genealógica, que se pudo fundar el devenir triunfante del capitalismo actual, se podrá argumentar, tal vez, un cierto triunfo de Schmit sobre Marx. Triunfo que, en términos genealógicos, estuvo fundado en la violencia creativa de las fuerzas que han dominado la historia. Esto no quiere decir, que la burguesía sea hoy el sujeto dominante de nuestra actualidad, pues ella, no es precisamente la ‘clase’ revolucionaria del capitalismo actual. Incluso, en el capitalismo tardío de ‘acumulación flexible’ y cuando prácticamente todos estamos integrados a sus formas de producción y de dominio, resulta extremadamente complicado hablar de un sujeto de la dominación capitalista. Pese a esto, la producción de las relaciones sociales, si bien no se articula en una totalidad social cerrada por el dominio de la burguesía, el Estado, la propiedad privada y el derecho burgués siguen siendo las formas dominantes de organización social. Estas formas de organización social siguen siendo fuerzas contemporáneas que dominan las relaciones sociales. No obstante y por definición, una fuerza siempre supone a otra fuerza, que antagoniza con ella. Por decirlo de otra forma, supone una fuerza que está a la altura de una resistencia. El momento en que escribe Marx & Engels, es un momento privilegiado, pues, la analítica del Manifiesto da con exactitud al sujeto que podría haber agenciado un devenir subversivo radical, es decir, da con la fuerza que estaba a la altura de la transformación del capitalismo. Sin duda, sus análisis estaban acertados, no podía sino ser el proletariado el sepulturero del capitalismo. El Manifiesto no excluye a las minorías étnicas, a las mujeres, a los homosexuales, a los negros del proyecto emancipatorio. En la época en las que se escribe el Manifiesto, dichas diferencias no existen como problemas sociales, no existen como objetos de estudio de las ciencias sociales, no existen para los estados y sus políticas domesticadoras. Lo que existe es un antagonismo profundo que desgarrar la lógica social, el antagonismo principal de las sociedades industriales es, tal cual lo argumenta el Manifiesto, entre burguesía y proletariado.

Curiosamente, la proliferación de antagonismos políticos, sexuales, raciales, étnicos, culturales y económicos, que se dan en la inmanencia del capitalismo contemporáneo, no nos permiten identificar con la certeza del manifiesto los nuevos sepultureros. Habitamos tiempos difíciles para los pensamientos y los devenires revolucionarios. Habitamos tiempos en que la mano invisible de A. Schmit parece ser realmente invisible, porque se ha internalizado en cada habitante del planeta. Identificar los nuevos sepultureros de la poderosa máquina de dominio capitalista, es algo que posiblemente no estaría ni siquiera a la altura de Marx. No obstante, y dado el carácter de fuerzas, que siempre están antagonizando con el nuevo estado de cosas, no es tampoco posible afirmar una clausura de nuevos sepultureros. La imposibilidad de una clausura concierne al dominio de las relaciones sociales, a su ‘naturaleza’, a su imposibilidad de cierre perpetuo. Marx fue un maestro en la demostración histórica de esto. En la medida en que para él, la imposibilidad de una clausura de las relaciones sociales, del cuerpo modernamente producido, son justamente la posibilidad de la revolución proletaria. Esta posibilidad, se expresa en las tensiones del modo de ser del campo de fuerzas

capitalista. La burguesía intenta clausurar la hegemonía y el predominio (Gramsci) exclusivo del poder político, expresado en el Estado representativo y en las formas de poder sobre la división del trabajo capitalista, para asegurar un cierre inverosímil del campo de fuerzas sociales. Sin embargo, hegemonía y predominio burgués constituyeron los efectos de la potencia creadora que tuvo el desarrollo de la modernidad. La burguesía y el proletariado, fueron una forma del modo de ser, entre lo activo y lo reactivo, que dio continuidad a la modernidad occidental.

Indaguemos en la pregunta deleuziana, sobre este problema:

“¿Qué es lo que es activo? Tender al poder”. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias.”<sup>10</sup> En efecto, fueron justamente las apropiaciones de la burguesía y su tendencia al poder las que permitieron el desarrollo de las fuerzas productivas y la especificidad de las relaciones sociales del capitalismo moderno. En estas apropiaciones y tendencias al poder no se puede decir, que hay un cierre de la movilidad de lo social ni menos en la composición de la fuerza activa que ha producido nuestro devenir actual, pero sí, que ha perdido la intensidad de su fuerza creadora. Las apropiaciones y tendencias al poder por parte de la burguesía permitieron articular el mercado, en casi la totalidad del globo terráqueo y producir un modo de producción fundado en la extracción de plusvalía y la explotación de mano de obra barata, haciendo del capitalismo un sistema susceptible a las crisis económicas y sociales. El Manifiesto lo explicita de esta forma: “la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa. La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”<sup>11</sup>. Es la burguesía la que ha revolucionado el modo de producción de vida, el proletariado en el Manifiesto, es sólo la posibilidad de su destrucción. Ahora, cuando apelamos a la expresión modo de producción lo hacemos en un sentido amplio, pues, no se trata de reducir esta categoría a la contradicción simple entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Estamos muy lejos de cualquier reduccionismo, sea el de clase o el económico, entendemos el modo de producción capitalista como producción genérica de las relaciones sociales de existencia. Por de pronto, diremos que nos interesa pensar los múltiples antagonismos que se dan en la inmanencia de este modo de producción, desde la noción de *sobredeterminación* en la filosofía de Althusser<sup>12</sup>. O bajo las formas en que Deleuze & Guattari entienden la *producción y el deseo* haciendo estallar las distinciones analíticas entre ‘producción’, ‘distribución’ y ‘consumo’, dado que “este nivel de distinciones, considerado en su estructura formal desarrollada, presupone (como lo demostró Marx), además del capital y de la división del trabajo, la falsa conciencia que el ser capitalista necesariamente tiene de sí y de los elementos coagulados de un proceso de conjunto. Pues en verdad -la brillante y negra verdad que yace en el delirio- no existen esferas o circuitos relativamente independientes: la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción. De suerte que todo es producción: *producciones de producciones*, de acciones y de pasiones; *producciones de registro*, de distribuciones y de anotaciones; *producciones de consumos*, de voluptuosidades, de angustias y dolores<sup>13</sup>. Esta noción de producción, es la que permite pensar que no hay nada por fuera de un orden de cosas

---

<sup>10</sup> Deleuze G., Op. Cit. pag, 63

<sup>11</sup> Marx & Engels. Op. Cit. Pag,45.

<sup>12</sup> La relación entre sobredeterminación y producción de la subjetividad la he desarrollado en, *La invisibilidad Ideológica de Althusser*. Ver, Artículos en línea, en [Philosophia.cl](http://Philosophia.cl).

<sup>13</sup> Deleuze & Guattari. *El AntiEdipo*. Ed.Paidós. 1985. P. 19.

que se ha estatuido bajo los atributos de la producción ‘humana’. Pero también, posiblemente, nunca había sido tan verosímil la idea de que todo está caído a la producción, como bajo las actuales condiciones de un capitalismo mundializado.

Por otro lado, el modo de producir la vida capitalísticamente intenta suprimir el carácter destructivo y creativo de los devenires político radicales a manos del Estado, quien se ha esmerado históricamente en el desempeño de esta función y lo sigue haciendo, sobre todo bajo las actuales condiciones de economías globalizadas. Es bajo la forma del estado y del derecho burgués, en que la alteridad puede ser contenida por la fuerza de los aparatos estatales, lo actual se llama estados postnacionales, han dejado de controlar la totalidad de las economías nacionales, en adelante su función será la de mantener un orden policial en beneficio del interés de los capitales financieros, es decir, el Estado se irá reduciendo cada vez mas a un estado de control de las alteridades radicales. La historia es indicativa de que la producción de un devenir radical, siempre está sujeta a contenciones. Precisamente, porque una alteridad es el modo más ‘elevado’ de la producción sobredeterminada de lo nuevo. La política revolucionaria en Marx, es de suyo un proceso de destrucción de las estructuras erigidas en la modernidad. Marx habría tratado de pensar en términos de apropiación y reapropiación del proceso de destructividad. El que requiere de la adecuación de un sujeto, que en el caso de Marx, como ya hemos dicho, es el proletariado industrial. En este caso la apropiación (y queda demostrado en las opiniones que Marx & Engels tienen de la burguesía) no es una “categoría del saber” sino un ‘atributo de la fuerza’.

El capitalismo es una máquina de producción de la vida genérica<sup>14</sup>, desde el momento mismo en que la vida comienza a ser producida a nivel de todo el globo, y con ello, las pasiones, las angustias, los dolores que padecemos, se encuentran inscriptas en las formas capitalistas de producción del ‘género humano’. Esto es lo que más fascina a Marx y hace de él un pensador de la alteridad en el epicentro de la crisis moderna y en el epicentro de las propias posibilidades que el capitalismo industrial ofrece para su destructividad.

Ahora bien, en el epicentro tectónico y quebradizo la máquina de producción del género, lo que se produce no es un sujeto universal, sino una multiplicidad de coexistencias singulares, las cuales, se encuentran inscriptas en la historicidad global del capitalismo. Y que si bien, pueden coexistir codificadas y subordinadas por la máquina capitalista, también pueden entrar en antagonismos irreductibles y producir la desinscripción de las formas de dominación con las cuales el universo múltiple de la dominación opera. Dicha irreductibilidad de los antagonismos, sólo puede darse en la inmanencia de los engranajes de la máquina, jamás fuera de ella.

En la modernidad, por ejemplo, el Estado y el Derecho burgués fueron los mecanismos necesarios para la supervivencia del capitalismo, sus formas de dominación canónica, en mayor o menor grado, lo siguen siendo. En la medida, en que el derecho y la propiedad privada, entre otros mecanismos, han devenido en naturalizaciones histórico sociales, han asegurado la permanencia y el buen funcionamiento de la máquina capitalista.

Aun bajo economías globalizadas y bajo procesos de desterritorialización de los estados nacionales, el derecho, la propiedad privada y el estado, tal cual lo pensara Marx, cumplen la función de estar permanentemente funcionalizando y re-funcionalizando, la tópica de la política coaguladora. Coagulación que se realiza bajo una “operación efectiva del derecho”<sup>15</sup>. El derecho no es más que la

---

<sup>14</sup> Marx, Karl: *La Ideología Alemana*, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968.

<sup>15</sup> Esto coincidiría con lo que Sergio Villalobos-Ruminott ha llamado, Operación Efectiva Del Derecho. Ver, “*Crítica A La Operación Efectiva Del Derecho*” en: *Perspectivas Críticas En Teoría Política*, documentos de trabajo Arcis, Santiago, Chile, Diciembre de 1997.

ecuación calculabilista de un conjunto de reglas, en las que se expresa, la racionalidad instrumental de la ley positiva sobre el dominio social. La operación efectiva del derecho es una de las formas en que se expresa el intento por clausurar la alteridad al orden social. El Estado, sigue el orden policial que intenta el control de toda posibilidad de alteración radical. Ahora, si es cierto que Marx es el filósofo que potencia las crisis, justo ahí donde lo sólido ha escabullido su desvanecimiento; esto, nos debería llevar a pensar que su proyecto fue la posibilidad de materializar la estructura de la promesa emancipatoria criticando, las actuales formas del dominio estatal y de todos los aparatos ideológicos, ahora, globalizados. Marx debiera seguir interesándonos, *no* por su teoría del sujeto, sino porque a partir del análisis de los campos de fuerza da cuenta del carácter frágil de toda actualidad. No podemos seguir pensando que el capitalismo y su ‘economía mundo’<sup>16</sup>, sigan dominados y hegemonizados por la burguesía, sin embargo, las estructuras de dominación surgidas con ella todavía perduran. En la actualidad, la relación entre formas de dominio burgués y capitalismo no han desaparecido del todo. De hecho, si hubiese que proponer una genealogía de la actualidad diríamos que es ella, la burguesía europea y sus versiones colonocriollas, la apertura a la producción del ‘real histórico’, en el cual estamos inscriptos. Este ‘real histórico’, en tanto real de dominio capitalista de las relaciones sociales y de las relaciones de poder, emanan desde campos de fuerzas históricos que fueron configurados por la burguesía y por las luchas del proletariado industrial.

Desde este punto de vista y dado que la historia siempre es más densa y más sorprendente que las categorías del saber, los antagonismos contra el capitalismo no pueden claudicar; las luchas de clases, sexuales, raciales y étnicas no se pueden clausurar en determinaciones últimas. En efecto, la modernidad nunca fue una totalidad homogénea y clausurada, sino un campo de producción de relaciones en permanente disputa. Para Marx, la contra-hegemonía fueron las fuerzas reactivas del proletariado y que efectivamente ocuparon un ‘lugar privilegiado’ para el acontecimiento de lo posible. Marx creyó en la *intensidad subjetiva* (potencia de afectar y ser afectado), con la que esta fuerza podría haber cambiado las ‘ruedas de la historia’. Aunque esto (el proletariado) haya dejado de ser para la actualidad, para pensar el presente posible y disutópico de las nuevas luchas y de aquellas que vendrán, el Manifiesto no deja de ser un modo interesante de pensar. Incluso, no deja de ser interesante, para problematizar una teoría de la subjetividad, en que los procesos de subjetivación sean intensos y radicales en su potencia de afectar la fragilidad del orden. Pues su fundamento, está basado en unas fuerzas que han triunfado sobre otras. En Marx, el orden no es más que el efecto de la subordinación de la fuerza oprimida reactiva. El orden del real moderno, fue un efecto de lo que estuvo en disputa en la inmanencia de las intensidades subjetivas y de los campos de fuerza. Ésta es la afirmación de Marx, el orden en el aparecer de su naturalización, se encuentra suspendido en un estado de fragilidad susceptible de diluirse, de *ser apropiado*. El orden burgués, no fue más que la expresión de una ‘voluntad de poder’ que triunfó sobre otras. Ésta es la premisa, por la cual, la fragilidad del orden debe dejar de ser pensada *-por motivos políticos-* como *incertidumbre*, para empezar a pensarla *-por motivos de subversión-* como *posibilidad*, en el interior de los nuevos campos de fuerzas. Campos enemigos, como Marx los llama, campos en los cuales siempre es susceptible la apropiación política de las crisis y el devenir intenso de la subversión alegre.

El Manifiesto Comunista está para recordarnos, que la apropiación y la variabilidad de un flujo político en las arterias del presente, son consustanciales al ojo político de las crisis. Pues la variabilidad de un flujo político, es infección y afección, es un cáncer en el cuerpo del orden capitalista. De hecho,

---

<sup>16</sup> Esta categoría de "Economía mundo" ha sido usada en los trabajos de Antonio Negri, para expresar la nueva facticidad de nuestro capitalismo. Ver, Poder Constituyente, 1992.

la variabilidad política que emana de un compuesto subjetivo, deviene nómada respecto de los ordenamientos morales, políticos o jurídicos institucionales, en los cuales se encuentra estamentado el orden. La variabilidad política de un compuesto subjetivo, constituye un flujo sanguíneo y vital, sobre todo, cuando la coagulación normativa del orden ha intentado estancar los acontecimientos revolucionarios y los proyectos alternativos.

En este sentido, la apropiación en la inmanencia del capital, es la expresión emanativa de las fuerzas que no dejan de antagonizar el orden estatuido. La voluntad de apropiación, es voluntad de producción de lo real. La apropiación de las crisis políticas, económicas, sociales y culturales constituye la invención permanente de lo 'real'. La apropiación de la crisis, es condición de la producción de nuevas realidades sociales. Las apropiaciones son siempre un momento de fundación y refundación de lo real justo en el medio de la tensión y torsión de fuerzas, que se deslizan por los recovecos de relaciones de poder enmohecidas.

Pero volvamos al Manifiesto. Marshall Berman elocuentemente expuso <sup>17</sup> que el Marx del *Manifiesto Comunista*, es un hombre que celebra el acontecimiento burgués, en la medida que la moderna burguesía cambió radicalmente el orden de las cosas. Un cambio transversal y horizontal en todo el dominio de las relaciones sociales de existencia. Una transversalidad y horizontalidad que modificaron y desarticularon las lógicas de las relaciones sociales feudales con la efectividad propia de todo acto de destrucción. Serían estos actos de destructividad la característica principal del campo de fuerzas moderno. Representados, para Berman, no sólo en el Manifiesto, sino en el Fausto de Goethe y en la poesía de Baudelaire. Tal vez, este sea uno de los libros más significativos que se haya escrito sobre el Manifiesto Comunista, sobre todo, en una actualidad, en que el cuerpo de Marx y el Marxismo parecieran definitivamente enterrados. Lo interesante de Berman, son las operaciones que instala para desdramatizar la noción de Crisis. Apelando a la apologética capitalista que Marx hiciera en el Manifiesto, Berman muestra lo pálidas y carentes de vida de las alabanzas de los más acérrimos defensores del capitalismo, desde Adam Ferguson a Milton Friedman.

Digámoslo de esta forma y compartiendo la elocuencia del análisis de Berman, Marx se encuentra absolutamente fascinado por estos acontecimientos destructivos, porque aligeran de manera incesante e impetuosa los cambios. La intensidad de la fuerza creadora es infinita. Estos cambios, son efectos del proceso constitutivo que se asienta en la forma de una destrucción inminente, impulsada por la fuerzas activas de la burguesía. La argumentación y el contenido de variabilidad política que Marx logra ver en los acontecimientos modernos, le permite fundamentar que la fuerza de la revolución emancipatoria, descansa sobre los hombros del proletariado. Esto no deja de ser una apuesta fundada en el análisis de la economía capitalista y las intensidades, en que en dicha economía, se debaten las fuerzas. Que la fuerza del proletariado sea reactiva y que en relación con la fuerza activa de la burguesía constituya un cuerpo en resistencia, no deja de ser un acierto en aquel entonces, del ojo político de Marx.

El ojo político de Marx y el análisis del capitalismo, así como su pensamiento afirmativo, son los que constituyen la premisa de que las fuerzas del proletariado pueden rebelarse frente al dominio de la burguesía. El marxismo vulgar que heredó este análisis, lo convirtió en una ecuación canónica que empobreció las velocidades de los argumentos de Marx. Durante el siglo XX, la dicotomía de estas dos fuerzas genealógicas al canonizarse como verdad absoluta de la historia, dio como resultado el devenir de los totalitarismos de izquierda y de derecha al interior de la propia textualidad marxista. Este ensayo, no trata de considerar que las fuerzas sean dicotómicas en sus lógicas antagónicas, sino de ponerlas como relaciones de fuerzas sobredeterminadas e inmanentes al capitalismo contemporáneo. Si Marx

---

<sup>17</sup> Berman, Marshall, *Todo Lo Sólido Se Desvanece En El Aire*, Editorial Siglo Veintiuno, México, 1989.

consideró al proletariado, como el sujeto de la transformación histórica, lo hizo porque éste era inmanente a las contradicciones sociales de la época del capitalismo industrial y porque visualizó los movimientos de crisis al interior del feudalismo, para explicar que sin ellos, la emergencia de la industria capitalista, pilar fundamental de la economía mundializada, no hubiese sido posible. Los movimientos de crisis, se expresaron en una serie de revoluciones instituyentes y constitutivas de lo ‘real moderno’. Estos son justamente los factores que aseguran la potencia del proyecto burgués. La apropiación de las crisis por parte de la burguesía, fue el fruto de un movimiento instituyente que configura el canon de todas las relaciones sociales modernas.

La invención de lo ‘real’ sólo puede acaecer al interior de las crisis sociales. Si la modernidad fue un acontecimiento que remeció toda formación social pre-capitalista, este acontecimiento fue generado por profundos movimientos de crisis. Crisis que fecundaron nuevos lenguajes, nuevos objetos y nuevas formas de percepción del ‘mundo’. Hay invención burguesa a lo largo de toda la modernidad, justo ahí, donde éstas se encuentra poseídas, en el sentido demoníaco del término, por el carácter destructivo de las crisis. Pero también, por la forma en que la burguesía subordinó estas crisis a sus proyectos de creación e invención radical.

Por otro lado, las crisis son históricas e inmanentes a la invención de lo ‘real’ y al ser efectos de una batalla en la inmanencia de los campos de fuerza; en el desliz tormentoso de sus intensidades, no producen un sentido unívoco de la historia, sino la multiplicación de posibilidades de afirmación del sentido. La historia, como lo piensa Nietzsche, es justamente “la variación de los sentidos”. En relación a esto, los cierres y las operaciones de clausura en la pura literalidad de un sentido, los cierres y las clausuras sobre el cuerpo de las relaciones sociales son simplemente temporales y productos de la cantidad e intensidad de las fuerzas. Cuando Deleuze pregunta ¿Qué es el cuerpo?, nos dice: “Solemos definirlo diciendo, que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerza o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza “en relación de tensión unas con otras”<sup>18</sup>.

El campo de fuerzas, no es un medio, lo que hay son fuerzas, únicamente fuerzas, que producen lo real, que lo fundan en la variación de los sentidos y en la afirmación de éstos. En Marx, la modernidad como presente y proceso de invención permanente, pues, disloca las formas de existencia del ‘cuerpo pre-moderno’. Lo ‘pre-moderno’, es estrangulado por las relaciones capitalistas y liquidado su aparato respiratorio, la intensidad de la fuerza activa de la burguesía se consagra sin estupor. He aquí la obra maestra de la burguesía.

Las relaciones de fuerza por la fuerza, fundan la sociedad, la política, el pensamiento y las formas de organización del intercambio mercantil capitalista. Con ello, se desmoronan aquellas formas petrificadas de lo pre-moderno, de lo inminentemente fosilizado, de lo que ha dejado de respirar con agilidad, de lo que ha perdido su intensidad. Sociedades degenerándose a una velocidad sin precedentes y estancadas en el tiempo, son absorbidas por el poderoso capitalismo que les impone su tiempo, su historia y su verdad.

Estas características de lo real moderno, emanan del choque entre los cuerpos y son para Marx, la condición de apropiación del presente burgués, dominado por la temporalidad desgarradora de un mundo, que ha arrojado las relaciones sociales a su libertad. La proyectualidad de la modernidad, expresada en la fuerza de la burguesía, constituyen el devenir del capitalismo, y como tal, la genealogía de nuestra propia actualidad.

---

<sup>18</sup> Nietzsche y la filosofía . Op . Cit, Pag.60.

La vilipendiada lengua de Marx & Engels nos dice en el Manifiesto:

*“Mediante la explotación del mercado mundial la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países (...) Las antiguas industrias nacionales han sido destruidas y están destruyéndose continuamente. Son suplantadas por nuevas industrias (...)*

*En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas”*<sup>19</sup>

Entre esta enunciabilidad y las condiciones de nuestra actualidad no parece haber una enorme brecha, no parece haber un distanciamiento entre los enunciados de Marx y la facticidad contemporánea del capitalismo. Estos enunciados hacen hablar al presente, matizados por nuestra interpretación, es decir, la decibilidad de unos enunciados que rondan lo que ha devenido actualidad. Esto es, las señales del carácter cosmopolita de nuestros presentes, es decir, la insoportable condición del intercambio universal hegemonizado por el capitalismo tardío.

La fascinación por la invención del carácter destructivo de las relaciones de fuerza, es fascinación por las posibilidades del proyecto revolucionario, como acontecimiento múltiple e imposible de una determinación última. Es el carácter destructivo el que encuentra en la especulación y apuestas de Marx, la afirmación de una potencia radical. La apuesta por el presente en la variación de los sentidos de la historia, en la materialidad de los movimientos de crisis, es también, la apuesta que afirma la posibilidad de la alteridad.

En Marx, la posibilidad de alteridad radical reside justamente en la apuesta por la lucha obrera. Lucha que debe darse al interior de unas fuerzas y de una actualidad adversa para el sujeto, en el que Marx depositó su apuesta y su especulación radical. Pero, esta apuesta no sólo consiste en la subordinación de la crisis a un proyecto, sino también, en un proceso de composición subjetivo que haga verosímil la especulación. La burguesía instala el campo abierto de dicha posibilidad, produce las condiciones inmanentes a su destrucción, es decir, la posibilidad del colapso total del capitalismo. Esto, en Marx, no constituye un fundamento, sino una afirmación especulativa y materialista. Cuando Marx se pregunta, ¿cómo es que la burguesía logra superar las crisis de sobreproducción y disminuir la amenaza de las relaciones sociales?, es decir, disminuye las posibilidades de la variabilidad política y social del orden de cosas dominante, nos dice:

*“Por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿De qué modo lo hace, pues?. Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirla”*<sup>20</sup>

El materialismo especulativo de Marx acierta con su ojo político en la noción de crisis, como la condición de posibilidad de la potencialidad creadora. Pues para la burguesía, no se trata de disminuir las crisis, sino los medios para prevenirlas. Si esto es así, todo el proyecto burgués se despliega en el devenir incesante de los movimientos de crisis. La burguesía subordina las crisis al proyecto de expansión del mercado mundial. La apropiación y afirmación de las crisis, son la condición de la producción de facticidad del mercado mundial, en ello residió el carácter revolucionario de la política burguesa.

En este sentido, lo que heredamos del Manifiesto Comunista, es el *factum* de que apropiación y crisis son atributos de la alteridad radical. Sin ellos y sin la posibilidad de un proceso de composición subjetivo, la alteridad es ciega. En efecto, sería la operación de apropiación y producción de crisis la que constituyen el motor de la máquina capitalista. Pero también, la posibilidad de apropiarse las crisis para un proyecto emancipatorio. Esta es la fiesta que el pensamiento inmanentista de Marx celebra, es

---

<sup>19</sup> Marx & Engels.Op.Cit. 1972. Pag 43-44.

<sup>20</sup> Op. Cit . Pag. 50.

decir, el triunfo de la burguesía que destruye y se apropia de las crisis que ella misma va generando. El inescrupuloso Marx, está poseído por el demonio, como si fuese el más burgués de los burgueses, su alma está capturada por una alabanza insólita a su enemigo principal. Su fiesta está llena de júbilo y admiración por la fuerza que ha triunfado en la radicalidad de la destrucción-producción. El acontecimiento burgués hace delirar la demoníaca lengua de Marx:

*"La burguesía, a lo largo de su dominio de clase que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria, a la agricultura, la navegación a vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra <sup>21</sup>".*

‘La negra y billante verdad del delirio’ de Marx se debe a las posibilidades, la catástrofe en la inmanencia de la propia catástrofe generada por la burguesía. La catástrofe que activó el surgimiento del capitalismo, es el reencuentro con la posibilidad más absoluta. Es en el seno de esta configuración, que el Manifiesto Comunista proclama la posibilidad de la revolución como premisa fundamental de una variabilidad política y social. Es esto, lo que Marx tiene en la cabeza cuando piensa en la posibilidad de la emancipación del género humano. El *Manifiesto*, manifiesta que la burguesía al desarrollar las fuerzas productivas y disponer de ellas, hace al mismo tiempo que ya no favorezcan a la propiedad burguesa. He ahí que la noción de crisis en Marx, esté estrechamente vinculada al proyecto de reapropiación, a la posibilidad del acontecimiento revolucionario y al antagonismo radical respecto de su actualidad. Marx, no está pensando en dar respuestas que permitan controlar la crisis. Su teoría, no es la del policía del orden y el progreso. Su proyecto revolucionario, es por cierto, transgresión del límite de la política burguesa y por lo tanto, de las formas en que se articulan los Estados modernos. Su teoría es teoría revolucionaria, en la medida que respira en la inmanencia de las crisis, para exhalar potencia destructiva. En otras palabras, donde la burguesía consolidaba al capitalismo como sistema de dominación, Marx elaboraba una teoría de la variabilidad política y social. Marx, se distingue del resto de los pensadores por subordinar la crisis a una teoría de la alteridad radical, a saber; a una teoría del acontecimiento y no del continuum de orden. La teoría de Marx, está destinada a encarnarse en el interior de las crisis, como condición de posibilidad de una apropiación que fluya hacia la producción de lo otro radical. En este sentido, el devenir de la variabilidad política no se corresponde con el límite de la esfera política. De manera que la teoría de la revolución, no coincide con la política reglamentada según principios normativos, aunque puede operar en la inmanencia de la esfera política, es decir, en referencialidad al orden estatal. La variabilidad política constituye lo singular y colectivo del *caosmos* de lo social. La variabilidad político social no respeta las esferas de lo social, lo económico, lo político, lo jurídico. El gran parto de la modernidad fundó el proceso de diferenciación social. En ella, se arma una nueva relación de los hombres con la naturaleza, se innova en las formas del trabajo, se reglamentan los Estados nacionales y sobre todo, la política deviene una esfera diferenciada de lo social, enajenando con ello, la creatividad de lo social y relegándola al peligroso ámbito que hay que dominar. En este proceso de diferenciaciones surge el lenguaje de la teoría política, la distinción entre sociedad civil y Estado, como lenguaje destinado a generar los consensos para asegurar el cierre de las relaciones sociales. El lenguaje Estatal, siempre ha sido el imperio castrador de la variabilidad política y social.

Los estados temen a la variabilidad política por las mismas razones que Marx & Engels expusieron en el Manifiesto:

---

<sup>21</sup> Op. Cit. Pag. 48.

---

# *Investigación* y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

*"Todas las relaciones fijas, estancadas con su antigua y venerable sucesión de prejuicios y opiniones se desechan y todas las recién formadas pierden actualidad antes de osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profano".<sup>22</sup>*

La modernidad es el surgimiento del hombre y su actualidad, en constante proceso de destructividad. Un presente devenido en insoportabilidad a las osificaciones, es lo que desea afirmar el *Manifiesto*, un presente incontenible y un "sujeto" insostenible, para los poderes osificados.

El acontecimiento del 'real moderno', no sólo se mueve en el plano estricto de las relaciones económicas, sino que constituye y da forma a una determinada formación social, cultural y política. Cuya genealogía no tiene precedentes en la historia, de ella se siguen formas de organización política y social propias del modo de vida burgués. Apropiación como posibilidad de producir el presente y como otredad radical al propio real moderno, un más allá de la modernidad, y en consecuencia, un más allá de la propia revolución en la que pensó Marx, constituyen la condición para volver a 'lanzar los dados' potenciando las pugnas intestinas del capitalismo contemporáneo. En el *Manifiesto*, queda absolutamente claro, que se trata de potenciar las pugnas intestinas de la propia burguesía:

*"Esta organización del proletariado en clase y por tanto, en partido político, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Pero resurge y siempre más fuerte, más firme, más potente. Aprovecha las disensiones intestinas de los burgueses."<sup>23</sup>*

Todo el contenido de este párrafo, es *metáfora-fantasma*, rondín destructivo de la actualidad, y afirmación inmanente del posible presente.

Ahora bien, y para cerrar nuestro comentario al *Manifiesto*. El nudo entre crisis y proyecto, siempre es el epicentro de un campo de fuerzas que está, como ya hemos dicho, en permanente disputa. En él, se realiza la producción del devenir social, y en él, el horizonte posible no está precisamente en el horizonte. Pues, se trata de un horizonte deliberativo e inmanente, a las condiciones de producción del presente y a la posibilidad de destrucción de la actualidad. Lo que debemos heredar aquí, es el hecho de que esta posibilidad no está puesta en un lugar otro de la actualidad. Tampoco se trata de la posibilidad como lugar de una u-topía. Lo que está en juego al interior de unos campos de fuerzas, es la propia topografía del presente. En ella se juega la posibilidad heterotópica y disutópica del acontecimiento que desmembra la actualidad. Lo que heredamos de Marx, es el a priori de la posibilidad de la destrucción de la actualidad y su concepción de los movimientos de crisis, pues en ellas, se aloja la posibilidad de un proyecto posible. No debemos temer a las crisis pues, 'lo trágico se halla únicamente en la multiplicidad, en la diversidad de la afirmación *como tal*. Lo que define lo trágico es la alegría de lo múltiple, la alegría plural. Esta alegría no es el resultado de una sublimación, de una compensación, de una resignación de una reconciliación'.

---

<sup>22</sup> Ver, Marx, K. & Engels, F.. Op. Cit.,1972, Pag.46.

<sup>23</sup> Op. Cit. Pag. 54.

## NOTAS BREVES SOBRE LA CRISIS Y RENOVACIÓN DE LA IZQUIERDA CHILENA

Carlos Durán Migliardi \*

*"... nuestro problema más agudo...es el de la ausencia de un punto de partida o, si se quiere, el de la crisis o desintegración del punto de partida desde el que nos desplegamos en el pasado. No se encuentra desde dónde ni sobre qué fundar una crítica profunda a la realidad actual, y diseñar a la par una alternativa convincente. El recurso a los clásicos resulta por lo menos insuficiente; ...el resultado no es mejor si se recurre como punto de partida a nuestra propia historia o a otras experiencias ..."*  
E. Tironi, 1984<sup>1</sup>.

La configuración actual del "Chile de Mercado" nos plantea una escena de múltiples aristas, resultado de diversos y contradictorios procesos históricos. Es así como es posible entender nuestro actual tiempo como el resultado de una Transición de Época dirigida autoritariamente hacia la consolidación de un nuevo modelo de estructuración económica y social, tanto como el efecto de una Transición Política dirigida por actores políticos y por un imaginario cultural configurado en gran medida a partir de un contexto de crisis política y teórica de la izquierda de raíz marxista.

Es así como, en la reflexión respecto a nuestro "tiempo de mercado", adquiere notoria importancia el abordamiento del así llamado espacio de la Renovación Teórica y Política de la Izquierda Chilena, más aún si consideramos que ésta no sólo asistió como mero espectador del giro epocal enunciado sino que, por el contrario, se alzó como actor relevante en la construcción del Chile actual.

A partir de lo arriba expuesto es que, en lo presente, intentaremos abordar el contexto de crisis del imaginario teórico y político de la Izquierda Chilena producido en el marco de la consolidación del Régimen Militar chileno. Nos proponemos dar cuenta de los ejes temáticos que condujeron el proceso de la Renovación, acentuando los momentos de inflexión y de quiebre respecto a la tradición marxista que había definido el imaginario político-cultural de la izquierda chilena hasta 1973. Todo ello, con el fin de rastrear la forma en que el campo político y cultural de la renovación chilena, lenta pero sostenidamente, comenzó a elaborar un proyecto político -a saber, el proyecto de la transición Política a la Democracia- que, en última instancia, devino en la afirmación de la transición epocal protagonizada por el Régimen Militar chileno.

Es sabido que el 11 de Septiembre de 1973 y el posterior proceso de consolidación del Régimen Militar chileno definen un momento de gestación de una radical crisis al interior de la Izquierda Chilena. Pues bien, esta crisis se manifestó primeramente en torno a tres cuestiones fundamentales que fueron definiendo lentamente la línea divisoria de aguas al interior del imaginario de izquierda chileno: en primer lugar, posiciones divergentes sobre el balance del derrotado proyecto político de la izquierda chilena vigente hasta 1973; en segundo lugar, análisis antagónicos en torno al carácter del régimen militar; en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, alternativas contrarias respecto a la estrategia política que se debía asumir para producir la derrota de la dictadura militar.

---

\* El autor es Licenciado en Historia de la Universidad de Chile y Licenciado en Sociología de la Universidad ARCIS. Actualmente se desempeña como Profesor de las carreras de Sociología y Trabajo Social de la Universidad ARCIS y como miembro del programa de Teorías Críticas del Centro de Investigaciones Sociales de la misma Universidad.

<sup>1</sup> E. Tironi: "Inventario". En, La Torre de babel. Ensayos de crítica y renovación política. Edic. SUR. Stgo, 1984. Pág. 26.

Estas divergencias, debemos recalcar, comenzaron a expresarse en tanto manifestación de superficie de un proceso de mayor alcance, lento en su despliegue pero consistente en sus rendimientos, cual es el de la así llamada Renovación del Socialismo chileno.

En relación al fenómeno histórico de la Renovación del Socialismo, es preciso interrogarse respecto a los orígenes históricos o al espacio político desde el cual se despliega este proceso de configuración de un nuevo campo político y cultural al interior de la izquierda criolla. Primera cuestión entonces: ¿es posible determinar el año cero de la renovación, o al menos dar cuenta del campo enunciativo a partir del cual ésta comienza a desplegarse? Difícil respuesta, por cuanto dicho evento, lejos de manifestarse en términos partidarios o programáticos, se expresa más bien como un campo político-cultural difuso y heterogéneo. Y ello, a lo menos, hasta la consolidación del proceso de transición a la democracia <sup>2</sup>.

Advertidos de lo anterior es que en lo presente daremos cuenta de algunos de los ejes temáticos que caracterizaron el debate activado por el naciente campo de la renovación, centrando la atención en lo que llamaremos la "dimensión negativa" de dicho campo, dimensión más bien constituida a partir de una mirada crítica frente a los paradigmas teórico-políticos y a los procesos históricos protagonizados por la izquierda chilena hasta 1973 que en base a una sólida propuesta programática que pudiera dar cuenta de una identidad plena al interior de este campo. Y es que, como sabemos, dicha propuesta programática y constitución de una identidad plena debía aguardar la inserción hegemónica de nuevas categorías como la de Transición Política hacia la Democracia, y el decantamiento de los procesos históricos desplegados en el contexto de hegemonía autoritaria.

En definitiva, intentaremos rastrear el lento y muchas veces contradictorio proceso de constitución de una identidad política y cultural, acentuando la idea respecto a que la cristalización final de dicha identidad, devenida en la afirmación del itinerario transicional, responde más bien a un contingente movimiento de fuerzas y de construcciones hegemónicas que a una supuesta respuesta frente a la necesidad histórica.

Ahora bien y no obstante encontrarnos advertidos sobre la dificultad de determinar con exactitud el momento y espacio desde el cual se habría comenzado a desplegar el proceso que nos ocupa, resulta claro el hecho de que el 11 de Septiembre, en su dimensión material y simbólica, constituye el signifiante clave al momento de abordar el proceso de "división de aguas" al interior de lo que había sido el campo político de la Izquierda Chilena.

Particularmente, el 11 de Septiembre constituye un hito de especial relevancia en la medida en que abre paso, tanto en círculos intelectuales como estrictamente políticos, a una diversidad de análisis contradictorios que perseguían determinar las causas de la derrota y aplastamiento de la así llamada "Vía Chilena al Socialismo". Tales análisis, ya hemos dicho, comenzaban a dar cuenta de la divergencia entre dos criterios claramente distinguibles, el primero de los cuales acentuaba la explicación del quiebre del sistema democrático chileno en tanto revés táctico y/o estratégico de un

---

<sup>2</sup> En relación al carácter y contenidos del proceso de renovación socialista, coincidimos con la reflexión del sociólogo M.A. Garretón, para quien "...la renovación socialista no es una línea política específica ni una estrategia política, sino un cambio ideológico y, más precisamente, cultural, en cuyo interior pueden darse muy diversas líneas o estrategias políticas incluso contradictorias entre sí..." M. A. Garretón: "La Renovación del socialismo". En, R. Nuñez (compilador): Socialismo: 10 años de renovación. Ediciones del Ornitorrinco. Stgo, 1990. Pág. 22. Una visión un tanto contrapuesta a la planteada por Garretón es la que ofrece el dirigente socialista R. Nuñez, para quien el proceso de renovación sólo podía darse al interior del Partido Socialista y de su campo cultural, considerando las intrínsecas bases "libertarias", "democráticas" y de distancia crítica respecto al bloque soviético que habrían caracterizado tradicionalmente a este sector de la Izquierda Chilena. Sobre esta reflexión, ver R. Nuñez (compilador), op. cit. "Presentación".

proyecto político que, de todos modos, requería reactualizarse en continuidad con sus ideas fuerza constitutivas<sup>3</sup>.

El segundo criterio, en tanto, esbozaba una intuición (en progresiva complejización teórica y política) según la cual la derrota del proyecto encarnado por la Unidad Popular contenía un carácter radical que la dotaba de alcances muy superiores a los expuestos más arriba. Vale decir, la derrota de 1973 constituía, a fin de cuentas, la expresión del agotamiento de un ciclo histórico de construcción del socialismo en Chile.

Sucedía que la crisis y colapso del proyecto político de la Unidad Popular habían producido en determinados espacios políticos e intelectuales ligados al campo cultural del socialismo un profundo cuestionamiento respecto a las formas de acción política que habían conducido al quiebre de 1973. A partir de ello es que, producido el 11 de Septiembre, se comenzó a buscar las causas del colapso de 1973 en la estructura misma del sistema de partidos vigente en Chile desde 1932 hasta 1973, caracterizado (especialmente en su ala izquierda) por la inflación ideológica, la concepción instrumental de la política, la pesada carga de expectativas sociales, entre otros fenómenos que explicarían el despliegue in crescendo de una inestabilidad política que hacia 1973 llegó a su punto de saturación.

Es así como se fue consolidando la idea de que el colapso del régimen democrático debía ser abordado desde su dimensión estrictamente política. Para ello, debían desplazarse las concepciones tradicionales propias de la producción teórica de izquierdas, según la cual la dimensión política de los procesos históricos se consideraba en tanto aspecto epifenoménico de la dominante dimensión económica. Dichas concepciones se habrían fundado en la homologación absoluta entre las dimensiones económico-sociales y político-culturales de los procesos de modernización. Vale decir, en la certeza respecto a que la modernización económico-social de la sociedad chilena invariablemente conducía a la consolidación de las libertades democráticas y de la participación ampliada en tanto fundamento político-cultural de una sociedad que realizaba su entrada a la modernidad, leída esta ya como consolidación del capitalismo industrial o como ascenso al proceso de transición al socialismo.

En definitiva, el desplazamiento teórico que hemos enunciado devenía en la revalorización de la dimensión estrictamente política, toda vez que la experiencia autoritaria comenzaba a dar clara cuenta de que la Democracia, más que una fortaleza inexpugnable edificada por los procesos de modernización, se alzaba como "*...una condición que puede ser perdida en cualquier momento, y que por lo tanto debe ser tutelada y reconquistada permanentemente ...*"<sup>4</sup>.

De acuerdo a lo anterior, una reflexión renovada sobre los procesos históricos que complotaron para la derrota del proyecto de la Unidad Popular, debía necesariamente abordar aquellos aspectos estrictamente políticos desoidos por la tradición teórica de izquierdas.

En este contexto advertido del necesario giro paradigmático de la revisión teórica e histórica, uno de los análisis más elaborados sobre la temática que nos ocupa corresponde al planteado por el

---

<sup>3</sup> Un análisis de la crisis de la Unidad Popular que recalca los aspectos estratégicos y tácticos que influyeron en su derrota, puede verse desarrollado en J. Garcés: *Allende y la vía chilena al Socialismo. Una visión crítica respecto al centramiento en las dimensiones estratégicas y tácticas de la derrota del 11 de Septiembre* en T. Moulián: "Sobre la teoría de la Renovación". En, R. Nuñez, op. cit. Tomo II. En el campo intelectual de la izquierda socialista, existe una extensa literatura referida al análisis de las causas del quiebre político de 1973. Una descripción sumaria de algunos de éstos análisis en E. Tironi: "El quiebre de 1973: ¿crisis de consenso o desfase?". En, *La torre de Babel. Ensayos de crítica y renovación política*. Edic. SUR. Stgo, 1984.

<sup>4</sup> Varios Autores: *Los límites de la Democracia*. Tomo I. CLACSO. Bs. Aires, 1985. Pág. 10. Introducción. El reconocimiento de la especificidad de la política trajo consigo un verdadero giro paradigmático al interior de las CCSS ligadas al proceso de renovación. Este tópico será abordado al final del presente texto.

sociólogo Eugenio Tironi<sup>5</sup>, para quien la consolidación en el poder político del régimen autoritario y sus consiguientes resultados tienen como antecedente histórico ineludible a la crisis terminal del así llamado período del “arreglo democrático”, contexto que caracterizaría al Chile entre los años veinte y 1973.

Fundado en la consensuada búsqueda de un sistema de equilibrio entre los requerimientos de industrialización, participación y democratización<sup>6</sup>, el período del arreglo democrático constituyó la forma según la cual se entendió la modernización en Chile con anterioridad al quiebre de 1973. Sin embargo, y en parte como consecuencia de la misma aceleración de los procesos arriba expuestos, hacia fines de la década de los sesenta la sociedad chilena ingresó a un ciclo crítico, caracterizado por una doble dimensión económica y política.

En términos económicos, y según señala el propio Tironi, “...ya en los años sesenta se venía manifestando una creciente dificultad para sostener la expansión de la industria y los procesos de incorporación social”<sup>7</sup>. Tal dificultad, según esta lógica de análisis, desnudaba las falencias estructurales de una estrategia sustitutiva de industrialización entrampada en sus propias contradicciones.

Ahora bien, la dimensión económica de la crisis sufrió un progresivo proceso de acrecentamiento una vez que comenzó a consolidarse la segunda dimensión crítica, aquella propiamente política desplegada primeramente a partir de la “insoponible presión social integrativa” provocada por el mismo proceso modernizador.

Es así como, en lo que se refiere a su estricta dimensión política, la crisis del período del “arreglo democrático” se manifestó en la incapacidad del sistema de partidos para conducir la presión social producida por el propio proceso modernizador, así como también en la conversión de la acción política en una operatoria eminentemente centrífuga, incapaz de producir acuerdos, alianzas u otras formas de negociación que posibilitaran una salida a los momentos de indeterminación o empate políticos.

De este modo, las posibilidades de resolución política a los avatares económicos del paradigma modernizador se tornaron progresivamente nulas. El advenimiento al poder del socialista Salvador Allende y la coalición de la Unidad Popular, vendrían a sentenciar e hipostasiar un proceso de descomposición política ya dado, proceso en el cual los actores políticos, lejos de acordar soluciones estratégicas, “...se dedicaron naturalmente a diseñar y proponer proyectos totales de recuperación (cuando no de reconstrucción) del país, pasando al olvido las prácticas pragmáticas de la negociación...”<sup>8</sup>.

En definitiva, la ascensión al poder político de los militares en 1973 se relacionaría directamente con la crisis del modo de regulación característico del Chile del siglo XX, crisis agravada por la conducta de actores políticos incapaces de resolver los dilemas estructurales del sistema partidario criollo. Ante tal crisis, resultaba natural e incluso “técnicamente necesaria” la presencia de

---

<sup>5</sup> El análisis que exponemos ha sido extraído de la obra de E. Tironi: *Autoritarismo, modernización y marginalidad. El caso de Chile 1973-1989*. Edic. SUR. Stgo, 1990.

<sup>6</sup> El propio Tironi señala que las características del período del arreglo democrático lo constituyen “...la incorporación sucesiva de nuevos grupos sociales –hasta entonces inexistentes o situados en la periferia del sistema– a la vida colectiva de la nación; la industrialización apoyada por el Estado y orientada al mercado interno; y la vigencia de un sistema político democrático en constante ampliación...”. Op. cit. Pág. 109.

<sup>7</sup> Idem. Pág. 128. En relación a la crisis estructural de la economía chilena hacia fines de los años sesenta, existe una amplia bibliografía. Entre los análisis más relevantes, se encuentra la obra de A. Foxley: *Para una democracia estable*. CIEPLAN. Stgo, 1985.

<sup>8</sup> E. Tironi, op. cit. Pág. 129.

un poder autoritario capaz de reactivar las condiciones del orden social. Y es que “...en sus momentos más agudos, la crisis produjo la necesidad tácita de un poder autoritario que impusiera un grado mínimo de disciplina y paz social...”<sup>9</sup>

Es así como, desde la perspectiva desarrollada por Tironi, el golpe militar del 11 de Septiembre respondía, más que a una reacción de los "grupos dominantes" frente al proceso de transformaciones estructurales llevadas a cabo bajo el gobierno de la Unidad Popular, a la crisis histórica del modelo de desarrollo característico del Chile del ciclo 1932-1973 y, en particular, de la estructuración del régimen político y de partidos propio del mismo período.

Desde una perspectiva más estrictamente politológica, el cientista político chileno Arturo Valenzuela abordó el problema de la crisis del régimen democrático chileno en una extensa investigación publicada en 1978<sup>10</sup>. Tal investigación resulta de una radical significancia para la consolidación de una nueva perspectiva de análisis respecto a los fenómenos políticos por parte del movimiento de renovación de la Izquierda Chilena y es considerada por muchos como una “obra definitiva” respecto a las causas políticas del fracaso del proyecto de la Unidad Popular<sup>11</sup>. Sucedió que el espíritu mismo de la investigación de Valenzuela presentaba su valía en el sólo hecho de considerar la relevancia central de los factores políticos para el análisis de la crisis del sistema democrático en 1973.

Según la lógica analítica planteada por Valenzuela, la consideración de las causas del quiebre político de 1973 obliga a dar cuenta de las características estructurales del sistema político chileno desde la década de los 30, características que, una vez extremadas y desheredadas de algunas de sus fuentes estabilizadoras, habrían llevado a la crisis de la institucionalidad democrática finalizada el 11 de septiembre de 1973<sup>12</sup>.

Lo que hemos señalado es de suma relevancia para la comprensión del verdadero alcance de la tesis planteada por Valenzuela. De suma relevancia, ya que la afirmación que se juega es que la crisis desplegada hacia 1970 tenía como antecedente principal a las propias dinámicas del sistema político chileno más que a los exógenos factores económicos, sociales o ideológicos, factores estos últimos que, si bien juegan un rol significativo en la configuración del escenario crítico de 1973, no constituirían su fuente explicativa central.

Ya centrados en la consideración de la crisis de 1973 propuesta por Valenzuela, la tesis central nos plantea que el resquebrajamiento de las bases del régimen democrático chileno tiene como fuente principal de comprensión a la progresiva desaparición, ya hacia fines de la década de los sesenta, de un centro político capaz de articular acuerdos (traducidos en coaliciones políticas) posibles de morigerar las tendencias polarizantes del sistema político. En relación estrecha con ello, la crisis se habría tornado terminal una vez que las instituciones “neutrales” del Estado de Derecho ingresan al conflicto político, deviniendo ello en el descrédito de la institucionalidad democrática.

De esta forma es que, hacia 1970, la crisis latente del sistema político se agudiza al momento de instalarse un gobierno de minoría electoral (además de social y cultural) lejano al interés e impedido

---

<sup>9</sup> Idem. Pág. 22.

<sup>10</sup> Nos referimos a la obra, El quiebre de la democracia en Chile. FLACSO. Stgo, 1989.

<sup>11</sup> Sobre la importancia de la obra de Valenzuela, ver el prefacio que, en la edición chilena arriba citada, ofrece el cientista político Juan Linz.

<sup>12</sup> Entre las características más relevantes del sistema político chileno del período en cuestión, Valenzuela señala la existencia de un régimen de alta competitividad y polarización; de elevada relevancia de las estructuras partidarias encauzadas institucionalmente y de gobiernos de minoría sostenidos por frágiles coaliciones coyunturales. Al respecto, el Capítulo I de la citada obra ofrece un panorama general sobre este tema.

estructuralmente de elaborar una política de coalición hacia un centro político ya inexistente en lo que respecta a su condición pragmática<sup>13</sup>. En adelante, la polarización política que se arrastraba desde hacía décadas en el sistema político chileno no encontraría diques de contención en el sistema de partidos. Ante esta situación, la institucionalidad democrática se habría visto afectada por una progresiva erosión en lo que respecta a su carácter neutral debido a su forzado ingreso a la arena política, con el consiguiente efecto de descrédito respecto a su rol garante<sup>14</sup>.

Junto con lo anterior, se hace preciso recalcar que, de acuerdo a lo planteado por Valenzuela, la fase terminal de la crisis del régimen político fechada hacia 1970, más que haber sido ocasionada por un avance en el proceso de polarización del conjunto de la sociedad chilena, tiene como raíz principal a la incapacidad del régimen político para impedir la instalación de un gobierno de minoría como el de Salvador Allende y la Unidad Popular. Es así como, afirma Valenzuela, “...*la elección de Salvador Allende fue el resultado de la incapacidad del sistema político polarizado de Chile para estructurar, antes de la elección, una coalición que triunfara en forma mayoritaria, y constituyó una evidencia más de la erosión de los mecanismos tradicionales de acomodación política...*”<sup>15</sup>. Y es que, en definitiva, la elección de Salvador Allende no habría dado cuenta de un cambio significativo en la correlación de fuerzas al interior del sistema de partidos, o de una acentuación cuantitativa de la presión social revolucionaria<sup>16</sup>, sino que más bien habría sido síntoma de la existencia de un centro político incapaz de cumplir con su rol bisagra.

---

<sup>13</sup> Rol clave en la moderación de todo Sistema Político, propone Valenzuela aludiendo a G. Sartori, le cabe al centro político. En el caso chileno, este rol fue asumido históricamente por el Partido Radical y el movimiento Ibañista. Una vez que el espacio centrista es copado por el Partido Demócrata Cristiano, el sistema de partidos chilenos pierde la posibilidad de contar con un sector pragmático capaz de girar hacia izquierda y hacia derecha, moderando las tendencias polarizantes de ambos sectores. Es así como Valenzuela destaca el hecho que el gobierno de Allende se constituyó como el único sin participación del centro político, elemento clave al momento de explicar la pronta polarización del proceso político durante los 3 años de la Unidad Popular: “...ningún partido o tendencia era capaz de acceder a la presidencia por sí solo...los presidentes provenientes de partidos de centro fueron elegidos con el apoyo de la izquierda en las elecciones presidenciales de 1938, 1942 y 1946; con el apoyo de la derecha en las de 1932 y 1964; y con el apoyo de elementos de ambos bandos en 1952. Sólo en dos ocasiones en este período ganó la presidencia un candidato representante de la derecha o la izquierda: en 1958 cuando fue elegido el derechista Jorge Alessandri y en 1970 cuando ganó el marxista Salvador Allende...el sistema político fue capaz de manejarse exitosamente con la presidencia de Alessandri, porque los grupos centristas pronto se incorporaron a su gestión...durante el período de Allende nunca se logró estructurar con éxito la indispensable coalición de centro...”. A. Valenzuela, op. cit. Pág. 45-46.

<sup>14</sup> En los capítulos III y IV de la obra de Valenzuela, se alude con especial atención a la progresiva politización de las instituciones estatales tales como la Contraloría General de la República, el Poder Judicial, el Tribunal Constitucional y, por último, las FFAA durante el período final del gobierno de Salvador Allende. Tal fenómeno es percibido como de radical relevancia para la erosión del compromiso democrático tanto de los actores políticos como de la sociedad toda.

<sup>15</sup> A. Valenzuela, op. cit. Pág. 119. Dicha ineficacia estructural es destacada por el Sociólogo Tomás Moulian, para quien el procedimiento de ratificación parlamentaria de la primera mayoría electoral en las elecciones presidenciales no cumplía con su supuesto rol estabilizador. Sucedió que la ratificación parlamentaria de la primera mayoría presidencial cuando ésta no superaba el 50% de la votación, debiendo cumplir el mismo rol que la segunda vuelta electoral (a saber, incentivar la conformación de coaliciones políticas estabilizadoras, capaces de constituir gobiernos de mayoría), se asumió en Chile como una tradición según la cual era impresentable ética y políticamente optar por el candidato que no había alcanzado la primera mayoría relativa. En relación a este tema, ver T. Moulian: La forja de ilusiones. El sistema de partidos en Chile. 1932-1973. Edic. ARCIS-LOM. Stgo, 1993.

<sup>16</sup> La hipótesis planteada se afirma en la constatación de la regularidad de la distribución en “tres tercios” del electorado a partir de fines de la década de los 50. De hecho, Valenzuela recalca que la votación obtenida por el candidato Salvador Allende en 1964 (38.6%) fue mayor a la que, en 1970, le permitió a la Unidad Popular acceder al poder político (36.2%). Ello daría cuenta, más que de la inevitabilidad del ascenso al poder de una coalición socialista avalada por el crecimiento de

Sin embargo, la referida incapacidad no provenía unilateralmente del centro político. En este respecto, se ha señalado que el bloqueo a la posibilidad de convergencia del centro y la izquierda en un proyecto compartido de profundización democrática también provenía, y con especial fuerza, de las concepciones “obreristas” que configuraban el proyecto de la Vía Chilena al Socialismo. Según ellas, la transición al socialismo habría constituido una tarea exclusiva y excluyente de una clase obrera que sólo tenía al frente los intereses “reaccionarios” de perpetuación del capitalismo.

Según este razonamiento, el proyecto político de la Unidad Popular habría sido inviable y condenado a un inevitable fracaso, en la medida en que se sostenía en un imaginario incapaz de percibir la relevancia política, ideológica y estructural de las capas medias y de su expresión política más relevante: la Democracia Cristiana. Y es que, en definitiva, *“no solamente existió una falla de dirección que hubiera impedido que una concepción acertada se impusiera. No existía una verdadera “vía chilena”. La derrota tiene que ver con decisivos vacíos en la concepción, en la determinación de las fuerzas históricas que harían posible los cambios...”*<sup>17</sup>

En definitiva, y de acuerdo a los argumentos hasta aquí seguidos, la crisis política conducente al quiebre de la democracia en Chile fue ocasionada principalmente por las propias falencias estructurales del régimen político y de la dinámica de partidos vigente hasta 1973, falencias que en definitiva permitieron el ascenso al poder político, en 1970, de una coalición de izquierda impedida de liderar hegemonícamente un proceso de transformaciones estructurales de la sociedad chilena que no condujera a la definitiva erosión del consenso democrático, y que de igual modo impidiera el fin de la política y el imperio de la guerra y la violencia.

Ahora bien, hasta acá hemos visto la forma según la cual, de acuerdo a la perspectiva analítica que hemos seguido, la lógica de estructuración del sistema político y de partidos del Chile pre1973 impedía la constitución, en períodos de crisis, de mayorías políticas capaces de impedir las tendencias centrífugas respecto al orden institucional y la estabilidad social. Tal impedimento estructural, sin embargo, estaba lejos de ser percibido como el detonante exclusivo del estallido crítico de 1973. Muy por el contrario, la estructuración formal del orden político chileno y la erosión de sus componentes estabilizadores bien pueden ser concebidos, de acuerdo al criterio de la “renovación”, como la cristalización de una determinada subjetividad encarnada en actores políticos partícipes de nociones particulares sobre el “deber ser” de la acción política.

Asumimos así la presencia de una variante en la reflexión sobre el colapso de 1973, centrada ahora no en las determinaciones estructurales de la crisis sino que más bien en la explicación de ésta en tanto resultado de la relación entre subjetividad y política encarnada por los actores políticos del período, y en especial por parte de los actores del campo político-cultural de la Izquierda Chilena.

¿Cuál era, entonces, la subjetividad política predominante en el período que nos ocupa? En relación a esta interrogante, describamos una caracterización extraída del debate militante de comienzos de los ochenta en Chile: *“El quiebre de nuestro sistema democrático, hay que reconocerlo, en gran medida se debió a la conducta política de sus dirigentes. Desapego a la democracia representativa como un camino imprescindible para una democratización integral, proyectos excluyentes, ideologismos exacerbados, falta de realismo de las diferentes posiciones, incapacidad de lograr acuerdos y compromisos, falta de consenso sobre el método de realizar el cambio social en democracia, tendencia a cierto populismo y a la atomización partidaria, etc., son todos factores que*

---

su base electoral, de la incapacidad del centro político para gestar acuerdos que permitieran el despliegue de un proceso político no polarizado.

<sup>17</sup> T. Moulián, “Sobre la teoría de...”. Op. cit. Pág. 105.

*incidieron en la crisis institucional y, lo más grave, provocaron una cierta ruptura entre la conducción política y la sociedad... ”*<sup>18</sup>.

Como vemos, la última descripción del rol de los actores políticos en la crisis de 1973 afirma la idea antes planteada respecto a que ninguna determinación estructural, por fuerte que ésta fuera, impedía la gestación de acuerdos para impedir el colapso del régimen democrático.

Ahora bien, las apocalípticas características del modo de acción política típica de los actores que desencadenaron la crisis de 1973, ¿responden exclusivamente a modalidades de acción propias del período terminal del régimen democrático chileno? Una respuesta afirmativa a dicha interrogante es la que podemos encontrar en la ya referida obra de A. Valenzuela, para quien hacia fines de la década de los sesenta, con especial significancia en sectores radicalizados de la izquierda criolla, los actores políticos diluían la fortaleza de sus convicciones democráticas ante la centralidad de la defensa de proyectos excluyentes o intereses en peligro. Es así como, en las cercanías del despeñadero, por parte de un significativo sector partícipe o cercano del gobierno de la Unidad Popular “...hubo poca preocupación que una crisis de régimen pudiera provocar no sólo la destrucción de cualquier esperanza de una revolución socialista, sino que también podría destruir las propias reglas del sistema democrático...”<sup>19</sup>.

Si bien lo anterior resulta claramente compartido por parte del naciente campo político-cultural de la renovación, se ha planteado que, más que la erosión del compromiso democrático o la operatoria de una irracional acción política, lo que en última instancia provocó la catástrofe de septiembre fue la particular ecuación entre racionalidad y política propia no sólo del período 1970-1973, sino que característica de toda una forma de comprensión de la política por parte de los actores protagonistas del período 1932-1973.

Tal es el tono del planteamiento del cientista político Angel Flisfisch, para quien la crisis política de 1973 debe ser abordada necesariamente en consideración de factores subjetivos y del despliegue de una particular racionalidad política conducente al colapso de la estabilidad política y el orden social.

¿En qué consistía, entonces, dicha racionalidad política? Conceptualizada esta categoría como una ecuación definida a partir de la relación entre acción y resultados mediados por el despliegue de un determinado saber (puesto a disposición de la búsqueda de resultados)<sup>20</sup>, Flisfisch señala que, a lo largo del período previo a la crisis de 1973, la resolución de la referida ecuación se resolvía en función de una forma típica definida por el autor bajo el nombre de "Paradigma del Príncipe".

Más propio de la racionalidad política de izquierdas, y posible de ser entendido como una forma típicamente moderna de comprensión de la política, el Paradigma del Príncipe operaría en función de tres ejes constitutivos, a saber: Una concepción egocéntrica de la dinámica social según la cual la definición de la realidad se homologa a los valores y nociones de realidad privativas del respectivo actor (la "verdad emancipadora" frente a la "verdad malvada"); una comprensión del poder en tanto

---

<sup>18</sup> E. Ortega: "La oposición en períodos de transición a la democracia: el caso de Chile". En, A. Varas (editor): Transición a la democracia. América Latina y Chile. ACHIP. Stgo, 1984. Pág. 179.

<sup>19</sup> A. Valenzuela, op. cit. Pág. 210. Según este autor, ya hacia fines de los años 60' la Izquierda Chilena comenzaba a sentir la presión de sectores cualitativamente significativos que insistían en la necesidad de “...proclamar la transformación revolucionaria de la sociedad por la vía violenta...”. A medida que avanzaba la década de los setenta, se sumarían a esta presión sectores cada vez más significativos al interior mismo de la Unidad Popular, lo cual daba clara cuenta del hecho que, según nos señala Valenzuela, “ el tradicional sistema burgués de negociación no sólo había perdido gran parte de su legitimidad sino que pasó, además, a ser menos aceptado como un mecanismo para procurar ventajas, aunque sí sirviera para logros parciales... ”. Pág. 116.

<sup>20</sup> Nótese la hermandad del concepto expuesto con las nociones weberianas de racionalidad instrumental.

modalidad ejemplar y privilegiada de acción; y una potente certeza en la validez de juicios de posibilidad ex-ante (fin iluminado por una verdad última)<sup>21</sup>.

Comprendido así, el Paradigma del Príncipe se habría alzado como la fuente última de gestación de una crisis comprendida aquí como la manifestación de la imposibilidad lógica de articular las diferencias en un orden armónico y estabilizador. Imposibilidad lógica decimos ya que, bajo los preceptos de una racionalidad egocéntrica incapaz de asumir al "otro" en su legítima diferencia, sólo podía abrirse paso la resolución violenta de los conflictos políticos o, dicho en otros términos, la resolución impolítica del conflicto político.

Es así como el contexto autoritario, con su feroz evidencia factual del "error colectivo" encarnado en la reseñada concepción de la política, reforzaba el interés teórico y político por reconsiderar no sólo la configuración del sistema político colapsado en 1973, sino que además las concepciones mismas de la política y la acción política propias del período en cuestión<sup>22</sup>.

Las lecciones arriba expuestas devendrían, en el itinerario teórico de la renovación, en la búsqueda por superar (ya de modo definitivo) las bases constitutivas de la concepción clásica de la política. La dirección de dicha superación, pensamos, puede verse retratada claramente en la sentencia del sociólogo Norbert Lechner: "De la Revolución a la Democracia"<sup>23</sup>.

¿Qué implica, pues, dicha sentencia? Primeramente, el reconocimiento de la relevancia central que en términos analíticos y políticos comienza a asumir el problema de la democracia en el campo político-cultural de la Izquierda Chilena en particular y latinoamericana en general.

A partir de lo arriba expuesto, debemos reponer lo que ya habíamos señalado respecto a la centralidad que en el espacio político-cultural que hemos venido caracterizando asume la problematización de la política concebida ahora en su especificidad. El giro desde el paradigma de la revolución al paradigma de la democracia, en este sentido, constituye un paso adelante en la superación de las construcciones teóricas y los proyectos políticos centrados en el exclusivo afán de gestación de transformaciones radicales de las estructuras económicas y sociales o, dicho en otros términos, de alcanzar el "postpolítico orden" de la utopía socialista.

Sucedía que, ante la apocalíptica escena autoritaria, la democracia reclamaba el reconocimiento de su menospreciado pero vital valor: impedir el aniquilamiento de la sociedad. Y ese reclamo, en el espacio de la renovación, acusó finalmente recibo.

Y es que, antes que la utopía y la "transformación del mundo", la izquierda debía reconocer, a juicio de la renovación, la necesidad de sostener un orden social fundado en el reconocimiento de la diferencia y el conflicto: *"La izquierda necesita una cultura política que reconozca el pluralismo social, que abandone las ilusiones religiosas y deje de lado el espejismo de la utópica sociedad*

---

<sup>21</sup> Una caracterización del concepto hasta acá seguido puede verse ampliamente desarrollada en A. Flisfisch: "Hacia un realismo político distinto". En, *La política como compromiso democrático*. Edic. FLACSO. S/f.

<sup>22</sup> Una visión testimonial del colapso de la subjetividad política clásica puede verse claramente expuesta en E. Tironi: "Sólo ayer éramos dioses". En, *La torre de Babel. Ensayos de crítica y renovación política*. Edic. SUR. Stgo, 1984. Según lo señalado en este texto, la radicalidad de la crisis del 73' puede verse expresada en el reconocimiento obligado, por parte de toda una generación en la cual se encarnaron las concepciones de la política hasta aquí descritas, de la precariedad de las certezas que sostenían el carácter "inevitable" del tránsito al socialismo, tránsito supuestamente avalado por las inexorables leyes de la historia: *"...no entramos pidiendo permiso: éramos los dueños del país, los más apropiados escultores de su destino; o al menos, así nos sentíamos, lo que para este caso da lo mismo..."*. Pág. 18.

<sup>23</sup> La sentencia nomina a un artículo de N. Lechner ("De la revolución a la democracia". En, N. Lechner: *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE. Stgo, 1988) en el cual se relata el giro paradigmático en el ámbito de las nuevas preocupaciones y producciones de las Ciencias Sociales Latinoamericanas en el contexto de hegemonía de los regímenes autoritarios.

*reconciliada y sin conflictos, transparente y armoniosa. Para superar el paradigma del príncipe, para aprender a hacer política secular, necesitamos superar la utopía y descubrir nuevas ideas reguladoras, ideas que sean normas y valores de conducta social, pero que nunca jamás justifiquen la eliminación del antagonista ni permitan confundir el futuro con el milenio. Desencantar el mundo puede no ser el camino hacia la jaula de hierro, sino la puerta hacia un razonable jardín, en el que por supuesto seguirá habiendo insectos y recaudadores de impuestos. Quizás eso no sea mucho, pero no creo que sea tampoco tan alegremente desdeñable"<sup>24</sup>.*

Fin de la utopía como fuente exclusiva de inspiración política y como "ilusión" de un orden postpolítico; centralidad de la democracia entendida ahora como condición de posibilidad de la política misma y como instancia de administración de diferencias y antagonismos sociales más que como momento de superación de tales diferencias y antagonismos. Tal es, a fin de cuentas, el desplazamiento que buscaba activar el campo de la renovación. Desplazamiento radical, exitoso sólo en la medida en que lograra acelerar el rito fúnebre de la conciencia clásica de la política, esa aniquilante subjetividad destructora de los mínimos consensos necesarios para la vida política <sup>25</sup>.

El desplazamiento señalado, debemos recalcar, no sólo requería hacerse efectivo en la refundación de la conciencia política propiamente tal. Por el contrario, debía cristalizarse también en la estructuración de nuevos ejes temáticos, nuevas fuentes de inspiración y una renovada autoconciencia de su rol en la sociedad por parte de las Ciencias Sociales<sup>26</sup>. Y es que, había que reconocerlo, las Ciencias Sociales también habían sido parte del soberbio y egocéntrico imaginario derrotado en 1973, tal como lo hace ver, en dramático tono, el sociólogo chileno J.J. Brunner: "*...ser sociólogo es, por unos años, equivalente a ser partisano. El sociólogo está llamado a ser un intelectual en la tradición del gran intelectual ideólogo, aquel que tiene un saber de la totalidad, que conoce las claves secretas de la sociedad, sus leyes de desarrollo y sus niveles de conciencia falsa y verdadera... Así, lo que había empezado el año 67' como una aventura de la razón crítica terminaría, al momento del golpe de 1973, como un drama de la fuerza. El arma de la crítica, efectivamente, había dado paso a la crítica de las armas, pero en un sentido inesperado para la sociología progresista. El feo rostro de la dictadura traería consigo una mueca, casi irónica, ante la cual la sociología chilena quedó, por fin, desarmada*" <sup>27</sup>.

Una sociología "desarmada" ante el "feo rostro de la dictadura"; Una sociología sin voz para nombrar la certeza devenida en terror. Y es que la devastación no sólo había sido producida en el

---

<sup>24</sup> L. Paramio: "Del radicalismo reivindicativo al pluralismo radical". En, N. Lechner (compilador): *Cultura política y democratización*, CLACSO. Stgo, 1987. Pág. 23.

<sup>25</sup> La revaloración del régimen político democrático que hemos descrito provocó también un efecto, secundario teóricamente pero no menos relevante en términos políticos, consistente en el progresivo distanciamiento respecto a la experiencia histórica de los socialismos reales, tal como se enunciaba en algunos círculos intelectuales hacia inicios de la 'década de los 80': "*...uno de los problemas cruciales que surgen de varias experiencias socialistas es el que se relaciona con la efectiva vigencia de algunos derechos humanos...y con los grados de democracia interna que los caracteriza. Estos temas adquieren particular importancia en el caso chileno, puesto que siete años de gobierno autoritario han revelado como núcleo fundamental de la alternativa democrática...*". C. Portales: "La izquierda y la alternativa democrática". En, F. Rojas (editor): *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*. FLACSO. San José, 1982. Pág. 206.

<sup>26</sup> Recordemos en este sentido que el proceso de renovación socialista, tal como hemos señalado reiteradamente, opera con especial magnitud al interior del campo de las Ciencias Sociales. Es por ello que las críticas a la subjetividad política clásica devienen también en una crítica sensible al rol que le cupo a las Ciencias Sociales en su activación o, a lo menos, en la adscripción activa y protagónica del campo intelectual a dicha subjetividad.

<sup>27</sup> J.J. Brunner y A. Barros: *Inquisición, mercado y filantropía. Ciencias Sociales y autoritarismo en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay*, Edic. FLACSO. Stgo, 1987.

campo estrictamente político, sino que también, y quizás con mayor fuerza aún, en el hasta hacía poco sólido y certero campo de la producción teórica de las Ciencias Sociales <sup>28</sup>.

Pero la devastación, sin embargo, también atrajo progresivamente nuevas problemáticas de atención. Sucedió que, de manera conjunta al auge del régimen militar chileno y a la consolidación de los gobiernos dictatoriales en latinoamérica, las Ciencias Sociales comenzaban a reconocer la permeabilidad de sus constitutivas certezas respecto al carácter inexorable de las transiciones modernizadoras y del progreso.

Es así como, si en el contexto previo al advenimiento de los regímenes dictatoriales en América Latina las Ciencias Sociales se habían fundado a partir de la centralidad de categorías tales como "desarrollo", "transición", "modernización" y "revolución", la nueva escena producirá un radical giro a partir del cual la atención comienza a centrarse en la naciente categoría de "Autoritarismo".

¿Cuál es el significado, entonces, del giro arriba expuesto? Primeramente, y tal como hemos señalado más atrás, la derrota del proyecto histórico de la Unidad Popular había comenzado a ser leído también como el colapso de una matriz histórica de comprensión del cambio social, la que no sólo había dado identidad a la acción política característica del período sino que también a los problemas y ejes temáticos constitutivos de las Ciencias Sociales. En adelante, se debía considerar la especificidad de los procesos políticos, además de su relación compleja y muchas veces contradictoria respecto a los procesos de modernización económica y social <sup>29</sup>.

Y es precisamente a partir de lo arriba enunciado que emerge la temática del autoritarismo, categoría que viene a enunciar a regímenes dictatoriales que, lejos de presentarse como resultado de estrictos "intereses reaccionarios de clase", daban cuenta fáctica de la compleja relación entre modernización y democracia o, dicho de otro modo, del hecho que la vinculación necesaria entre la modernización económica-social y la modernidad político-cultural ya no era una evidencia histórica incuestionable. Al interior del naciente paradigma teórico, así, el colapso de la democracia chilena y latinoamericana comienza a comprenderse en definitiva como un efecto de la dificultad histórica para vincular la modernización económica con la democratización política. Así lo señalaba F. H. Cardozo, al indicar que "*...en latinoamérica, los procesos de secularización, individuación y racionalidad sustancial no han conducido a la consolidación de las precondiciones de la democratización política*" <sup>30</sup>.

Vista así, la realidad del autoritarismo comenzaba a verse ya no en tanto fruto de conspiraciones palaciegas, reacciones de clase o intervenciones imperialistas, sino que más bien como el resultado de

---

<sup>28</sup> Tal como puede suponerse, el Golpe Militar implicó para las Ciencias Sociales chilenas su exclusión definitiva de los centros universitarios y de las instituciones estatales en las cuales éstas se habían instalado a lo largo de la década de los sesenta. En relación a la intervención de los centros universitarios y al despliegue represivo efectuados por las nuevas autoridades militares, así como la posterior recomposición de nuevas instancias de investigación social para-universitarias y no gubernamentales, J. J. Brunner y A. Barros, op. cit. En especial, cap. V. Una revisión analítica de este fenómeno, en M. Valderrama y Mauro Salazar: "Renovación socialista y renovación historiográfica: una mirada a los contextos de enunciación de la nueva historia". Véase, *Dialéctos en Transición; Política y subjetividad en el Chile Actual*. (En Salazar, Mauro & Valderrama, Miguel, Comps.) Ediciones Arcis-Lom, Santiago. 2000.

<sup>29</sup> La reflexión que sigue se encuentra fundamentada en gran parte por la reflexión pionera que el sociólogo argentino Gino Germani realizó sobre el fenómeno del autoritarismo, entendido como expresión del carácter complejo de la relación entre modernidad y democracia. Respecto a este tema, ver G. Germani: "Democracia y autoritarismo en las Ciencias Sociales. En, Varios Autores: *Los Límites de la Democracia*. V.1. CLACSO. Bs. Aires, 1985.

<sup>30</sup> F.H.Cardozo: "¿Transición Política en América Latina?". En, Varios Autores: *Los Límites de la Democracia*. V.1. CLACSO. Bs. Aires, 1985. Pág. 140.

la "irresponsable" homologación entre "revolución" y "democracia" <sup>31</sup>. Y es que, se reconoce, mientras los actores políticos y las Ciencias Sociales se debatían en torno a las condiciones, ritmos y avances de la transformación social y económica, las condiciones mismas de la "vida en sociedad" se erosionaban inevitablemente.

En definitiva, la naciente Sociología del Autoritarismo no surge como una mera variante temática al interior de la tradición sociológica latinoamericana y chilena en particular. Más bien, el centramiento en el objeto "autoritarismo" sólo adquiere sentido una vez producido un giro paradigmático conducente a la valorización de la especificidad de lo político. Y es que, para los esquemas interpretativos tradicionales de la sociología previa al autoritarismo, la gestación y consolidación de un contexto político autoritario (en tanto realidad histórico-cultural), habría constituido un "inverosímil teórico".

Ahora bien, debemos recalcar que el tono de la valoración de lo político al interior del naciente paradigma de las Ciencias Sociales opera, según pensamos, como manifestación de un desplazamiento aún más radical: nos referimos al desplazamiento desde la sociología del "cambio social" a la Sociología "del orden"<sup>32</sup>, una sociología del orden que comprende a la política primeramente como el espacio privilegiado de producción y reproducción del orden social, orden social que por medio de la experiencia histórica de los regímenes autoritarios habría dado clara cuenta de su precariedad y de la necesidad de recrear constantemente las condiciones que lo posibilitan.

Tal es el horizonte que se comienza a constituir a partir del giro paradigmático evidenciado en el surgimiento de la Sociología del Autoritarismo. Como podemos concluir, y en congruencia con la dirección que lentamente comienzan a seguir los actores políticos de la renovación, en adelante se buscará precisamente la caracterización tanto de las condiciones sociohistóricas que posibilitaron el surgimiento de la escena autoritaria como la conversión de ésta en orden ya no sólo fáctico sino que también hegemónico <sup>33</sup>. Dichas temáticas, claro está, no sólo se legitiman en función de su valor teórico sino que fundamentalmente a partir de los rendimientos políticos esperados, a saber, la consolidación de un nuevo escenario y un nuevo paradigma a partir del cual lograr tanto la superación del autoritarismo como la cristalización de un horizonte político que active, sobre nuevas bases, las energías políticas colapsadas en 1973. Tal escenario, como ya hemos dicho, comienza a ser definido desde la así llamada "sociología transitológica", espacio de producción intelectual que progresivamente permitiría al campo de la Renovación la configuración de un nuevo horizonte de acción política. Un nuevo horizonte de acción política que, sin embargo, y tal como hemos querido señalar acá, ya se había tornado verosímil a la luz del giro paradigmático protagonizado por el campo de la Renovación política y cultural.

---

<sup>31</sup> En definitiva, en la crisis de los regímenes democráticos latinoamericanos, y del chileno en particular, "*...lo que entra en crisis es el modelo de cambio de la pauta estructural (la forma de la revolución o el tipo de integración social), así como las filosofías de la historia subyacentes (el telos socialista, convertido en acto histórico por la acción transformadora de la clase obrera, o la noción de progreso y mejoramiento de la humanidad institucionalizada en la práctica cotidiana mediante la acción racional de la sociedad en su conjunto...)*". F. H. Cardozo, op. cit. Pág. 130.

<sup>32</sup> En relación a lo arriba expuesto, el sociólogo chileno Eugenio Tironi explicita del siguiente modo el desplazamiento protagonizado por las Ciencias Sociales: "*En todas partes -pero especialmente en América Latina- ha tomado nuevamente actualidad la humilde y hasta hace poco desacreditada tarea de estudiar las condiciones sociales ya no del cambio, sino aquellas que hagan posible el orden colectivo, la libertad política, la estabilidad económica...*". E. Tironi: Autoritarismo, Modernización y Marginalidad. Edic. SUR. Stgo, 1990. Pág. 14.

<sup>33</sup> Sobre la comprensión del orden autoritario en tanto orden fáctico y hegemónico, ver T. Moulian: "Dictaduras hegemónicas y alternativas populares". En, F. Rojas (editor), op. cit.

## EL CONJURO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Manuel Guerrero Antequera\*

*Thomas Krusche in memoriam.*

*“ De acuerdo, no hicimos nunca un temporal. Cierto, pero adentro sopla viento y ni me acuerdo a donde va. Quien ha soñado sabe cuando despertar... Quien ha buscado guarda el corazón alerta. Y al viento, tan adentro...”*  
Luis Le-Bert

Los años '80 fueron los años de los movimientos sociales en Chile y Latinoamérica.<sup>1</sup> Junto a la reivindicación general de terminar con la dictadura, surgían voces de protesta específicas, que abogaban contra la discriminación y por el mejoramiento de la educación, de los servicios urbanos, la protección de los derechos de las mujeres y de los trabajadores, el respeto a los derechos humanos y de los pueblos indígenas. Estas movilizaciones fueron en aumento durante casi una década, para luego declinar en cantidad y contenido. Paradójicamente este declive coincide con el proceso de transición democrática, el retorno a la democracia, que, supuestamente, vendría a ofrecer mayor espacio de acción y escucha para los diversos movimientos.

La tesis que sostenemos es que la transición del régimen dictatorial al régimen democrático ha denotado un cambio radical en las estrategias respecto a los movimientos sociales y la acción colectiva con resonancia política, en la dirección a su incorporación vía institucionalización o desaparición vía marginación. A esta política, distinta al tratamiento represivo del período anterior a la transición, lo leemos como implementación de nuevas formas de control social. Observamos en este sentido, un doble movimiento de “disciplinamiento transicional”: el control vía digestión, y el control vía exclusión.<sup>2</sup> Para abordar este fenómeno haremos un análisis del proceso político que lleva a la democracia, que intentará explicar tanto el desarrollo de los ciclos de protesta o movilizaciones sociales, la más clara expresión de un *socius* vivo, que se manifiesta por medio de movimientos sociales vigorosos, como el declive de estas manifestaciones durante la transición.<sup>3</sup> El modelo de análisis del proceso político concibe a los movimientos sociales y su expresión por medio de las protestas como un fenómeno cíclico, que surge y cae en función de los cambios políticos externos a los

---

\* Sociólogo. Docente de Teoría Social en la Universidad Arcis y de Metodologías de la Investigación en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

<sup>1</sup> Este escrito es una versión revisada e intervenida de algunas de las tesis que planteamos en nuestro ensayo *Democratización chilena y control social: La transición del encierro*. Ver en: Salazar, Mauro & Valderrama, Miguel (comp.) *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile actual*. Arcis-Lom, Santiago, 2000, pp. 129-161.

<sup>2</sup> Utilizamos la imagen de la *digestión* para el proceso de institucionalización de los movimientos sociales, diferenciándolo del de exclusión que operaría en la reclusión de alta seguridad. Ambos, pensamos, son procesos sofisticados de exterminio. El uso de *digestión* acá más que una noción o un concepto intenta aludir a una práctica, a un conjunto de prácticas. Así el Larousse: “*La digestión, cuyo objeto final es la asimilación, comprende todos los actos que se realizan desde la ingestión de los alimentos hasta su transformación y absorción por la sangre. Los actos mecánicos son la prensión de los alimentos, su masticación y su deglución. Pasan los alimentos de la boca al estómago por el esófago, y sufren en aquél la primera elaboración. Luego pasan jugos biliares y pancreáticos, se transforman en quilo, que absorben las paredes intestinales. Las partes no asimiladas prosiguen su camino y llegan al intestino grueso, constituyendo los excrementos.*”

<sup>3</sup> Entendemos por *socius* la instancia básica de la socialidad, el organismo que resulta de las múltiples interacciones sociales, a partir de sus formas más elementales, como la amistad o pareja, hasta las más complejas, como la sociedad. Usos de esta noción se pueden encontrar al interior de literatura tan diversa como: Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia, 2. Los problemas clásicos*, Editorial REI Argentina, Buenos Aires, 1987, p. 345; y Guattari, Felix. *Cartografías del deseo*. Editorial la marca, Buenos Aires, 1995, p. 208.

movimientos mismos, junto a la diversificación e intensificación de las formas y mecanismos de control social “transicionales”.

La lucha contra la dictadura en Chile y Latinoamérica dio muestras de un dinamismo social activo a través de ciclos de protesta colectiva. La explicación otorgada generalmente desde la ciencia política y la sociología es que los movimientos sociales que emergen son producto de la apertura política operada durante la última fase de los regímenes autoritarios, los que al liberalizar el proceso político permiten una mayor libertad de acción.<sup>4</sup> Los grupos que se movilizaron tempranamente contra la dictadura lo hacen con la voluntad de acelerar la vuelta a la democracia, creando con su acción las condiciones bajo las cuales otros grupos sociales pueden emerger, redundando en olas de movilización colectiva. Sin embargo este dinamismo, cuando los partidos políticos retornan al poder y la confrontación es reemplazada en las altas esferas por la cooperación y el compromiso, los movimientos tienden a declinar y se institucionalizan, cerrando su ciclo.

Desde el modelo de análisis del que nos valemos, la institucionalización puede adoptar distintas manifestaciones, las cuales son explicables a partir de la naturaleza de las relaciones partidos-movimientos y por el grado de apertura del sistema político. Cuando los partidos políticos y las estructuras partidarias son relativamente abiertas y los movimientos tienen una cierta autonomía respecto a los partidos políticos, en un contexto de sistema político abierto, la institucionalización tiende a resultar en una incorporación de los movimientos sociales en los procesos de toma de decisiones. Al contrario, cuando los partidos son relativamente rígidos y cerrados y las organizaciones tienen poca o nada de autonomía frente a los partidos, en un marco de sistema político cerrado, la institucionalización tiende a resultar en la marginación de los movimientos, en un proceso de apropiación, ingestión y digestión del otro por parte del Estado. En el caso chileno la institucionalización ha devenido claramente en marginación.

En las teorías contemporáneas de desarrollo de movimientos sociales, el modelo del proceso político es uno de los que hegemoniza la explicación de la dinámica acerca del surgimiento de los ciclos de protestas y su devenir. Este modelo parte de la premisa, como vemos, de que el desarrollo de los movimientos sociales depende de las instituciones políticas, de las configuraciones de poder y otros factores exógenos a los movimientos. A estos factores se les ha dado por nombre la “estructura de la oportunidad política”.<sup>5</sup> En el caso de Latinoamérica esta estructura, que opera como contexto de posibilidad de la emergencia de la protesta social antidictatorial, en este tipo de literatura, comprende tres factores: la apertura del proceso político, la presencia de aliados y de grupos de soporte y la división al interior del régimen.

La apertura del proceso político, como variable condicionante de la aparición de movilizaciones sociales, ha sido ampliamente tratada por la literatura “transitológica”.<sup>6</sup> Aún existiendo protestas

---

<sup>4</sup> Tratado en mayor profundidad en: L. Hipsher, Patricia. *Democratic Transitions as Protest Cycles: Social Movement Dynamics in Democratizing Latin America*, en Meyer, David S. & Tarrow, Sidney. *The Social Movement Society*. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p. 153-172. El modelo de explicación que (ab)usamos e intervenimos se basa en lo desarrollado por Hipsher. Muchas de las fuentes citadas en las notas a pie las debemos a su trabajo, las que pudimos revisar gracias a la excelente biblioteca, base de datos y presta ayuda del Latinamerikanska Institutet de la Universidad de Estocolmo, durante el invierno sueco de 1999.

<sup>5</sup> Del inglés: Political Opportunity Structure (POS).

<sup>6</sup> Los que dan el puntapié inicial a una serie de textos que se harán cargo de esta entrada son O'Donnell y Schmitter en 1986. O'Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe eds. *Transitions from authoritarian rule: Tentative Conclusions*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1986. Como ejemplo, ver el decurso de los acuerdos convenidos entre la dictadura y las cúpulas de la “oposición democrática” en: Godoy Arcaya, Óscar. *La transición chilena a la democracia: pactada*. Santiago, Estudios Públicos nro. 74, 1999.

durante los momentos más duros de la dictadura, ellas tienen más posibilidades de aparición durante los períodos de apertura, que suelen ser la característica de los procesos transicionales. Los grupos y movimientos sociales pueden resurgir, desde esta perspectiva, cuando los costos de la acción colectiva son bajos, es decir cuando el régimen dictatorial ofrece ciertos espacios de movimiento. Los aliados o grupos de apoyo, son el segundo factor que ayuda al desarrollo del movimiento. Así la presencia de grupos de base de la Iglesia Católica en las poblaciones y la creación de la Vicaría de la Solidaridad son algunos de los elementos que se nombran a este respecto en el caso chileno.<sup>7</sup> Finalmente, la división interna del régimen autoritario como tercera condición considerada para la emergencia de la protesta social<sup>8</sup>, establece que las diferencias entre las posturas duras y blandas en el régimen crean la posibilidad de que los movimientos puedan presionar a los blandos para lograr una mayor apertura. En un contexto de mayor apertura los movimientos tendrán mayor campo de acción con menos peligro de represión.

Cumpléndose estas oportunidades estructurales los movimientos sociales salen a la calle e inician intensos ciclos de movilizaciones. Así es como Chile fue uno de los escenarios con mayor intensidad y cantidad de protestas sociales en la década de los '80. En forma abierta y masiva, a partir de una jornada de protesta nacional convocada por la Confederación de Trabajadores del Cobre en mayo de 1983, en forma casi ininterrumpida las calles fueron tomadas por distintos movimientos. Los movimientos sociales, fuertes y vigorosos creaban plataformas de lucha colectivas, mostrando una gran capacidad de organización y convocatoria, un enorme compromiso con los temas sociales y políticos, situación que auguraba el advenimiento de una democracia participativa y dinámica. Sin embargo, al tiempo estas protestas bajaron en cantidad y participación y la democracia que sustituyó al régimen dictatorial no refleja el potencial expresado durante el período 1983-1987.<sup>9</sup>

El modelo de análisis del proceso político utilizado para explicar a los movimientos sociales es convincente en cuanto puede explicar, a partir del cumplimiento de ciertas estructuras de oportunidades políticas, su emergencia, pero resulta insuficiente, consideramos, para explicar su declive. Desde este modelo, la condición de posibilidad de la transición es la presencia activa de los movimientos sociales, los que a partir de factores de carácter estructural convenientes y oportunos, son capaces de botar al régimen autoritario, para iniciar un período de transición y consolidación democrática. ¿Pero cómo explicar una transición que en su materialización, en su retorno a la democracia, no cuenta con movimientos sociales que la nutran?. En términos más generales la misma participación ciudadana, más allá o más acá de los movimientos sociales, vía los canales representativos clásicos también ha ido en declive. Por ello nos parece pertinente utilizar a los movimientos sociales observados en décadas anteriores como indicadores de un *socius* activo, con formas de expresión de participación directa. Pues bien, ¿esta ausencia de movimientos sociales se debe solamente a los factores de carácter estructural del sistema político?.<sup>10</sup> Antes de ofrecer una respuesta alternativa examinemos las explicaciones del modelo.

---

<sup>7</sup> Oxhorn, Philip. *Organizing Civil Society: The Popular Sectors and the Struggle for Democracy in Chile*. University Park, Pennsylvania State University Press, 1991.

<sup>8</sup> Shneider, Cathy Lisa. *Shantytown Protest in Pinochet's Chile*. Philadelphia, Temple University Press, 1995; Przeworski, Adam. *Democracy and the Market*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991

<sup>9</sup> Así el año 1982 registró 13 protestas; 1983: 61; 1984: 36; 1985: 55; 1986: 58; 1987: 39. Ver, Salazar, Gabriel. *Violencia política popular en las 'grandes alamedas'*. Santiago, SUR, 1990.

<sup>10</sup> Los últimos hitos de movilizaciones masivas políticas en Chile que exceden los bloques actuales -Concertación, derecha e izquierda, fueron la visita del Papa en abril de 1987 y luego la campaña plebiscitaria por el NO, en 1988.

En primer lugar se mencionan factores de tipo afectivo de los sujetos, es decir no estructurales del sistema político, tales como el miedo o la molestia.<sup>11</sup> El retorno de los partidos políticos al poder y la división interna de los grupos guerrilleros, son otros factores que se acusan. Los partidos políticos que antes participaban en las movilizaciones se dedican exclusivamente a labores partidarias, acrecentando la distancia con los movimientos sociales, provocando divisiones al interior de estos, coartando su capacidad para el diseño e implementación de acciones unitarias. Por otra parte, se reconoce, la influencia de campañas intencionales por parte de ciertas elites políticas en pro de la desmovilización, con el objeto de poder llevar a cabo transiciones negociadas. Esto es logrado mediante la difusión de discursos que llaman a la racionalidad y al realismo político.

Si bien los factores mencionados nos parecen que sí pueden influir en la disminución de la participación social abierta y activa que se hace cargo de los destinos del país mediante acciones directas, organizadas y colectivas, creemos que el modelo es ciego frente a factores de envergadura, tales como las políticas de control social.<sup>12</sup> Desde nuestra perspectiva pensamos que una vez cerrado el ciclo de movilización considerado legítimo por aquellos sectores que han retornado al ejercicio del poder, los restantes movimientos y movilizaciones comienzan a ser etiquetados y calificados como conductas desviadas, por lo que se les aplica políticas de control, neutralización y castigo. Esto a partir de un doble movimiento de digestión y exclusión.

El proceso de digestión de los movimientos sociales, la institucionalización, es un proceso que cambia el tipo de acción colectiva, estandarizándola, bajando la cantidad de movilizaciones y el carácter de las demandas. Se promueve la negociación, el proceso electoral y se favorece el trabajo indirecto, a través de las mediaciones de las instituciones gubernamentales.

Los partidos políticos retoman su rol de interlocutores, de representantes de la totalidad del *socius*, reduciendo la capacidad de influencia de los movimientos sociales en la política, ya que esta pasa a ser dependiente de la voluntad de los partidos políticos. En los sistemas en que los partidos políticos son más democráticos y abiertos a grupos exógenos a ellos mismos, los movimientos han tenido una mayor oportunidad de acceso al proceso político logrando mayor éxito en la influencia a las posiciones y prácticas de los partidos políticos.

La apertura del sistema político posibilita o impide el tipo de institucionalización de los movimientos sociales. Apertura política se refiere a la organización del poder dentro del cual el sistema político facilita o dificulta los esfuerzos de los grupos para tener acceso a la toma de decisiones. De esta manera, en Chile la institucionalización ha tenido efectos excluyentes, e incluso exterminantes, ya

---

<sup>11</sup> Este modelo explicativo señala ciertos hitos, como el descubrimiento en agosto de 1986 del arsenal de Carrizal Bajo y el atentado a Pinochet de septiembre 1986. Ambos producirían el distanciamiento entre los partidos políticos e impedirían, por tanto, la acción unitaria. Ejemplo de esta línea argumental: Constable, Pamela y Valenzuela, Arturo. *A Nation of Enemies*. New York, Norton, 1991.

<sup>12</sup> Respecto a este punto no coincidimos tampoco con las explicaciones de corte durkheimiano que resuelven el problema del poder con la explicación del carácter coactivo, por naturaleza, de los hechos sociales, los que ejercen su fuerza moral a través de un juego de mediaciones (el gobierno, la familia, etc.) como puntos de aplicación de una supuesta dimensión represiva inherente a toda sociedad. Tampoco nos parecen suficientes las respuestas provenientes del formalismo jurídico que se ocupa de las condiciones formales de la legitimidad. En ambas vertientes se pasa por alto el ejercicio -singular en sus mecanismos, objetivos y efectos, del poder y cómo este inviste el tejido social mismo. Creemos que las dominaciones son los efectos hegemónicos que logran sostener la intensidad de los enfrentamientos locales. Por ello las relaciones de poder no son mantenidas por superestructuras o instancias trascendentales a la producción social misma. Desde esta perspectiva, cuando decimos “disciplinamiento”, más que de represión, de lo que estamos hablando es de estrategias políticas que buscan crear un efecto de conjunto de “tranquilidad”, de “paz social”, mediante operaciones dirigidas a inmovilizar y fijar los múltiples enfrentamientos para integrarlos y así, anular su potencia creativa y transgresora. Para una entrada de este tipo ver: Foucault, Michel. *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad T.I.* Bolsillo, Editores Siglo XXI de España, 1995.

que a los movimientos sociales se les ha negado el acceso al proceso político, existiendo un Estado duro, gestionado por partidos políticos elitistas, hegemonizados por expertos.<sup>13</sup>

El sistema de partidos políticos en Chile ha sido caracterizado por su dureza, existiendo partidos ideológicamente distintos, relaciones diferenciales entre los partidos y las organizaciones sociales.<sup>14</sup> Los partidos han tendido históricamente a dominar a los movimientos. Los líderes de los movimientos son frecuentemente militantes de partidos, por lo que los partidos han tenido facilidad de influir en las estrategias, las tácticas y objetivos de los mismos.

El Estado chileno, heredado de la dictadura, también es cerrado. La descentralización iniciada por la dictadura en 1980 sólo ha tenido el efecto de que los gobiernos locales, las municipalidades cuenten con fondos, que de todas maneras son determinados y asignados por el gobierno central.

Se puede afirmar que las elites políticas chilenas gestionan un tipo de democracia, a partir de un discurso que busca hacer creer que ella es mejor servida mediante la subordinación de la participación popular a la necesidad de mantención de la estabilidad, perpetuando un sistema político que continúa siendo cerrado a las exigencias de los movimientos sociales, institucionalizando la exclusión.<sup>15</sup> Resulta curioso, entonces, el gesto de sorpresa y alarma del *establishment* frente a la apatía de la juventud respecto a la política.

De manera contraria, los movimientos sociales que sostuvieron la lucha antidictatorial, y que el discurso transitológico reconoce como una de las condiciones de posibilidad fundamentales para la propia transición, permitía la confluencia de una pluralidad de mundos y tradiciones culturales y políticas, situación que prometía el retorno a una democracia dinámica y participativa. Esta pluralidad se torna problemática para el modelo neoliberal económico y “cultural” que la transición chilena asume como propio. La administración y profundización del modelo requiere de una re-disciplinización del *socius*.

---

<sup>13</sup> Ejemplo de digestión: los movimientos por los derechos de las mujeres. El Estado crea en 1990 el SERNAMEC. Este no ha sido el interlocutor de los movimientos de las mujeres, debido a que no ha tenido voluntad para incorporar las organizaciones de mujeres en los diseños y aplicación de sus políticas. Las políticas feministas del servicio son formales y no participativas, y las organizaciones no gubernamentales de mujeres tienen poca o nada de influencia sobre el organismo estatal. Su liderazgo ha sido de carácter conservador, sin embargo ha logrado subsumir a los movimientos, dejando a éstos sin discurso ni recursos. Lo mismo es posible de constatar en el caso de los jóvenes, con el INJ; de los movimientos indígenas, con CONADI y de los movimientos ambientalistas, con el CONAMA. El caso paradigmático es la Mesa de Diálogo de Derechos Humanos, donde es la figura del experto —el abogado, el cientista político, el historiador— la que aparece como protagonista, encargado de la creación de verosímiles en torno al pasado y futuro de la historia y los derechos humanos en Chile y no los movimientos sociales preocupados por el tema.

<sup>14</sup> Garretón, Manuel Antonio. *The Chilean Political Process*. Boston: Unwin Hyman, 1989, p.9. Respecto a la opinión de Garretón sobre los movimientos sociales ver: Garretón, Manuel A. *Las complejidades de la transición invisible. Movilizaciones populares y régimen militar en Chile*, en Proposiciones nro. 14, Santiago, SUR, agosto 1987, pags. 111-129.

<sup>15</sup> Esta exclusión no es ‘exclusiva’ de la participación política. El modelo económico mismo, gestionado y administrado por la concertación gobernante, es señal clara del mismo fenómeno. La “transición”, así, es un complicado proceso en el que conviven la continuación y profundización del modelo político (Constitución de 1980) y económico de la dictadura - continuidad estructural en el ámbito de la transnacionalización de la economía, reforzamiento de la posición dominante en la economía del capital extranjero y de los grupos económicos internos y su consecuente concentración de patrimonio; continuidad en el traspaso de patrimonio del sector público al privado vía privatizaciones y diferentes sistemas de subsidio; continuidad en la desigual distribución del ingreso y la riqueza; entre otros- con los esfuerzos e intenciones de democratización. Ver: Fazio, Hugo. *El programa abandonado. Balance económico social del gobierno de Aylwin*. Santiago, Lom Ediciones, 1996.; Fazio, Hugo. *Mapa actual de la extrema riqueza en Chile*. Santiago, Lom-Arcis, 1997.

El primer disciplinamiento lo llevó a cabo la dictadura por medio del dispositivo del terror<sup>16</sup> y estaba orientado principalmente al disciplinamiento de la fuerza de trabajo, de manera que esta adhiriera al modelo económico.<sup>17</sup> El segundo disciplinamiento es llevado adelante en democracia implicando la anulación de los diferentes modos culturales y políticos de construcción de identidades que se venían desarrollando al interior de los movimientos sociales. Su objetivo es el disciplinamiento, esta vez de las múltiples expresiones del *socius*, para la adhesión social de un modelo político ad hoc al modelo económico, adhesión o legitimidad que la dictadura no pudo lograr. El resultado de este re-disciplinamiento es el vaciamiento de la participación principalmente popular y juvenil en la política. Los miembros activos de los movimientos sociales o bien se incorporan al ejercicio de funciones estatales o se quedan a nivel de base promoviendo la creación de redes de desarrollo local, que muchas veces vienen a llenar los vacíos que las políticas institucionales van dejando. Otro sector muy numeroso simplemente “se va para la casa”, mientras otros radicalizan su postura y desarrollan acciones de carácter antisistémico.<sup>18</sup>

De aquí la gran cantidad de colectivos y orgánicas de acción directa, sobre todo poblacionales y estudiantiles, de carácter subversivo o a(nti)institucional, muchos de ellos desvinculados ya de los movimientos sociales. Estos movimientos sociales antes podían ejercer de marcos de referencia para la acción de las distintas orgánicas subversivas.<sup>19</sup> En el nuevo contexto transicional, las organizaciones subversivas ya no tienen este referente, lo que redundará en un aislamiento respecto de la base social que antes existía y que muchas veces orientaba su accionar. Por efecto de las políticas de institucionalización y rigidez del sistema político, estos grupos desaparecen de lo público nacional. Este aislamiento provoca la radicalización aún mayor de su accionar. Por otra parte, el aislamiento resulta sustancial para el despliegue de una política represiva estatal en contra de estos grupos, legitimada por los mass-media, en pro de la desarticulación y desaparición de la escena pública que antes ocupaban. Esta política estatal ha sido rayana al exterminio, pero esta vez con métodos de mayor sofisticación y “respetando los derechos humanos”. La creación de la Cárcel de Alta Seguridad (CAS) es claro ejemplo de esto.

El proceso de democratización, por tanto, oscila entre la invención y la herencia de viejas prácticas. Así, por ejemplo, las diversas reformas carcelarias que se han venido dando en el contexto transicional están enormemente vinculadas con las distintas concepciones que han circulado acerca de la prisión de antiguo y más ampliamente con la manera en que debe ser enfocado el control social en resguardo de la sociedad. El diseño, construcción, e implementación de las nuevas cárceles, evidencian

---

<sup>16</sup> Moulián, Tomás. *Chile Actual. Anatomía de un mito.*; Lechner, Norbert. *Los patios interiores de la democracia.*

<sup>17</sup> Nos referimos a la formación del llamado “capitalismo popular”. Así Fazio: “*El modelo condujo, incluso, a que un porcentaje de las remuneraciones –en la forma del ahorro obligatorio pasase a ser utilizado por el capital para su expansión. Esto fue conseguido a través de la ‘reforma’ al sistema provisional*”, reforma que no encontró resistencia, claro está, por el dispositivo de terror y de exterminio. Foxley: “*Los asalariados se han transformado así, en involuntarios agentes promotores del esquema de concentración de activos que caracteriza al experimento neoliberal*”. Ambas citas en, Fazio, op.cit, p.29.

<sup>18</sup> Al respecto ver: Guerrero A., Manuel. *¿Encapuchados, violentistas, terroristas?. Elementos para la comprensión de los colectivos de izquierda estudiantil.* Santiago, Centro de Investigaciones Sociales-Universidad Arcis, Semestrario Investigación y Crítica, 1999. Trabajo presentado como ponencia en el XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Concepción 1999.

<sup>19</sup> Así por ejemplo, las fechas de surgimiento de las nuevas organizaciones de carácter revolucionario y subversivo, corresponden al momento más activo de los movimientos sociales, como es el caso del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, 1983.

políticas aplicadas cuyos diversos respaldos teóricos son herederos de viejos esquemas represivos, naturalizantes y patologizantes.

La democratización ha venido de la mano de la puesta en práctica de un férreo control social, entendiendo por éste las maneras organizadas por medio de las cuales “la sociedad” responde al comportamiento y gente que es considerada como desviada, problemática, preocupante o indeseable de una u otra manera. La respuesta a estas conductas y personas ha adoptado diversas formas de materialización: castigo, destierro, tratamiento, prevención, segregación, rehabilitación, reforma o, lisa y llanamente, exterminio. Estas medidas han ido acompañadas por distintas ideas y emociones así como por el amor preferencial a ciertas imágenes: odio, revancha, disgusto, compasión, salvación, benevolencia, admiración o tecnicismo que se disfraza de a ideológico. Las conductas en cuestión han sido clasificadas mediante variados rótulos: crimen, delincuencia, desviación, inmoralidad, perversión, deficiencia, enfermedad, terrorismo. Las personas o colectivos hacia quienes van dirigidas estas etiquetas han sido vistas como: monstruos, locos, villanos, rebeldes o víctimas. Finalmente, este control ha contado con la eficiente labor de expertos: jueces, policías, trabajadores sociales, psiquiatras, politólogos, criminólogos o sociólogos de la desviación.<sup>20</sup>

De manera tal que a pesar de lo renovado de los discursos que alegan contra el sistema represivo del pasado dictatorial, creemos que ciertas estructuras originales de este sistema, en vez de debilitarse y tender a desaparecer, se han reforzado y aumentado: la intensidad y cantidad del control estatal ha ido en aumento; la centralización y burocracia de los procesos se han mantenido; las profesiones y expertos que operan para el control se han multiplicado; y el tratamiento como la rehabilitación han variado en forma pero se conservan bajo los mismos principios.<sup>21</sup>

No obstante esta matriz común con el pasado, el disciplinamiento social obedece a nuevas formas de ejercer el poder, formas que se despliegan a partir de objetivos políticos y estrategias específicas. Hemos indicado dos formas de control social observables en nuestra transición a la democracia, a saber, el modo excluyente de centros correccionales como la Cárcel de Alta Seguridad, y uno más complejo y que aún persiste bajo modalidades diversas: el modo de control social inclusivo. Ambos modos tienen como soporte la misma ideología correccional: una comunidad omnipresente en la cual el desviado debe ser “integrado” a como de lugar. Se trata de una penetración más profunda del control social en el cuerpo social donde, en el caso del modo inclusivo, el experto ya no aparece como experto, sino que es parte de la comunidad, ya que la comunidad misma se ha integrado al sistema de control. Así es como, paralelamente al surgimiento de la CAS, aparecen en el contexto democrático las políticas de “seguridad ciudadana”. Se “transita”, por tanto, de un sistema formal ineficiente e inhumano -las prácticas de tortura, desaparición y exilio del período fascista- a las instituciones primarias de la sociedad como formas privilegiadas de ejercicio del control. Hoy son los colegios, la familia, los vecinos y no exclusivamente los expertos, los que deben tomar la responsabilidad del control de la desviación.

---

<sup>20</sup> En este sentido no debiera extrañar que el director de la Cárcel de Alta Seguridad no sea un gendarme, un carabiniere o militar, sino un sociólogo. La definición amplia de control social que hemos utilizado es posible de encontrar en: Cohen, Stanley. *Visions of Social control: Crime, Punishment and Clasificación*. Oxford, Polity Press Cambridge, 1985.

<sup>21</sup> Desde el caso chileno coincidimos plenamente con la siguiente aseveración de Stanley Cohen: “*En algunas partes del sistema, de manera más clara que en otras, hay una intensificación, complicación y extensión de los patrones de principios del siglo diecinueve, y no su negación. Aquellos patrones originales –racionalización, centralización, segregación, clasificación- no habían madurado lo suficiente. Existían tendencias que aún perduran, así como los cambios más recientes aún no se han completado*”. Cohen, Stanley. op. cit., pág. 37 [La traducción del inglés es nuestra.]

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Esto que pudiese parecer el alejamiento del sistema formal, es en realidad la penetración, invasión y colonización de las instituciones primarias por el sistema formal. Lejos de desaparecer, los expertos operan hoy *en* las instituciones primarias. Hay una expansión gradual e intensificación del sistema de control que ya no se justifica y legitima exclusivamente desde una Doctrina de Seguridad Nacional, que a nuestros oídos transicionales suena anacrónica, sino a partir de diversos objetivos sociales a alcanzar en pro del bien común, de la solución de los “problemas de la gente”: cámaras de vigilancia contra la delincuencia en las calles, paseos, parques, estadios; sensores fotoeléctricos contra las infracciones del tránsito; patrullas motorizadas comunales y barriales contra el narcotráfico; infiltración de las organizaciones estudiantiles contra los brotes de violentismo; teléfonos de denuncia contra violencia intrafamiliar o consumo de drogas; centrales de estadísticas a cargo del control de delitos económicos o morosidad de pagos; timbres pánico al interior de las casas; control de lo publicable y leíble; toque de queda por falta de locomoción colectiva en las noches; cierre de botillerías a las veintitrés horas, etc.

De tal suerte que nuestro proceso de democratización coincide con el aumento y dispersión de los mecanismos que tienen como efecto de conjunto el disciplinamiento social. Si consideramos al período fascista chileno como sociedad disciplinaria, nuestra democracia resulta una sociedad de control. Esto significa que los espacios cerrados (el hogar, la escuela, el cuartel, la fábrica, el hospital o la cárcel) dejan de tener valor de contención y cautiverio, algo así como reconocer que ya vienen siendo demasiado los pobres como para mantenerlos encerrados. Entonces sobreviene una gestión poblacional novedosa basada en el proceso de digestión, expulsión, marginación, segregación y desafiliación.

La lucha contra la dictadura fue llevada adelante por una multiplicidad de fuerzas; por una variedad de cuerpos en resistencia; por un enjambre de identidades en formación, acciones y subjetividades que se disputaban, en forma directa y abierta, el espacio de la política. La política misma consistía en el juego de inscripciones y cruces de esa multitud, es decir, la política estaba constituida por la multiplicidad que la recorría y arrastraba desbordando las formas de contenido y expresión ‘dictados’ por la dictadura. La libertad añorada sólo podía ser conseguida mediante el ejercicio decidido y soberano de prácticas de liberación. La democracia conquistada debía ser, por tanto, hija no tan sólo de los contenidos por los que se peleaba, sino también de la *forma* en que se forjaban y se hacían circular esos contenidos. La calle, la asamblea, el mitting, la marcha, la protesta, como instancias de roce social, de conexión de diversas relaciones desordenadas y creadoras, prometían alcanzar una democracia que fuese la *expresión* de esta dispersión múltiple.

Sin embargo, la democracia chilena proyecta algo bastante distinto a la práctica emancipadora que la posibilitó. La verdad que se hace circular, fruto de los procedimientos que la establecen, opera como fracaso de ese tiempo emancipador. La democracia actual, que se erige como nuestra verdad, no es sino la interrupción de los actos de democratización desplegados, de las prácticas de liberación que lograban escapar y poner en crisis los controles y codificaciones de la dictadura. Esta interrupción instala la desmemoria, pretendiendo teñir al cuerpo social de olvido: olvido de aquellos que posibilitaron la democracia y olvido de la fórmula múltiple que la hizo advenir. La estrategia es cristalizar a los movimientos en puntos controlables y de pausa, para su “normalización” vía digestión y exclusión, para disminuir su potencia de actuar.

Los mecanismos de disciplinamiento y control, entonces, extienden su imperio meticuloso hasta las profundidades de nuestro cotidiano social, en el esfuerzo de mantener a raya todo aquello que desestabilice, que arrastre hacia este presente el recuerdo de lo que se esperaba y hacía para materializar la democracia. Se trata de ensombrecer como medio de conjuro. Poner bajo un manto de

---

# *investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

sombra a lo que ayer fue fuerza, a los movimientos políticos que se fundaban en agenciamientos democráticos en acto, que ‘experimentaban’ formas específicas de libertad, en las que se conjugaban la reafirmación de la democracia con el anti-capitalismo. Sin embargo, esta experiencia poderosísima no se puede borrar. Tal como la tortura y la bestialidad fascista, la experiencia de liberación se ha grabado en nuestros cuerpos, se ha inscrito en la memoria del *socius*. Por ello el control capitalístico. Por ello los esfuerzos de fijar la luz en otro lugar: intento de centrar nuestra atención en “el futuro que nos convoca” y de desvanecer en sombra el ayer junto a lo que hoy surge, a borbotones porfiados, a través de los diversos movimientos que levantan cabeza, hoy como ayer, en Chile y Latinoamérica.



## REDESCRIPCIONES FEMINISTAS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Alejandra Castillo \*

### Diferencia sexual qua diferencia política

A la comúnmente aceptada distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado pareciera subyacer, sin embargo, una otra distinción, algo menos aceptada, que le daría sentido y coherencia. Se podría decir que tal estructura profunda es la propia distinción entre esfera privada y esfera pública. Esta segunda distinción estaría a su vez precedida por la diferenciación biológica de los sexos. Esto es, la determinación biológica marcaría las funciones y roles de hombres y mujeres en la filosofía política hegeliana. Determinación que confinará a la mujer a la proximidad de lo natural, de lo privado y lo particular, mientras asentará al hombre en el espacio de lo público y lo universal de la política.

No es de extrañar que la mujer esté determinada de forma natural a permanecer únicamente en la esfera privada, si consideramos que para el filósofo de Stuttgart el sexo femenino es imperfecto. Pero, ¿imperfecto en relación a qué? Sin temor a equivocarnos podríamos afirmar que tal imperfección tendría como patrón de normalidad la propia anatomía masculina.

En este sentido Hegel declarará la existencia de un sólo un sexo, el masculino: el sexo femenino sólo sería producto de un subdesarrollo del primero. Esto parece ser lo que señala Hegel cuando nos dice que:

*“el útero en el hombre es reducido a una simple glándula, mientras que en la mujer el testículo permanece cubierto dentro del ovario, fallando en tomar su posición, lo que le impide su actividad. Además, el clítoris en la mujer no tiene sensibilidad activa; mientras que en el hombre tiene su contra parte en la sensibilidad activa, la expansión vital, la efusión de la sangre”<sup>1</sup>.*

En otras palabras, el hombre sería el principio activo, mientras que la mujer permanecería en una unidad subdesarrollada<sup>2</sup>. Debido a esta concepción analógica de los sexos, muy influenciada por los logros científicos y el clima ideológico de su época, Hegel destina a los hombres a la vida pública y por lo tanto a la sociedad civil, que es el espacio de la diferenciación por excelencia, el lugar de la lucha por lograr el reconocimiento y la autonomía individual. La mujer, en cambio, debido a su imperfección sólo puede acceder tangencialmente, o imperfectamente, a la vida pública mediante el matrimonio y la familia; viviendo en lo social sólo a través del espéculo de la representación masculina.

Cabe señalar, sin embargo, que la exclusión de la mujer de la sociedad civil no es total, de alguna manera es necesaria su presencia (imperfecta) para la constitución de la vida pública. La forma usada por Hegel -y también por otros filósofos políticos<sup>3</sup>- para mantener esta ambivalencia de presencia/ausencia o de inclusión/exclusión de la mujer en la vida cívica es el "contrato matrimonial".

---

\* Estudiante de Doctorado en Filosofía Política, Universidad de Chile.

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophy of Nature*, Vol. 3, Editado y traducido por M. J. Petry, Londres, Allen & Unwin, 1970, p. 175. Tomado de Tina Chanter, *Ethics of Eros*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 83.

<sup>2</sup> Para un interesante análisis de la concepción biologista de los sexos en Hegel desde una perspectiva psicoanalítica ver de Luce Irigaray, "The Eternal Irony of Community", en *Feminist Interpretations of G.W.F Hegel*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 1996, pp. 45-57.

<sup>3</sup> Al respecto, resultan ilustrativas las recientes críticas de la teoría feminista a la tradición contractualista clásica y contemporánea de la filosofía política. Dos críticas ejemplares pueden encontrarse en Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press, 1995; y "The Disorder of Woman", en VV. AA., *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge, Polity Press, 1994.

En este punto es importante destacar que Hegel rechaza aceptar al matrimonio como un contrato para la cohabitación conyugal o como un contrato de "uso sexual recíproco" al estilo de Kant, como veremos más adelante. Este deseo de apartar al matrimonio de los límites del contrato se debe a que para Hegel el matrimonio representa uno de los fundamentos básicos sobre los cuales descansa la vida ética de la comunidad. No hay que olvidar que para Hegel el matrimonio no es, sino, una relación ética. En su *Filosofía del derecho* describe en los siguientes términos al matrimonio:

*“En cuanto relación ética inmediata el matrimonio contiene, en primer lugar, el momento de la vida natural y, más concretamente, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como realidad de la especie y su proceso (...) Pero, en segundo lugar, la unidad sólo interior o en sí de los sexos naturales, y precisamente por ello sólo exterior en su existencia, se transforma en la autoconciencia en la unidad espiritual, en amor autoconsciente”<sup>4</sup>.*

Queda claro que para Hegel el matrimonio es mucho más que un contrato, es más bien el cimiento natural de la vida ética, la cual tiene como principio absoluto, al menos en el matrimonio y en la familia, al amor. El amor, más no el contrato, es lo que da fundamento al matrimonio. Cabe señalar, que cuando Hegel utiliza la palabra amor le da un doble sentido, por un lado, como el sentimiento de estar enamorado y, por otro, como unión, como aquel elemento capaz de dar cohesión a la familia, y por extensión a la comunidad<sup>5</sup>. Hay aquí en Hegel un esfuerzo por definir el vínculo matrimonial como un vínculo ético, inscrito más allá de las relaciones contractuales. De allí que sea enfático en indicar que:

*“como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer la inclinación particular de las dos personas que entran en la relación o la previsión y organización de los padres, etcétera; pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas, más precisamente el consentimiento para constituir una persona y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual”<sup>6</sup>.*

## Inclusión/exclusión de la mujer

¿Cómo podríamos admitir que Hegel incluye/excluye a la mujer de la sociedad civil a través del contrato matrimonial, si el mismo Hegel se encarga de alejarlo del contractualismo como clásicamente se ha entendido? Para responder a esta pregunta seguiremos la perspectiva de análisis abierta por Carole Pateman quien señala que si bien Hegel critica y rechaza concebir al matrimonio como un "contrato para uso recíproco" no logra, con ello, desvincularse del todo de la doctrina contractual en la medida que, pese a su rechazo del contractualismo, mantiene aún y comparte un elemento constitutivo de esta doctrina: la construcción de la sociedad civil a partir de la diferencia de los sexos<sup>7</sup>. Es por ello que para Pateman el rechazo y criticismo hegeliano a la teoría del contrato no logra poner en cuestión la forma primordial del contrato: el contrato sexual<sup>8</sup>.

Para la filósofa el contrato sexual será el acuerdo original que se encontraría en la base de la constitución de la familia, constituyendo de algún modo un impensado al conjunto de la tradición del

---

<sup>4</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, EDHASA, 1988, parágrafo 161.

<sup>5</sup> Esta idea de amor como cohesión de la familia posibilita la construcción de una nueva forma de pensar la familia, esto es, basada en el sentimiento. Al volverse el amor el centro de la familia se posibilita la emergencia de la “familia sentimental”. El desarrollo e idealización de la familia doméstica sentimental, a finales del siglo XVIII, provee de una nueva racionalidad y tiene como principal objetivo, o consecuencia, un nuevo argumento para la subordinación de las mujeres desplazando al ya discutido “orden jerárquico natural”. Cabe destacar, que con la formación de la familia sentimental, la exclusión de las mujeres de la vida pública ya no tendrá como fundamento el orden natural de las cosas, sino que se presentará como una especie de acuerdo entre hombres y mujeres. Para el desarrollo de esta idea ver de Susan Moller Okin, “Women and the Making of the Sentimental Family”, en *Philosophy & Public Affairs*, N°1, Princeton University Press, 1981, pp. 65-83.

<sup>6</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., parágrafo 162.

<sup>7</sup> Carole Pateman, *El contrato sexual*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1995, p. 240.

<sup>8</sup> Ibid., p. 240.

contrato <sup>9</sup>. El contrato, desde esta perspectiva, generaría relaciones de dominación y subordinación al descansar sobre una concepción de individuo como propietario de su propia persona, como un individuo posesivo. En este contexto las mujeres serían excluidas del contrato original debido a que las categorías de individuo y contrato siempre remitirían a un universo simbólico masculino. Desde esta particular mirada de la teoría del contrato, sólo los hombres estarían dotados de los atributos y de las capacidades necesarias para realizar contratos mientras que las mujeres carecerían "naturalmente" de los atributos necesarios para ser consideradas como "individuos". De esta manera, la diferencia sexual conllevaría una diferencia política, diferencia que en última instancia demarcaría los márgenes entre la libertad y la sujeción <sup>10</sup>.

Bajo esta línea de estudio -que se ha denominado feminismo anti-contractual- Carole Pateman admite, no sin sus sospechas, la tesis ampliamente difundida y aceptada del anti-contractualismo hegeliano. Acepta ver, en primera instancia, a Hegel como un crítico tanto del contrato social de Rousseau como de la versión matrimonial planteada por Kant. Para ello, Pateman se ceñirá a los propios argumentos ofrecidos por Hegel en los que destaca explícitamente que la unión matrimonial no debiera estar mediada ni por un contrato ni por una inclinación sexual sino que, muy por el contrario, por el vínculo establecido mediante el "amor ético-legal" que trasciende al frágil mundo contractual <sup>11</sup>. En este sentido, Carole Pateman deberá admitir, nuevamente no sin sus sospechas, que el contrato como base de la familia es deslegitimado por Hegel debido a que:

*"el contrato no puede proporcionar una base universal para la vida social. El contrato debe formar parte de las instituciones sociales no-contractuales más amplias. El contrato puede suscribirse precisamente porque la conciencia se desarrolla y se conforma en un terreno no contractual (...) El contrato cuenta con un lugar apropiado en la vida civil y en la esfera económica, la esfera que Hegel denomina "sociedad civil", pero si el contrato se extiende más allá de su propio reino, el orden está amenazado"* <sup>12</sup>

El matrimonio, por lo tanto, no será para Hegel ni la lamentable degradación del uso sexual recíproco, ni un simple acuerdo entre dos individuos. Por el contrario, para Hegel el matrimonio será una forma distinta de vida ética, parte del universal *familia/sociedad civil/Estado* constituidos por un principio de asociación que no puede ser desplazado por un contrato <sup>13</sup>. Este cambio de terreno es motivado por el rechazo de la idea contractual que dos individuos convienen voluntariamente en un contrato en el que ambos se reconocen como propietarios y mutuamente conformes en utilizar la propiedad del otro. Desde una muy diferente postura, el contrato matrimonial para Hegel posibilita que una esposa y un esposo dejen de ser individuos aislados para convertirse en miembros de una pequeña asociación en la que se toman una sola persona <sup>14</sup>. Bajo esta óptica el contrato matrimonial tendrá para Hegel sólo la función de proporcionar los cimientos básicos para la realización de la familia.

En este sentido, Carole Pateman paso a paso desplegará la obra anti-contractual de Hegel en la que margina al matrimonio de los dominios contractuales. El guión para dicha obra es sencillo, el matrimonio para Hegel es una forma de la vida ética constituida por un principio de asociación en la que prima el amor y la confianza, más no la propia relación contractual.

Tal es el argumento y la defensa que es usualmente presentada para indicar a Hegel como un crítico de las teorías del contrato original, quien se niega aceptar la idea según la cual el matrimonio y la familia tendrían como base un contrato. Coherente con su postura anti-contractual, Hegel combatirá a la

---

<sup>9</sup> Con la sola excepción de Hobbes, cabe señalarlo.

<sup>10</sup> Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit. p. 15

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.242

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.243

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.241.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.241.

propia idea contractualista que animaría a lo social de acuerdo a la teoría política clásica; idea según la cual lo social se constituiría sólo mediante una cadena descendente de contratos.

Habiendo alcanzado este punto, sin embargo, Pateman intentará, en un segundo momento, deslegitimar tal lectura anti-contractualista de Hegel analizando su Filosofía del Derecho desde una perspectiva política feminista. La crítica desplegada por esta autora toma por base la paradójica exclusión e inclusión de la mujer de la sociedad civil mediante la singular figura de un "contrato sexual".

## **Un otro contrato: el contrato sexual**

Bajo este análisis, Pateman se propone señalar los profundos e importantes vínculos que Hegel mantiene con los teóricos clásicos del contrato. Vínculos, las más de las veces ignorados por la teoría clásica del contrato y por las reinterpretaciones actuales de él. Estos vínculos son presentados por Pateman en la forma de tres argumentos.

Primero, las relaciones entre los sexos, como también la propia concepción que de ellos se tienen, son asumidos como elementos periféricos o irrelevantes a la teoría política. Es por ello que las aseveraciones hegelianas en las cuales las mujeres son excluidas de la vida pública por una falta/falla natural no logran adquirir algún significado dentro de las redes interpretativas de la filosofía política.

En segundo lugar, las discusiones en torno a la Filosofía del Derecho de Hegel escasamente reparan en sus argumentos sobre el contrato matrimonial. Es por dicha omisión que es posible mantener la ambigua posición de inclusión/exclusión de la mujer de la sociedad civil. Esta omisión también deja sin respuesta a la crucial pregunta de por qué las mujeres, que por naturaleza y capacidades, no pueden hacer contratos pueden entrar, sin embargo, en una relación contractual bajo la figura del matrimonio.

Y, en tercer lugar, las discusiones en relación al contrato original presuponen, invariable y erróneamente, la igualdad semántica entre contrato original y contrato social familiar, lo que conllevaría tratar al contrato como la antítesis del patriarcado. Sin embargo, para Pateman, el contrato social es sólo una dimensión de las teorías del contrato original. Esto debido a que el contrato original no sólo abarca la génesis del derecho político sino que también la génesis del derecho en el sentido patriarcal moderno<sup>15</sup>.

En este punto quizás sea necesario indicar que generalmente se piensa que la teoría del contrato es la base para la consolidación de relaciones sociales libres e igualitarias. Se cree también que en la sociedad civil la libertad es universal en la medida que todos los sujetos disfrutarían de los mismos derechos civiles y podrían ejercer dicha libertad en la iteración y multiplicación de diversos contratos. También es moneda corriente aceptar que el derecho político, como derecho paterno, es inconsistente con una sociedad civil moderna. Inconsistencia basada en la extendida suposición que el origen de la sociedad civil estaría marcado por el desmoronamiento del orden patriarcal. El nuevo orden civil sería, irremediabilmente, post-patriarcal.

Con un afán disruptor de los acuerdos en filosofía política Carole Pateman arremete contra la propia figura de contrato. Señalando, en primer lugar, que la libertad civil no es universal puesto que sería un atributo masculino y dependería del derecho patriarcal. Bajo esta óptica, los hijos destronarían al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos. Su éxito en esta empresa se narra en la silenciada historia del contrato sexual. Por ello, el pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es social en el sentido que es patriarcal -esto es, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres- y también es sexual en el sentido de que

---

<sup>15</sup> Carole Pateman, "Hegel, Marriage, and the Standpoint of Contract", en *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, op. cit., pp. 210-223.

establece el acceso de los varones al cuerpo de las mujeres. En este sentido, el contrato está lejos de oponerse al patriarcado. El contrato sería el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye

<sup>16</sup>

Desde esta perspectiva, relejendo la *Filosofía del derecho* de Hegel guiada por el feminismo anticontractual de Pateman, tendríamos que admitir, que Hegel rechaza la idea que dos individuos se contraten mutuamente mediante el matrimonio, puesto que el matrimonio trasciende la idea de contrato, pero sin embargo, aún sería necesaria la ficción contractual de dos individuos libres y autónomos que acuerdan convertirse en una "sola persona". Desde luego, para lograr ser una sola persona, que sin lugar a dudas, tendrá existencia en la sociedad civil mediante la figura del hombre, es necesario ser por un instante, el instante de la ceremonia matrimonial, un otro, una otra, que pacta como cualquier individuo sobre el devenir de su cuerpo. Es por dicha razón que Hegel rechaza dentro de los márgenes del matrimonio la idea de individuo como propietario, no obstante, establece un contrato de matrimonio que constituye a la esposa en objeto para su esposo reponiendo en ese gesto las ideas de individuo y las de propiedad <sup>17</sup>. En cuanto a la postura de Hegel en lo que dice relación al contrato, Pateman aclara:

*"Hegel rechaza la teoría del contrato, pero retiene el contrato como un elemento esencial de la libertad civil. La vida social como un todo no puede constituirse a través del contrato, pero el contrato es apropiado para la sociedad civil (la economía). Los varones interactúan en la sociedad civil a través de la "particularidad" que caracteriza a quienes hacen los contratos y pueden hacerlo porque también interactúan el Estado y la familia no-contractual"* <sup>18</sup>

Por tales razones, la postura anti-contractual de Hegel no lograría alejarlo de una comprensión patriarcal de la masculinidad y la feminidad <sup>19</sup>. Es también, por ello, que a la diferenciación sexual se le otorga un significado político <sup>20</sup>. Significado que insta y delimita los contextos sociales de realización para ambos sexos. Por un lado, las mujeres quedan relegadas a la esfera privada del hogar y, por otro, los hombres a la esfera pública de la sociedad civil. Debido a esta distinción, se cree ver en la familia, mujeres incluidas en ella, al cimiento natural, no contractual, de la vida civil. Por tal motivo -siempre en la argumentación de Pateman- Hegel rechaza el contrato matrimonial, pero sin embargo acepta solapadamente un "contrato sexual" que constituye el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres; permitiendo la entrada silenciosa de todas las anomalías y contradicciones de la distinción entre lo público y lo privado que son generadas por la teoría contractual clásica<sup>21</sup>. En otras palabras el contrato matrimonial tendría por base un silencioso contrato sexual que establecería, y naturalizaría, la división del trabajo entre los sexos destinando a las mujeres a la esfera privada de la familia y a los hombres a la

---

<sup>16</sup> Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit., pp. 9-15.

<sup>17</sup> Ibid., p.240.

<sup>18</sup> Ibid., p.240.

<sup>19</sup> Aunque creemos que el contrato matrimonial en Hegel incluye/excluye a la mujer de lo social mediante la figura de la "madre cívica" o en tanto reservorio de las tradiciones, como en Antígona, y que la diferenciación de lo público y lo privado entrañaría la propia diferencia de los sexos *qua* diferencia política. Tendríamos algunos reparos en la aceptación de la noción de "contrato sexual" en lo que tiene que ver con el derecho de los varones al acceso al cuerpo de las mujeres. Reparo que pone atención en que el fin esencial del matrimonio para Hegel es el "amor" y la "asistencia mutua" relegando a un segundo plano al "momento sensitivo, que corresponde a la convivencia natural", momento que sólo se realizará en cuanto "consecuencia y accidentalidad" pertenecientes a la existencia exterior del vínculo ético, en este sentido véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., p. 159, parágrafo 164.

<sup>20</sup> Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit., p.176.

<sup>21</sup> Ibid., p. 178-179. Una crítica reciente a algunas de las distinciones contractuales mantenidas en una de las propuestas más interesantes de la filosofía política contemporánea, puede encontrarse en Nancy Fraser, "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del Género", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1990, pp. 49-87 y, de la misma autora, "Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente", *Debate feminista*, Vol. 7, año 4, México, 1993, pp. 3-58.

esfera pública de la sociedad civil. Esta división no sólo establece dos esferas separadas para el desarrollo de hombres y mujeres sino que también, y más importante aún, naturaliza dicha división creando a la vez relaciones de dominación y subordinación.

## **Lecturas de la exclusión**

De tal modo, a través de este contrato sexual la inclusión/exclusión de la mujer de la sociedad civil y del espacio público queda asegurada. Pues, a través de esta inclusión en la comunidad mediante el contrato sexual la mujer es paradójicamente excluida de la misma. Su identidad y función en el espacio familiar no puede, por ello, sino estructurarse a través del reconocimiento del hombre como esposo, como un "amo patriarcal"<sup>22</sup>. En tal lógica del reconocimiento, la mujer sólo puede constituirse identitariamente en términos reactivos, esto es, como madre, hija o hermana de algún hombre.

Es importante destacar que el contrato sexual, que nos señala Pateman, implica también, como se indicó brevemente, una división "patriarcal" del trabajo<sup>23</sup>. En relación a esto, Hegel es bastante claro cuando establece que el hombre tiene "su vida sustancial en el Estado, la ciencia (...) y en el trabajo exterior"<sup>24</sup>, mientras que la mujer tiene su vida sustancial en la familia. Hegel explícitamente excluye a la mujer del trabajo estatal debido a que "el Estado correría peligro si hubiera mujeres a la cabeza del gobierno, porque no actúan según exigencias de la universalidad sino siguiendo opiniones e inclinaciones contingentes"<sup>25</sup>. Hegel señala lo anterior con mucha más fuerza en aquel ya clásico pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en donde se establece que:

*"esta feminidad -la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga al fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia"*<sup>26</sup>.

En el pasaje citado podemos notar en forma explícita la exclusión de la mujer de las funciones del Estado, pero también se puede apreciar un cierto temor frente al accionar femenino<sup>27</sup>.

En este sentido, se podría decir que para Hegel las mujeres expresan el signo de un desorden, el punto de subversión presente en todo orden político<sup>28</sup>, la falla en torno a la cual se articula toda estructura ontológica<sup>29</sup>.

---

<sup>22</sup> Carole Pateman, *El contrato sexual*, op. cit., p. 179.

<sup>23</sup> Ibid., p. 177.

<sup>24</sup> Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., parágrafo 166.

<sup>25</sup> Ibid., agregado al parágrafo 166.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 281.

<sup>27</sup> Cabe destacar que este "temor" a la presencia pública de la mujer no está sólo presente en la filosofía de Hegel sino que también en todo el contexto político-social que posibilita e influencia los escritos de este autor. Este contexto no es otro que el de la Revolución Francesa. Para un completo e interesante análisis de la exclusión de la mujer de la esfera pública en el periodo de la Revolución Francesa véase de Genevieve Fraisse, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.

<sup>28</sup> Este punto es desarrollado ampliamente en el texto *The Disorder of women* de Carole Pateman. Una síntesis de este texto puede leerse en Carole Pateman, "The disorder of women", en VV.AA., *The Polity Reader, Gender Studies*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp.108-119.

<sup>29</sup> Una lectura lacaniana de Hegel que tiende a estructurarse sobre esta tesis fundamental, puede encontrarse desarrollada en los trabajos de la escuela de Eslovenia. Para nuestros propósitos resultan particularmente relevante, Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992; y, fundamentalmente, del mismo Zizek, *Ellos no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

Ahora bien, si la mujer es explícitamente excluida de la vida pública ¿Por qué, entonces, ella condensa los signos de la destrucción y la subversión de lo público en la filosofía política hegeliana? Podríamos, en principio, ante tal pregunta, esbozar al menos cuatro posibles respuestas.

Una de ellas sería seguir la argumentación hegeliana y admitir que las mujeres sólo llegan a desarrollar una conciencia inmediata, debido a lo cual la intencionalidad de sus acciones no podría ir más allá de lo particular, lo contingente; sólo podrían atisbar las consecuencias más cercanas de su accionar <sup>30</sup>.

Una segunda lectura posible, sería nuevamente pensar a la mujer como a "lo natural" a lo propio de la tierra, y como todo fenómeno natural impredecible y destructor del orden de los "hombres" <sup>31</sup>.

También podríamos hallar una tercera lectura, la que podríamos inscribir en el pensamiento maternalista, en la que la exclusión de la esfera pública y confinamiento de la mujer dentro de los márgenes de la familia son significados positivamente en la medida que la mujer condensaría todas aquellas construcciones y manifestaciones sociales alternativas al orden establecido, al orden de los hombres. Por ello, la mujer al estar unida naturalmente a la familia, y mediante ella a las "leyes divinas" de la comunidad, podría ser vista como una voz y una forma diversa de organización y estabilización social <sup>32</sup>.

Por último, estaría aquella otra interpretación que afirmaría que las mujeres deben ser excluidas de lo público debido a que guardan la afectividad, el deseo y el cuerpo. Por ello, en palabras de Iris Marion Young, permitir que las llamadas al deseo y a las necesidades corporales agitaran los debates públicos socavaría la deliberación de la comunidad fragmentando su unidad <sup>33</sup>.

A la matriz que conforma la base argumental de las respuestas precedentes, es posible señalarles aún una última pregunta. ¿Es posible neutralizar la subversión de las mujeres, enemigas internas del sistema político hegeliano, sin su exclusión de la esfera pública?

Para el común de las lecturas feministas el accionar subversivo de las mujeres es una eterna amenaza al sistema hegeliano, puesto que la culminación del proceso dialéctico en el Estado depende exclusivamente de los hombres. Cabe recordar, en este punto, que las mujeres nunca llegan a formar parte del Estado en calidad de ciudadanos. En otras palabras, las mujeres no llegan a ser nunca sujetos racionales, seres autoconcientes, individuos de la sociedad civil, ya que las mujeres-hijas abandonan la familia "sólo" para ingresar a una nueva familia, para transformarse, una y otra vez, en mujeres-esposas, en mujeres-madres.

---

<sup>30</sup> Un ejemplo de este tipo de argumentación puede encontrarse en Diana Coole, "Hegel, Marx and Engels: Familial and productive determinants of woman's role", en *Women in Political Theory*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1993, pp. 139-159.

<sup>31</sup> Celia Amorós, "Mediación e inmediatez, universalidad y singularidad, inconsciencia y autoconciencia: la Antígona de Hegel", en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.

<sup>32</sup> Para un mayor desarrollo de esta lectura ver Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon, 1973; y Shari Neller Starrett, "Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine", en *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, op. cit., pp. 253-273.

<sup>33</sup> Iris Marion Young, "Imparcialidad y lo cívico público", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (Comps.), *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit., p. 103.



## CATÁSTROFE Y POSTHISTORIA

Miguel Valderrama \*

*“Un día, de golpe, tantos de nosotros perdimos la palabra, perdimos totalmente la palabra (...) Destino, esa pérdida total fue nuestra única posibilidad, nuestra única oportunidad.”*  
(Patricio Marchant, Sobre árboles y madres)

### El archivo moderno y la catástrofe nacional

Si pertenece al sentido común de la situación político-filosófica contemporánea afirmar que toda operación de comprensión histórica está ya, desde siempre, *clavada a* una pertenencia destinal, aherrojada a un singular texto comunitario, cabe entonces preguntarse si esta figura de juicio histórico puede hoy soportar el peso de lo que significan en la historia aquellos materiales de la memoria que Jacques Derrida acertadamente ha dado en llamar "archivos del mal". Puede, en otras palabras, operar el modelo de la comprensión hermenéutica allí donde la figura de la *catástrofe* amenaza con destruir todo espacio de pertenencia simbólica. Es posible sufrir de "mal de archivo", de un padecimiento del archivo allí donde este se nos hurta, cuando la tradición, y la conciencia histórica por ella habilitada, se abandona al hundimiento de la idea de una historia común, cuando la propia experiencia del ser nacional se enfrenta al colapso de la unidad de referencias que la representaban  *fijada a* un tiempo.

La vivencia de una catástrofe histórica, de una especie de experiencia límite capaz de anular todo juicio y comprensión de los hechos pasados, ha terminado por consumir la propia idea historiográfica de archivo. Al menos de lo que en ella hay de soporte o prótesis de la memoria, de impresión o registro imaginario de una vida y un tiempo en común. Pues, lo que se pone radicalmente en cuestión a través de la metáfora absoluta de la catástrofe, es, precisamente, la afirmación inicial de un espacio de identificaciones simbólicas, de un depósito de materiales de memoria a partir de los cuales aún sería posible actualizar narrativamente la identidad de una comunidad nacional. La cuestión del archivo, de su existencia, y a través de ella de la propia memoria social allí habilitada, sería aquello que estaría en suspenso desde el momento mismo en que la catástrofe pasa a ocupar el lugar del texto en la escena historiográfica nacional. De allí que frente al colapso de la memoria social y su soporte, la historiografía nacional no pueda sino sufrir un padecimiento del archivo. Mal o padecimiento del archivo que no es otra cosa que un arder de pasión por el registro. Padecer de "mal de archivo", nos recuerda Derrida, es lanzarse hacia el archivo con un deseo compulsivo, repetitivo y nostálgico, de retorno al origen, al lugar más arcaico del comienzo absoluto <sup>1</sup>.

Aquel lugar de insistencia, el lugar de la comunidad, de una experiencia ancestral de lo familiar, es, sin embargo, aquello que se sustrae al trabajo del archivo y a la ley de la memoria que su deseo habilita. La historiografía, en tanto historia de la historia, en tanto una narración filosófica que se ignora a sí misma, oculta, tras esta pasión por el registro, tras el fantasma de la comunidad que en el archivo se anuncia, su propia imposibilidad de escritura, el limes de existencia de su propia producción escrituraria. Pues, "mal de archivo" es a fin de cuentas el síntoma a partir del cual la historia apunta su exclusiva identificación con la ley y la comunidad. Archivo, registro, huella, representan así otras

---

\* Licenciado en Historia, Universidad de Chile. El presente texto forma parte de un libro en preparación cuyo título es *Posthistoria*.

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997, p. 98.

tantas formas de significación a partir de las cuales la historia nombra su relación con la comunidad nacional, con la vida y destino de un sujeto supraindividual que en los hechos refleja el devenir de todos y cada uno de los sujetos del Estado moderno.

Cabría entonces afirmar, en razón de lo anterior, y retomando a través de Michelet aquella genial identificación que piensa a la historia como autobiografía nacional, que en la modernidad toda práctica historiográfica, en tanto acto de escritura, no ha podido sino representarse, desde el punto de vista de sus condiciones de posibilidad, como una forma escritural auto(bio)gráfica siempre determinada por una doble identificación con el espacio identitario de la comunidad nacional. Doble identificación que se hace evidente, desde el momento mismo en que el uso lingüístico de la palabra “historia”, hace coincidir en el significante tanto la conexión entre sucesos como su representación. Identidad en el significante de referente y narración que, como bien ha advertido Reinhart Koselleck, obedece a un proceso semántico de convergencia histórica de significados que se da principalmente durante el siglo XVIII<sup>2</sup>, y que es propio del nacimiento de la experiencia moderna del tiempo y de la subjetividad. Identidad en el significante de referente y narración que coincide, por último, con la emergencia del nacionalismo como espejo de representación esencial de las imágenes de la modernidad<sup>3</sup>. La historia, por ello, en tanto relato autobiográfico de un ser nacional, de la experiencia política moderna de la identidad colectiva, requeriría siempre para su afirmación de la preservación de una “reserva esencial” de comunidad, de un lugar de “registro” y “memoria” capaz de dar sitio a la palabra y a la promesa de una restauración nacional, de una reincorporación en el cuerpo lumínico de la comunidad de todo aquello que desde el pasado y desde la oscuridad de la muerte reclama su derecho al sentido, a formar parte de la herencia patrimonial de significados de la nación. En el orden de la tradición moderna, el archivo, en tanto lugar del *arkhé*, ha designado siempre aquella zona de identificación y de registro testamental de la comunidad. En él se condensan el lugar del origen y de la ley, el espacio de inscripción inicial de una experiencia auténtica de identificación con el otro en el gran Otro de la comunidad y el mandato que prescribe y conserva la seguridad y la unidad de una identidad política impuesta al cuerpo nacional. De allí que la historia, en tanto relato autobiográfico de una experiencia que lleva grabada en la frente el signo de muerte, se vea siempre embargada por la necesidad de archivo, por el horror de la representación de su inexistencia. Pues, si hay algo de verdad en la afirmación que advierte que escribimos para no morir, en el caso de la historia, ello es verdad sólo a condición de la experiencia del registro, de la certeza de que al menos en el espacio de su superficie, el archivo confirma la identidad originaria de la comunidad nacional.

El archivo ha sido siempre un aval del porvenir. Por ello, la actualidad de su presencia, la condición permanente de su urgencia, viene a señalar, ya desde su origen, la necesidad de garantía que toda comunidad nacional continuamente se reclama. Esta necesidad de garantía, de un aval para el futuro, encontraría en la figura del archivo una superficie de inscripción mayor a partir de la cual la modernidad estabilizaría políticamente el conjunto de sus antagonismos y diferencias. El nacionalismo, en efecto, en tanto un sistema de funcionamiento de un campo enunciativo dado, en tanto soporte fantasmático del Estado-nacional, constituiría en sí el archivo discursivo de la modernidad, el sistema que ha regido la aparición, actualidad y transformación de todo enunciado político y filosófico en la

---

<sup>2</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>3</sup> En el ámbito de la historiografía del nacionalismo, tanto Eric Hobsbawm como Benedict Anderson han adelantado hipótesis sugerentes sobre la trama de configuraciones históricas que parecen sedimentar el núcleo de goce oculto tras la referencia mítica del discurso nacional. Al respecto, véase de Eric Hobsbawm, *Los orígenes del nacionalismo*, Barcelona, Crítica, 1999; y de Benedict Anderson, su ya clásico, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

época moderna. A partir de su registro, del espacio diferencial de inscripción que representa para toda política ilustrada de emancipación social, la modernidad ha podido reclamar validez universal para conceptos tales como “soberanía”, “pueblo”, “voluntad general” o “autodeterminación”<sup>4</sup>. Por medio de estos conceptos, y de las sucesivas reelaboraciones a que han sido sometidos en los dos últimos siglos, la nación ha llegado a constituirse en el receptáculo simbólico primario de toda política de transformación social.

Ahora bien, si como señalan acertadamente Michael Hardt y Antonio Negri, el contenido sustantivo y el esquema identitario de la concepción moderna de la identidad nacional es un hecho producido por el Estado-nación<sup>5</sup>, su realidad, la conformidad de su propia existencia, viene siempre determinada al interior de un orden de creencias. Así, si en todo “mal de archivo” siempre es posible reconocer la desesperada necesidad de identidad que la comunidad constantemente se reclama, en la determinación de la creencia, como el orden esencial a partir del cual los sujetos organizan un cierto goce de la cosa nacional, es posible advertir, de igual modo, el precario espacio de reconocimiento intersubjetivo que esta en la base de toda lógica de identificación nacional.<sup>6</sup> Este espacio de reconocimiento intersubjetivo, en tanto tejido simbólico que constituye la así llamada realidad nacional, se encuentra siempre amenazado por una pulsión de muerte. Pues, si todo orden simbólico esta continuamente amagado por una posibilidad de tachadura radical, por la inminencia continua de un aniquilamiento, la propia existencia del nacionalismo, como archiescritura de la modernidad, se encuentra a su vez afectada, a partir del hecho de la catástrofe, por la amenaza de una ‘supresión’ total. Esta posibilidad de ‘supresión’ total, que Slavoj Zizek ha designado en otro lugar bajo el nombre de “segunda muerte”, expresa la destrucción o la consumación de la totalidad de los recursos simbólicos a través de los cuales los individuos y los grupos manifiestan y procesan colectivamente sus diferencias<sup>7</sup>. Implica, en otras palabras, la muerte de la comunidad simbólica, la cesación de su archivo y de sus ordenes de creencia. La historia nacional, en lo que en ella nombra una historia capaz de encarnar un goce común y movilizar unas identificaciones compartidas en el cuerpo social, es lo que aquí necesariamente estaría llegando a su término.

La posthistoria, en este sentido, sólo sería un otro modo de nombrar un estado de conciencia que ya no desea ni se identifica con una causa nacional, con una historia de la nación fundada en la idea de una pertenencia y destinación común. La catástrofe, su mero hecho de significación al interior del texto histórico, marcaría el fin de la ilusión archivística al anular aquel espacio de identificación mayor que hacia posible a discursos contradictorios referirse a una “cosa común”, hablar en un mismo lenguaje y

---

<sup>4</sup> Para la apasionante discusión sobre la filogénesis moderna de conceptos tales como “pueblo”, “soberanía popular”, “autodeterminación” y “comunidad”, y de como ellos dependen en tanto “universalidades ficticias” del aparato estatal moderno europeo, véanse los siguientes trabajos: Etienne Balibar, “La forme nation: historie et idéologie”, en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, Editions La Découverte, 1990, pp. 117-152; Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, parte 2.

<sup>5</sup> Es, precisamente, esta tesis la que lleva a Hardt y Negri a criticar las ideas principales de Benedict Anderson sobre las raíces del nacionalismo moderno. Pues, a diferencia de Anderson, que advierte en el nacionalismo la manifestación de un deseo cuasi-antropológico que antecede de algún modo la realidad del Estado nacional moderno, Hardt y Negri tienden a reconocer en el nacionalismo, y en la invención del pueblo como su contenido primordial, un efecto ideológico segregado por la propia realidad del Estado-nación. Véase, para esta crítica, M. Hardt y A. Negri, “Sovereignty of the Nation-State”, *Empire*, op. cit., pp. 93-113.

<sup>6</sup> Sobre este punto, Slavoj Zizek nos dirá: “Una nación existe sólo mientras su goce específico se siga materializando en un conjunto de prácticas sociales y se trasmite mediante los mitos nacionales que las estructuran”. Cf. Slavoj Zizek, *El acoso de la fantasía*, México, Siglo XXI editores, 1999, p. 46.

<sup>7</sup> Sobre el tema de la “segunda muerte” o “muerte simbólica”, y la conexión entre pulsión de muerte y orden simbólico en Lacan, Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI editores, 1992, cap. 4.

en un mismo nivel, desplegar en su semejanza múltiples figuras de pensamiento, hacer la síntesis de lo no idéntico. Más allá de cierto tono apocalíptico propio a todo discurso del fin, la declinación de la historia nacional por obra de la catástrofe expresaría la idea de una cierta autocancelación del nacionalismo en tanto superficie de inscripción de la idea moderna de emancipación social. La consigna del fin de la modernidad, expresaría de este modo el fin del relato emancipatorio, en tanto relato nacional. La destrucción del archivo, la súbita extrañeza con discursos que de pronto han dejado de ser los nuestros, tendría por resultado la afirmación de una otra experiencia de la historia, de una experiencia de la historia que referida a la ley del archivo, bien cabría denominar postmoderna o, más precisamente, en atención a lo que en ella tacha la experiencia moderna de la historia, *posthistórica*. Pues, si como afirma Michel Foucault la descripción del archivo es posible sólo desde “el exterior de nuestro propio lenguaje”, en el margen de prácticas discursivas que han dejado de ser ya las nuestras<sup>8</sup>, la redescipción del nacionalismo como la ley fundamental de toda narrativa emancipatoria, es sólo posible a partir del hecho de la propia extinción del archivo de la modernidad, a partir de la consumación de sus efectos de sentido y significación.

Ahora bien, si la arqueología designa el tema general de una descripción que interroga a las prácticas discursivas especificadas en el elemento del archivo, lo hace sólo a condición de representarse ella misma como una historia que trabaja “al borde del acantilado”, en el límite de unos órdenes y unas prácticas que aunque en retirada continúan hoy modelando la historia y las declinaciones de una modernidad aún en escena. La arqueología, en lo que ella nombra la apertura a una otra figura del discurso histórico, pasa aquí a designar solamente un lugar de escritura entre otros, a partir del cual, como ha sugerido recientemente Gayatri Spivak, se hace posible decir un imposible “no” a la estructura que se critica, y que aún se habita íntimamente<sup>9</sup>. Imposibilidad de la negación, de la palabra y del rechazo, que lejos de representar un “fracaso cognitivo” propio a toda operación deconstructiva, representa la propia imposibilidad de negar, en sus propios términos, el archivo en que habita todo discurso de la crítica y de la representación. La arqueología, por ello, en un gesto que la hermana con la historia de inferencias indiciales, como ciencia derivada de las prácticas museográficas, como institución del saber que marca el tránsito de la historia al museo, de la vida a la muerte, del archivo a la restauración patrimonial, sólo inicia su trabajo una vez consumada la vida del archivo, en los márgenes de unas narraciones que han dejado de ser las nuestras, en el tiempo de sobrevida que sucede a la catástrofe simbólica de un mundo que ya se aleja. El archivo, como bien ha recordado Michel de Certeau, sólo se insinúa al trabajo arqueológico o historiográfico a partir de la figura de la muerte, a partir del hecho de la división. La catástrofe, en este punto de escenificación escrituraria, en esta escena de producción del discurso histórico, es un punto ciego que separa un archivo de otro, que marca sin significar la muerte de una vida histórica y la ocurrencia inconfesa de otra.

Por esta razón, no hay ciencia de la catástrofe. La catástrofe, en otras palabras, no es una huella o un registro singular de la historia. No existe, contra todo lo que pueda creerse, un principio de archivación de la catástrofe, una especie de registro primordial del hecho de la catástrofe. La idea compartida por una cierta filosofía política patrimonial que ve en la catástrofe un punto ciego de significación, una superficie de inscripción singular en la cual el hecho de la catástrofe aún podría registrarse bajo la figura de unos “archivos del mal”, presupone que la catástrofe, en tanto traza de significación, comporta en sí un “mal de archivo” que la obliga a la ley de un revisionismo infinito,

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI editores, 1991, p. 222.

<sup>9</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 1988, pp. 197-221.

inscribiéndola y reintegrándola en el régimen de frases del discurso histórico, en la multiplicidad de lecturas y conflictos de las guerras historiográficas. La catástrofe no es una huella, si por huella se entiende, tal y como parece hacerlo Derrida, un movimiento retroactivo de significación a partir del cual una traza significativa marca contra el fondo de su propio efecto una diferencia que es ella misma diferida respecto al espacio de su constitución. La catástrofe, en tanto tal, no es reducible a una diferencia que pueda ser nombrada por una operación histórica que al designarla como traza, como un significado más de la red significante, buscara con ello reinscribirla en la superficie paradójica de una historia, de una historia que se pretenda nacionalidad universal. Pues, esta historia, la historia de nuestro archivo, como bien lo ha advertido claramente el psicoanálisis, está hecha para darnos la idea de que todo, absolutamente todo, tiene algún sentido. De allí, que en la hora de su fin, convenga retener, como defensa analítica, una ética lacaniana que nos recuerde que ante el discurso de la historia, se está “frente a un decir, que es decir de Otro, quien nos cuenta sus necesidades, sus apuros, sus impedimentos, sus emociones, y que es ahí donde ha de leerse ¿qué? -nada que no sean los efectos de esos decires”<sup>10</sup>.

Quizás, llegados a este punto cabría caracterizar la metáfora de la catástrofe del texto histórico de nuestra modernidad a la luz de aquella otra metáfora, ampliamente estudiada por Blumenberg, del “naufragio con espectador”<sup>11</sup>. Esta metáfora, especialmente densa en su significación, señala un modo de ser de la subjetividad contemporánea, caracterizado por la imposibilidad de representar su propia representación. Imposibilidad de articular en términos habituales la representación política de la catástrofe de sentido del proyecto ilustrado de emancipación social. Pues, si “naufragio con espectador” designa aquella inenarrable experiencia que consiste en la imposibilidad de conservar la *ataraxia* constitutiva de toda posición de espectador cuando ya no hay lugar seguro desde donde observar los hechos, también designa, de otro modo, el final de una cierta experiencia que comienza ya a cerrarse sobre sí misma, oscureciendo con ello la grilla de significados que la encadenaban a un tiempo. Esta experiencia del ocaso, que Foucault se atrevió a saludar a propósito de la imposición contemporánea de la autorreferencia vacía, es, sin duda, la experiencia de la descomposición del relato de la comunidad nacional. A su vez, y de otro modo, “naufragio con espectador” evoca la metáfora de la catástrofe cuando esta es pensada “en los destellos del comunismo”. La catástrofe, en tanto supresión total de un universo histórico de relaciones sociosimbólicas, pone a trabajar en el orden del discurso comunista una escena de “naufragio con espectador”, que revela, en sus efectos, el fin de un ideario comunista de emancipación social forjado en el imaginario político de la revolución francesa y en la herencia revolucionaria de 1917.

Estas escenificaciones de la catástrofe, estas dos formas de exposición de la metáfora-límite del “naufragio con espectador”, designan, en su *double bind*, la unidad de una fractura en la experiencia moderna de la política. Tras la catástrofe del archivo, la política estaría imposibilitada de representarse, pese a los hechos que en la actualidad indican lo contrario, como un programa de liberación y una promesa de felicidad constituida a partir de la referencia sociosimbólica de la comunidad nacional. El colapso de la nación, como referente fantasmático de todo proyecto político comunitario, pondría en extinción la idea moderna de la política. La propia lógica cultural del capitalismo avanzado, en lo que en ella nombra un proceso de reestructuración del espacio de (re)producción del capital que tiende por escenario la economía mundial, confirmaría este desfallecimiento de la política moderna al volver cada

---

<sup>10</sup> Jacques Lacan, *El seminario 20: Aún*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 59.

<sup>11</sup> Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador. Paradigma de una metafórica de la existencia*, Madrid, Visor, 1995.

vez más inevitable en la postmodernidad una política supranacional o infranacional, reflejando en ambos casos el declive del Estado-nación y de sus formas clásicas de representación.

La frase de Hegel: “todo lo que el hombre es se lo debe al Estado”, viene a sentenciar que ya desde el inicio, desde el lugar originario que Habermas atribuye a la autoconciencia filosófica moderna, se deja reconocer la idea de que la unidad de la nación es condición previa para la emancipación de la sociedad. La modernidad, en tanto ideario de la realización humana fundado al amparo de la construcción de los Estados nacionales, ha sabido encontrar en el sujeto nacional una identidad referencial excepcional a partir de la cual ordenar todo impulso emancipatorio y toda idea de historia. La metafísica hegeliana que ve en el “espíritu del pueblo” la mediación necesaria que reconcilia en la historia lo universal y lo particular, bien puede ser propuesta aquí, en atención a todas sus implicancias, como la metáfora narrativa de la modernidad. Pues, al igual que la doctrina hegeliana del espíritu del pueblo, la modernidad reconoce en el Estado nacional la categoría por excelencia de mediación y realización de la historia, en cuya figura no sólo se manifiesta la universalidad concreta a los individuos, sino que también se escenifica la marcha del espíritu universal. La afirmación de lo postmoderno como un espacio vestibular que marca un período de tránsito entre dos fases del capitalismo, en donde un fenómeno de proletarización a escala global marcha a parejas con una reestructuración económica mundial de orden postnacional, viene a confirmar, en este sentido, y ya en los mismos términos hegelianos, aquella otra interpretación que observa en el fenómeno de la autocancelación del imaginario de base del Estado nacional la verdad interna de la modernidad, la develación del impulso intrínseco de su progreso.

Esta singular “cartografía cognitiva” de la postmodernidad requiere, sin embargo, para su afirmación, desplazar los lugares y referencias comunes del discurso político y filosófico europeo sobre el fin de la modernidad, requiere, en otros términos, una nueva heterotopía de lo postmoderno.

## **Eurocentrismo y posthistoria: la archipolítica de la diferencia**

La reivindicación del destino, la puesta en escena de la rememoración, la nueva centralidad que se asigna hoy en las retóricas hermenéuticas a las figuras de la “correspondencia” y de la “tradicción”, parecen venir a contradecir la propia figura de la catástrofe, en todo lo que ella nombra la destrucción del archivo moderno. Europa, contrariamente a lo que podría pensarse, “remarca” infinitamente la modernidad, la reactualiza constantemente a partir del imperio y la experiencia de una particular práctica de la “archipolítica”<sup>12</sup>. Archipolítica que en tanto actualización de un régimen de mimesis comunitaria, en tanto forma de identidad entre estado de derecho y espíritu de la comunidad, no es sino la afirmación de un retorno arcaico a la soberanía de la ley, al espacio de una identificación fantasmal con la promesa de restitución imposible del *arkhé*. Pues, más allá de las figuras que ordenan las relaciones entre conflicto y representación, es posible afirmar que la superficie de escenificación de la política europea no ha sido sino la de la ley comunitaria, la de la ley del archivo de la modernidad. Toda “parapolítica” o “metapolítica” moderna, para expresarnos en los términos de Rancière, ha debido escenificarse contra el fondo de representación de una ley arcaica del origen y del futuro ideal de la comunidad.

La propia elevación de la hermenéutica a una nueva *koiné* de la cultura europea, ha estado dominada por el principio moderno del *arkhé*. Pues, el diálogo de la cultura europea con “otras

---

<sup>12</sup> Tomo la noción de “archipolítica”, así como su caracterización, de Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

culturas” del mundo no ha llevado a una “provincialización de Europa”, según la ya famosa expresión de Dipesh Chakrabarty. Antes bien, este nuevo espacio de diálogo ha estado marcado por la presencia y circulación de varias monedas falsas. Entre estas monedas interesa aquí aquella que reconoce en el fin de la modernidad la disolución de un relato eurocéntrico sobre la historia y el destino de la humanidad. La postmodernidad, de acuerdo a esta lectura, más que confirmar un principio de negación inmanente a la modernidad -según el cual, por ejemplo, una obra de arte no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya postmoderna-, expresa un punto de disolución de la misma, un momento de descentramiento y deconstrucción radical de la vieja escena europea de escrituración de la historia universal. Conforme a esta interpretación, la imaginación europea observa que la modernidad se acaba cuando debido a múltiples razones -entre las cuales se nombran el fin del imperialismo y de toda política de orientación colonial- deja de ser ya posible hablar de la historia como algo unitario. La determinación y establecimiento de un cuerpo narrativo en la historia universal, la identificación de un relato por sobre las contingencias de la crónica periodística del día a día, terminaría por presentar problemas irresolubles al campo de los nombres propios de la historia y a la lógica referencial de sus enunciados. Pues, si en la modernidad la determinación del contenido universal de la historia de la humanidad viene asegurada por una regla de inclusión extensa a partir de la cual toda alteridad es incorporada a una comunidad particular que reclama para sí la identificación con lo universal, en la postmodernidad, en cambio, la idea misma de un contenido universal de la historia es rechazada y la propia regla de inclusión extensa que la habilita es vista como constitutiva de prácticas etnocéntricas, coloniales e imperialistas. Así, según ello, la afirmación de una política de la diferencia, de una cultura de diálogo multicultural, requeriría de una escena político-filosófica-historiográfica caracterizada por la ausencia de un centro de sentido capaz de organizar y articular una narración uniforme del progreso moral y político de la humanidad. Esta ausencia de un centro de sentido no sería sino el efecto sobredeterminado de un trabajo de descentramiento de la historia, de una política de experimentación de la historia como un proceso sin sujeto ni fines. La historia como proceso, como devenir, sería así el resultado final de una crítica radical al eurocentrismo<sup>13</sup>.

La pregunta que en 1984 se hiciera Jean-François Lyotard acerca de si “¿podemos continuar organizando la infinidad de acontecimientos que nos vienen del mundo, humano y no humano, colocándolos bajo la Idea de una historia universal de la humanidad?”<sup>14</sup>, debe ser entendida, en este sentido, como una interrogación mayor al sujeto europeo de la historia presupuesto en la “Idea de una historia universal de la humanidad”. Interrogación mayor que, sin embargo, al imponerse como problemática jurisdiccional sobre la validez y la legitimidad de las pretensiones de universalidad del sujeto moderno, viene ya determinada por el cuadro de representaciones de la crítica al eurocentrismo. De allí que Lyotard no advierta, no pueda advertir, que el problema central implicado en la pregunta por el fin de la historia, es menos el de la posibilidad o no de una escritura de la modernidad en clave cosmopolita, que el de la cuestión del nombre y del régimen de frases codeterminadas en el universo de proposiciones a que da lugar el sujeto de enunciación de la historia moderna. Debido a esta ceguera, debido a esta especie de oclusión narrativa, incapaz de reconocer en el archivo nacional la causa ausente que gobierna toda representación de la historia universal, la crítica de Lyotard a la idea de una historia de la humanidad se presenta finalmente como una crítica de la posibilidad misma del acontecimiento en la historia, del entusiasmo histórico-político ante la representación irrepresentable de

---

<sup>13</sup> Para esta lectura, principalmente, Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>14</sup> Jean-François Lyotard, “Misiva sobre la historia universal”, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 35.

la Idea de la emancipación humana <sup>15</sup>. Pues, en opinión de Lyotard, si existe algo como una historia universal, ésta se señalaría por signos de historia. Dichos signos serían sentimientos universalmente compartidos en principio, sentimientos desinteresados y enérgicos que se manifestarían públicamente en ocasión de determinados acontecimientos. Ante el ensayo de la imaginación política por representar en la historia ideas irrepresentables como la felicidad y la libertad, el espíritu humano experimentaría un sentimiento de lo sublime que en el terreno histórico político se manifestaría bajo la forma del entusiasmo. El entusiasmo vendría a ser, tal y como es descrito por Lyotard, la experiencia límite de lo sublime kantiano en la historia. Según ello, ante experiencias como la revolución francesa o la revolución rusa se vivenciaría un sentimiento de júbilo penoso extremo, un sentimiento de exaltación radical, de relación contrariada con el acontecimiento que terminaría por advertirnos que los sentimientos que se experimentan con motivo de esos espectáculos históricos, son en realidad sentimientos por la idea misma de humanidad contenidos en ellos, por la propia necesidad de la cultura que esas ideas reclaman. Este reconocimiento común de un sentimiento compartido, esta afirmación estética de una idea sin consenso racional, sería lo que estaría en la base de la afirmación kantiana-lyotardiana de los signos de historia, de la posibilidad misma de una historia universal de la humanidad.

Ahora bien, según Lyotard, la idea rectora de emancipación humana que hacía posible la afirmación estética de una experiencia extrema de lo sublime en la historia, y que servía de “hilo conductor” a un relato universal de la humanidad, vino a encontrar en la figura de Auschwitz una escena de representación histórica de lo irrepresentable que terminó por cancelar toda la estructura narrativa de la historia universal. Cancelación del relato por imposibilidad del fin. Cancelación del relato por imposibilidad de la experiencia estética de lo sublime. Cancelación del relato por imposibilidad de la promesa de una comunidad sentimental de orden universal. Decepción de la historia, decepción ante la idea de su finalidad. Auschwitz nombraría el “campo de aniquilación” de la historia en tanto narración universal, en tanto relato de la humanidad. Sin finalidad no hay relato, sin un principio de organización narrativa no hay eslabonamiento alguno de frases. La historia, en lo que en ella nombra el esfuerzo de representación de la Idea de la emancipación humana, habría llegado a su término, habría arribado al momento de su aniquilación subjetiva y narrativa.

La heterogeneidad de fines, la afirmación de pequeños relatos de la diferencia, y la crítica a toda forma de universalidad abstracta, designarían ahora, en la edad de la postmodernidad, espacios de narración alternativos al relato eurocéntrico de la historia universal. Figuras narrativas de la posthistoria que, en tanto determinadas por el cuadro de representaciones de la crítica al eurocentrismo, buscarían preservar frente a la escritura universalista de la modernidad la multiplicidad de nombres de comunidades históricas de pertenencia y destinación. Esta afirmación de nombres en la posthistoria tendría, sin embargo, como límite interno de determinación, la propia superficie de inscripción del *arkhé*, el espacio comunitario de reconocimiento de toda archipolítica de la diferencia. Al no existir una instancia universal de resolución de los conflictos de frases, al no existir un metalenguaje universal en el cual representar y medir pretensiones narrativas de nombres y tradiciones mutuamente excluyentes, la crítica postmoderna de la historia terminaría por reasegurar nuevamente, a través de una dialéctica infinita entre identidad y fantasma, el punto de partida eurocéntrico de la historia de la humanidad.

En tanto moneda falsa, la postmodernidad sería el engaño que el sujeto europeo se obsequia a sí mismo con tal de salvaguardar una idea mínima de comunidad, una singular forma de “archipolítica”.

---

<sup>15</sup> Jean-François Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991, parágrafos 255 y siguientes. Cabría sostener aquí, contra el parágrafo 255 de *La diferencia*, que el capitalismo sí hace una historia universal de la humanidad; historia universal que al parecer se aleja cada vez más del campo de representaciones de las escenas nacionales tan necesarias al entusiasmo kantiano reclamado por Lyotard.

De allí, su obsesión por el museo, de allí su celebración de una historia de memoriales. A través de una “política de las cenizas”, de una estética de la alegoría, Europa buscaría defender hoy una idea mínima de emancipación aún determinada por el universo sociosimbólico de la comunidad nacional. Sólo a partir de esta defensa, sólo a partir de esta negación afirmativa de la modernidad, ella ha podido reclamar para sí, y como corolario de las tesis lyotardianas, una “época de la melancolía post-totalitaria” identificada con las figuras imposibles del testimonio, la memoria y la comunidad<sup>16</sup>. Figuras imposibles de plenitud e identidad que constituyen, ya desde un principio, y todavía, las figuras centrales de la historia y la política moderna.

## **Atravesar la fantasía ideológica**

La catástrofe como tal, el hecho de su significación, en toda la ejemplaridad de la autoconsumación del archivo, si bien se deja ya anunciar en el reconocimiento heideggeriano del nacional socialismo como *exemplur exemplare* de la esencia de toda política moderna<sup>17</sup>, sólo llega a su término, al límite de su afirmación, en Chile, tras el derrocamiento de la Unidad Popular en septiembre de 1973. Después del 11 de septiembre ya no nos estaría dada la posibilidad de creer en la modernidad como proyecto emancipatorio. Sea porque los acontecimientos que siguieron al derrocamiento del gobierno de Salvador Allende desbordan toda capacidad colectiva de registro, sea porque la comprensión de estos mismos hechos se anula al no existir modo alguno de acceder a su sentido, lo cierto es que tras la experiencia del golpe de Estado de 1973 el soporte sociosimbólico que hacía posible una retórica de la emancipación, un pensamiento de la hegemonía, y una voluntad nacional-popular, termina revelando su límite interno. Para expresarlo en términos de Patricio Marchant, Chile, como efecto total, paralizaría el metarrelato especulativo de la modernidad, lo volvería imposible en tanto escritura auto(bio)gráfica de un ser nacional, en tanto afirmación patronímica de una comunidad humana de destinación común<sup>18</sup>. La trampa auto(bio)gráfica que está en la base de toda escritura de la restauración nacional, de toda sobrevivencia del sujeto nacional al duelo de su falta, termina por revelarse como afirmación de lo que hay, como imposición determinada de una identificación con el síntoma de la comunidad. Síntoma de la comunidad que, en tanto formación significativa sometida al imperio del archivo, al padecimiento de su mal, expone la representación intolerable de la división al interior del cuerpo nacional, llama a escena un antagonismo fundamental contra el cual se proyecta la fantasía social de la política moderna. Pues, si fantasía nombra, básicamente, aquella construcción ética del campo social derivada de las prácticas y rituales de funcionamiento y reproducción del orden estatal, su síntoma señala menos la inconsistencia absoluta de la comunidad que la imposibilidad de afirmar una política emancipatoria por fuera del goce de la cosa nacional.

Ahora bien, atravesar la fantasía social es identificarse con el síntoma que la habilita, es experimentar el vacío de su inconsistencia, la insustancialidad de su deseo. Es, de otro modo, iniciar el comentario de su catástrofe, “establecer la catástrofe como catástrofe”<sup>19</sup>. El 11 de septiembre de 1973 volvió a la comunidad nacional un objeto imposible. Su efecto de interrupción, de “pérdida de la palabra”, terminó por escenificar la real esencia de la política moderna, exponiendo a la buena

---

<sup>16</sup> Jean-Luis Déotte, “El arte en la época de la desaparición”, Nelly Richard (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago, Cuarto Propio, 2000, pp. 149-161.

<sup>17</sup> Victor Fariás, *Heidegger y el nazismo*, Santiago, Akal/Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>18</sup> Patricio Marchant, “Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende (1989/1990)”, *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 2000, pp. 213-234.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 223.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

conciencia mundial la figura que rige el conjunto de sus reclamaciones. De allí que no sea del todo aventurado afirmar hoy, en el tiempo de la posthistoria, que identificarse con el síntoma que estructura el campo de representaciones del universo sociosimbólico de la modernidad conlleva reconocer la matriz fundamental a partir de la cual se estructura la política y el discurso emancipatorio en la modernidad, conlleva advertir en las figuras del mal de archivo y de la comunidad nacional los elementos centrales que determinan las escrituras y prácticas de la política moderna. Conlleva, insistencia de insistencias, como (h)ética de la escritura, como consumación gradual y lenta de la historia, establecer un “comentario de la catástrofe” capaz de imponer una distancia sobre el presente, para discernir así los signos de lo nuevo, para afirmar, tras el destino de la pérdida de la palabra, “nuestra única posibilidad, nuestra única oportunidad”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres*, Santiago, Gato Murr, 1985, p. 308.

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

## **INVESTIGACIONES ADJUNTAS**



## LEER A ANTONIO GRAMSCI... <sup>1</sup>

Jaime Massardo <sup>2</sup>

«Quizá nuestra conciencia racional no está apta para describir un universo que no se rige por la lógica cotidiana, ni por principios de causalidad».

(Ernesto Sábato)

Dentro del horizonte cultural que surge en América latina durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la referencia a la obra de Antonio Gramsci, aceptada o rechazada, incorporada o combatida, va cobrando, lenta y paulatinamente una cierta resonancia. Así, a fines de 1947, Ernesto Sábato escribe para la revista *Realidad*, de Buenos Aires, un artículo a propósito de las *Lettere del carcere*, las que acababan de ganar en Italia el premio Viareggio <sup>3</sup> y de las cuales una edición castellana con un prólogo de Gregorio Bermann -prólogo reproducido al mismo tiempo por el semanario comunista argentino *Orientación*- iba a aparecer tres años más tarde.<sup>4</sup> «Todavía recuerdo - escribe José Aricó en una reflexión a propósito del itinerario de Gramsci en América latina- el deslumbramiento y la impaciente inquietud que despertó en mi mente la lectura de esta plana íntegra de *Orientación*, que incorporaba el texto de Bermann».<sup>5</sup> Un nuevo paso en la recepción de Gramsci en América Latina -o más propiamente, durante esta etapa, en Argentina- va a producirse a comienzos de 1953, cuando Héctor Agosti publica un preámbulo a la edición de la conferencia de Palmiro Togliatti, *El antifascismo de Antonio Gramsci*,<sup>6</sup> y «comienza a desbrozar el terreno»<sup>7</sup> para el acercamiento a Gramsci de un grupo de militantes comunistas argentinos, los que van a traducir y, a partir de 1958, a publicar en castellano, a través de la Editorial Lautaro, los *Quaderni del carcere*, que, por primera vez - vale la pena insistir aquí sobre este punto-, circulan en una lengua extranjera.<sup>8</sup> «Agosti fue, de hecho, en los años 50 -nos dice el mismo Aricó-, el punto de agregación de un movimiento tendencialmente gramsciano»<sup>9</sup> y «para todos nosotros, un precursor».<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> Hemos desarrollado una argumentación más lata sobre algunos aspectos de esta misma problemática en «Gramsci in America latina. Questioni di ordine teorico e politico», in *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 324-355.

<sup>2</sup> Profesor de la Universidad Autónoma de las Artes y de las Ciencias Sociales, ARCIS, Santiago de Chile.

<sup>3</sup> Cf., SABATO, Ernesto, in *Realidad*, n° 6, noviembre/diciembre de 1947.

<sup>4</sup> Cf., GRAMSCI, Antonio, *Cartas desde la cárcel*, Prólogo de Gregorio Bermann, Buenos Aires, Editorial Lautaro, Colección Crítica y polémica, 1950

<sup>5</sup> ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988, p. 138.

<sup>6</sup> Cf., AGOSTI, Héctor, «Noticia sobre Antonio Gramsci», in *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, n° 9/10, febrero de 1953.

<sup>7</sup> ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit., p. 32.

<sup>8</sup> Cf., GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Traducción de Isidoro Flaumbaum, Prólogo de Hector Agosti, Buenos Aires, Lautaro, 1958 ; ----, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, traducción de Raúl Sciarreta, Buenos Aires, Lautaro, 1960 ; ----, *Literatura y vida nacional*, traducción de José Aricó, prólogo de Héctor Agosti, Buenos Aires, Lautaro, 1961 ; ----, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, prólogo, traducción y notas de José Arico, Buenos Aires, Lautaro, 1962 . Las ediciones que siguieron fueron las brasileñas : ----, *Cartas de la cárcel*, Civilização Brasileira, 1966 ; ----, *Materialismo storico*, Civilização Brasileira, 1966 ; ----, *Gli intellettuali*, Civilização Brasileira, 1968 ; ----, *Letteratura e vita nazionale*, Civilização Brasileira, 1968. José Aricó dice que «por esos años ambas ediciones fueron las más numerosas y completas en lengua no italiana», ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit., p.133.

<sup>9</sup> ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit., p. 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 32.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

De esta manera, entonces, el proceso de decantación de un «grupo gramsciano» al interior del Partido Comunista argentino va haciendo camino. En octubre de 1962, Oscar del Barco publica «Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la objetividad» en los *Cuadernos de cultura*,<sup>11</sup> dirigidos por el mismo Agosti y en abril del año siguiente, Aricó funda, en Córdoba, *Pasado y Presente*, una revista trimestral de ideología y cultura «de clara inspiración gramsciana» -su nombre no era un azar-,<sup>12</sup> revista que «pretende organizar una labor de recuperación de la capacidad hegemónica de la teoría marxista sometiéndola a la prueba de las demandas del presente».<sup>13</sup> «Desde una perspectiva grupal fuimos «gramscianos» -recuerda Aricó- y como tales reivindicábamos nuestra identidad en el ámbito del debate argentino».<sup>14</sup> El aire de los tiempos, sin embargo, no parece haber sido del todo propicio para iniciar, en América latina o, al menos, en Argentina, una reflexión inspirada en Gramsci, de tal forma que, a mediados de ese mismo año de 1963 y luego de algunas desavenencias ideológicas y, por ende, políticas, a propósito del editorial del primer número de *Pasado y Presente*, el «grupo gramsciano», se vería formalmente excluido del Partido Comunista argentino.

*«Si como se afirmaba dogmáticamente en las direcciones partidarias -escribiré, años después, Aricó-, el marxismo era una verdad universal, la realidad, el mundo de lo concreto no podía ser sino la manifestación de tal verdad, un mero epifenómeno. No es que dijeran tal cosa: simplemente, de la premisa se deducía una falsa empiria que se asumía como lo real. Aquello que se presentaba como el producto de la indagación era simplemente la encarnadura de lo pensado. Para elaborar una propuesta política no era imprescindible desentrañar previamente las complejidades históricas y genéticas de una formación social porque su destino ya estaba fijado de antemano. La ciencia del marxismo ocultaba con sus oropeles una ideología legitimante».*<sup>15</sup>

Con todo, la revista continúa existiendo y su primera serie no va a concluir sino hasta septiembre de 1965, prosiguiendo, gracias al esfuerzo de José Aricó, de Oscar del Barco, de Santiago Funés, de Juan José Varas, primero en Buenos Aires -entre abril y diciembre de 1973-, y más tarde, en México -esa tierra que acogió todos nuestros exilios-, una labor de difusión, la que, en términos de formación de una cultura política crítica, representó probablemente la actividad de mayor importancia realizada durante los últimos decenios en el continente latinoamericano. Nos referimos a la edición de los Cuadernos de Pasado y Presente.

Por otro lado, el agotamiento del modelo de desarrollo basado en la ideología del progreso, así como el impacto político de la Revolución Cubana fueron desencadenando en América latina, a partir de la mitad de los años 60, una serie de luchas de orden social, político y teórico marcadas por un constante ascenso, una organización en niveles cada vez superiores, un mayor grado de resistencia y una disposición más clara a disputar la hegemonía por parte de las clases subalternas.<sup>16</sup> Movilizador en tantos sentidos, rico, formativo, creador y multiplicador de energías revolucionarias, «*fatto fisiologico, esistenziale, collettivo*» -como decía Italo Calvino a propósito de la explosión literaria en Italia durante los años de la posguerra-,<sup>17</sup> este clima político y cultural, va a facilitar, por un lado, en determinados grupos militantes, un encuentro con Gramsci que podría situarse como una suerte de continuidad respecto de aquel que había realizado Agosti en Argentina. «Gramsci nos llegó gracias a la traducción argentina de su obra -nos dice, por ejemplo, comentando la recepción de Gramsci en Chile, Osvaldo Fernández-, y sus escritos fueron acogidos y devorados por toda una generación de intelectuales

---

<sup>11</sup> BARCO, Oscar del, «Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la «objetividad» », in *Cuadernos de cultura*, n° 59, Buenos Aires, septiembre/octubre 1962, pp. 29-41.

<sup>12</sup> ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit., p. 63.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 73 (subrayado por José Aricó).

<sup>16</sup> Cf., MARINI, Ruy Mauro, *Subdesarrollo y revolución*, Décima edición, México, Siglo XXI, 1980.

<sup>17</sup> CALVINO, Italo, Prefazione a *Il sentiero dei nidi di ragno*, Nona edizione, Torino, Einaudi, 1980, p. 7.

chilenos cuya práctica política le había conducido a la preocupación por el trabajo teórico». <sup>18</sup> El mismo clima de los años '60, va, sin embargo, por otro lado, a subordinar numerosas posibilidades de lectura de Gramsci a las tendencias preexistentes en la cultura política de las mismas clases subalternas -tendencias fortalecidas por el propio ascenso de la lucha revolucionaria-bloqueando, filtrando y, en un cierto sentido, postergando su apropiación.

Una vía de explicación de esta postergación del encuentro con Gramsci puede encontrarse en el escollo que representa para una aproximación a la problemática gramsciana -fenómeno al que, a nuestro juicio debe prestársele la mayor atención para el análisis de los procesos de formación de la cultura política de las clases subalternas en América latina-<sup>19</sup> la firme implantación del así llamado «socialismo científico» en determinados medios militantes latinoamericanos, implantación que, desde un clima cultural fuertemente positivista, había hecho suya una noción de «ciencia» -traducida *quid pro quo* de la *Wissenschaft* alemana-<sup>20</sup> como la «brujería superior» (*superiore stregoneria*) de la que nos hablaba Gramsci.<sup>21</sup> El fenómeno viene de lejos. Transportada por la lengua castellana, favorecido por la migración, el desarrollo de la industria minera y, en general, por los primeros balbuceos de una actividad industrial, la recepción del marxismo en América latina, va a nutrirse desde fines del siglo XIX, a través de las redes de la Internacional Socialista, de una cultura política fuertemente marcada por las tradiciones del Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands -estructuradas a partir de temas como la llamada «teoría del derrumbe» («*Zusammenbruchstheorie*»), «admitida generalmente por los medios socialistas a fines del siglo XIX»<sup>22</sup> y la «ley de bronce de los salarios» («*loi d'airain des salaires*») formulada por Ferdinand Lassalle-<sup>23</sup> tradiciones que serán traducidas en claves *guesdistes* <sup>24</sup> por el Parti Ouvrier Français <sup>25</sup> y de éstas al castellano por José Mesa y los socialistas de Madrid, desde donde se deslizarán sin tardar hacia América Latina en los bagajes de la emigración, a través de las «pasarelas»

---

<sup>18</sup> FERNANDEZ, Osvaldo, «Tres lecturas de Gramsci en América Latina», in *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, con prólogo de Enzo Santarelli, Roma, Claudio Salemi, 1987, pp. 217. Puede verse también el prólogo del mismo Osvaldo Fernández a la selección de textos de Antonio Gramsci, *Maquiavelo y Lenin*, Santiago de Chile, Nascimento, 1971.

<sup>19</sup> Cf., MASSARDO, Jaime, «Algunas observaciones relativas a la formación de la cultura política de las clases subalternas en la sociedad chilena», en *Encuentro XXI*, Santiago de Chile, primavera de 1999, año V, n 16, pp. 86-105.

<sup>20</sup> «*Les acceptions de science -escribe Georges Labica- sont assez différents en français et en allemand. La Wissenschaft est plus vaste que science (héritière de l'épistème grecque); elle ne connote pas seulement les systèmes de connaissance, ou les disciplines répertoriées du type des mathématiques, de la physique ou de la biologie, ou même des sciences humaines, elle recouvre également les sens de savoir, de connaissance généralement prise, de méthode ou d'enseignement*». LABICA, Georges y BENSUSSAN, Gerard, *Dictionnaire critique du marxisme*, Deuxième édition, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 1030.

<sup>21</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1977, p. 1459.

<sup>22</sup> «*L'idée que le capitalisme était voué, par sa propre évolution, à disparaître -anota Georges Labica-, était assez largement admise dans les milieux socialistes à la fin du XIX siècle: les contradictions internes du mode de production et l'accélération de ses crises, rendaient son effondrement inévitable et tout aussi inévitable l'enstauration du socialisme*». LABICA, Georges y BENSUSSAN, Gerard, *Dictionnaire critique du marxisme*, ed. cit., p. 378. Sobre el tema, véase, MARRAMAO, Giacomo, «Teoría del derrumbe y capitalismo organizado en las discusiones del *extremismo histórico*», en *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, n° 78, 1978, pp. 7-49.

<sup>23</sup> Enspirándose en las teorías de la población de Malthus -elección de por sí ya suficientemente reveladora-, Lassalle formula su «ley de bronce de los salarios», según la cual la sobrepoblación permanente no iría nunca a permitir a los trabajadores la posibilidad de obtener un salario superior al mínimo fisiológico, de lo que se desprendería la inutilidad de las luchas reivindicativas y de la acción sindical. Cf., *Correspondance Marx-Lassalle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

<sup>24</sup> Cf., DOMMANGET, Maurice, *L'introduction du marxisme en France*, Paris, Editions Rencontre, 1969.

<sup>25</sup> Cf. LENDENBERG, Daniel *Le marxisme entrouvable*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

que representan intelectuales orgánicos de la tradición socialista de cuño positivista como Juan Bautista Justo, o de medios de difusión, como el periódico *El Socialista*, que editaba Pablo Iglesias.<sup>26</sup>

Junto con esta línea de explicación genética debe también prestarse atención a otra, de orden más bien coyuntural, pero que encontró en «el marxismo como ciencia» un terreno abonado. Nos referimos a la influencia de «lo que podría expresar el vocablo «estructuralismo»,<sup>27</sup> que antecede «el impacto Althusser»,<sup>28</sup> y que vino a caracterizar una buena parte de la actividad teórica de los años 60, influencia que -perdiendo de vista la cautela metodológica gramsciana que nos previene que «la propia ciencia es una categoría histórica»-<sup>29</sup> contribuyó a la búsqueda de certezas allí donde la necesidad de hurgar en las raíces y en la historia de la cultura de las clases subalternas resultaba quizás todavía demasiado ardua y donde ningún resultado estaba garantizado de antemano. El manual soviético encuentra así su continuidad en los *Conceptos elementales de materialismo histórico*, de Marta Harnecker,<sup>30</sup> la que, después de haber participado activamente en el seminario de Louis Althusser, en París, va a traducir *Pour Marx*,<sup>31</sup> y *Lire le Capital*,<sup>32</sup> textos que alcanzan una importante circulación en

---

<sup>26</sup> Con posterioridad al Congreso de La Haya, el grupo madrileño que reconocía el Consejo General de la Asociación Enternacional de los Trabajadores manifiesta su extrema debilidad política. Expulsado de la Federación Regional Española, controlada por la Alianza Enternacional de la Democracia Socialista enspirada por Bakunen, el grupo alcanzaba apenas una cecuentena de militantes durante los años 70, en el momento en que ententa reorganizarse para formar la Nueva Federación Madrileña. Entre sus miembros se encontraban Pablo Iglesias, Francisco Mora, José Mesa. Después del golpe de Estado de enero de 1874, Mesa se instala en París, establece relaciones directas con Engels -que representaba a España en el Consejo General- y, desde fines de 1876, comienza a frecuentar a Jules Guesde. Este, exiliado después de La Commune, había vuelto a París aprovechando la prescripción de cinco años dictada por el Estado francés y participaba, junto con Gabriel Deville y Emile Massard en las reuniones de estudiantes revolucionarios del café Soufflot. Mesa colabora en el periódico *L'Egalité* que Guesde funda en 1877 [Cf., GUEREÑA, Jean-Louis, «Contribución a la biografía de José Mesa: de *La Emancipación a L'Egalité*», en *Estudios de Historia Social*, n° 8/9, Madrid, 1979, pp. 129-137]. *L'Egalité* es pronto enviada a Madrid donde, a partir de 1879, se constituye el Grupo Socialista Madrileño, con la intención de transformarse en un Partido Socialista. El grupo tiene grandes dificultades para implantarse. Pablo Iglesias y sus amigos logran remontar, antes mal que bien, una serie de insuficiencias políticas para fundar, en 1886, *El Socialista*. [Cf., RIBAS, Pedro, *La introducción del marxismo en España*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1981]. En agosto de 1888 se realiza el Primer Congreso del Partido Socialista Español. La precariedad de su implantación social y política va a repercutir en la naturaleza del *Socialista* que ententará suplir la ausencia de elaboración teórica y política propia, traduciendo artículos del *Socialiste*, semanario pariseno del Parti Ouvrier Français. Así, a título de ejemplo, entre otros escritos, *El Socialista* va a publicar en 1886, «La jornada legal de trabajo reducida a ocho horas» que Paul Lafargue había escrito originalmente, en 1882, para *L'Egalité* y, el año siguiente, «La religión del capital», igualmente de Lafargue y, «Babeuf y la conjuración de los Iguales», de Gabriel Deville, que habían aparecido en *Le Socialiste* en 1886 y 1887, respectivamente. En 1889, el periódico madrileño traduce «Justicia e injusticia del cambio capitalista», que Lafargue había escrito para *L'Egalité* en 1882, y «Estudio acerca del socialismo científico», folleto que Deville había publicado en 1883. En 1892, puede leerse en Madrid, siempre en *El Socialista*, «Colectivismo», que Jules Guesde había hecho aparecer un año antes en *Le Socialiste*, en París, y, en 1895, «La huelga general juzgada por Gabriel Deville» que acababa de ser publicada también en *Le Socialiste* [Cf., CASTILLO, Santiago, «De *El Manifiesto a El capital*», Comunicación al coloquio *Rezeption der Werke von Marx under Engels en Spanien*, Traversis, 15 y 16 de junio de 1992]. Como hemos mostrado en otro lugar, el programa de los socialistas españoles, redactado por Pablo Iglesias en 1886, será reproducido textualmente y hecho suyo por el Partido Obrero Socialista, fundado en 1912, en Iquique -en el norte chileno-, por Luis Emilio Recabarren. Cf., MASSARDO, Jaime, «La réception d'Engels en Amérique latene», en *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 217-228.

<sup>27</sup> FERNANDEZ, Osvaldo, «Très lecturas de Gramsci en América Latena», en *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, ed. cit., p. 216.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 1456.

<sup>30</sup> HARNECKER, Marta, *Conceptos elementales de materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1975.

<sup>31</sup> Cf., ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Traducción y presentación de Marta Harnecker, Segunda edición en castellano, México, Siglo XXI, 1968.

América Latina. De esta manera, la matriz positivista, digamos «cientista», desde la que parte Althusser, para quien -no lo olvidemos- «Auguste Comte es el solo espíritu digno de interés que la Francia ha producido después de la revolución de 1789»,<sup>33</sup> condiciona en nuestro continente la recepción de Gramsci, cuyo pensamiento se sitúa siempre *en* el terreno de la historia y en la convicción de que «la filosofía de la *praxis* es un historicismo absoluto»,<sup>34</sup> haciéndola pasar -lectura consagrada mediante-, por el filtro legitimador del «althusserianismo», léase, por una ideología legitimadora de la «ciencia».<sup>35</sup>

«Para el filósofo francés -dice Arnaldo Córdova-, Gramsci no podía ser considerado un verdadero marxista, era un «crociano» y las enseñanzas de Croce lo habían conducido a un historicismo neohegeliano que reñía resueltamente con el «verdadero» marxismo (vale decir, el marxismo estructuralista de Althusser). Como podía imaginarse, cuando Gramsci finalmente cayó en manos de los militantes de izquierda, estaba irremediablemente precedido de una pésima fama, no sólo de «crociano» e «historicista», sino hasta de «reformista» (ignorándose, por supuesto, el hecho de que muchos consideran a Gramsci uno de los «radicales» del movimiento comunista internacional de los años 20)».<sup>36</sup>

Difícil aquí dejar de evocar a un Giambattista Vico «sosteniendo con energía contra Descartes el valor del método propio del conocimiento histórico».<sup>37</sup> «El vanguardismo típico del discurso de izquierda -agrega Aricó- encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica y por lo tanto histórico política, erosionada por la crisis del stalinismo»,<sup>38</sup> «Singular circunstancia -escribirá Antonio A. Santucci-, el éxito de Althusser en la izquierda latinoamericana bloqueará, durante los mismos años en Argentina y en Chile la precoz influencia gramsciana».<sup>39</sup>

El ascenso de los movimientos sociales y de las luchas políticas de los años '60 iba a encontrar sin embargo pronto sus límites. El capital y la fuerza imperial de los Estados Unidos, vale decir, de la -así llamada- «democracia más avanzada del planeta»,<sup>40</sup> iniciaban en nuestro continente una *tournee de force* destinada a generar las bases materiales e ideológicas que prepararan la entrada en escena de una

---

<sup>32</sup> ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Etienne, *Para leer El Capital*, traducción de Marta Harnecker, Madrid, Siglo XXI, 1969.

<sup>33</sup> Cf., ALTHUSSER, Louis, Prefacio a *Pour Marx*, Paris, Maspero, p. 16.

<sup>34</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 1437.

<sup>35</sup> Filtro legitimador que, por otra parte, el propio Althusser formaliza durante 1965, en «El marxismo no es un historicismo» (capítulo V de *Leer El Capital*, Cf., ALTHUSSER, Louis, «L'objet du *Capital*», Chap. V : «Le marxisme n'est pas un historicisme», en *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1980, pp. 150-184), y luego en carta a la *Renascita*, de Roma, publicada en diciembre de 1967, Cf., ALTHUSSER, Louis, Carta a Dal Sasso, en *Renascita*, Paris, 11 décembre 1967. Una versión castellana de esta carta con el nombre de «Acerca de Gramsci», se encuentra en *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Selección e introducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 274-279.

<sup>36</sup> CORDOVA, Arnaldo, «Gramsci y la izquierda mexicana», en *Nueva Sociedad*, n° 115, Caracas, septiembre-octubre de 1991, p. 162. Al respecto, resulta interesante leer el estudio introductorio de André Tosel a *La philosophie de Marx*, de Giovanni Gentile «El Marx que interesa al joven socialista de extrema izquierda, fundador de *L'Ordine Nuovo* -escribe Tosel-, no es el de los socialistas reformistas, los teóricos de las leyes necesarias de la economía que se completan con un suplemento de ética kantiana. Es el filósofo de la vida y de la rebelión contra el dato», TOSEL, André, «Le Marx actualiste de Gentile et son desten», estudio introductorio a *La philosophie de Marx*, de Giovanni Gentile, traducción francesa, Ed. Ter, Mauvezen, 1995, p. xv.

<sup>37</sup> Cf., CASSIRER, Ernest, «L'objet de la science de la culture», en *Logique des sciences de la culture. Cinq études*, Paris, Les éditions du cerf, 1991, p. 84. Sobre el contexto de la polémica véase la «Introducción», de Paolo Rossi a *La scienza nuova*, de Vico. Cf., VICO, Giambattista, *La scienza nuova*, introduzione e note di Paolo Rossi, terza edizione, Milano, Rizzoli, 1988.

<sup>38</sup> ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit., p. 101.

<sup>39</sup> SANTUCCI, Antonio, *Gramsci*, Estudio introductorio de Jaime Massardo, Santiago de Chile, Ediciones Bravo y Allende, 2001, p. 130.

<sup>40</sup> Cf., HALIMI, Serge y WALQUANT, Loïc, «Démocratie à l'américaine», en *Le Monde diplomatique*, année xlvii, n 561, Paris, décembre 2000.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

nueva fase de acumulación a escala mundial, desarrollando una contraofensiva política y militar, la que, a través de las intervenciones que se inician con el *putsch* que derroca en Brasil al gobierno de João Goulart en abril de 1964 -suerte de ensayo general que anuncia los golpes de Estado de Bolivia, en 1971, los de Uruguay y de Chile, en 1973, el de Argentina, en 1976-, no sólo posterga la apropiación de las claves gramscianas, sino que clausura toda discusión en términos de análisis de clase.

Con todo, o más bien como producto de estas mismas circunstancias, a partir de la segunda mitad de los años setenta -vale decir, durante los mismos años que marcan el inicio del reflujó de las fuerzas populares que anuncian el ulterior despeñadero de los años ochenta y noventa-, comienza a suscitarse, desde el estimulante clima cultural e intelectual que se desarrolla en México, un importante proceso de difusión de la obra de Gramsci, proceso que, de alguna manera, parece anclarse en una cierta necesidad de ajustar cuentas con la teoría. Precedida por la *Antología* editada por Manuel Sacristán<sup>41</sup> y dinamizada por las líneas de publicación de diversas casas editoriales, una verdadera pléyade de pensadores va a participar en un debate que, es preciso subrayarlo, tendrá, producto de la generosa acogida del pueblo mexicano a los refugiados centroamericanos, brasileños, bolivianos, uruguayos, argentinos y chilenos, un carácter marcadamente latinoamericano. Trabajos como *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, de Dora Kanoussi y Javier Mena,<sup>42</sup> o *Los usos de Gramsci*, de Juan Carlos Portantiero,<sup>43</sup> o antologías como *El pensamiento revolucionario de Gramsci*,<sup>44</sup> realizada por la Universidad Autónoma de Puebla, o *Gramsci y las ciencias sociales*,<sup>45</sup> hecha por los propios Cuadernos de Pasado y Presente, por citar sólo algunos ejemplos, van a dar vida, durante esta segunda mitad de los años setenta y -digamos de una manera aproximada- el inicio de los ochenta, a un proceso de acercamiento al pensamiento de Gramsci de una dimensión hasta el momento inédita en América latina.

Puede consignarse aquí que, en el marco de este proceso de difusión de la obra gramsciana en nuestro continente, se realiza en Santiago de Chile del 25 al 31 de mayo de 1987, el Simposio Internacional *Vigencia y legado de Antonio Gramsci*, organizado por el Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, dirigido en la época por Miguel Lawner, encuentro donde están presentes, entre otros, Osvaldo Fernández, Georges Labica, Antonio A. Santucci, Sergio Vuskovic, y que se lleva a cabo en un momento en el que los ecos de las luchas desplegadas de vastos sectores del pueblo chileno durante el período 1983-1986, generaban todavía energías revolucionarias y concitaban una búsqueda política e intelectual, alimentando de esta manera la lectura de Gramsci. El Simposio Internacional *Vigencia y legado de Antonio Gramsci*, permite además una valiosa publicación ítalo-chilena, *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, la cual, con un prólogo de Enzo Santarelli, entrega algunas de las comunicaciones del Coloquio, al igual que un conjunto de otros materiales al debate de las fuerzas emergentes en la lucha antidictatorial y, en general, a la lectura de Gramsci en Chile.<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> Cf., GRAMSCI, Antonio. *Antología*, Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, segunda edición, Madrid, Siglo XXI, 1974.

<sup>42</sup> KANOUSI, Dora, y MENA, Javier, *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

<sup>43</sup> Cf., PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, México, Cuadernos Pasado y Presente n° 54, 1977.

<sup>44</sup> Cf., VV. AA., *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, Universidad Autónoma de Puebla, 1978

<sup>45</sup> Cf., VV. AA., *Gramsci y las ciencias sociales*, Sexta edición, México, Cuadernos Pasado y Presente n° 19. 1980.

<sup>46</sup> *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, ed. cit. En los meses que siguen al Simposio del Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, se publican, reimprimen o reeditan textos dedicados a Gramsci (Cf., por ejemplo, CORTES TERZI, Antonio, *Gramsci: teoría política (Ensayo de interpretación y divulgación)*, Santiago de Chile, América Latina libros, 1989 ; GARCIA-HUIDOBRO, Juan Eduardo, *Gramsci y la escuela*, Santiago de Chile, CIDE, Documento de trabajo, n° 15, 1984, reimpresso en septiembre de 1987), mientras los ecos del debate se prolongan durante bastante tiempo en la prensa nacional (Cf., por ejemplo, SANTUCCI, Antonio, «El Gramsci de los años 30 sigue vigente», en *Análisis*,

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Con los últimos años del siglo, sin embargo -y la suspensión de la traducción y publicación castellana de los *Quaderni del carcere*, en México, por la editorial Era, nos lo muestra con bastante elocuencia-<sup>47</sup> este proceso de difusión de la obra gramsciana en nuestro continente parece haber venido agotándose, declinando o, en el mejor de los casos, circunscribiendo su ámbito de influencia a lecturas universitarias y a pequeños círculos de resistencia intelectual y moral. Impulsada durante la crisis terminal del socialismo de Estado, cuando pronto la caída del muro de Berlín vendría a cerrar el ciclo orgánico abierto por la Revolución Rusa en octubre de 1917, vale decir, en los momentos en que el bloque liderado por los Estados Unidos emerge triunfante de la guerra fría y proclama *urbi et orbi* su cultura como la única posible, afirmando al mismo tiempo -pluma mercenaria mediante- que estamos viviendo «el fin de la historia»,<sup>48</sup> la obra de Gramsci no parece convocar más que una preocupación académica, aún así restringida a escasos círculos o a alguna *rara avis* interesada en la filosofía de la historia, dejando francamente atrás una lectura, digamos, «militante», comprometida con la transformación de la sociedad o en la cual se busca encontrar algún fundamento para la crítica del capitalismo realmente existente en nuestro continente. El debilitamiento de las formas orgánicas de circulación de la cultura política de las clases subalternas -partidos, sindicatos, agrupaciones populares- contribuye también a facilitar este proceso, abriendo paso a la implantación de un nuevo escenario cultural e intelectual en el que -como hemos mostrado en otro momento-, la metodología, los sistemas de referencia conceptuales, explícitos o implícitos, y la propia lógica de los problemas propuestos por la investigación histórica buscan adaptarse a los requerimientos de la «globalización», haciendo suyas las nociones engendradas por el así llamado «posmodernismo», vale decir, por la ideología que caracteriza en el terreno de la cultura esta misma nueva fase de acumulación.<sup>49</sup>

Leer a Gramsci *en y desde* América latina parece así entonces constituirse hoy en un ejercicio anacrónico y, a pesar del esfuerzo y la notable originalidad con que algunos de nuestros pensadores tempranamente desaparecidos habían venido abordando este trabajo -recordemos entre éstos a José Aricó, a René Zavaleta...-<sup>50</sup>, y de los que continúan haciéndolo -Carlos Nelson Couthiño, Dora Kanoussi,...-<sup>51</sup> su obra parece correr la misma suerte que la de los otros revolucionarios, compañeros de utopía, la de verse arrojada al cesto de los papeles que se escribieron cuando aún la historia existía y los

---

Santiago de Chile, enero de 1990; MASSARDO, Jaime, «Hace un siglo, Gramsci...», en *Analisis*, Santiago de Chile, febrero de 1991), se producen algunos intercambios polémicos (Cf., por ejemplo, BRUNNER, José Joaquín, «Gramsci: derecha e izquierda», en *La Epoca*, Santiago de Chile, 1° de marzo de 1990; BRUNNER, José Joaquín, «Gramsci: un legado polémico», en *La Epoca*, Santiago de Chile, 21 de mayo de 1990. Ambos escritos encuentran respuesta en CORTES TERZI, Antonio, «Brunner: la renovación que ignora», en *La Epoca*, Santiago de Chile, 5 de abril de 1990 y CORTES TERZI, Antonio «Socialismo renovador: hegemonía y democracia», en *La Epoca*, Santiago de Chile, 10 de julio de 1990), y circulan también algunos trabajos sobre Gramsci como el de Mauricio Lebedensky, publicado originalmente en Buenos Aires (Cf., LEBEDENSKY, Mauricio, *Gramsci: pensador político y militante revolucionario*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987), o el *dossier* publicado por la revista *Nueva Sociedad*, n 115, Caracas, septiembre-octubre de 1991.

<sup>47</sup> La suspensión de la edición de los *Quaderni del carcere*, en seis volúmenes, por la editorial Era, de México, se produce después de la publicación del volumen III.

<sup>48</sup> Cf., FUKUYAMA, Francis, *La fen de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

<sup>49</sup> Cf., MASSARDO, Jaime, «Globalización y construcción de conocimientos. Notas a propósito del estado de la investigación social en América Latina», en *Investigación y crítica*, publicación del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de las Artes y de las Ciencias Sociales, ARCIS, Santiago de Chile, año I, n° 2, segundo semestre de 1999, pp. 163-183.

<sup>50</sup> Cf., ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit; ZAVALETA, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo veintiuno, 1986.

<sup>51</sup> Cf., COUTENHO, Carlos Nelson, «En Brasile», en *Gramsci en Europa e en America*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 123-140, KANOUSI, Dora, y MENA, Javier, *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

seres humanos podíamos soñar en organizar la sociedad de otra modo... tiernos relatos dorados, escritos con una curiosa fe en la *praxis* y en sus potencialidades, textos que, releídos desde la vulgaridad del mercado y desde de la era «posmodernista», parecen comenzar todos por aquella frase de nuestros cuentos infantiles, «érase una vez» ...

Con la excepción del Simposio organizado por el Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, que comentamos más arriba, esta anacronía se manifiesta igualmente en Chile.<sup>52</sup> El incipiente trabajo que sobre la obra de Gramsci comenzaba a producirse en nuestro país, a comienzos de los años '60, logra escasos elementos de continuidad durante las décadas siguientes y, sin conexiones orgánicas con otros procesos culturales, atomizado por el efecto coercitivo de la dictadura militar y, además -como anotábamos más arriba-, bloqueado por la fuerza del «cientismo», es reemplazado por una serie de referencias genéricas, escritas fuera de contexto, y que circulan además a través de una producción que facilita la imagen de un Gramsci que sirve un poco para todo. «Los intelectuales políticos de izquierda chilenos -escribe, por ejemplo, Enzo Faletto-, guiados por su espíritu político-práctico utilizaron de modo fragmentado el pensamiento de Gramsci, sacando de él sólo partes que parecieron ser útiles al momento político que se vivía. El comportamiento era el de una especie de *bricoleur* que toma objetos o partes de ellos sin mucha consideración al contexto al que pertenecen y los incorporan, resignificándolos, a una nueva estructura que para sus propios fines él persigue».<sup>53</sup> Peor que eso -o quizás, mejor que eso-, para una buena cantidad de intelectuales cooptados por el sistema, este reemplazo, involuntaria o voluntariamente, facilitó «una puerta de salida del marxismo»<sup>54</sup> hacia lo que, genérica o eufemísticamente, se conoce como «renovación socialista», tendencia que -como dice Rossana Rossanda a propósito de un determinado sector de la izquierda italiana- «ahogando en la indeterminación de lo «político» toda armazón de clase, ha hecho del antijacobinismo de Gramsci una imitación gradualista, y de su guerra de posiciones, una teoría de la renuncia a la ruptura».<sup>55</sup>

Y la verdad es que, en el contexto de euforia capitalística -valga la expresión- con el que en nuestro país como en el conjunto del planeta se termina el siglo XX y comienza el actual, parece perfectamente legítimo interrogarse por la utilidad política práctica, por el sentido de actualidad que podría tener, hoy, más allá del ejercicio de reconstrucción de un debate teórico, el estudiar la obra y el itinerario de Gramsci. *Es justamente a esta interrogación que quisiéramos aquí responder de una forma concreta y*, en el marco de las breves consideraciones que aquí estamos anotando, avanzar, muy

---

<sup>52</sup> Existen, con todo, a contraluz, algunos vestigios de una presencia subterránea de Gramsci en Chile. Una serie de trabajos de Tomás Moulian, escritos entre 1973 y 1981, y reunidos en 1985 bajo el título de *Democracia y socialismo en Chile*, tienen el valor de reintroducir el tema de la importancia de Gramsci en la discusión de la izquierda chilena (Cf., MOULIAN, Tomás, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago de Chile, FLACSO, 1985). Dos textos escritos por Juan Eduardo García-Huidobro, textos que fueron de circulación pública aunque restringida, tanto por las condiciones imperantes como por la propia naturaleza de la publicación, muestran esta misma presencia subterránea (Cf., GARCIA-HUIDOBRO, Juan Eduardo, *La concepción gramsciana del Estado*, Santiago de Chile, CIDE, Documento de trabajo, n°8, 1980, *Gramsci y la escuela*, ed. cit.). Al término de la dictadura militar aparece también un texto de Eduardo Sabrovsky que busca navegar en la misma dirección (Cf., SABROVSKY, Eduardo, *Hegemonía y racionalidad política*, Santiago de Chile, Ediciones del Ornitorrenco, 1989). En nuestro taller *Argumentos para una lectura latinoamericana de Antonio Gramsci*, que se viene desarrollando desde octubre de 1999, en Santiago de Chile, primero en los locales de la Universidad Autónoma de las Artes y de las Ciencias Sociales, ARCIS, y luego del Centro de Estudios Nacionales de Desarrollo Alternativo, CENDA, han surgido, igualmente, testimonios de tentativas espontáneas de organización de círculos de lectura de Gramsci, que se desarrollaron también bajo los años de dictadura.

<sup>53</sup> FALETTTO, Enzo, «¿Qué pasó con Gramsci?», en *Nueva Sociedad*, n° 115, Caracas, septiembre-octubre de 1991, p. 91.

<sup>54</sup> La expresión fue utilizada por Manuel Antonio Garretón en el seminario *El pensamiento crítico del mayo francés*, realizado por Georges Labica en Santiago de Chile, en los locales de la Biblioteca Nacional, del 26 al 28 de octubre de 1999.

<sup>55</sup> ROSSANDA, Rossana, «La revolución italiana», en *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, ed. cit., pp. 83-84.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

someramente, *contrario sensu* -¿qué otra cosa pudiera ser la revolución sino la insurrección del sentido común!- las primeras notas, si se quiere, el esbozo de una argumentación que muestre por qué *estamos convencidos que es necesario llevar adelante este ejercicio*, por qué, a pesar de las tendencias de la época, creemos que *en determinada manera de entender la dirección en la cual trabajaba Gramsci reside el interés y la actualidad que concita su lectura*, y por qué, *es, justamente, a partir de esa lectura, que nos proponemos abordar algunos problemas de interpretación de la historiografía chilena y, por lo tanto, determinados procesos culturales de su formación social*.

Para transitar hacia este objetivo y evitar todo equívoco, conviene comenzar inmediatamente por subrayar aquí, que leer a Gramsci -como por lo demás a cualquier otro pensador- no significa ni puede significar buscar en su obra una «teoría», vale decir, leerlo con el objetivo de disponer de un «resultado», ante todo porque este sentido de «la teoría como resultado», no existe.<sup>56</sup> Muy por el contrario, leer a Gramsci -o a cualquier otro pensador, insistamos- pasa ante todo por un esfuerzo de *historización* de su pensamiento, *ergo*, de reconstrucción de las condiciones de producción en que éste fue generado. Esta tentativa nuestra debe entonces apuntar, en primer lugar, a una suerte de «reconocimiento del terreno» en el que Gramsci actuó, reconocimiento de los factores culturales expresados en términos de las correlaciones de fuerzas que posibilitaron y estimularon su creación y del sentido más global en el que ésta se inscribía.<sup>57</sup> Sólo una vez efectuada esta operación, podremos estar en condiciones de extraer desde allí alguna indicación de utilidad para nuestra propia reflexión.

Para iniciar nuestra exploración, hagamos entonces, previamente, el ejercicio de leer algunos párrafos del texto de Valentino Gerratana, *Gramsci, problemi di metodo*, editado hace cuatro años, en Roma, por Editori Riuniti, párrafos que revisten para nosotros una importante significación heurística en relación con el problema que nos ocupa.

*«Ya en el período del Ordine Nuovo, la polémica de Gramsci contra el fatalismo economicista del marxismo vulgar - escribe allí Gerratana- significa en el fondo justamente esto: la conciencia de que la crisis de la hegemonía burguesa no daría a luz espontáneamente la revolución socialista si no se construían sólidamente las condiciones de una nueva hegemonía (...) Gramsci partía de un hecho, la derrota de la clase obrera... (y) analiza las razones de esta derrota desde diversos puntos de vista: buscando los más lejanos componentes históricos que se habían sedimentado en las instituciones y en las ideologías radicadas en la sociedad italiana (...) Las nociones teóricas que hacen posible este tipo de análisis esclarecen el horizonte en el cual se inscriben las nuevas posibilidades de hegemonía alternativa de la clase revolucionaria, como también la posibilidad de una nueva derrota (...) En estas vicisitudes periódicas, la persistente fortuna del pensamiento gramsciano estimula la convicción, más o menos clara, que no es en aquellos aspectos parciales del pensamiento de Gramsci sino en las raíces mismas de su temática que está contenida una virtual fuerza expansiva no todavía del todo utilizada».*<sup>58</sup>

Premunidos de las claves de lectura que nos sugiere el estimulante comentario de Gerratana, podemos intentar, mucho más cómodamente, el esfuerzo de *historización* que reclamamos unas líneas más arriba, vale decir, esbozar aquí un «reconocimiento del terreno», en el que Gramsci actuaba durante los años inmediatamente posteriores al término de la Primera Guerra Mundial, o, más exactamente, dado que sobre el tema ha corrido tinta en abundancia, apoyarnos en los que se han venido realizando.<sup>59</sup> Estos estudios muestran que las mutaciones políticas que venían produciéndose en

---

<sup>56</sup> Cf., MASSARDO, Jaime, «Hacia una *historización* del pensamiento de Lenin. Dilucidaciones preliminares», en *Crítica*, revista de la Universidad Autónoma de Puebla n° 18, abril de 1983, pp. 137-138.

<sup>57</sup> Cf., MASSARDO, Jaime, «Antonio Gramsci et Ernesto Guevara : deux moments dans la philosophie de la *praxis*», en *L'homme et la société*, n° 130, (1998/4), Paris, L'Harmattan, octubre /diciembre de 1998, pp. 105-118.

<sup>58</sup> GERRATANA, Valentino, *Gramsci. Problemi di metodo*, Roma, Editori Riuniti, 1997, pp. 56-57 (subrayado nuestro).

<sup>59</sup> La investigación historiográfica sobre el movimiento obrero italiano, así como sobre la vida y el pensamiento de Gramsci han desentrañado, desde hace largo tiempo, las claves fundamentales del problema, sumenistrando abundantes materiales. Cf., por ejemplo, FIORI, Giuseppe, *Vita di Antonio Gramsci*, Gius, Laterza, 1966; SPRIANO, Paolo, *Storia del Partito comunista italiano*, Vol. I, «De Bordiga a Gramsci», Sexta edizione, Torino, Einaudi, 1967; RAGIONIERI, Ernesto, *Il*

la historia política europea -la liquidación de los *Soviets* en Hungría, la derrota del Ejército Rojo en las puertas de Varsovia, el fracaso de la revolución en Alemania-, y de las cuales forma parte el reflujo que había comenzado en Italia con el término de la ocupación de las fábricas en Torino, en septiembre de 1920, no sólo modifican el escenario donde se desarrolla la lucha social, poniendo término a la ola de optimismo que, desde octubre de 1917, venía impregnando el espíritu de los trabajadores italianos, sino también provocan «la crisis de las categorías políticas en que habían sido pensadas las revoluciones de los años veinte».<sup>60</sup> La revolución no está ya a la orden del día y, en el horizonte en el que la Internacional Comunista atisba el porvenir, comienzan a anunciarse un conjunto de signos que ésta interpreta como los presagios de «una relativa estabilización del capitalismo». En ese contexto, la oposición entre las nociones de «Oriente» -asimilable a la experiencia de la Revolución Rusa y a las características de las sociedades afines- y «Occidente» -asimilable a las características de las sociedades de Europa central y occidental-<sup>61</sup> es leída por Gramsci a partir del grado de desarrollo y de las diferentes relaciones que en ellas se establecen entre Estado (*Stato*) y sociedad civil (*società civile*), distinción que, a su turno, le plantea el problema de una modificación sensible en la estrategia del movimiento obrero, la que debía pasar -de acuerdo con la metáfora tomada de los escritos del general Krassnoff-<sup>62</sup> de una guerra de movimiento («*guerra di movimento*»), «aplicada -dice Gramsci- victoriosamente en Oriente en el 17»,<sup>63</sup> a una guerra de posiciones («*guerra di posizione*») «que era la única posible en Occidente».<sup>64</sup> En este eje temático interpretativo se sitúa en Gramsci, desde la intuición de la época del *Ordine Nuovo*<sup>65</sup> hasta la elaboración de los *Quaderni*, un aspecto esencial de su análisis sobre la derrota, de tal forma que el paso de la «guerra de movimiento» a la «guerra de posiciones» le parece a Gramsci, de acuerdo a una nota del *Quaderno 6 (VIII)*, «la cuestión de teoría política más importante del período de posguerra y la más difícil de resolver acertadamente».<sup>66</sup>

---

*marxisme e l'Enternazionale*, Roma, Editori Reuniti, 1972; TOGLIATTI, Palmiro, «La formation du groupe dirigeant du PCd'I (1923-1924)», en *Sur Gramsci*, Paris, Editions sociales, 1977, pp. 303-333; PARIS, Robert, «Gramsci y la crisis teórica de 1923», en *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, ed. cit., pp. 226-242; HÁYEK, Milosh, «La discusión sobre el frente único y la fallida revolución en Alemania», en *Historia del marxismo*, dirigida por Eric J. Hobsbawm, Barcelona, Bruguera, 1983, Vol. VIII, pp. 11-44; «La bolchevización de los partidos comunistas», en *Historia del marxismo*, ed. cit., Vol. VIII, pp. 45-73. CATONE, Andrea, «Gramsci, la rivoluzione russa e la rivoluzione en Occidente», en *Gramsci e la rivoluzione en Occidente*, ed. cit., 1999, pp 48-68; *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca, Il carteggio del 1926*, a cura e Chiara Daniele, Torino, Einaudi, 1999. Deben consignarse aquí también los trabajos donde el propio Gramsci da cuenta de su percepción del período, cf., por ejemplo, GRAMSCI, Antonio, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, quente edizione, Torino, Einaudi, 1978.

<sup>60</sup> ROSSANDA, Rossana, «La revolución italiana», en *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, ed. cit., p. 83.

<sup>61</sup> Por supuesto esta distinción debe ser comprendida como una metáfora (Cf., PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, ed. cit., p. 19, ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, p. 92), y de ninguna manera «como una categoría morfológica», (VACCA, Giuseppe, *Apuntamenti con Gramsci*, Roma, Carocci editore, 1999, p. 235). Oriente y Occidente son metáforas en su sentido original de «traslado», explicitado por el propio Gramsci (GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 1427), y, como tales, están presentes en la discusión de la Internacional Socialista por lo menos desde 1902. «*La contrapposizione di «Oriente» e «Occidente» -escribe Andrea Catone- era già da tempo entrata nel linguaggio politico della socialdemocrazia per designare Russia ed Europa occidentale, ma nel dibattito intorno al 1905 russo diviene di uso comune*». Cf., CATONE, Andrea, «Gramsci, la rivoluzione russa e la rivoluzione en Occidente», en *Gramsci e la rivoluzione en Occidente*, ed. cit., 1999, p. 51.

<sup>62</sup> Gramsci lee en prisión el libro del general Krassnoff, *Dall'aquila imperiale alla bandiera rossa*, Girenze, Salami, 1929.

<sup>63</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 866.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Cf., «*Due rivoluzioni*», en *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di Valentino Gerratana e Antonio A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987, pp. 569-574.

<sup>66</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 801.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

La carta que, polemizando con la dirección de Amadeo Bordiga, escribe Gramsci desde Viena a Palmiro Togliatti, Mauro Scoccimarro y otros camaradas, el 9 de febrero de 1924 -vale decir, durante el período que será conocido como «el proceso de formación del nuevo grupo dirigente del Partido Comunista de Italia»-,<sup>67</sup> es precozmente indicativa *de la dirección en que estos conceptos se venían constituyendo*.

*«La determinación que en Rusia era directa y lanzaba las masas a la calle al asalto revolucionario, en Europa central y occidental se complica por todas esas sobreestructuras políticas creadas por el mayor desarrollo del capitalismo, hace más lenta y más prudente la acción de las masas y le pide por lo tanto al partido revolucionario toda una estrategia y una táctica bastante más compleja y de largo aliento que aquella que fue necesaria a los bolcheviques en el período comprendido entre marzo y noviembre de 1917».*<sup>68</sup>

«Todas esas sobreestructuras políticas» significa aquí -conviene subrayarlo- *el conjunto de relaciones ideológico culturales que supone la vida espiritual e intelectual que posibilita y da forma a la hegemonía de la clase dirigente,*<sup>69</sup> *y sugiere, entonces, el lugar central en el que Gramsci va a situar, durante la redacción de los Quaderni, el momento de la sociedad civil «en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad».*<sup>70</sup> Momento que en las sociedades de Occidente adquiere una connotación especial, en la medida en que,

*«en Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era elemental (primordial) y gelatinosa; en Occidente entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblequeo del Estado se atisbaba inmediatamente una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, detrás de la cual había una robusta cadena de fortalezas y casamatas».*<sup>71</sup>

Momento que, a partir de «la identidad-distinción entre sociedad civil y sociedad política»,<sup>72</sup> puede también formalizarse en el plano teórico, ya que,

*«en la noción general de Estado se arrastran elementos que deben reportarse a la noción de sociedad civil (en el sentido, se podría decir, que Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coerción)».*<sup>73</sup>

Formalización que, desde otro ángulo, encontramos nuevamente en la carta que Gramsci dirige a su cuñada, Tatiana Schucht, desde la cárcel de Turi, el 7 de septiembre de 1931. En ella Gramsci afirma que,

*«el estudio sobre los intelectuales conduce también a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que de costumbre es comprendido como sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo (para conformar la masa del pueblo, de acuerdo al tipo de producción y la economía de un momento dado) y no un equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil (hegemonía de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad nacional ejercida a través de las llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) y precisamente es en la sociedad civil en la que sobre todo actúan los intelectuales».*<sup>74</sup>

La sociedad civil así pensada debe entonces, retener nuestra atención *en un sentido preciso*.

---

<sup>67</sup> Cf., TOGLIATTI, Palmiro, «La formation du groupe dirigeant du PCd'I (1923-1924)», en *Sur Gramsci*, ed. cit.

<sup>68</sup> GRAMSCI, Antonio, *Lettere 1908-1926*, a cura di Antonio A. Santucci, Torino, Einaudi, 1992, p. 233 (subrayado nuestro).

<sup>69</sup> «La sociedad civil, en Gramsci -destaca, por ejemplo, Norberto Bobbio-, no pertenece al momento de la estructura seno al de la superestructura», BOBBIO, Norberto, «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», en *Gramsci y las ciencias sociales*, Cuadernos Pasado y presente n° 19, Sexta edición, México, 1980, p. 76.

<sup>70</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 703 (subrayado nuestro).

<sup>71</sup> *Ibidem.*, p. 866 (subrayado nuestro).

<sup>72</sup> *Ibidem.*, p. 1028.

<sup>73</sup> *Ibidem.*, pp. 763-764 (subrayado nuestro).

<sup>74</sup> GRAMSCI, Antonio, *Lettere dal carcere*, a cura di Antonio A. Santucci, Palermo, Sallerio editore, 1996, pp. 458-459 (subrayado nuestro).

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

«Se trata -escribe Gramsci en el Quaderno 13 (xxx), proponiendo propiamente una tarea política, diríamos casi todo un programa de trabajo- de estudiar en «profundidad» cuáles son los elementos de la sociedad civil que corresponden al sistema de defensa en la guerra de posiciones». <sup>75</sup>

Propuesta que representa una manera concreta de dar cuenta de lo que Valentino Gerratana resume como «los más lejanos componentes históricos que se habían sedimentado en las instituciones y en las ideologías radicadas en la sociedad», y de señalar un camino tanto para intentar comprender la derrota como para plantearse las posibilidades de construcción de una nueva hegemonía.

Podemos escribir aquí, entonces, que aquella «virtual fuerza expansiva» de la que nos habla siempre el mismo Gerratana, se expresa y cobra sentido para nosotros en el análisis de la sociedad chilena en la misma medida en que nos permite establecer una *singular analogía* con nuestro presente, con las tareas que éste nos demanda bajo la forma de un esfuerzo de elaboración que, al igual que en el ejercicio gramsciano, *se centra en el análisis de una derrota* -y seguramente tanto la del 11 de septiembre de 1973 como aquella que, en 1986-89, abre paso a nuevos elementos de conservación del sistema-, *singular analogía que legitima para nosotros, el seguir a Gramsci filosófica y políticamente a través de una determinada forma de aproximación al problema de la derrota del movimiento obrero*, seguimiento que, para nosotros se traduce concretamente en abordar el ejercicio filosófico y político de desconstruir críticamente, en nuestra historia nacional, desde la clave gramsciana de las relaciones entre Estado y sociedad civil, la función del *licium*, del «tejido», de la *trama* que le da forma, históricamente, *a la hegemonía* que en Chile, han venido construyendo los grupos que han ejercido el poder desde -arriesguemos aquí una hipótesis interpretativa-, más o menos, la década de 1840.

Recordemos aquí muy someramente que es en aquellos años cuando, afirmada una cierta cohesión interna después de la victoria militar obtenida contra la Confederación Perú-Boliviana en 1836-1839, «el orden portaliano sin Portales» va a alcanzar un momento de maduración. <sup>76</sup> Sólidamente instalada la oligarquía en el poder, comienza a constituirse el conjunto de instancias que, en las décadas posteriores, irán conformando la sociedad civil en la cual se llevará a cabo la lucha política y la verdadera disputa por la hegemonía. Es en ese contexto donde surgirá lo que la historiografía chilena ha llamado «el movimiento intelectual de 1842». <sup>77</sup> Este año van a nacer la Sociedad Literaria, fundada por Francisco Bilbao y José Victorino Lastarria -quien publicará pronto sus *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*-, <sup>78</sup> la Escuela Normal de Preceptores de Santiago que es dirigida por Domingo Faustino Sarmiento y la Universidad de Chile cuyo primer rector es Andrés Bello. <sup>79</sup>

Recordemos también que la presencia en Chile de numerosos exiliados que ejercieron una actividad periodística o literaria, como Juan Bautista Alberdi, Bartolomé Mitre, Vicente Fidel López, Simón Rodríguez y los ya nombrados Bello y Sarmiento, unida a la de estudiosos y artistas -algunos de ellos contratados oficialmente por el Estado-, como Claude Gay, Lorenzo Sazie, Guillermo Blest, Antonio Gorbea, José de la Mora, Raymond-Auguste Quinzac, Ignacio Domeyko, Alessandro Cicarelli, Louis Sada, Jules Jariez, Maurice Rugendas, Adolphe Desjardins, François Brunet de Baines, contribuye a promover un clima cultural que estimula la gestación de una sensibilidad que prepara el

---

<sup>75</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 1616 (subrayado nuestro).

<sup>76</sup> Cf., STUVEN, Ana María, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2000.

<sup>77</sup> Cf., DONOSO, Ricardo, *Desarrollo político y social de Chile desde la Constitución de 1833*, Segunda edición, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1942.

<sup>78</sup> Cf., LASTARRIA, José Victorino, *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago de Chile, Ed. del Siglo, 1844.

<sup>79</sup> Cf., BOCAZ, Luis, *Andrés Bello, una biografía intelectual*, Bogotá, El sello editorial, 2000.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

advenimiento de la sociedad civil.<sup>80</sup> La traducción y la difusión de numerosos ensayos y novelas de inspiración romántica, de autores como Eugène Süe, Lord Byron, George Sand, José de Espronceda, Alexandre Dumas, Félicité Robert de Lammenais o Adolphe Thiers actuará, probablemente, también en el mismo sentido.<sup>81</sup>

*Por otra parte, la sociedad civil, en la medida en que va logrando una cierta forma, comienza a jugar un papel no solamente en la representación del presente sino que reconstruye igualmente el pasado, logrando una lectura «modernizadora» de la historia nacional, lectura tributaria, por cierto, de un positivismo de cuño comtiano. El proceso de separación de la Metrópoli comienza así a aparecer como una lucha de «las naciones latinoamericanas» contra «la tiranía española», reemplazando las contradicciones concretas que la originaron por una oposición mítica entre una «España realista» y una «América republicana», otorgando así el fundamento ideológico que irá a sustentar, a retroalimentar y a otorgarle un espesor esencial a la hegemonía de los grupos en el poder, el de la construcción de la «nación», la que -como nos recuerda Gramsci en el Quaderno 8 (XXVIII)-, junto con la noción de «patria», «es la «religión popular», es decir, el nexo por el cual se verifica la unidad entre dirigentes y dirigidos».<sup>82</sup> Mario Góngora desarrolla en su Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX, una interpretación de la formación de la «nación» que aquí nos interesa.*

*«La nacionalidad chilena -dice Góngora- ha sido formada por un Estado que ha antecedido a ella, a semejanza en esto de la Argentina y a diferencia de México y del Perú, donde grandes culturas autóctonas prefiguran los Virreinos y las Repúblicas. Durante la Colonia se desarrolla un sentimiento regional criollo, un amor a «la patria», en su sentido de tierra natal, del que nos dan amplios testimonios los cronistas como Alonso Ovalle y los jesuitas expulsos en Italia, una carta llena de nostalgia por Chile escrita por Lacunza a su abuela en 1778, etc. Es un bien común de toda la historiografía americanista cuán celoso era el sentimiento criollo frente a los burócratas, comerciantes, religiosos, recién llegados de España. Pero no creo que se pueda llamar sentimiento nacional a ese regionalismo natural, aliado por lo demás a la fidelidad de la monarquía española. La imprevisible crisis dinástica de 1808, la invasión napoleónica y la formación de juntas en la península, repercutieron en Chile de la manera que se sabe y luego la ofensiva del Virreinato del Perú, a partir de 1813, dieron como resultado la formación de un Estado ya definitivamente independizado en 1818, lo que no se habría tal vez jamás entrevisto veinte años antes. A partir de las guerras de la Independencia, y luego de las sucesivas guerras victoriosas del siglo XIX se ha ido constituyendo un sentimiento y una conciencia propiamente «nacionales», la «chilenidad». Evidentemente que, junto a los acontecimientos bélicos, la nacionalidad se ha ido formando por otros medios puestos por el Estado: los símbolos patrióticos (banderas, canción nacional, fiestas nacionales, etc.), la unidad administrativa, la educación de la juventud todas las instituciones. Pero son las guerras defensivas u ofensivas las que, a mi juicio, han constituido el motor principal. Chile ha sido pues primero, un Estado que sucede, por unos acontecimientos azarosos, a la unidad administrativa española, la Gobernación, y ha provocado, a lo largo del siglo XIX el salto cualitativo del regionalismo a la conciencia nacional».<sup>83</sup>*

*Análisis que nosotros no podemos menos que compartir, con la sola diferencia -y que por cierto no es menor- de que Góngora olvida historizar la propia categoría de «nación»- con la cual trabaja. Esta categoría -«¿qué cosa quería decir «nación» en esta época?» se pregunta Gramsci, escribiendo en el Quaderno 5 (IX) a propósito de la lucha entre la burguesía y los señores feudales-,<sup>84</sup> no es ni neutra, ni abstracta, ni universal, ni constituye un punto de llegada necesario -como parece*

---

<sup>80</sup> Cf. GAZMURI, Cristián, «Le Chili y l'influence de la culture française (1818-1848)», en *Raison Présente*, Paris, 1993, pp. 53-76.

<sup>81</sup> Cf., SUBERCASEAUX, Bernardo, *Historia del libro en Chile*, Santiago de Chile, Lom, 2000.

<sup>82</sup> «La combenación cuyo elemento hegemónico ético-político se presenta en la vida estatal y nacional es el «nacionalismo» y el «patriotismo» -dice Gramsci-, que es la «religión popular», es decir, el nexo por el cual se verifica la unidad entre dirigentes y dirigidos». GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 1084.

<sup>83</sup> GONGORA, Mario, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, Ediciones La Ciudad, 1991, pp. 11-12.

<sup>84</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p. 647.

*desprenderse del análisis de Góngora-, sino que reposa en la representación que de esta «nación» se hace el sector más avanzado de la clase en el poder. Dicha representación se nutre de la ideología de la «civilización», de la «modernización», del «progreso», prevaleciente en la cultura y en la visión de la sociedad durante la mayor parte de los siglos XIX y XX, al mismo tiempo que organiza la construcción de la sociedad civil, vale decir, del conjunto de relaciones ideológico culturales que supone la vida espiritual e intelectual que posibilita y da forma a la hegemonía de la clase dirigente, buscando mantener la cohesión social de una estructura política que no se apoya más, como en la época colonial, en un orden de origen divino, sino que -aún lentamente- comienza a hacer frente a la conformación de la voluntad popular propia de un sistema formalmente republicano,<sup>85</sup> comienza a hacer frente, entonces, a una creciente laicización de la cultura y a una nascente conflictividad social, que aparece claramente como un problema político para las clases en el poder desde fines de la llamada Guerra del Pacífico (1879-1883), conflictividad que éstas mismas clases buscan resolver a través del refuerzo de la sociedad civil, donde se llevará a cabo, frente a las clases subalternas -insistamos-, la verdadera disputa por la hegemonía.<sup>86</sup> Retengamos, en esta dirección, una observación metodológica, «un canon de investigación histórica»<sup>87</sup> que nos ofrece Gramsci en el Quaderno 25 (XXIII).*

*«Las clases subalternas -nos dice esta observación-, por definición no están unificadas y no pueden unificarse porque no pueden devenir «Estado»; su historia, por tanto, está trenzada (intrecciata) con la sociedad civil, es una función «disgregada» y discontinua de la historia de la sociedad civil.»<sup>88</sup>*

Es en la historia de la sociedad civil donde podemos visualizar, entonces, «disgregados», aspectos de la historia de las clases subalternas, y a su vez en la historia de estas mismas clases

---

<sup>85</sup> Los grupos que habían dirigido políticamente la ruptura con la Corona española tenían necesidad de encontrar su legitimidad a través de la soberanía del pueblo al mismo tiempo que construían una sociedad donde este mismo pueblo permanece largamente ausente. «*Au terme du processus de l'Endépendance - escribe François-Xavier Guerra-, le passage au nouveau système de références est général en Amérique. De ce point de vue, l'Endépendance a mené jusqu'au bout la révolution hispanique. La souveraineté du peuple était devenue une seule référence pouvant légitimer l'Endépendance, puisque la voie de légitimité monarchique, historique par nature, restait définitivement fermée de par la séparation avec l'Espagne. Lorsque l'Europe, à l'époque de la Restauration, revient vers des régimes monarchiques plus ou moins absolus, les pays de l'Amérique espagnole restaient des républiques, avec des régimes constitutionnels... On pourrait dire qu'ils ont accédé à une modernité politique radicale et définitive, mais modernité paradoxale dans la mesure où elle coexiste avec un traditionalisme social incomparablement plus grand que celui de l'Europe latine. Le problème de la coexistence d'un système de références modernes -celui de l'Etat et des élites- et d'une société traditionnelle ne leur est pas spécifique. Ils le partagent avec tous les pays qui ont emprunté la même modernité de rupture, mais nulle part ailleurs au XIXème siècle, l'écart a été aussi grand et ses conséquences aussi durables»* (GUERRA François-Xavier, «Révolution française et révolutions hispaniques: filiations et parcours», en *Problèmes de l'Amérique latine*, n° 94, Paris, IHEAL, 1989, p.269). «En el caso chileno, más allá de su reivindicación republicana -escribe Ana María Stuvén-, el contenido del liberalismo que prevalecía durante el siglo XIX, no incluía al pueblo en la plenitud de sus derechos». STUVÉN, Ana María, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, ed. cit., 2000, p. 7.

<sup>86</sup> Anotemos de paso aquí que toda la temática que en la época fue llamada la «cuestión social» expresa justamente una manera de abordar el problema desde una sociedad civil en pleno fortalecimiento, corroborando plenamente nuestra línea de interpretación. Un ejemplo representativo lo constituye el texto de Alejandro Venegas, *Sinceridad. Chile íntimo en 1910*. A pesar de este juicio formalmente negativo sobre las circunstancias del Centenario, el texto, por la propia forma en que está concebido, vale decir, como cartas al Presidente de la República, se enscribe *ab ovo* en una perspectiva de aceptación del sistema y de la enstitucionalidad que lo rodea. Para Alejandro Venegas, en un análisis que refuerza el papel hegemónico de la matriz positivista -en una variante durkheimiana-, «el organismo social es análogo al organismo humano» de tal manera que «estamos en presencia de un órgano totalmente gangrenado», lo que, en consecuencia, significa, que la solución a los males sociales que denuncia «debe venir de las alturas». Cf., Dr VALDES CANGE, J. *Sinceridad. Chile íntimo en 1910*, Santiago de Chile, Ediciones CESOC, 1998.

<sup>87</sup> GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del carcere*, ed. cit., p 2289.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 2288.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

subalternas vemos también, en una apretada dialéctica entre hegemonía y subalternidad, las luchas que, «trenzadas», por así decirlo, «reverberadas», *se resumen en la sociedad civil y encuentran además en ella su límite.*<sup>89</sup> El trabajo de reconstrucción de la sociedad civil nos permite, por tanto, identificar el itinerario de las luchas populares en cuanto elemento reproductor de esta misma dialéctica entre hegemonía y subalternidad, para desde allí reconocer la actividad, la eficacia -dijéramos la «operatividad»- de la sociedad civil. *Dicho de otra manera, la reconstrucción de la sociedad civil aparece también como un elemento fundamental para el estudio de la historia de las clases subalternas y de los problemas de su cultura política.*

*El interrogarnos sobre estos «más lejanos componentes históricos» de los que nos habla Valentino Gerratana nos plantea entonces un importante problema de reinterpretación de los materiales que disponemos sobre cultura e historia nacional -y de los cuales obviamente esbozamos aquí sólo los rudimentos, dejando abierta la interpretación del período que se abre con la Guerra del Pacífico-,<sup>90</sup> hasta otras indagaciones teóricas no necesariamente más especulativas, como aquella que, partiendo de la distinción gramsciana entre Estado y sociedad civil, nos plantea dónde, en la oposición entre Oriente y Occidente, podemos situar la sociedad chilena, la misma que en las décadas cepalinas fuera caracterizada por Anibal Pinto, entre otros,<sup>91</sup> como una sociedad desfasada entre una base económica atrasada y una institucionalidad política desarrollada, como una suerte de «sociedad centauro», y que, entonces, mitad hombre mitad bestia, tiene a la vez algo de Oriente y algo de Occidente, introduciendo elementos que se relacionan a la vez con la «guerra de movimiento» y la «guerra de posiciones».<sup>92</sup>*

Con todo, más allá de nuestra proposición de reconstrucción historiográfica o, más precisamente, de reconstrucción crítica de la historia de la sociedad civil a través de la formación del «tejido» que sustenta la hegemonía sobre el conjunto de la sociedad chilena -trabajo evidentemente colectivo y de largo aliento-, lo que nos interesa dejar anotado aquí, es la afirmación de que leer a Gramsci es un ejercicio importante no sólo porque nos permite repensar y reinterpretar el pasado en términos de dar cuenta de «los más lejanos componentes históricos que se habían sedimentado en las instituciones y en las ideologías radicadas en la sociedad», sino también porque, en el terreno de la cultura, ayuda a la reconstrucción de la memoria reciente, ayuda a advertir cuán pasajeras son las derrotas y las victorias, y, de este modo, *contribuye a ubicar nuestra comprensión de la política al interior de determinados parámetros históricos*, porque la historia, nuestra historia, no ha terminado, porque, como escribe Antonio A. Santucci,

*«Antonio Gramsci ha sido a menudo descrito como un hombre derrotado. Un «perdedor» en el lenguaje de hoy. Y tal vez con razón, visto lo tormentoso de sus vivencias humanas y la actual suerte del movimiento al cual había destinado su propio trabajo intelectual. Es necesario, sin embargo, salir del cuadro de una concepción cínica de la política según*

---

<sup>89</sup> Aún antes de la conformación de la sociedad civil es posible advertir la presencia de organizaciones de trabajadores, las que, a través de una encipiente labor reivindicativa, comenzaban lentamente a mostrar su presencia en la escena social chilena abriendo paso a luchas de carácter democrático de mayor envergadura. En 1825, en Valparaíso a través de los lancheros, luego en 1829, en Santiago, donde Victoreno Lainez forma una primera aunque efímera Sociedad de Artesanos, pero también en 1834 con una huelga en las menas de plata de Chañarcillo, los trabajadores desplegaron acciones que, aunque no expresaban todavía un movimiento articulado, con la distancia, puede verse que forma parte de sus antecedentes.

<sup>90</sup> Para un análisis de algunos elementos de la historia de las clases subalternas a partir de este período, cf., MASSARDO, Jaime, *La formation de l'imaginaire politique de Luis Emilio Recabarren*, 2 Vol., Doctorat en Histoire, Université de Paris III - La Sorbonne Nouvelle, 1994.

<sup>91</sup> Cf., PENTO, Anibal, *Chile, un caso de desarrollo frustrado*, Tercera edición, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1973.

<sup>92</sup> Cf., PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, ed cit.

---

# Investigación y CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

*la cual lo que prevalece tiene de todas maneras razón. Y es simple demostrar cuánto esta concepción es miope. ¿En efecto, podrían los vencedores de entonces decirse hoy todavía tales? ¿Han tenido verdaderamente razón?».*<sup>93</sup>

Y es que para leer hoy a Gramsci, aquí, en Chile, incluso desde la radical historización de nuestro argumento, existe también -permítasenos intentar formalizar en este terreno tan subjetivo-, una razón existencial, una alquimia, podríamos decir, una suerte de «afinidad electiva», retomando -todas las proporciones guardadas-, la expresión del Goethe, que Max Weber incorporara al análisis sociológico<sup>94</sup>. Quizás porque, como dice Aricó, «las elaboraciones de Gramsci forman parte de nuestra cultura»<sup>95</sup> y a nosotros «nos sigue deslumbrando el carácter inacabado, abierto, problematizador de su escritura»,<sup>96</sup> de ese «cortaziano ‘modelo para armar’»<sup>97</sup> o porque en esa extrema sensibilidad suya en la apropiación de lo político, sentimos algo de «familiar», algo así como una herida abierta, el hecho es que a través de la innegable seducción de sus escritos se produce -aún para nosotros, que escribimos premunidos de una firme convicción historicista-, un fenómeno macondiano donde el tiempo desaparece y sólo hay presente, contingencia, lucha cotidiana, *hic et nunc*. Quizás porque, sin saberlo, Gramsci escribe para nuestra realidad, porque su pensamiento se forma en la lucha contra un fascismo que, *mutatis mutandis* -y con todas las precauciones de historización que anotamos-, en algo se parece al que conocemos en la región.<sup>98</sup> Y ese pensamiento alcanza su madurez en una cárcel que tampoco es demasiado diferente de las que hoy todavía existen en nuestro continente. Quizás porque, *cum granus salis*, ese Gramsci, «que sobrevive a la caída de todos los muros»<sup>99</sup> y que como dice Eric Hobsbawn, «probablemente sea el pensador comunista más original que produjo Occidente en el siglo XX»,<sup>100</sup> en una cierta dimensión, es latinoamericano, porque nació en esa prolongación del colonialismo interno que es Cerdeña, a la que podemos imaginar sin dificultad como una puerta de entrada a América Latina, porque nació en el contacto con un mundo que, aún sin portar en su seno relaciones capitalistas de producción, sufría la succión del excedente a través de los mecanismos de concentración y centralización de capitales, o, simplemente, quizás porque en último análisis, este Gramsci que podemos leer tan familiarmente, este Gramsci que *-historización mediante, insistamos, por favor-* nos inspira de forma tan natural, no hace sino recordarnos que la política revolucionaria se hace, hoy como ayer, con seres humanos en lucha, con seres humanos que -aún en estos tiempos de «globalización»-, sienten en la piel la brutalidad y el absurdo de la sociedad actualmente existente.

---

<sup>93</sup> SANTUCCI, Antonio, *Gramsci*, ed. cit., pp. 55-56.

<sup>94</sup> Cf., WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'ésprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967. La noción de «afinidad electiva» ha sido retomada también, recientemente, desde una óptica que muestra un gran interés, por Michael Löwy. Cf., LÖWY, Michael, *Rédemption et utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

<sup>95</sup> ARICO, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, ed. cit., p. 84.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Cf., PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, ed. cit.

<sup>99</sup> ARICO, José, «Un pensamiento recorrido por la sospecha», en *Nueva Sociedad*, n° 15, Caracas, septiembre-octubre de 1991, p. 124.

<sup>100</sup> HOBBSAWN, Eric, «El gran Gramsci», en *El pensamiento revolucionario de Gramsci*, ed. cit., p. 175.

❖ **Comunicación y Cultura**

- La televisión chilena en los '90: Avance del 'estado de la cuestión'.

*Taller de Comunicación y Cultura.*

❖ **Economía**

- La disminución de la capacidad de generar empleo en la economía chilena.

*Graciela Galarce V.*

❖ **Estratificación y Clases Sociales**

- El imaginario empresarial del Siglo XIX: "Los pioneros".

*Patricio Altamirano A.*

- Hacia una sistematización del trabajo remunerado de las mujeres en Chile. Primeras notas: 1854-1940.

*Pabla Ávila F.*

❖ **Historia y Desarrollo Local**

- Formación de capital social en dos asentamientos urbanos de la comuna de Cerrillos. Parcela 21 y Villa Los Presidentes.

*Graciela Muñoz Z.*

- Por qué celebramos el Primero de Mayo aquí en la Población y no en General Velázquez. Las organizaciones de la juventud pobladora y las dimensiones de lo social y lo político.

*Víctor Muñoz T.*

❖ **Teorías Críticas**

- Elementos para una comprensión de los colectivos de izquierda estudiantil. ¿Encapuchados, violentistas, terroristas?

*Manuel Guerrero A.*

- Ruptura epistemológica y teoría de la discursividad social. A propósito de Louis Althusser y Eliseo Verón.

*Miguel Valderrama.*

- Marx y la Revolución.

*Felipe Victoriano S.*

❖ **INVESTIGACIONES ADJUNTAS**

- La economía mundial actual y la ciencia económica. Algunas reflexiones para la discusión.

*Orlando Caputo L.*

- Sobre el origen del periodismo deportivo en Chile.

*Eduardo Santa Cruz A.*

**N° 2**

❖ **Comunicación y Cultura**

- Notas acerca de la televisión chilena en los '90:  
Tópicas, perspectivas y críticas.

*Juan Pablo Arancibia C.*

- La telenovela chilena. Discurso social y ficción dramática.

*Eduardo Santa Cruz A.*

- El acontecer político en la publicidad.

*Jorge Ramos*

❖ **Estratificación y Clases Sociales**

- Constitución y desconstitución de la sociedad salarial en Chile:

De la sociedad del trabajo a la sociedad flexible

*Pabla Avila F.*

*Patricio Escobar*

❖ **Fuerzas Armadas**

- Descripción del rol de los partidos políticos chilenos  
en el ámbito de la defensa entre 1990-1996

*Alejandro Iturra*

❖ **INVESTIGACIONES ADJUNTAS**

- Globalización y construcción de conocimientos. Notas a propósito  
del estado de la investigación en América Latina.

*Jaime Massardo*

- Política, signos y postmodernidad.

La virtualización de la política en la era massmediática.

*Alvaro Cuadra*

- Deseo, identidad y experimento en el teatro de Sor Juana.

*Enzo Cozzi*

## Nº 3

### ❖ **Comunicación y Cultura**

- Horizontes del periodismo: crisis del relato. Reportaje virtual: nuevas lógicas mediáticas.

*Álvaro Cuadra*

- Sobre las bases de discusión de un nuevo proyecto de ley de televisión 1998. Problemas de legitimidad y de legalidad.

*Antonio Godoy G.*

- Notas para una reflexión sobre la tv abierta en los años 90.

*Eduardo Santa Cruz A.*

- Semióticas de fin de milenio.

*Carlos Ossandón B.*

### ❖ **Economía**

- Flexibilidad laboral, empleo femenino y competencia en el mercado de trabajo.

*Graciela Galarce V.*

### ❖ **Estratificación y Clases Sociales**

- El sindicalismo en Chile.

*Antonio Aravena C.*

- Hacia una sistematización del trabajo remunerado de las mujeres en Chile. 1930-1950.

*Pabla Ávila F.*

### ❖ **Fuerzas Armadas**

- La crisis político-militar en Chile y la detención del general Augusto Pinochet.

*Antonio Cavalla Rojas.*

### ❖ **Historia y Desarrollo Local**

- Mujeres pobladoras en los noventa: participación, memoria y redes sociales.

*María Stella Toro-Cristina San Martín-Olga Ruíz.*

### ❖ **Psicología Social Crítica**

- Propuestas para una psicología social crítica.

*Isabel Piper Shafir*

- Subjetivación y rehabilitación carcelaria.

*Sofía Retamal Wiedmaier-Javier Quintanilla Nieves.*

### ❖ **Teorías Críticas**

- La (post)modernidad y la sensibilidad intelectual latinoamericana: ¿crítica ilustrada o crítica neo-conservadora?

*Alejandra Castillo.*

- A propósito de las formaciones textuales: retazos de metateoría.

*Mauro Salazar J.*

- Una glosa al comunismo de Toni Negri. (Materialismo colectivo y saberes indiciarios).

*Oscar Cabezas*

- La sociología de Eugenio Tironi como marco normativo de comprensión de la violencia popular urbana. Chile 1983-1987.

*Carlos Durán Migliardi.*

### ❖ **Estudios sobre Violencia**

- Amnistía e impunidad ¿quiebre o develación del anti gobierno?.

*Esteban Badell Acosta*

- Enajenación y violencia.

*Héctor Cataldo González*

- Caminos de higiene social. Algunas preguntas y respuestas en torno a la tortura.

*Manuel Guerrero Antequera*

- Los nombres del encierro. Apuntes sobre la operación del nombre y la emergencia de alteridad.

*Juan Pablo Arancibia Carrizo*

### ❖ **INVESTIGACIONES ADJUNTAS**

- Encuentro con Jesús Martín-Barbero.

## N° 4

### ❖ **Comunicación y Cultura**

- Zapping, mercado y virtualidad. Los contextos y transcontextos televisivos en la era de la globalización.

*Álvaro Cuadra*

- Un par de hipótesis sobre la TV abierta en Chile.

*Eduardo Santa Cruz A.*

- A propósito del corte espacio temporal.

*Jorge Ramos.*

- Prefacio al concepto de comunicación política: una discusión

*Juan Pablo Arancibia Carrizo.*

### ❖ **Economía**

- Sobreproducción mundial de cobre y renta minera: consideraciones teóricas a partir del enfoque neoclásico de rentas ricardianas.

*David Debrott S.*

### ❖ **Estratificación y Clases Sociales**

- Condiciones de género y condición laboral. Una reflexión acerca de hombres, mujeres y trabajo remunerado.

*Pabla Ávila Fernández*

### ❖ **Historia y Desarrollo Local**

- Debilitamiento de la participación y los lazos de solidaridad en el mundo laboral. Las trabajadoras de la industria de la confección del Barrio Patronato.

*Sandra Solano Luna*

### ❖ **Políticas Sociales**

- La educación para la democracia.

*Diego Palma*

### ❖ **Teorías Críticas**

- La mujer y las retóricas conservadoras: un caso, Qué Pasa (1971-1973).

*Alejandra Castillo V.*

- Los devenires de la dialéctica de Adorno.

*Mario Sobarzo Morales.*

- Reflexiones a partir de Kant y Zizek: el obscuro goce de nuestro pasado.

*Manuel Guerrero Antequera.*

- Notas sobre políticas escriturales: el devenir deuda en la escritura.

*Mauro Salazar J.*

### ❖ **Estudios sobre Violencia**

- Familia y delincuencia. Revisión de tres artículos de prensa de acuerdo a la metodología de análisis crítico del discurso (ACD).

*Chiara Sáez.*

- Aproximación al problema de la violencia.

*Héctor Cataldo*

- La estadística tiene la culpa

*Iván Atencio A.*

### ❖ **INVESTIGACIONES ADJUNTAS**

- Globalización, dominación y sentido común neoliberal: la experiencia chilena. (Documento para la discusión).

*Juan Radrigán A.*

- El caso de la prensa anarquista en La Prensa Obrera.

*Antonio Godoy G.*

Nº5

## PROGRAMA DE ECONOMÍA

*Primera Parte: Economía Mundial y el desarrollo desigual de EEUU y América Latina.*

La globalización de la Economía Mundial desde la crisis

Asiática

*Orlando Caputo L.*

Acumulación, tasa de ganancia e inversión en los países capitalistas desarrollados.

*Orlando Caputo L.*

*Juan Radrigán A.*

La economía de EEUU y de América Latina en las últimas

décadas.

(Borrador para la discusión)

*Orlando Caputo L.*

*Segunda Parte: La crisis de la economía chilena y el agotamiento relativo del modelo.*

La Crisis de la Economía Chilena y los Errores del Neoliberalismo.

*Orlando Caputo L.- G. Galarce*

Los Errores sobre la Crisis y la Reactivación en Chile:

Limitaciones Teóricas del Neoliberalismo.

*Orlando Caputo L.- G. Galarce*

Las Nuevas Cuentas Alegres del Ministro Eyzaguirre.

*Orlando Caputo L.*

Desempleo: ¿Hacia una Crisis de Doble Zambullida?

*Orlando Caputo L.*

La Industria y la Construcción ¿Hacia una Crisis de Doble

Zambullida?

*Orlando Caputo L.*

Sobre las teorías económicas con las que ni siquiera se ve la

nariz.

*J. Radrigán.*

BID: ¿Banco Interamericano de Desarrollo o Banco del Desarrollo Desigual?

*Orlando Caputo L.*

¿Inesperada Caída del Precio del Cobre o Complicidad?

¿Hacia una Crisis de Doble Zambullida?.

*Orlando Caputo L.*

La globalización y Büchi: los poquitos que pueden elegir libremente

*J. Radrigán A.*

Crecimiento Económico y Crecimiento de la Ocupación: Los Errores de El Mercurio y del Gobierno.

*G. Galarce.*

Robert Solow, Premio Nóbel de Economía y la Economía Chilena: Agotamiento Relativo del Modelo.

*Orlando Caputo L.*

La moraleja Massad: la gente irresponsable denuncia los problemas.

*J. Radrigán A.*

Aníbal Pinto: "Chile. Un Caso de Desarrollo Frustrado", Pasado y Presente. Primera Parte.

*G. Galarce.*

Segunda Carta Abierta al Presidente Ricardo Lagos

*CETES.*

*Tercera Parte: La renta de recursos naturales en la economía mundial actual.*

Teoría de la renta y renta de recursos naturales:

Elementos para el debate actual sobre

La industria minera (del cobre)

Desde la teoría del valor-trabajo.

*David Debrott Sánchez*

## **Nº6**

### **PROGRAMA DE TEORÍAS CRÍTICAS**

Algunas reflexiones sobre política y marxismo.

*Isabel Cassigoli*

Notas sobre ética y subjetividad en la obra tardía de Michel

Foucault.

*Antonio Stecher Guzmán.*

Revuelta postmarxista:

Nuevos apuntes desde la reflexión de Nicos Poulatnzas.

*Mauro Salazar J.*

El ojo político de la crisis.

(El Manifiesto Comunista de 1848).

*Oscar Ariel Cabezas V.*

Notas breves sobre la crisis y renovación de la Izquierda

Chilena.

*Carlos Durán Migliardi*

El conjuro de los movimientos sociales.

Manuel Guerrero Antequera

Redescripciones feministas de la filosofía del derecho de

Hegel.

Alejandra Castillo

Catástrofe y posthistoria.

Miguel Valderrama

### **INVESTIGACIONES ADJUNTAS**

Leer a Antonio Gramsci ...

Jaime Massardo

---

# *Investigación y* CRÍTICA

---

REVISTA DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

**Nº7**

**PROGRAMA COMUNICACIÓN Y CULTURA**

El horizonte cerrado

*Carlos Ossa*

¿Quiere usted ser millonario?

Sociedad de consumo y glocalización televisiva.

*Álvaro Cuadra.*

Mediatización y vida cotidiana: El caso del fútbol.

*Eduardo Santa Cruz A.*

Instrucciones para pulsar un botón.

Una aproximación a la lógica del people meter.

*Karin Rudolph P.*

*Laura Carrera F.*

El análisis fotográfico en la costumbre del referente.

*Jorge Ramos T.*

**INVESTIGACIONES ADJUNTAS**

Los nuevos desafíos del periodismo.

(Propuestas para un nuevo estatuto).

Juan Andrés Lagos