

Los desafíos políticos del cambio cultural

Norbert Lechner

Este artículo trata sobre Chile, pero describe algunos procesos comunes a América Latina. La realidad social ha dejado de ser un orden inteligible. Con la erosión de los imaginarios colectivos que daban sentido a la convivencia se diluye la representación de la sociedad acerca de quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. El debilitamiento de las identidades colectivas provoca sentimientos de inseguridad, fomentando la desafección como opción individual. Esto implica un menor significado de la democracia en la experiencia subjetiva de los ciudadanos. El cambio de las prácticas y representaciones de la convivencia social obliga a una recomposición de «la historia del Nosotros». Esa historia establece el sentido que hoy tiene el pasado, y a la vez, el futuro que fija los objetivos y orienta las decisiones estratégicas. Del «cuento» específico dependerá que haya mayor adhesión social, la significación que se atribuya a lo logrado, y cuán creíbles sean las promesas de un futuro mejor.

Me atrevo a sostener que los desafíos políticos actuales provienen sobre todo de los cambios culturales en curso. Si por cultura entendemos «las maneras de vivir juntos», al decir de la Unesco, es evidente que están cambiando tanto las maneras prácticas de vivir juntos como las representa-

Norbert Lechner: miembro del equipo encargado de la preparación del *Informe sobre Desarrollo Humano en Chile*, PNUD-Chile.

Palabras clave: cambio cultural, cultura política, ideología, tendencias, Chile.

Nota: Este análisis se apoya en los resultados del informe sobre *Desarrollo Humano en Chile* (PNUD 2002), pero las conclusiones son de mi responsabilidad exclusiva.

ciones e imágenes que nos hacemos de dicha convivencia social. Pues bien, ¿qué consecuencias se desprenden de dichos cambios para la política? Mi reflexión se refiere a Chile, un caso interesante porque muestra un desarrollo económico y social exitoso y una sólida estabilidad política. Por lo tanto, permite apreciar con más claridad los efectos de la transformación cultural. Desarrollaré mi argumentación en cuatro pasos: 1) comenzaré por recordar algunos cambios en las experiencias cotidianas y los imaginarios colectivos para, después, 2) exponer algunas señales de desarraigo afectivo. A mi entender, 3) ello refleja la erosión de los imaginarios habituales del Nosotros. En la parte final 4), presentaré cuatro desafíos que se desprenden de estos procesos para la política.

Los cambios culturales

Una globalización interiorizada. La globalización no se reduce a los procesos económicos y tecnológicos, incluye una dimensión cultural; no significa empero, una «cultura global» uniforme, por mucho que la profusión mundial de ciertos productos y marcas haga pensar en una homogeneización que aplana las particularidades nacionales. En realidad cada sociedad procesa, combina y rearticula los elementos que circulan en el nivel mundial de una manera específica. Esta apropiación y «nacionalización» de los procesos globales afecta no solo los lazos y hábitos sociales, sino también los esquemas mentales que nos eran familiares. Tiene lugar una redefinición de los límites espaciales (interno/externo) y la compresión de los horizontes temporales (antes/después). Desde luego que la sociedad nacional sigue siendo el universo habitual de la vida cotidiana. Sin embargo, se vuelve más difícil hacerse una idea de ella. ¿Dónde termina el país y dónde comienza el mundo? Tienden a desdibujarse las líneas de inclusión y exclusión que configuran los límites de un orden social. Tenemos países, pero «la sociedad» ha dejado de ser un hecho evidente.

Un acelerado proceso de individualización. Uno de los cambios más importantes –considerando la tradición comunitaria de América Latina– es la creciente individualización. El individuo se despega de los vínculos y hábitos tradicionales que, a la vez, lo encerraban y protegían. Esta «salida al mundo» hace parte de un proceso de emancipación que permite al individuo ampliar su horizonte de experiencias, incrementar sus capacidades de participar en la vida social y desarrollar sus opciones de autorrealización. La expansión de la libertad individual es notoria por doquier, especialmente entre los jóvenes. Sin embargo, no todos alcanzan a disfrutar las oportunidades. Considerando que no hay individuo al margen de la sociedad, la individualización depende

de las opciones y los recursos que ofrece la sociedad en determinada época histórica (p. ej., nivel de educación y manejo de las herramientas de información y conocimiento). En tanto nuestra sociedad se vuelve cada vez más compleja y diferenciada, crecen las posibilidades, pero también las dificultades para la autodeterminación del individuo. En lugar de las pocas clases y fuerzas sociales de antaño, ahora una multiplicación de actores y una variedad de sistemas de valores y creencias amplían el abanico de lo posible. Al mismo tiempo, empero, esa pluralización de los referentes normativos y la competencia entre esquemas interpretativos dificultan la elaboración de un marco de referencias colectivas. Una vez despojado de sus anclajes en la tradición, se ha vuelto difícil que el hombre pueda apropiarse de su condición histórica. De ahí que muchos individuos vivan la construcción de «sí mismo» y la búsqueda de un Yo auténtico como una presión angustiante.

El proceso de individualización que en Europa avanzó lentamente, compensado por la persistencia de fuertes lazos comunitarios durante largo tiempo, adquirió entre nosotros una velocidad dramática. Las políticas neoliberales aceleraron la individualización en el ámbito económico, entregando al sujeto la responsabilidad de decidir por su propia cuenta y riesgo su futuro. De ahora en adelante, cada persona es libre de elegir su situación en términos de previsión social, seguro médico y educación de los hijos. Esa «libertad de elegir» amplía las opciones para muchos, al mismo tiempo que significa para muchos otros la pérdida de la protección que ofrecía el Estado de cara a la incertidumbre y los infortunios de la vida. En estos casos, la inseguridad existencial empuja a la gente a refugiarse en la familia. Las muy desiguales oportunidades de individualización pueden apreciarse en el débil sentido de eficiencia personal. Mucha gente percibe que el rumbo de sus vidas ha dependido más de circunstancias externas que de decisiones propias. En especial, las personas de estrato bajo se encuentran en la situación dramática de no vivir su vida. Suelen carecer de redes sociales y de «capital social» que les ayuden a hacer frente a una realidad aparentemente todopoderosa; impotentes, muchos se ven impulsados a replegarse al mundo privado. En este contexto tiende a producirse una individualización a-social. Ilustrativo del «individualismo negativo» sería la consigna «andando bien las cosas en casa, lo que pasa en el país tiene poca importancia». Quiero subrayar que dicha «privatización» no es un asunto privado: es el resultado de una determinada manera de organizar la convivencia social.

Una sociedad de mercado. La expansión del mercado es más que una política económica. Transformarlo en el principio organizativo de la vida social

implica un proyecto cultural en la medida en que propone un cambio deliberado de las prácticas y representaciones de la convivencia. El mercado fomenta una «individualización» de la responsabilidad y una flexibilización del vínculo social que modifican nuestras formas de «vivir juntos». La «libertad de elegir» del consumidor no está restringida a la elección de bienes y servicios; ella se encuentra incorporada a un nuevo imaginario colectivo. Esta imagen del individuo-consumidor justifica no solo nuestra conducta en el supermercado, sino también la libertad de elegir nuestra religión o costumbres sexuales. Más allá de las relaciones laborales, la «flexibilización» irradia sobre los lazos sociales, incluyendo las relaciones afectivas de pareja o el carácter de la pertenencia asociativa. Así, el imaginario del mercado y del consumo refuerza la autoimagen del individuo autónomo, al mismo tiempo que socava la autoridad normativa de padres e iglesias y el rol de la educación escolar en la conformación y transmisión de un acervo cultural compartido. Anverso de lo anterior es un redimensionamiento del Estado nacional. El impacto de su transformación proviene del carácter político que ha tenido la cultura en los principales países latinoamericanos. Desde la Independencia, los Estados buscan conformar una identidad nacional mediante la sacralización de una historia oficial y la canonización de una cultura nacional. Modelan así las tradiciones y memorias colectivas que contribuyen no solo a unificar al pueblo (como principio de legitimidad política), sino a incorporarlo (en tanto «plebe») al sistema de dominación. El sentimiento de pertenencia es reforzado posteriormente por la expansión de la educación y otras políticas públicas a lo largo del siglo pasado. Ese papel pionero del Estado se manifiesta, especialmente en Chile, en el imaginario «Estado-céntrico» de la sociedad.

Las reformas estatales neoliberales tendrán pues consecuencias directas sobre la producción cultural. Por un lado, el papel gerencial atribuido al Estado tiende a escamotear su función de representación simbólica del orden social. Deja de simbolizar lo duradero, de lo que existía antes de que naciéramos y que existirá después de nuestra muerte. Por otro lado, la reestructuración económica reduce la presencia del Estado en la vida cotidiana del ciudadano, que antes proporcionaba los servicios públicos. El viejo imaginario «estatista» pierde sus anclajes concretos. Sin embargo, se mantiene una especie de nostalgia de la protección estatal.

Una cultura de consumo. La «sociedad del trabajo» parece ceder el primado a una «sociedad de consumo». El trabajo no desaparece, por supuesto, pero cambia de significado al interior de un imaginario social centrado en el

consumo. Incluso las desigualdades se dan en –y son exacerbadas por– una cultura de consumo. En general, los pobres no viven una cultura aparte de la de los ricos. Por muy material que sea la pobreza, ella no es un dato objetivo, sino una situación definida por la sociedad, por consiguiente resulta decisivo el marco cultural en el cual se da nombre a la pobreza. A través de la televisión, la publicidad y otros dispositivos, incluyendo la vivencia de la gran ciudad, la cultura del consumo influye de manera determinante sobre el modo en que las personas y, en especial, los mismos pobres definen lo que significa «ser pobre». Dado el impacto que tiene el consumo sobre los estilos de convivencia, conviene detallar los diversos efectos. 1) La característica más notoria radica en el paso de la acción colectiva, propia del mundo productivo, a la estrategia individual típica del consumo. Ahora, lo importante sería el éxito individual, según la definición personal que le dé cada cual. Vinculado a esa autorreferencia, 2) la identidad individual suele prevalecer por sobre la colectiva. Consumir es un acto social que simboliza identificación y diferenciación respecto a otros. Conforman pues identidades, pero de una manera transitoria y tentativa, sin la densidad de las antiguas identidades de clase. 3) A ello se agrega la flexibilización de la regulación laboral. La desregulación implica que la protección del trabajo en tanto bien público pasa a un plano secundario en relación con la libertad del consumidor. En miras de esa «libertad de elección» cuenta más la seducción y atracción ejercida por los bienes que la seguridad legal del trabajador. 4) Ello alude al hecho de que en la actualidad, los imaginarios sociales se nutren más de la publicidad que de la experiencia laboral. Mientras que el trabajo produce un mundo objetivado, escindido (enajenado) de la subjetividad del trabajador, el consumo, por el contrario, sería una manera de desplegar el mundo del deseo y del placer.

Por lo demás, el imaginario del consumo acentúa la erosión de los mapas cognitivos de la gente. 5) El consumo modifica el horizonte espacial. En la sociedad industrial, el trabajador está ligado a un lugar relativamente fijo y, por ende, inserto en relaciones sociales duraderas. Existe un espacio físico y social para desarrollar lazos de solidaridad. Ese anclaje local facilita experiencias colectivas. El consumidor, en cambio, está inmerso en el flujo de bienes, nacionales e importados, que no están limitados por su ubicación territorial. Se amplía el horizonte espacial a la vez que se diluye el horizonte temporal. 6) El consumo introduce otra temporalidad. En tanto que el trabajo requiere de una planificación del tiempo con relación a la meta proyectada, el consumo vive al instante. Las gratificaciones diferidas a futuro son reemplazadas por la satisfacción instantánea del deseo. Predomina el afán de una vivencia directa e inmediata. El consumo contribuye pues a la aceleración del tiempo

y un creciente «presentismo», a la vez que dificulta procesos de aprendizaje y maduración. 7) Finalmente, habría una tendencia a desplazar la ética por la estética. La conducta social ya no se orientaría por una «ética del trabajo» (que valora la vocación, la autodisciplina y la gratificación diferida) sino por criterios estéticos. La manera de valorar a las personas (la apariencia) y a los objetos (el diseño) indica una estetización generalizada de la vida cotidiana. Ella tiene un efecto ambiguo. La estética amplía la autorrepresentación del Yo, pero tiende a contradecir la autenticidad proclamada por la individualización.

La mediatización de la comunicación social. Las nuevas tecnologías de información y la preeminencia del mundo audiovisual son otro ejemplo del cambio en los «mapas cognitivos» que usan los individuos para clasificar y ordenar la realidad social. Basta recordar el protagonismo de la televisión en la vida cotidiana. Por un lado, tiene lugar una expansión informática del espacio que multiplica las posibilidades de comunicarse a distancia. Las nuevas modalidades de comunicación modifican no solo las pautas de sociabilidad, sino también la noción del espacio público. Por el otro, ocurre una fragmentación del tiempo social. La historia se deshace en una secuencia de episodios autosuficientes. La multiplicidad de códigos interpretativos y la velocidad con que circulan informaciones y símbolos aceleran la obsolescencia de las experiencias pasadas e instalan una especie de presente autista –secuencia de actos sin relación histórica entre ellos.

En este contexto se propaga una desmaterialización de la realidad social. Puede ser una tendencia menos visible que las anteriores, pero sus efectos sobre la cultura son notorios. Un ejemplo ilustrativo proviene de una esfera que fue, por antonomasia, el campo de la producción material: la economía. Esa materialidad pasa a un segundo plano con la preeminencia de un valor intangible como lo es la marca. Diversos reportajes muestran que muchas de las empresas importantes (Coca Cola, Nike o Disney) se dedican a «fabricar» y comercializar una imagen de marca más que bienes materiales. Mientras que los objetos «reales» son producidos en la trastienda, en la calle reinan las promesas e imágenes de la vida «ideal». El trabajo es relegado a una función secundaria al mismo tiempo que el consumo de estilos de vida y de sueños va generando una extraña «levedad del ser». De aquí nace la estrecha relación (mediante patrocinios y auspicios) entre el mundo empresarial y el cultural. En la misma dirección apuntan otros cambios del proceso económico como cierta «virtualización» del dinero a través de las transferencias electrónicas. La expansión del «dinero virtual» indica el mayor grado de abstracción que comienzan a tener las relaciones sociales. Inherente a la

mediatización de la comunicación social, comienza a prevalecer una «cultura de la imagen». En parte, el protagonismo de la imagen restringe la preeminencia anterior de la palabra, alterando el tipo de conversaciones sociales y de argumentos propios a la deliberación ciudadana. En parte, pone en entredicho la construcción social de la realidad. Las posibilidades de producir una realidad virtual tienden a diluir el límite entre lo real y lo imaginario. En la «construcción *visual* de la realidad» (Jesús Martín-Barbero) llega a disolverse el «sentido común» relativamente compartido y duradero en el tiempo que está condensado en lo real. Y en la medida en que la significación de lo real se vuelve más liviana (o sea, sujeta a la interpretación personal que pueda darle cada cual), la realidad sería menos social.

Resumiendo la primera tesis, sostengo que nos encontramos en medio de profundos cambios culturales. Subrayo dos tendencias. Por una parte, han cambiado las experiencias de la convivencia social. La gente tiende a establecer relaciones sociales más flexibles en su quehacer cotidiano, por lo tanto la trama social se vuelve más tenue y frágil. Por otra parte, han cambiado las representaciones personales de la sociedad. Parece más difícil hacerse una idea de la vida social en su totalidad. Sin ese marco de referencia es también más difícil sentirse parte de un sujeto colectivo. Aumenta la autonomía del individuo para definirse a sí mismo, mientras que parecen disminuir las experiencias y los imaginarios de sociedad. Como señalara Bauman, el incremento de libertad individual tiende a coincidir con el incremento de la impotencia colectiva.

Señales de desafección

La segunda afirmación del argumento sostiene que a raíz de las transformaciones culturales las personas encuentran dificultades en darle inteligibilidad y sentido a su modo de vida. Reina la perplejidad y se multiplican los indicios acerca de una desvinculación emocional. Mi interpretación se apoya en la encuesta nacional realizada en 2001 para el informe del PNUD. Si bien no debemos sobrevalorar las encuestas, sus resultados ayudan a detectar ciertas tendencias. Llama la atención que el desarrollo de Chile, país con un crecimiento económico constante y una sólida estabilidad institucional, suscite una débil identificación. Los datos sugieren que un número significativo de chilenos no se habría apropiado de los avances logrados como algo suyo.

a) Una primera señal de desafección concierne a la economía. Según la encuesta mencionada, la mitad de las personas se percibe a sí misma como

«perdedora» respecto al sistema económico. Vale decir, pese a los avances en el bienestar social durante la última década, muchos chilenos no estarían sintiendo este progreso como algo propio. No es que desconozcan los logros; la mayoría de ellos declara estar en una situación mejor que la de sus padres y estima que seguirá mejorando en el futuro. ¿Qué significaría pues la supuesta pérdida? La autopercepción de «perdedor» no es mero reflejo de una determinada situación económica; representa una construcción social. Las personas no evalúan el sistema económico (ni el político) según un simple cálculo de costo-beneficio. Intervienen múltiples factores y, entre ellos, los afectos.

b) La extendida imagen de «perdedor» tiene que ver con los sentimientos negativos. Es llamativo el grado de inseguridad económica que siente la gente; 7 de cada 10 entrevistados manifiestan inseguridad, enojo o pérdida respecto al sistema económico. Estos sentimientos son compartidos por gente de diverso estrato social. Independiente del nivel socioeconómico de las personas, faltaría una identificación emocional. A pesar de la mejoría sustantiva en sus niveles de vida, los chilenos se muestran poco orgullosos y contentos del desempeño económico del país.

c) El distanciamiento parece referirse al país en general. La mayoría siente que «es más lo que ha perdido» que lo que habría ganado con el desarrollo del país. Una vez más, ¿qué habrían perdido? Los datos no permiten dar una respuesta unívoca. Supongo que la percepción nace de las vivencias subjetivas; de los miedos y las ilusiones que atraviesan su vida cotidiana. La sensación de estar perdiendo puede reflejar el desconcierto propio a todo proceso de cambio, cuando se sufren en vivo las pérdidas sin visualizar las ganancias futuras. Indicaría que muchas personas sienten que los sacrificios realizados no se justifican. Probablemente intervenga una sensación de desorientación. El mundo actual les parece mucho menos inteligible que el de sus padres. Y la ausencia de referentes claros puede agudizar los sentimientos de impotencia. Frente a un sistema que parece funcionar a la perfección, nace la sospecha de haber quedado al margen.

d) La falta de identificación con el desarrollo del país es ratificada por la visión crítica que existe acerca de los cambios en marcha. En desmedro de las buenas variables socioeconómicas de Chile, sólo 14% de los entrevistados afirma que «los cambios tienen una dirección clara y se sabe dónde van». O sea, una década de desarrollo sostenido no habría generado una perspectiva de futuro. En cambio, un tercio considera que los cambios de la sociedad

chilena no tienen destino y carecen de brújula. Y más sorprendente aún, la mitad de los entrevistados declara que «a pesar de estos cambios, las cosas siguen siendo igual».

¿Qué debiera haber cambiado y sigue igual? Los gobiernos de la Concertación han afianzado conquistas cruciales como la democracia y un mayor bienestar. Nadie duda que llevaron a cabo una transformación de envergadura. Pero podría no haber variado la vivencia subjetiva de la gente. Decir que «las cosas siguen iguales» insinúa que los cambios no alcanzan a tener significación en la vida cotidiana de la gente. Ella no les estaría encontrando sentido porque la transición democrática no habría inaugurado una experiencia subjetiva distinta. La sensación podría responder a expectativas frustradas respecto al bienestar económico esperado o a una desilusión acerca de un cambio en el modo de vida. Los indicios dan pie a una tesis fuerte. A mi juicio, la restauración de la democracia no habría sabido dar nombre y claves interpretativas que hubieran aportado inteligibilidad a los cambios emprendidos. Dicho en términos coloquiales, la transición no ha sabido narrar un «cuento de Chile» —un relato que ayude a la gente a visualizar su biografía personal como parte de una trayectoria histórica. Hace parte del proceso democrático elaborar, no el sentido de la vida individual, sino los códigos de interpretación y significación que permitan al ciudadano compartir sus experiencias con los demás y, en conjunto, producir un «sentido común». Me atrevo a dar un paso más y afirmar el siguiente nexo: las dificultades que encuentra el ciudadano común para visualizar los cambios como algo suyo, radicaría en las dificultades de percibirse como parte de un sujeto colectivo. Por lo visto, sólo parte de los chilenos siente que son ellos —por medio de la democracia— quienes gobiernan el rumbo del país. Y esa tendencia a no reconocerse en un Nosotros ciudadano restringe el arraigo de la democracia chilena.

La debilidad de los imaginarios colectivos

Mi tercer argumento sostiene que las dificultades para asumir el proceso social como algo «nuestro» estarían asociadas a las debilidades del Nosotros para ser sujeto del desarrollo. Formulado en positivo, la presunción tiene una doble cara. Por un lado, las personas requieren de un imaginario del Nosotros para llegar a experimentar los procesos de cambio como el resultado de su propia acción. Por el otro, crean y recrean tal imaginario colectivo a partir de sus experiencias concretas de convivencia. A continuación presentaré algunos indicios sobre las dificultades de configurar una imagen fuerte del Nosotros.

Parto de la siguiente premisa: toda sociedad se reconoce a sí misma por medio de un imaginario social. Como expusiera Castoriadis, es mediante esa instancia proyectada fuera de sí que la sociedad se constituye en tanto orden colectivo. Dicho imaginario-síntesis de la sociedad es encarnado por diversas formas de «comunidad imaginada», entre ellas el Estado y la nación. No solo abarcan formas materiales, sino que representan igualmente formas simbólicas del Nosotros. Unas y otras cristalizan la pertenencia del individuo a una comunidad. Los imaginarios colectivos son, por ende, tan parte de la realidad social como el desempleo o la calidad de la educación. Mejor dicho, estas experiencias concretas son inseparables de las ideas e imágenes que se hacen las personas acerca del orden social. Ahora bien, pareciera que asistimos a un debilitamiento general de los imaginarios sociales. La experiencia precaria de sociedad, que se manifiesta en la desafección antes reseñada, parece asociada a un débil imaginario del Nosotros. Los estudios cuantitativos y cualitativos sugieren un vaciamiento de lo nacional y una notoria precariedad del imaginario democrático.

Nosotros los chilenos. Veamos primero la extraña levedad del Nosotros que se manifiesta en cierto desvanecimiento de «lo chileno»: 6 de cada 10 entrevistados declaran que sería difícil decir qué es lo chileno, o que no se puede hablar de ello. Es decir, una mayoría de personas no sentiría una vinculación afectiva con lo nacional. Ello no implica que esas personas dejen de «ponerse la camiseta» de Chile. Pero esa identificación opera más que nada por oposición a «lo extranjero». En cambio, «lo chileno» parece ser una referencia bastante vaciada de contenidos. Incluso los iconos de la «chilenidad» (bandera e himno nacional, héroes patrióticos e historia oficial) conservan una vigencia limitada como señas de identidad. El debilitamiento de la «identidad nacional» obedece a varios motivos, de los cuales destaco dos. En primer lugar, podría atribuirse a la precariedad de la memoria colectiva. Para olvidarnos de los dolores del pasado, no hablamos de las divisiones impuestas por la dictadura. Por lo tanto, tampoco podemos asumir los daños que ha sufrido la idea de lo chileno como una «casa común». El retorno a la democracia restableció cierto consenso básico, pero no un imaginario de «nosotros los chilenos». Es dable afirmar que el miedo al conflicto inhibió la regeneración de un Nosotros. De hecho, dos tercios de las personas encuestadas opina que en Chile «es más lo que nos separa» que lo que nos une. Por cierto, todas las sociedades temen revivir el derrumbe de la comunidad nacional, en consecuencia, su reconstrucción suele ser un trabajo de generaciones. Visto así, no podremos recurrir a la imagen del Nosotros nacional por un buen rato, salvo en oposición a los Otros extranjeros.

En segundo lugar, el perfil de «lo chileno» se desdibuja porque pierde su anclaje en la experiencia cotidiana de muchos chilenos. Una cotidianeidad marcada por las desigualdades sociales y, por ende, por experiencias muy diferentes socava la figura de un Nosotros. No es casual que sean las personas de los estratos extremos quienes menos aprecian lo chileno. Además, las visiones están condicionadas por la manera como la gente evalúa los cambios del país. Las personas más escépticas acerca de lo chileno suelen ser aquellas que menos se identifican con los cambios. En realidad, quienes se sienten abandonados e impotentes, quienes carecen de vínculos sociales y de horizontes de futuro, no tendrían motivo para sentirse parte de una nación. Pero vale asimismo la relación inversa: un imaginario deslavado del «nosotros los chilenos» inhibe la construcción de los lazos de confianza y cooperación en el quehacer diario de la gente.

Nosotros los ciudadanos. Tan importante como el debilitamiento del «nosotros los chilenos» es el del «nosotros los ciudadanos». Comparado con el orgullo que exhibían antaño los chilenos por su democracia, este segundo imaginario del Nosotros aparece debilitado. Una transición exitosa ha restaurado el buen funcionamiento de las instituciones y los procedimientos democráticos. Pero no es una condición suficiente. Es necesario, además, que los principios que legitiman la «comunidad de ciudadanos» tengan cierto arraigo en la convivencia diaria de las personas. Sin embargo, se aprecian importantes lagunas.

a) Un indicio ofrece la participación ciudadana que se encuentra restringida no solo por una retracción electoral, sino también por una desafección política. Similar a la retirada de la vida social, existe una retracción de la vida política. Uno de cada cuatro entrevistados afirma que «cada cual tiene que arreglárselas como pueda porque la política no sirve para nada». Más grave que ese rechazo abierto podría ser la débil vivencia de la democracia en lo cotidiano. Nada menos que 7 de cada 10 entrevistados declaran que se deben «evitar los conflictos para que las cosas no pasen a mayores». Vale decir, habría un fuerte miedo al conflicto. Esa tendencia no solo indica que las personas no estarían confiando en sus capacidades para manejar conflictos. Por sobre todo sugiere que el imaginario de la democracia como una forma institucionalizada de llevar conflictos ocuparía un lugar secundario.

b) Otro indicio de la debilidad del Nosotros ciudadano es la limitada adhesión que despierta el régimen democrático. Ni siquiera la mitad de los chilenos entrevistados sostiene que se trata de un régimen preferible a cualquier otro. En cambio, casi un tercio se declara indiferente al régimen político del

país. Los valores de la democracia –desde la soberanía popular hasta el respeto por las minorías– no representarían pues un «núcleo duro» compartido por todos los ciudadanos. Este dato es tanto más llamativo por cuanto el desempeño del Gobierno gozaría de una sólida aprobación. O sea, no se trata del contagio, tan frecuente en la región, que tiene una mala evaluación del Gobierno sobre la legitimidad del régimen.

c) Otro dato significativo reside en la mala imagen que se hacen muchos chilenos de la democracia. La mitad de los entrevistados se imagina la democracia, sea como «un juego de azar donde muchos juegan y pocos ganan», sea como «un supermercado donde cada uno saca lo que necesita». Quienes exhiben esa visión elitista y consumista no estarían identificando la democracia con un Nosotros. Por el contrario, su imaginario político les inhibe participar en un ejercicio colectivo de ciudadanía. Visto desde el otro ángulo, apenas la mitad de los ciudadanos ven en la democracia una forma de acción colectiva. En el fondo, sólo ellos se percibirían como parte de un Nosotros capaz de incidir sobre la marcha del país.

De los antecedentes señalados se desprende que el imaginario de la democracia tendría un arraigo afectivo limitado. Muchas personas no suelen percibirse como ciudadanos libres de elegir su destino. Entre su experiencia subjetiva en el quehacer diario y la democracia se abre una brecha, que parece ir más allá de la distancia inevitable y habitual. Esa brecha remite a la doble cara de la tesis propuesta. Desde el punto de vista del proceso democrático, indica sus dificultades para afianzar un imaginario colectivo que instituya al ciudadano como sujeto colectivo de los cambios. Visto de parte del ciudadano, no estaría encontrando en la democracia un «sentido común» que le ayude 1) a vivir los cambios sociales como algo significativo para él, y 2) como una experiencia que pueda compartir con otros.

La tendencia podría iluminar la actual degradación de la democracia en la región. Su pobre calidad podría expresar no solo (no tanto) un mal funcionamiento institucional, sino también su inoperancia como imaginario colectivo en el cual pueda reconocerse la sociedad. Ahora bien, es posible que la débil imagen de la democracia no sea sino la contraparte de otro imaginario: la sociedad como una especie de «orden natural» sustraído a la voluntad política. Pareciera, en efecto, que la idea de una sociedad-mercado como orden autorregulado se habría vuelto el imaginario hegemónico. De ahí que la figura del ciudadano-consumidor que evalúa y elige entre las ofertas existentes puede representar un espejo verosímil.

La política como trabajo cultural

¿Qué conclusiones se desprenden de los procesos señalados para la política? Hemos visto cómo los cambios culturales están modificando las experiencias cotidianas y los imaginarios colectivos de los chilenos. Ello obliga a revisar los esquemas con los cuales interpretamos la realidad social. La conformación de tales códigos interpretativos es un proceso complejo en el cual interviene, junto con otros elementos, la política. Pero la política en un aspecto específico. En la parte final quiero llamar la atención sobre la dimensión cultural de la política. Ella remite a un fenómeno distinto a la «cultura política» (opiniones, actitudes y preferencias referidas a la política) como a la «política cultural» en sentido estricto (políticas públicas respecto a la «alta cultura» y a la llamada industria cultural). La dimensión cultural, en cambio, alude al carácter político de la convivencia social. No concierne al sistema político, sino a la constitución de lo social. La dimensión cultural de la política hace referencia a la experiencia subjetiva del Nosotros y de nuestras capacidades para organizar las formas en que queremos convivir. Tarea tanto más apremiante en la actualidad, por cuanto ya no podemos concebir «la sociedad» como un ámbito dado de antemano. No es que ella no exista, sino que ha dejado de ser una «estructura» autoevidente que estaría representada por una «superestructura» política. Sigue existiendo un orden que delimita inclusión y exclusión, pero no hay manera de fijar un principio único que englobe la vida social en su totalidad. Hoy día las personas están obligadas a reformular qué significa vivir juntos bajo las nuevas condiciones. Y hace parte de lo político definir el «sentido común» que integra a la pluralidad de intereses y opiniones.

A continuación voy a bosquejar la dimensión cultural que tendría la lucha política actual. Aludo no a la pugna entre posiciones programáticas, sino a las coordenadas que enmarcan el campo de lo político. Es la lucha cultural en torno de la definición de ese campo la que establece las condiciones del proceso democrático. A mi juicio, la calidad de la democracia depende de, al menos, cuatro «frentes de batalla» por así decir.

Combatir la naturalización de lo social. Una característica sobresaliente de nuestra época es la «naturalización» de lo social. Análogo a la naturaleza, la sociedad obedecería a «leyes naturales» que los hombres pueden conocer, pero no modificar. El fenómeno corresponde a la doble cara de la secularización: al mismo tiempo que lo sagrado es interiorizado, la sociedad se ve forzada a restituir una instancia más allá de ella, sustraída a la discusión

ciudadana. En este caso, lo social adquiere el halo de un «sistema» objetivo y abstracto que se desarrolla acorde a una lógica específica. Según esa imagen, las personas podrían aprovechar dicha «lógica de sistema» acorde a su racionalidad instrumental, pero no pueden someterla a sus necesidades y deseos. Por así decir, pueden usar la lógica del mercado como quien se adapta al sol y la lluvia, sin poder modificar el rumbo de las nubes.

La conformación de tales sistemas funcionales (economía, política y otros) es un proceso propio a la diferenciación de la sociedad moderna. Su buen funcionamiento, con cada sistema autorregulado acorde a su lógica específica, es una necesidad de la vida social. Pero, a raíz de ese carácter autorreferencial, muchas veces los sistemas se vuelven un mundo ajeno y hostil al hombre. Siendo esa enajenación un proceso inevitable en su existencia, puede ser limitada en su alcance. Reconocer la racionalidad específica de los sistemas resulta indispensable, pero conduce a la «naturalización» si reduce la convivencia a sus imperativos. El trabajo cultural de la política consiste precisamente en poner límites a las exigencias funcionales. Esos límites provienen de la otra dimensión de la vida social: la subjetividad. Es dable afirmar que la sociedad se desarrolla por medio de la tensión entre sistemas funcionales y subjetividad social. Más exacto, la sustentabilidad del desarrollo supone una complementariedad entre la integración sistémica y la integración social. Ambas modalidades son constitutivas del desarrollo. Mientras que los mecanismos sistémicos aseguran la coordinación de las lógicas funcionales y la asimilación de las conductas individuales, la integración social ha de procurar los acuerdos normativos que regulan la convivencia y le otorgan sentido. Y es tarea de la política contribuir a generar esos acuerdos normativos que ponen límites a la marcha de los sistemas.

Un ámbito relevante de la subjetividad, tal vez su aspecto principal, radica en los deseos de las personas de «ser sujeto». Este deseo de «subjetivación», pilar de la modernidad, ha sido desmenuzado en su complejidad (Marx, Nietzsche, Freud) y no es la ocasión de revisar su papel como fuerza motriz del Desarrollo Humano. Aquí me interesa sólo señalar que subjetivación e institucionalización de los sistemas funcionales serían procesos imbricados. La lucha por ser un individuo autónomo tiene a las instituciones como marco obligatorio. Un marco institucional que ofrece oportunidades y pone restricciones a esa autonomía. Esa es la ambigüedad de fondo y el contexto en el cual opera la dimensión cultural de la política. En este caso, ella concierne la tensión que vincula la lucha práctica por ser sujeto con el imaginario que cristaliza el significado atribuido a esa práctica. Siguiendo el enfoque de

Hinkelammert, sería la experiencia siempre restringida de la libertad en el marco de las instituciones, la que lleva a concebir la plenitud de «ser sujeto» como un concepto límite. Por su referencia a la plenitud, la subjetivación conlleva una carga de utopía que excede a la institucionalización posible. La acción cultural de la política apuntaría al proceso dialéctico que entrelaza la plenitud imposible de «ser sujeto» y la subjetivación factible en el marco de las instituciones.

Combatir la fragmentación social. Los cambios culturales incrementan la diversidad de actores y factores que conforman la trama social. La diversidad social representa una de las grandes riquezas del país, siempre que sea contenida por un orden. Sin dicho «cierre» (siempre provisorio) de las dinámicas sociales, la diversidad tiende a desembocar en una fragmentación. De hecho, parece haber estallado la «comunidad de experiencias» que cohesionaba la trama social. De cara a la «diversidad disociada» de la sociedad chilena, cabe interrogarse acerca de las posibilidades de lograr, en un mismo movimiento, fomentar una pluralidad de intereses y opiniones y acotar las fuerzas centrífugas que ella desencadena.

Los países latinoamericanos han temido desde la Independencia el quiebre de la «unidad nacional» por parte de una subjetividad desbocada (identidades étnicas y conciencia regional, disputas religiosas e ideológicas). En el caso de Chile, la obsesión por el orden no solo da pie a la dictadura de Pinochet, sino que trata de evitar las dificultades de la integración social, reemplazándola por una integración sistémica.

Este es el objetivo del mercado ampliado que pretende, por sobre todo, asegurar la unidad de lo social por medios no políticos. El mercado ofrece, por cierto, un potente mecanismo de coordinación social que se caracteriza por no requerir de ningún acuerdo normativo o voluntad colectiva de los diferentes actores. Pero el tipo de integración forzosa que establece la famosa «mano invisible» no implica la construcción de un «sentido común». El mercado no dota de sentido a la convivencia social. No reflexiona sobre las significaciones de una u otra forma de organizar la convivencia, ni genera acuerdos acerca de los principios y las normas que regulan la interacción y comunicación social. O sea, no incorpora la subjetividad social a sus mecanismos de coordinación. Por lo mismo, el buen funcionamiento del mercado no impide tendencias disociadoras (violencia y otras patologías de la vida cotidiana), de ahí que la expansión neoliberal del mercado pueda coexistir con un discurso neopopulista que busca sintonizar con las experiencias subjetivas de exclusión y desamparo.

¿Podemos construir una «casa en común» para la diversidad de actores, valores y hábitos? En la actualidad, los riesgos de una sociedad fragmentada en un archipiélago de islas inconexas otorgan una nueva relevancia a la integración social. Esta no puede ser concebida al estilo tradicional de una comunidad de valores. Observamos una creciente diferenciación de la subjetividad social. Esa diferenciación amorfa adquiere un perfil estructurado mediante aquellos conflictos que son capaces de mediar entre subjetividad y sistemas funcionales. Menciono dos de ellos para ilustrar el tipo de tensión que vincula experiencia subjetiva y lógica funcional. Uno sería la impermeabilidad de la institucionalidad democrática a la subjetividad de los ciudadanos. La democracia afianza la igualdad de todos y la validez universal de sus procedimientos al precio de expulsar las identidades sociales (religiosa, étnica, sexual) del ámbito político. Ahora bien, cuando parte de la subjetividad queda relegada al fuero privado, los ciudadanos viven la paradoja de la democracia: depende de supuestos –acuerdos normativos e integración social– que ella misma produce sólo en parte. Es decir, la eficiencia de la institucionalidad democrática no asegura la legitimidad del orden democrático. Otro clivaje reside en el incremento acelerado de la complejidad de los sistemas funcionales, sin que dispongamos, en paralelo, de más mecanismos para reducir dicha complejidad. Este desfase no solo disminuye nuestro manejo de los sistemas, sino que aumenta asimismo la brecha entre quienes poseen y quienes carecen de códigos interpretativos adecuados. Las dificultades de la integración social radican, por ende, tanto en la creciente diferenciación de las creencias y preferencias de la gente como, igualmente, en los propios sistemas funcionales.

Veo en tales ámbitos, donde las dinámicas del vínculo social chocan y se entrelazan con el despliegue de las diversas «lógicas sistémicas», el lugar privilegiado que ocupa el Estado. Representa, en efecto, la principal instancia no solo en la coordinación entre los diversos sistemas, sino igualmente en la «conversión» de los acuerdos normativos de los individuos a los lenguajes de los sistemas funcionales. El que las recientes reformas del Estado hayan debilitado esta segunda función de «traducción», no es ajeno a las actuales dificultades de articular la diversidad social.

Combatir la retracción a-social. Nuestra experiencia subjetiva lleva la impronta de una «sociedad de mercado». Ya hice hincapié en la centralidad del mercado, la prioridad del interés privado y, por consiguiente, el protagonismo del consumo tanto en la autodeterminación y autorrepresentación del Yo como en la manera de establecer las relaciones sociales. Un dato ilustrativo de las

nuevas formas de interacción social es, según la encuesta mencionada, que dos tercios de los entrevistados conciben sus relaciones con los demás como carreras de competencia, donde se trata de ganar o, al menos, de no quedar atrás. No hay duda de que la racionalidad mercantil (competitividad, rentabilidad, eficiencia) introduce una dinámica inédita a la convivencia social. Pocas actividades quedan al margen del mercado. Por lo mismo, la realidad social llega a ser vivida por muchas personas como una «máquina» avasalladora que expulsa a quien no sabe adaptarse. Enfrentado a esa «lógica social», el individuo requiere de una fuerte personalidad para poder aprovechar las oportunidades. No todos lo logran; muchos tratan de sobrevivir a los cambios acelerados refugiándose en el ámbito privado. Para quienes el mundo social carece de significación y, más bien, provoca profunda desconfianza, la familia se vuelve el principal o exclusivo ámbito donde buscar un sentido de vida. De este modo, el vínculo social es vaciado de contenido a la vez que la vida familiar tiende a colapsar por la sobrecarga de exigencias. El hogar deja de ser un refugio para transformarse en una fuente más de tensiones y problemas.

Con cierta frecuencia, la retracción «privatista» llega a configurar lo que los antropólogos denominan «familismo amoral». Se trata de conductas que se rigen por el lema «lo único que importa es satisfacer las necesidades tuyas y de su familia». Se trata de un fenómeno lo suficientemente amplio como para hablar de una «sociedad de dos tercios». Dos tercios de la población alcanzan a participar de la vida social, a veces en malas condiciones, mientras que un tercio quedaría excluido. Exclusión no solo (no tanto) del bienestar económico y de las redes sociales, sino ante todo de una comunidad de sentidos. Más que un asunto de pobreza material, es un dato duro de nuestra cultura. Conciérne a nuestra manera de vivir juntos. La tendencia a la «privatización» señala una nueva relación entre lo público y lo privado. Pocos cambios son tan profundos y tan poco conocidos. Una aproximación sugerente la brinda Hirschman, proponiendo la existencia de movimientos cíclicos donde las personas se desplazan de un ámbito al otro. El repliegue actual a la actividad privada obedecería a las decepciones que sufre el ciudadano en el foro público. Tales desengaños no son raros. Pueden provenir de las ilusiones previas y expectativas desmesuradas acerca del cambio radical que parecía prometer la acción política. Pueden ser provocados por un compromiso excesivo, subestimando los costos (tiempo, energía) que conlleva la participación en los asuntos públicos. O por el contrario, podría tratarse de la decepción que suele haber cuando se descubre la incidencia limitada que ella suele brindar. Asimismo, hay ciudadanos que se desilusionan porque el quehacer

diario de la política tiende a ser bastante más «sucio» que los ideales «limpios» que motivaron la entrada a la arena política. La mezquindad de la lucha por el poder político justificaría la retirada en busca de la felicidad privada. Es posible que estas y otras decepciones privadas motiven una retracción de la acción pública. Sin embargo, habría que considerar asimismo la transformación de «lo público».

No es fácil esbozar siquiera cómo está cambiando el espacio público. Me limito a recordar la influencia de la industria cultural y, en especial, la audiovisual. Sobre todo la televisión redefine los dos criterios habituales: un espacio de acceso libre para todos y la discusión de los asuntos de interés general. Mientras que todos los hogares suelen acceder a los programas de televisión, podría objetarse que la segmentación de los públicos impide la configuración de un temario compartido. Sabemos, empero, que se conforma una agenda de temas comunes a través de los noticiarios. Dichos programas no solo gozan de una importante teleaudiencia nacional, sino que además generan conversaciones sobre los asuntos presentados. Habría pues una cierta transformación del espacio público por medio de la televisión, aunque no exenta de problemas. Uno concierne a la débil incidencia del público sobre la definición de «lo público». El ciudadano-espectador apenas participa en la elaboración de lo que serían los «asuntos de interés general». Otro problema reside en el carácter que pueda tener la deliberación ciudadana sobre dichos asuntos. Es probable que las conversaciones se restrinjan a la «gente como uno» y eviten la confrontación con opiniones diferentes. Sería un espacio público «descafeinado», despojado de cualquier compromiso afectivo.

El papel de la televisión ejemplifica cómo las nuevas tecnologías de información y comunicación modifican la «lógica política», dando un lugar prioritario a la dimensión cultural. A raíz de la nueva cultura de la imagen, el aspecto simbólico e imaginario de la política viene a ser la principal mediación con la experiencia cotidiana del ciudadano. De ser así, salta a la vista la pobreza de las políticas públicas. Pocas veces ellas hacen ver su significación para el quehacer diario del ciudadano. Basta recordar lo dicho sobre la desafección en relación con los cambios sociales. El ejemplo ilustra asimismo la relevancia de los medios de comunicación para el buen funcionamiento del debate público. Si queremos fortalecer la individualización hay que asegurar al individuo sus espacios de comunicación social. Y para garantizar la efectividad de los espacios públicos se necesita –al igual que el mercado– una regulación (no estatal). No basta trazar la defensa de lo privado y establecer los límites de lo estatal, dejando lo público como un ámbito residual. Tam-

bién «lo público» ha de ser defendido y promovido por instituciones que ayuden a potenciar la conversación social, a fomentar acuerdos y dar visibilidad a las diferencias y los disensos.

Combatir el «presentismo». Por último, una breve alusión a la lucha en torno del tiempo. Varias tendencias apuntan a reforzar el presente como dimensión exclusiva: el imaginario del mercado, la compresión temporal de la globalización, la autorreferencia de los sistemas y la flexibilización del trabajo. También la velocidad de las imágenes y la realidad «en vivo». En fin, una aceleración vertiginosa del ritmo de vida diario tiende a comprimir el tiempo en una especie de «presentismo». Al imperio del presente contribuye el desvanecimiento del pasado. La tradición parece reducirse a los museos. En palabras de Metz, no habría una «cultura de la memoria» que nos transmita las significaciones que contiene el dolor de los «perdedores» de la historia. Y esa pérdida del pasado afecta nuestra imagen del futuro. Sin memoria del sufrimiento ajeno, tampoco tendríamos criterios que orienten la construcción de un futuro diferente. El mañana sería el progreso acumulativo del actual estado de cosas. Una teoría de la evolución justifica la miseria actual como el costo inevitable de un progreso sin fin, pero ignora que el simple paso del tiempo no aporta esperanzas a los «perdedores» del proceso, bien al contrario. ¿No radicarán las promesas del tiempo futuro en la capacidad de interrumpir la evolución automática de lo dado?

Frente al «presentismo», es hora de reivindicar el tiempo de la política: la construcción del futuro. Es lo que trabaja la política en su dimensión cultural. Ella produce tiempo al poner las cosas en perspectiva. La perspectiva contrarresta la urgencia de la realidad inmediata con la profundidad de tiempos largos. Ella ayuda a desacelerar el tiempo, restableciendo su anclaje en pasado y futuro. Es al interior de un tiempo histórico que el presente queda a disposición de la acción deliberada de los hombres. Pues bien, para dotarnos de una perspectiva política necesitamos, primero, tomar distancia. Ante todo hay que sustraerse a la fascinación de lo inmediato. Fijar una perspectiva significa reconstruir su origen y establecer su punto de fuga. Sólo así, poniendo el presente en perspectiva, se descubren las alternativas posibles. Requiere, segundo, un punto de vista. Toda perspectiva se construye a partir de una mirada determinada. Del punto de vista depende qué tipo de objetivos se vuelven visibles y qué posibilidades quedan descartadas. Dicha óptica no es arbitraria; está condicionada por la memoria y por la autoimagen de nosotros que ella transmite. La perspectiva –en términos políticos– exige, tercero, una intencionalidad dirigida al futuro. No es una mirada contemplativa, sino

activa. Traza un horizonte de futuro con la voluntad de abrirse camino en la dirección deseada.

Poner a Chile en perspectiva, es la manera de narrar la historia de Nosotros como una constelación de trayectos desde donde venimos y de proyectos acerca de lo que queremos llegar a ser. Poner el desarrollo del país en perspectiva es también la manera de acotar la contingencia, donde todo parece posible e imprevisible. Crear una perspectiva es recuperar memorias e imaginación. Es producir un tiempo histórico donde la fugacidad de la vida individual se inserta en la duración de un orden colectivo. Es, me parece, la manera de contarnos el «cuento de Chile» que ayuda a descubrir el sentido que tiene el camino recorrido y los desafíos que plantea.

Referencias

- Bauman, Zygmunt: *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
Castoriadis, Cornelius: *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.
Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
Hinkelammert, Franz: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1996.
Hirschman, Albert: *Acción privada e interés público*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
Metz, Johann Baptist: *Para una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999.
PNUD: *Desarrollo Humano en Chile 2002. Nosotros los chilenos - un desafío cultural*, Santiago, 2002.