

Norbert Lechner

Obras

II

¿Qué significa
hacer política?



SUMARIO

Introducción • 9

1980

1. El debate teórico sobre la democracia • 23

2. *Post scriptum* • 31

3. Los derechos humanos y el nuevo orden
internacional • 43

1981

4. Acerca del ordenamiento de la vida social
por medio del Estado • 79

5. Acerca de la razón de Estado • 103

6. Estado y política en América Latina • 123

7. El proyecto neoconservador
y la democracia • 169

1982

8. ¿Qué significa hacer política? • 209

9. Seminario sobre teoría del Estado
y de la política: resumen • 231

1983

- 10. Los derechos humanos como categoría política • 247
- 11. ¿Qué es “realismo” en política? • 259

1984

- 12. La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado • 267
- 13. Cultura política y democratización • 423

1985

- 14. Estrategia de poder y estrategia de orden • 439

*Notas sobre la vida cotidiana en Chile
(1980-1984)*

- 15. Vida cotidiana y ámbito público • 447
- 16. La experiencia escolar • 463
- 17. Agonía y protesta de la sociabilidad • 485
- 18. Habitar, trabajar, consumir • 541
- 19. El disciplinamiento de la mujer • 615

- Índice onomástico* • 667
- Índice general* • 673

INTRODUCCIÓN

ILÁN SEMO, FRANCISCO VALDÉS UGALDE
y PAULINA GUTIÉRREZ

Todo concepto tiene una historia. Cambia, se modifica, se desdobra, se desplaza fuera de su centro de gravedad para propiciar más conceptos, muta de forma. Reaparece, se desvanece, retorna. Es multiplicidad. Sin embargo, su misterio —su efecto de inmanencia, ahí donde actúa como un significante— no se desprende de su historia. Por el contrario, se ha sobrepuesto contra ella misma; frente a ella ha mutado y se ha transfigurado de manera imprevista. En su sobrevuelo, en el que en cada momento produce un haz de enunciados, el concepto —escribe Deleuze— viaja a una velocidad infinita. Norbert Lechner se ocupó varias veces de explorar este extraño sobrevuelo. Lo hizo desde los paralajes de la sociología. Para él, los conceptos no son tanto construcciones o producciones sociales —un rasgo que tan sólo expresaría su rostro empírico—. Es la sociedad la que se identifica (y constituye) por medio de ellos: no como un espejo, sino en sus múltiples planos de significado, en sus mutaciones y discontinuidades, en el consenso de su no consenso. Y es en la historia conceptual donde encuentra frecuentemente los síntomas, las cartografías mínimas y los vericuetos para habilitar una reflexión teórica sobre la política, que se deriva no de una filosofía ni de una metahistoria, sino de los enunciados que la sociedad produce sobre sí misma.

El relato inicial para discernir los límites del concepto de política —todo aquello que lo singulariza y lo configura— sería más cercano al de un Kafka o de un Camus. Lechner urde una historia que parte del vértigo del pensamiento trágico: la ira de Antígona. Hija de Edipo y Yocasta, Antígona acompaña a su padre (rey de Tebas) al exilio. Después de su muerte, ella regresa a la ciudad. Sus dos hermanos, Etéocles y Polineces, se disputan el trono. Polineces busca apoyo militar en la ciudad enemiga de Argos; Etéocles defiende Tebas. Ahora como enemigos, ambos hermanos mueren en la guerra. Creonte, suegro de Antígona, se queda con el trono; ya como rey da la orden de no enterrar a Polineces con honores fúnebres, por haber traicionado a su patria. Ordena a sus guardias que el cadáver sea abandonado en las afueras de la ciudad, para que “sea devorado por los buitres y los perros”. Antígona exige a Creonte un entierro digno y se rebela contra él. Decide dar sepultura a Polineces. En castigo por la desobediencia, Creonte la condena a ser enterrada

viva. Antígona se quita la vida ahorcándose. Henón, el prometido de Antígona e hijo de Creonte, después de intentar dar muerte a su padre, se suicida abrazando el cuerpo de su amante. Eurídice, la esposa de Creonte, al saber de la muerte de su hijo también acaba con su vida.

En el conflicto de Antígona —escribe Lechner en “Acerca de la razón de Estado”, acaso uno de los ensayos axiales de este segundo tomo de sus *Obras*—, hay dos fuerzas de ley en pugna: por un lado la del soberano, que decide sobre la vida y la muerte como “lógica del poder” constituyente de su propia soberanía, que obra según el principio que establece el sacrificio original del aliado-súbdito como territorio simbólico de la *polis*-patria; por el otro, la sombra de la vida *nuda*, *zoe*, desprovista ya de las formas de sentido que pueden proporcionar las formas de la muerte. Las sombras no de la muerte en sí, sino de su estado de desafección. La ruptura de toda empatía con el dolor de Antígona, de la posibilidad de que su duelo despierte la duda sobre la decisión de Creonte, que ha erigido a uno de sus hermanos en héroe y ha reducido al otro a la condición de bestia, a morir “como un perro”. Para Creonte el dilema es la fractura de quien ataca a la ciudad: ¿qué destino espera al fantasma de su memoria? ¿Pero no está acaso en juego ese abismo en que el soberano puede él mismo pasar por la bestia ahí donde el muerto ha quedado reducido a la condición de cadáver? La rebelión de Antígona no es para dar sentido a la muerte, es contra la muerte del sentido (“más cuenta el agrado de los muertos —dice Antígona— que el de los vivos, pues con ellos he de reposar eternamente”). Ha situado a Creonte frente al umbral de lo ominoso, ahí donde comienza a disiparse la frontera entre el soberano y el criminal. ¿No son acaso los vivos los que esperan “agradar” a sus muertos? La muerte es siempre un asunto de los vivos, y de eso trata la muerte “justa” (con los dioses y la ciudad misma). Creonte obedece los instintos de la más antigua de las signaturas del soberano, que debe garantizar al “pueblo de los muertos” el acto fundacional de la *polis*: el equilibrio entre lo que constituye *bios* y el *vortex* de *zoe*. Un orden amenazado en dos niveles: la lucha fratricida y la ley del matriarcado, que vuelve innegociable la afección ante el dolor del otro. En pugna están dos interdicciones: una, la de la muerte; otra, la de la sexualidad. ¿Cómo obedecer a dos principios irreconciliables? Sófocles deja el dilema abierto.

El principio de “lo necesario” —dice Lechner—, que inscribe a la “lógica del poder” en tanto orden simbólico que hace del soberano el garante de la “vida buena”, y por ende de la muerte “justa”, aparece en Sófocles en el vértigo de la tragedia. Hay algo no negociable en Antígona: “La búsqueda de la ‘vida buena’ se confronta con aquello que constituye la necesidad” del poder del soberano, la representación de(l) sí mismo como “lo necesario”. El primer vestigio de la *polis* convertida en razón nace como una aporía.

Para Lechner pensar la política es pensar sus aporías. La filosofía política sólo adquiere sentido —es decir, sólo adquiere un plano de inmanencia,

abandona su carácter puramente especulativo— cuando su operación básica consiste en el desmontaje de aquello que aparece como lo “natural”, como un exergo de la naturaleza, como lo “esencial”. Y en el camino de esa labor parte de la deconstrucción de la ontología política, del re-conocimiento de sus laberintos, de la analítica de sus paradojas y la cartografía de sus tensiones. El mapa de las tensiones entre el *telos* y la pragmática, entre la utopía y la contingencia, entre la ley y la fuerza de la ley, entre la representación y lo que ella vuelve invisible: los órdenes de la subjetividad. Esa ontología cobra materialidad, un modo de ser en el que la sociedad encuentra su síntesis, un referente que fija el lugar de su interior exterioridad —exterior incluso al mapa de sus diferencias— no en el Estado simplemente. Se trata de la fuerza que lo hace fantasmal y real a la vez; de las formas de producción de su presencia; de las pulsiones en las que cobra el estatuto de una “abstracción real”: una representación “físicamente metafísica”. El alma y el derrame de la modernidad: el efecto de la razón de Estado.

Hacia principios del siglo xvi, Maquiavelo figura los primeros síntomas del concepto moderno de *ragion di Stato*. Lo hace de manera simple, dejando en la oscuridad lo que explica la sencillez: quien quiera conquistar o preservar el poder, debe obedecer sus principios. El sujeto político se constituye entre una pluralidad de existencias, cuyas intenciones y direcciones no puede determinar unilateralmente. Está impelido a abrirse al otro, ponerse en su lugar, actuar frente a su opacidad. Los imperativos de la lógica del poder obligan al hombre público a no ser bueno, pero también son el medio que permite a la *virtù* lograr su objetivo. *Virtù* significa ya no la consecución de la “buena vida”, como en el mundo helénico, sino el ejercicio del gobierno capaz, aquel que reduce los riesgos de la *fortuna*. Maquiavelo libera la lectura del poder de todo aquello que no está inscrito en la lógica del poder. Esa lógica no es amoral: sólo es una nueva moral. La moral de una técnica: lo que es bueno para el Príncipe no es necesariamente bueno para el Estado; pero lo que no es bueno para el Estado puede significar una catástrofe para el Príncipe. El sujeto se abre al mundo de la interpretación de sí mismo: ¿qué hacer frente a la contingencia de los imperativos (la *necessità*)? No es que ese mundo no haya existido antes. Sólo que ahora es situado en el centro de la escritura de la política. Y su problema es equilibrar la ecuación entre *virtù*, *fortuna* y *necessità*. “Maquiavelo relativiza la acción política —escribe Lechner— y entabla entre el ser y el deber ser, hasta entonces separados como reino terrenal y reino celestial, una tensión.” Esa tensión abrirá el paso al sujeto central de la política de la modernidad: la fascinación por el simulacro de la soberanía del individuo, las tecnologías del Yo.

Como Simmel, como Freud, Lechner se asoma a la literatura no para escrutarla desde su exterioridad, sino para encontrar en sus personajes dramáticos las paráfrasis de personajes conceptuales, y en éstos la gramática cotidiana de la política, que es el flujo del drama. En su analítica, la literatura

representa el gran laboratorio de los lenguajes en los que el principio de realidad horada los frentes de su representación. El lugar donde el cuerpo y el concepto se encuentran para fraguar las alegorías en las que la política finca su mundanidad. La fuerza de esta analítica reside en que convierte los datos del mundo dramático en los datos del mundo, y al mundo de los datos en un texto apegado al principio (que lo guiará desde sus primeras investigaciones) de que no hay hechos, sólo interpretaciones (Nietzsche *dixit*). Cabría recordar la frase que formuló durante un seminario de tesis de doctorado en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, a propósito de una discusión sobre el estatuto de los “hechos” en la construcción de la realidad: “¿Buscan hechos? Lean a Hölderlin o a Von Kleist.” La mirada de Lechner podría ser (d)escrita como una contrahistoria exacta del positivismo.

La proximidad entre Maquiavelo y Kant parecería casi lógica. No lo es —para Lechner— desde la perspectiva que Tomás Segovia propone en una interpretación de un relato de Von Kleist, “El príncipe de Homburgo”, aparecido en 1975 en *Plural*, la revista que dirigía Octavio Paz. Para ganar una batalla, el príncipe se ve obligado a desobedecer las órdenes del rey. El monarca lo felicita por el triunfo, pero lo condena a muerte por el acto de insubordinación. El príncipe no logra entender el rigor de la sentencia, hasta que se entera de que el amor con su prima se interpone en los planes reales. El rey deja en sus manos la decisión sobre su vida. Entre la lealtad del amante y la del súbdito, el príncipe pide al monarca que exonere a la primera de la segunda. Inesperadamente, el rey acepta. La promesa de matrimonio se disuelve y, a cambio, el príncipe de Homburgo es perdonado y recibe de nuevo el mando del ejército. Si los individuos enajenan todo el poder al soberano, éste, que es soberano porque decide sobre la vida y la muerte, encuentra en la asimétrica reciprocidad con el súbdito la posibilidad intermitente de la reconciliación. El problema residirá en la eficacia del equilibrio con el que el rey y el súbdito reconozcan (cada uno) su respectiva jerarquía. En el Estado absolutista, concluye Lechner, “no hay deber moral respecto a un Estado ineficaz”. La distancia que separa al imaginario en el que el lenguaje de la política se ocupa de la mirada del príncipe de la que se codifica en la *Crítica al juicio* es la misma que diferencia al rey-cuerpo-del-Estado (“El Estado soy yo”, proclama Luis XIV) del Estado-cuerpo-del-rey (“El rey es el primer servidor del Estado”, anuncia Federico el Grande de Prusia). La operación kantiana habrá de atomizar este cuerpo.

Al igual que Maquiavelo, Kant entiende la aporía entre la lógica de las intenciones y la imposibilidad de calcular sus consecuencias prácticas como la interminable y conflictiva signatura de la razón política. El punto de partida de esta conflictividad es un orden *a priori*: la ley preexistente. Pero a diferencia del pensador florentino, Kant deriva su legitimidad de un principio que hace trascendente al sujeto que lo reconoce al ser arrastrado por esa aporía: la indeterminación (la “cópula”, diría Höhenweide) entre el Estado y

el derecho, la supremacía (siempre precaria) de la ley por encima del soberano mismo. Ese sujeto puede ser cualquiera: en potencia se hallaría en el “alma” de cada individuo. (De lo que se trata aquí es ya del conflicto por venir entre dos soberanías: la del Estado y la del ciudadano.) Para Kant el dilema será que si el nuevo soberano, el Estado, entrega esta libertad a cambio de que los individuos, como el príncipe de Homburgo, enajenen su poder en él, nada puede impedir que use este poder para enajenar la libertad que ha entregado.

A partir de los años ochenta, la escritura de la política en Lechner adopta un giro que radicaliza la mirada de Kant. Le sigue su propia teoría del Leviatán. El siglo XIX produjo un orden inédito, una discontinuidad radical respecto a las formas previas. Fue una máquina la que mató a Luis XVI en 1793. En su lugar apareció otra máquina, una que podía generar sus propios órganos —bajo el enunciado de “especializar sus funciones”— para colonizar, con su actividad regulatoria, todos y cada uno de los microcosmos de la sociedad: el Estado liberal. Según Lechner, tanto el imaginario liberal como la teoría de Marx compartirían una y la misma ficción al respecto: ambos desplazan a la metáfora del sistema o, mejor dicho, al *pathos* de la política fuera de la política. Ese *pathos* se funda ahora no en la ley del mercado, sino en su fetichismo: el mercado convertido en ley. La separación entre economía y política es distintiva del siglo XIX, pero también lo es la extrañeza frente a ella. Es la misma extrañeza inscrita en la signatura medieval del Golem: una criatura que puede acabar con su propio creador. Para Marx, la historia original del capitalismo obedece, en rigor, a la trama de una novela gótica. No es casual que el liberalismo, al igual que el socialismo, compartieran durante tanto tiempo la misma utopía (léase: horizonte de expectativas) en calidad de una negación (léase: plano de deseo): la disminución o incluso la extinción del Estado. Para el liberalismo, el mercado debía autorregularse, y el Estado fungir como un “guardián nocturno” de los engranajes de sus mecanismos. Para el imaginario socialista, las crisis de esos mecanismos desembocarían en revoluciones que harían posible otra sociedad. El siglo XX evaporó todas y cada una de las utopías que fraguaron los grandes relatos de la Ilustración. La mayor de ellas fue acaso un minimalismo (anunciado ya por Kant): la idea o la esperanza de que el Estado no contuviera a un demonio interno. Ese demonio se expresó con todos sus rostros en la primera y la segunda guerras mundiales, en la noche del fascismo y en la experiencia del estalinismo, en Camboya y en las dictaduras latinoamericanas.

Y aquí es donde Lechner se hace una pregunta (en el artículo “Acerca del ordenamiento de la vida social por el Estado”) que se encuentra en el centro de su propia interpretación: ¿no habría formas de Estado en las que ese demonio funcionara al servicio de una positividad? A diferencia de la tradición liberal, no cree que el Estado pueda reducirse a las funciones de policía, juez y recaudador de impuestos. Tan sólo basta con estudiar sus capacidades