

Revista de Estudios Sociales  
Universidad de los Andes  
res@uniandes.edu.co  
ISSN (Versión impresa): 0123-885X  
ISSN (Versión en línea): 1900-5180  
COLOMBIA

2000  
Martín Hopenhayn  
NUEVA SECULARIZACIÓN, NUEVA SUBJETIVIDAD: EL DESCENTRAMIENTO DEL  
TRABAJO Y DE LA POLÍTICA  
*Revista de Estudios Sociales*, enero, número 005  
Universidad de los Andes  
Bogotá, Colombia

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



## Nueva Secularización, Nueva Subjetividad: El descentramiento del trabajo y de la política

Martín Hopenhayn\*

### Vieja y nueva secularización

La secularización moderna puede resumirse en la máxima kantiana "¡Atrévete a conocer!". Surge del fecundo caldero de la Ilustración y contra la idea de un sujeto atrapado en un mundo de mitos, fantasmas, prescripciones doctrinarias y autoridades religiosas. El conocimiento científico y enciclopédico se yergue entonces en la puerta de salida al oscurantismo del espíritu premoderno y al rigor del poder eclesial. Nuevas categorías del sujeto, construidas por la razón y la ciencia, inducen a pensar que ahora podremos vernos a nosotros mismos tal cual somos y, en la misma medida, realizar nuestros anhelados proyectos de libertad, progreso y cultura laica. La conciencia personal y la social podrán • recorrer, de acuerdo al nuevo ideal secularizado, el camino promisorio para encarnar tales anhelos. De allí en adelante, somos los creadores de nuestros destinos. La autoproducción constituye, pues, el sentido último de este proyecto moderno de secularización.

El nuevo sujeto que emerge de las cenizas del mundo premoderno, y se constituye desde las nuevas formas de conocimiento, tiene su mejor expresión en la filosofía racionalista desde el siglo XVII hasta mediados del XIX. Este sujeto se atribuye cualidades para discernir entre el conocimiento verdadero y el falso y entre lo real y lo aparente; se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esa misma historia; y se concibe "trascendental" en tanto dotado de una moral de validez universal, o por su facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas.

Este sujeto secularizado encarna progresivamente en el imaginario cultural, político y social de la vida moderna. Primero fue en Europa y en el mundo donde el progreso material y el conocimiento científico se difunden con mayor celeridad. Luego se derramó de manera asincrónica y discontinua hacia la periferia, sobre todo la latinoamericana, donde la subjetividad secularizada se

mezcla y se tensiona con esa otra subjetividad más heterogénea que constituye nuestra historia "al sur del mundo". Hasta hoy nuestra región híbrida las señales de la secularización desde un soporte propio, hecho de tradiciones indígenas, catolicismo tradicional, nuevos protestantismos y élites republicanas.

Sea como fuere, el sujeto secularizado que surge con el racionalismo moderno avanzó y estuvo en el eje de muchos cambios históricos que hoy son parte de nuestra herencia asumida: la difusión de la educación laica, la constitución de una cultura más libre y pluralista, el desarrollo científico-tecnológico y su impacto en el trabajo y en la vida cotidiana, el avance de los valores de la democracia moderna y del respeto a los derechos de las personas, la internalización de utopías sin dioses y de psicologías sin almas. Probablemente la mayoría de quienes leen estas páginas hacen parte de esta misma historia.

Sin embargo el itinerario de la secularización introdujo una curiosa contradicción en la subjetividad. Si, por un lado, una motivación muy fuerte del proceso espiritual de la modernidad era liberar al sujeto de todo esquema para ensanchar así el campo de su autocreación, por otro lado, encontramos distintas tendencias de la modernización que llevan a un tipo de sujeto construido, determinado por nuevos condicionamientos y con tremendas dificultades para hacerse dueño de su propia vida. De una parte -y tal como Marshall Berman lo plantea a propósito del modernismo<sup>1</sup>-, el "atrévete a conocer" plasmó, en el último siglo, en movimientos culturales que ligaban esta máxima con otra: "atrévete a vivir", invocando los valores de la autenticidad, opción personal, y rebosamiento de los diques de contención de la opinión general y del *homo economicus*. Por otro lado, la modernización impuso la jaula weberiana en la que el sujeto se fue haciendo cada vez más sujeto a la técnica, a la razón formal, a las exigencias de producción, al rigor de la razón y a las formas modernas de control social. La secularización impactó paradójicamente en la subjetividad: despertando la pulsión expansiva, y domesticando el cuerpo y el alma mediante las tantas formas emergentes de racionalización.

Por otra parte la secularización tenía inscrita en su certificado de nacimiento el certificado de defunción del sujeto: si todo es autoconstrucción, no hay posibilidad de pensar un sujeto construido por medio de categorías

\* Filósofo chileno, investigador en sociología de la cultura, trabaja en la CEPAL.

1 Marshall Berman, All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity, Nueva York, Penguin Books.

trascendentales, moral trascendental y esencia interna. La propia fuerza centrífuga de la ruptura con el prejuicio y el dogma era como una flecha arrojada hacia la disolución de los conceptos preconstruidos y de pretensión totalizante. Curiosamente, esta tendencia se vio fuertemente disimulada bajo el aparataje de la ciencia, la filosofía y la política modernas. Pero era una bomba de tiempo, y tenía que aparecer con fuerza. Durante un par de siglos lo hizo intersticialmente en el campo del arte y en los márgenes de la política y la reflexión filosófica. Hoy día, con la irrupción de la llamada posmodernidad, adquiere un carácter más difundido y permea progresivamente la sensibilidad de las masas. Al menos de las masas que tocan sus partituras en el concierto de la vida moderna.

El momento de la inflexión no es fácil pero sí es tentador. Asumir una subjetividad radicalmente secularizada tiene algo de disolutivo y de refrigerante. Como he señalado en otro texto,

Abandonar la certeza de la unidad interna del sujeto no es fácil. Un raro desasosiego se filtra cuando tiemblan los fundamentos que dan credibilidad a la imagen de un yo consistente en sus atributos y convincente en sus certezas. Pero también nos asalta la curiosidad por asistir a esta fiesta orgiástica de la modernidad en llamas, en la cual la vida pierde su odiosa gravedad y todo se mezcla con todo. El vértigo de la disolución condensa las antípodas: allí se alternan la angustia de la caída y el placer de la auto expansión. La muerte de ese yo sustancial y continuo puede ser, a la vez, liberación respecto de la densidad acumulada en él. En lugar de la unidad del sujeto, la danza del devenir: sensación de alta velocidad que proveen los aires de la modernidad tardía<sup>2</sup>.

La secularización avanza y corroe los contornos de la polis. Podemos incluso releer la caída del muro de Berlín y el colapso del socialismo como efectos secularizadores: ni modo de mantener las construcciones de la razón dentro de contornos acotados; ni modo de preservar órdenes sociales contruidos con el criterio arquitectónico del sujeto racionalista y de la ciencia "baconiana". Todo lo que es sólido se desvanece en el aire. Una vez desatada la secularización bajo la forma de la desregulación de los órdenes sociales y el cuestionamiento de todo proyecto impuesto, no hay muralla que resista. Para bien o para mal, difícil seguir inscribiendo las pequeñas obras en grandes relatos. La literatura sobre la posmodernidad y el final de la historia, con todos sus abusos semánticos,

abunda en esta disección de los metarrelatos que expost se reinterpretan como atavismos premodernos en un mundo que marcha hacia la posmodernidad.

Y en parte es cierto: las grandes ideologías y utopías, como los movimientos de masas que se cobijaron en ellas, fueron también versiones laicas de estigmas arcaicos: providencialismo y redentorismo históricos, la política como epopeya, teleologismos racionalistas pero igualmente escatológicos. Todo ello mezclado con la rúbrica de la racionalidad de la historia, la optimización de los factores productivos y la lucha por el progreso social. Lamentablemente, la crisis del sujeto moderno fue en última instancia capitalizada por un nuevo Dios secular: el mercado abierto y sin fronteras. Este homologó, desde las cenizas del socialismo, la libertad con la iniciativa privada, la autocreación con la desregulación económica y la flexibilización social con la precarización del trabajo.

La nueva oleada secularizadora radicaliza el carácter desmitificador que invistió a los enciclopedistas clásicos. Ya no sólo se impugna, como en el sentido clásico de la secularización, el teocentrismo o el prejuicio moral. Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprehender el mundo, y toda Gran Razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humanas. La secularización radical adquiere doble filo: por una parte libera al sujeto de todo relato que obstruya su poder para redefinirse a discreción y construir su propia visión de mundo; pero por otro lado sumerge a ese mismo sujeto en la orfandad que dicha libertad supone<sup>3</sup>.

La nueva oleada de la secularización resulta autocrítica, por cuanto cuestiona el principal resorte de su propia historia: la Razón. Esta se entendió, desde el racionalismo filosófico moderno, como facultad del sujeto para conocer "a ciencia cierta", y a la vez como principio ordenador del mundo y de la historia humana. El Progreso, como razón encarnada en la historia, estaría garantizado mediante el uso de esta facultad en los sujetos. Hoy día se cuestiona fuertemente la razón en su doble sentido: como facultad subjetiva con capacidad para no errar el camino, y como orden inmanente a la historia que asegura el buen destino de los pueblos. El cuestionamiento de la Razón viene por varios flancos.

La encarnación histórica del capitalismo industrial mostró, bajo la figura del trabajador libre, que la proclamada síntesis entre libertad y seguridad, o entre

2 Martín Hopenhayn, *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*, Barcelona y Santiago, Ed. Andrés Bello, 1997, Págs. 11-12.

3 *Ibíd.*, pág. 13.

libertad e igualdad, era más una expresión de deseo o una construcción ideológica que una virtud de la industria. Los modelos de socialismo real fecundaron una burocracia que debía sintetizar la razón con la libertad, y que partió por aplastar la libertad bajo el zapato de la razón, acabando por mostrar que en esa misma razón se reproducía un delirio de poder (con Stalin o Ceausescu a la cabeza). Los desastres ecológicos rompieron la ecuación feliz entre modernización y calidad de vida, lo que indirectamente puso en entredicho la confiabilidad del Progreso. En fin: la razón instrumental se impuso en muchas ocasiones sobre toda consideración de valor o de fines, pese a que fue tantas veces advertido en sus riesgos y consecuencias; y lo siniestro, emblemático en el nazismo y el holocausto, logró imponerse en sociedades donde parecía inconcebible semejante regresión. Filósofos de Frankfurt, críticos del socialismo, humanistas verdes y paladines del desarrollo alternativo aportan una infinidad de argumentos para contribuir, con múltiples razones, a desmitificar esta Gran Razón<sup>4</sup>.

Pero en seguida surgen los inconvenientes: ¿Existe proyecto de sujeto sin el horizonte estable de sentido que daba la Razón?, ¿Podemos vivir sin poblar esta vida con razones perdurables, desde donde ha de serle conferida una autoimagen válida al sujeto, una vez confrontado a la materia incandescente de su identidad? Estas disgresiones giran en torno a la proclama nietzscheana de la muerte de Dios:

La muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde el comienzo; la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; muerte de la teleología en la historia (es decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo centro en torno al cual sea posible articular nuestras ideas...<sup>5</sup>

En las páginas siguientes quisiera ligar esta nueva

oleada secularizadora con dos formas claves de descentramiento que hoy día pueblan el mapa del cambio. De una parte el descentramiento del trabajo, y de otra parte el descentramiento de la política. *Parto de la base que la nueva secularización está signada por la pérdida de toda idea de centramiento, vale decir, de toda posibilidad del sujeto de constituirse como un todo a partir de un eje central, sea éste la razón, el trabajo moderno o la política como espacio de agregación de proyectos.* Creo que podemos, por tanto, aportar elementos de discusión a la relación secularización-subjetividad si examinamos dos de estos terrenos concretos en que la vida se descentra.

### El descentramiento del trabajo

El desarrollo del liberalismo, del socialismo y del capitalismo industrial reconoció el trabajo como entidad de producción **colectiva**, concomitante con el carácter abstracto del trabajo como objeto de contrato y como medida de valorización de los productos. Su carácter colectivo, jurídico y **abstracto**, conecta la función del trabajo tanto con la integración social como con la utilidad económica, con el derecho y con la organización empresarial moderna.

Además, el trabajo se vuelve central en el imaginario industrial debido a que la modernización reconcibió el trabajo como eje de sentido de la vida personal y social en varios sentidos, a saber: como principal medio de subsistencia y fin de la acción social, cristalizado en el derecho y el deber de ser trabajador, tener un empleo y ejercer una profesión; como reorganización de la moral pública acorde con la sacralización de la actividad productiva y la anatémización social de la inactividad económica; y como constitución del trabajo en factor antropológico fundamental del prestigio profesional y de la identidad psicosocial. Sobre esta base jurídica y organizativa se montó toda una antropología decimonónica que coloca el trabajo en el centro de la naturaleza humana, de la teleología humana (la persona se expresa en sus obras), y de las relaciones sociales: el trabajo como nuestra esencia y nuestra condición. Esta relevancia del trabajo también se relaciona estrechamente con un aspecto de la secularización moderna, a saber, paso de la adscripción a la inserción productiva como elemento de reconocimiento social.

Hoy día la nueva oleada descentra todo eje de integración y reconocimiento, y en esa dinámica crece la tensión entre esta centralidad simbólica del trabajo y un mundo en que el trabajo se va haciendo más escaso y

4 Ibid., Págs. 17-18.

5 Ibid., Págs. 19.

discontinuo. Así,

en respuesta a las fracturas que van cuarteando la sociedad pueden oírse los esfuerzos por explicar las anomalías y salvar el trabajo. ¿Por qué? Por miedo a tener que replantearse el concepto mismo de trabajo, por miedo a tener que renunciar a él... El trabajo es nuestro hecho social total... su eventual desaparición, desde luego no deseada, pondría nuevamente en cuestión el orden que estructura nuestras sociedades<sup>6</sup>.

Cierto es, por otro lado, que vivimos una fase de la historia en que el tiempo se acelera y los cambios se precipitan, lo que nos invita a suponer que nuestra subjetividad cambia a la velocidad en que lo hacen las características del disco duro de la computadora que tenemos enfrente. Si fuera así -y esto pretenden la nueva reingeniería social y los grandes vendedores de la nueva gestión empresarial-, entonces no habría problema: nos adaptamos al trabajo informatizado o al no-trabajo. Pero la presencia tan fuerte del conflicto en torno a las formas que adopta el trabajo y a cómo adecuarlo al ritmo del cambio tecnológico, muestra que la adaptación del concepto a la realidad dista mucho de ser espontánea. Ya en el siglo pasado apareció la idea de que los cambios en la visión de mundo van rezagados respecto de los cambios en las condiciones materiales que nos rodean. Si esto fue percibido así antes de la segunda revolución industrial: ¿de qué magnitud será el rezago al calor de la tercera revolución? No sólo es un problema que afecta al trabajo. La emergente sociedad de la información y la globalización comunicacional genera cambios radicales en todos los ámbitos de la vida. Descentra los sujetos, socava la unidad del Estado- Nación, cuestiona radicalmente los modelos de aprendizaje convencional, rompe con la idea de unidad de la conciencia y homogeneidad de la cultura. Y en esta ventolera el trabajo es, al mismo tiempo, un puente y un abismo entre la modernidad y la posmodernidad.

La computarización de la producción y de algunos servicios es vista por muchos como una amenaza de multiplicación del desempleo estructural. Ante este temor una nueva pregunta nos sale al paso: ¿Estamos preparados para vivir un mundo donde sea más probable consagrar nuestras horas al ocio que al trabajo? Sea para bien o para mal, el trabajo en el mundo postindustrial deja de cumplir las funciones propias que tuvo en la

modernidad -medio de socialización y realización personal-, sobre todo dada la escasez de trabajo productivo. En este contexto, la ideología del trabajo está comenzando a desaparecer, según se refleja en el rechazo del trabajo por parte de los jóvenes, y empieza a insinuarse un imaginario del postrabajo. Esto contrasta con la percepción de los millones de desocupados de mediana edad que son marginados por la automatización e informatización de los procesos productivos, o que aceptan con impotencia el criterio utilitario de las empresas en la reingeniería laboral. ¿Nueva secularización que nos despoja del mito de la vida productiva?

La paradoja actual resulta difícil de eludir si observamos cómo la propuesta de un mundo postrabajo se formula en momentos en que los gobiernos emprenden esfuerzos desesperados por salvar el trabajo. Según Méda, este esfuerzo resulta anacrónico (al menos en el mundo industrializado), y en lugar de ello se debiera concordar en un nuevo pacto social más protóptico, justificado por los aumentos de la productividad: en lugar de tomar nota de este aumento de la productividad y de adecuar las estructuras sociales a las oportunidades que ofrece, nos empeñamos en conservar aquello que en los años setenta se denunció con la fórmula: el trabajo significa "perder la vida ganándosela"- como el colmo de la alienación. Este desfase entre los profundos anhelos a prescindir del trabajo y la efectiva respuesta política y social debe suscitar la reflexión<sup>7</sup>.

Las especulaciones sobre el fin del trabajo, sobre todo cuando desembocan en una celebración entusiasta del mundo postrabajo, adolecen de una parcialización en la que el mundo en vías de desarrollo pareciera quedar al margen, al menos por un lapso bastante prolongado. Los problemas inmediatos que enfrenta el mundo del trabajo en América Latina, por ejemplo, no son precisamente la programación del ocio, sino los altos índices de subempleo y desempleo, la expansión de la informalidad laboral y su estrecha relación con la reproducción de la pobreza, la vulnerabilidad social ante los ciclos internacionales del capitalismo financiero, el tremendo rezago en la incorporación de progreso técnico al trabajo, el rezago en educación y en investigación tecnológica, y una cultura política donde la democracia y la solidaridad social son todavía valores embrionarios. Más aún: en la medida que el mundo industrializado se ocupe de sí mismo y de su propio bienestar, mantendrá con el Sur

6 Dominique Méda, *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Barcelona, Gedisa Editorial, trad. De Francisco Ochoa de Michelena, 1995, pág.24.

7 *Ibíd.* Pág. 16.



una relación asimétrica que es funcional a su propia necesidad de acumulación. Por lo mismo, en calidad de habitantes de la periferia no podemos renunciar a idear nuestros propios estilos de desarrollo y de inserción en el orden global.

Pero es igualmente efectivo que los fenómenos que dan origen a la reflexión moderna del trabajo se ven hoy rebasados: tanto la industria moderna (la fábrica como unidad productiva), como la economía política clásica (donde el trabajo es factor principal de producción), pierden día a día su centralidad. El trabajo se desmasifica en cuanto a unidades productivas, la división del trabajo deja su carácter mecanicista y cada vez más se habla, en su lugar, de deslocalización de procesos, producción de partes y *software*, trabajo de grupo, rotación de labores, gestión compartida, etc. La autonomía del trabajador encuentra a la vez su apogeo y su negación total: de una parte la imagen del experto en *software*, joven y exitoso, que decide sobre su horario y estilo de trabajo; de otra parte los millones de trabajadores que dependen para su destino de operaciones a distancia que ellos no conocen y que forman parte de un orden global plagado de interdependencias. En la teoría, los intentos de la ingeniería social y de la gestión empresarial van cada vez más en el intento, tal vez utópico, de conciliar la competitividad con la creatividad. La informatización de los servicios deja a una gran cantidad de población activa al borde del desempleo, sin un nuevo sector que aparezca como potencial receptáculo de los marginados por la Tercera Revolución Industrial. Y sin embargo, el trabajo sigue siendo pensado, reivindicado, cuestionado, sentido como necesidad vital o como mal necesario, y no es fácil que la conciencia de las personas transite desde esta centralidad del valor trabajo a su relativización.

Y respecto del concepto mismo: ¿Tiene sentido plantearse un concepto único de trabajo en una época marcada por la velocidad de los cambios tecnológicos, la heterogeneidad en las formas de producir y generar ingresos, y los contrastes económicos y sociales en los países y entre los países? ¿Cómo operar subjetivamente en una fase histórica de restricción del trabajo humano, si el sujeto histórico se maneja con una alta valoración ética e ideológica del trabajo? ¿Cómo tender un puente desde la centralidad del trabajo en el imaginario colectivo, hacia una valoración más atenuada y relativista del trabajo, acorde con el lugar del trabajo bajo la Tercera Revolución Industrial? ¿Tendremos que pasara dotar nuestra vida de sentido, desde otros ámbitos como son el ocio, el consumo cultural, la contemplación, la recreación, el aprendizaje, la comunicación, la participación en distintas

redes comunitarias y societales?

Todo esto constituye un núcleo clave en las nuevas relaciones entre secularización y subjetividad. Recordemos que el trabajo moderno, con sus nociones de trabajo abstracto, de racionalización productiva y de factor de integración social, es el pilar cotidiano y masivo de la razón en la vida del sujeto. Mediante el trabajo moderno se disciplina la actividad bajo la forma de la racionalización del comportamiento; se vincula orgánicamente el aporte personal y la retribución social; se provee del resorte para progresar planificadamente hacia mayor capacidad y mayor bienestar; y se difunde una forma de valoración colectiva centrada en la capacidad para manejar el progreso técnico en el campo de la educación y la producción. Nada mejor que la centralidad del trabajo para construir sujetos conforme al mandato de la razón, la técnica y el progreso. Perdida esa centralidad, el sujeto se descentra en sus aspectos más arraigados. Es ésa, precisamente, la ventolera de la nueva oleada secularizadora.

### El descentramiento de la política

En el campo de las relaciones entre política y cultura surgen redefiniciones importantes derivadas del fenómeno combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia. Estos fenómenos afectan directamente sobre la política y sus funciones históricas en la modernidad. Los siguientes elementos ilustran esta dinámica: -La era de la aldea global pone en lugar privilegiado de la economía los componentes de conocimiento-información, con lo cual estos bienes simbólicos pasan a ocupar un lugar más importante en la pugna redistributiva: sea como herramientas de negociación política o como objetos de reparto que se derivan de esa misma negociación;

-La política tiende a hacerse mediática, imponiendo otra imagen mucho más recortada por la estética publicitaria de los medios y un uso más profesional de la cultura de masas (vía encuestas), con lo cual se modifica la mediación simbólica de la competencia política;

-La fluidez global de la circulación del dinero, la información, las imágenes y los símbolos, diluye la idea unitaria de Estado-Nación, deslocalizando tanto los centros de poder como los sistemas grupales de pertenencia e identidad.

-Gana espacio en la vida de la gente el consumo material (de bienes y servicios) y el consumo simbólico (de conocimientos,

información, imágenes, entretenimiento, iconos), al punto que se afirma que estamos pasando de la sociedad basada en la producción y la política, a la sociedad basada en el consumo y la comunicación. Con ello, la política se inviste de cultura, y la cultura se inviste de política.

-La globalización comunicacional y la nueva sociedad de la información alteran también las formas del ejercicio ciudadano, que ya no se restringen a un conjunto de derechos y deberes consagrados constitucionalmente, sino que se expanden a prácticas cotidianas que podríamos considerar a medias políticas, y a medias culturales, relacionadas con la interlocución a distancia, el uso de la información para el logro de conquistas personales o grupales, la redefinición del consumidor (de bienes y de símbolos) y sus derechos, y el uso del espacio mediático para devenir actor frente a otros actores.

Por otra parte, la globalización trae consigo una mayor conciencia de las diferencias entre identidades culturales, sea porque se difunden en los medios de comunicación de masas, sea porque hay culturas que reaccionan violentamente ante la ola expansiva de la "cultura- mundo" y generan nuevos tipos de conflictos regionales que inundan las pantallas en todo el mundo. De este modo, aumenta la visibilidad política del campo de la afirmación cultural; a la vez que las demandas por ejercer derechos sociales y económicos chocan con mercados laborales restringidos por el fin del fordismo, pero también por los ajustes de las economías nacionales abiertas al mundo.

Esto significa que la idea de progresión sostenida y universal, propia de la visión racionalista de la historia, se disipa y se rebasa por todos lados. El progreso es discontinuo, heterogéneo y concentrado. Los derechos se difunden en unos aspectos y se postergan en otros, generando una imagen de la ciudadanía que resulta bastante menos consistente que lo deseado por la tradición republicana. La cultura no se va homogenizando desde su eslabón más modernizado sino que se hace más visible y más conflictiva la convivencia no-homogenizable de múltiples lecturas del mundo y creencias. La subordinación de creencias y prácticas simbólicas heterogéneas a proyectos políticos totalizantes es cada vez más cosa del pasado. Así, la nueva oleada secularizados rompe la idea convencional del centramiento político de la sociedad y de la racionalización de la cultura.

Lo anterior obliga a reformular las relaciones entre cultura y política, con una pérdida de centralidad de la política como eje de conducción racional de la vida social.

De una parte cambian las culturas políticas en la medida en que crece la exclusión social y se atomiza el mundo laboral. Se rompe la relación tan estrecha, y en alguna medida focal, entre poder político y actores productivos, o entre Estado y trabajo, o entre pugna distributiva y derechos laborales.

Por otra parte ciertos aspectos de la cultura se politizan sin constituir culturas políticas, vale decir, sin que los sujetos que portan estos aspectos culturales pasen a formar parte del sistema político tradicional, ni pasen a operar con racionalidades políticas canonizadas, ni confluyan en el matrimonio convencional entre Estado y Razón. Hoy día la relación entre cultura y política va por otro lado. Más bien tienden a debilitarse las culturas políticas a medida que la política se globaliza en sus fórmulas y se permea más con la racionalidad administrativa. También se desdibujan las culturas políticas en la medida que se debilitan las grandes ideologías, se desprestigian las utopías de izquierda, se diagnostican críticamente todos los atavíos del populismo latinoamericano (base de nuestras culturas políticas), y se hace la denuncia histórica y total de los regímenes nacionalistas y fascistas.

El descentramiento de la política tiene otros rasgos. En la propia trama cultural, lejos del ámbito del Estado, viejos problemas propiamente culturales se convierten en temas de conflicto, de debate, de diferencias álgidas y, finalmente, de interpelación a los poderes centrales. Sea del lado de los nuevos movimientos sociales, sea porque la industria cultural hoy permite el devenir-público y el devenir-político de actores culturales que antes no encontraban representatividad en los espacios deliberativos, lo cierto es que asistimos a un cambio que pasa por la politización de ámbitos culturales.

En este sentido destaca la irrupción política y pública de temas que tocan otras dimensiones del sujeto: género, etnia, sexualidad, consumo, y otros. Temas donde se alternan demandas propias de los actores sociales en el sistema político (remuneraciones no discriminativas, derecho a la tierra, protección sanitaria, derechos y libertades del consumidor), con otras demandas que son más propiamente culturales y, por lo mismo, difíciles de traducir en políticas de reparto social: nuevos roles de la mujer en la sociedad y en la familia, auto-afirmación de la cultura por uso institucionalizado de la lengua vernácula, publicitación de la sensibilidad gay, relaciones entre identidad y consumo. Temas de la cultura interpelan a los agentes políticos y los sorprenden indefensos para responder. La nueva oleada secularizadora tiene una fuerza centrífuga que pone en

evidencia las rigideces de la racionalidad política ante la dispersión de subjetividades.

¿De qué manera entendemos la reformulación del lugar del sujeto en la política hoy? Respuestas hay varias: emergen los nuevos movimientos sociales (con temas del sujeto) cuando la cancha deja de estar superpoblada por los viejos movimientos sociales (temas laborales y de clase social), y cuando cae en descrédito el sistema político clientelar- paternalista; menor perfil en el conflicto ideológico (porque no hay ideología que resista la transparencia informativa del mundo mediático), pero al mismo tiempo un mayor peso, a escala internacional y local, del conflicto entre valores como nuevo "punto focal" en las tensiones y diversiones que unen la conciencia personal con la aldea global. Y la globalización de las comunicaciones, junto al auge de la industria cultural y del componente inteligencia en la economía (la personal y la-global), hacen que los problemas emergentes sean simultáneamente de reformulación del ciudadano y del sujeto: la ciudadanía política se juega en prácticas comunicativas, la ciudadanía social no es sólo tener derecho al trabajo sino ser respetado en la identidad propia; y la ciudadanía incluye ahora titularidad de derechos culturales (derecho a hablaren la propia lengua, a vivir la propia sexualidad, a practicar los rituales elegidos, a adherir a una escala de valores que no tiene porqué ser la hegemónica, etc.).

Pero lo cierto es que en todos los sentidos mencionados opera el descentramiento de la política y, con ello, la pérdida del eje Poder- Razón. Más bien se le critica al poder sus formas de racionalización que no contemplan la diversidad cultural y los reclamos más específicos del sujeto. En este mismo sentido, podemos agregar que la nueva oleada secularizadora *pone en tensión, en el campo de la política y de las políticas, la promoción de la igualdad y la defensa de la diferencia*. La primera, como campo tradicional en que se entiende como parte del progreso la distribución más justa de oportunidades y beneficios para los miembros de la sociedad. La segunda, como el campo privilegiado de la política del sujeto hoy, vale decir, como orden descentrado que hace posible la diferencia en todos sus sentidos, y que se opone a la idea clásica de una ratio general que define el lugar de cada cual en la comunidad.

Con esto las democracias actuales enfrentan una situación dilemática. Por un lado se busca recobrar o redinamizar la igualdad, entendida sobre todo como inclusión de los excluidos, sin que ello conlleve a la homogeneidad cultural, a mayor concentración del poder político o a la uniformidad en los gustos y estilos de vida.

Por otro lado se trata de apoyar y promover la diferenciación, entendida doblemente como diversidad cultural, pluralismo en valores y mayor autonomía de los sujetos, pero sin que esto se convierta en justificación de la desigualdad o de la no inclusión de los excluidos.

Frente a ello, importa hacer compatibles la libre autodeterminación de los sujetos y la diferenciación en cultura y valores que se sigue de esta defensa de la autonomía, con políticas económicas y sociales que reduzcan la brecha de ingresos, de patrimonios, de adscripción, de seguridad humana y de capital simbólico. Lo que se requiere es promover la igualdad en el cruce entre la justa distribución de potencialidades para afirmar la diferencia y la autonomía, y la justa distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas y realizar los derechos sociales.

El desafío de hacer compatibles la igualdad de oportunidades y el respeto a las diferencias nos coloca en el cruce entre el ejercicio de los derechos civiles, políticos, sociales y culturales. Vale decir, en el discurso de una ética social secularizada, propia de la democracia moderna. Derechos civiles, porque se trata de la autonomía de los sujetos, individuales o colectivos, para decidir sobre sus vidas y sus valores sin coacción. Derechos políticos, porque se trata de dar cabida en los procesos deliberativos y decisorios a los distintos actores sociales, y de un reparto democrático de esta participación. Derechos sociales y culturales, porque se aspira a compatibilizar igualdad de oportunidades con respeto a las diferencias.

Pero una vez más, esto implica repensar la política más allá de su representación tradicional, y en el cruce de la nueva secularización y las formas que asume la subjetividad: muerte de la Gran Política como lugar en que encarna la razón en la historia; descentramiento de la política mediante nuevas prácticas comunicativas de los actores culturales; y mayor pragmatismo y menor ideologismo en la política desde el Estado y el sistema político.

En la propia trama social asistimos a cambios en la relación entre los anhelos subjetivos y las estructuras objetivas, y estos cambios también imponen sus límites a la política. La desintegración dura de los contrastes sociales convive con la integración blanda de la comunión con los *mass media*, alimenta esta connivencia entre desencanto y complacencia, o entre ánimo apocalíptico y entusiasmo posmoderno. La unión de todos frente a la televisión contrasta con la tribalización de muchos en grupos jóvenes volcados hacia sus códigos intraducibles. La creciente segmentación social es motivo de críticas



ácidas, pero la defensa de la diversidad cultural despierta nuestras legítimas pulsiones utópicas. En el filo que va separando, uniendo, desdoblado estas dos caras de la moneda, van los jóvenes teniendo que conciliar, o bien que elegir. No lo hacen tras empalizadas de adoquines. ¿Dónde, pues, ensayan ahora sus ritos de identificación, y dónde buscan el espasmo de un yo expandido?

Puede pensarse que aquello que recalentó la política durante el último siglo sigue siendo válido<sup>8</sup>: los costos negativos del progreso en una sociedad mercantil, las formas de autoridad coactiva que nos molestan todavía en la vida cotidiana, el acceso no equitativo a las opciones de realización personal, y la falta de vitalidad en el conformismo del ciudadano-como-consumista. Pero lo mismo que se refuta, se exalta. El consumista ya no visto como conformista sino como creativo en la forma tan personal en que resignifica los objetos de su deseo de consumo; la realización personal aparece finalmente diferenciada y, con ello, actualizando su naturaleza "personal"; y la autoridad coactiva queda suavizada bajo el epíteto o eufemismo de "relaciones agonísticas" o rigor frente a la mediocridad y la ineficacia.

La explicación que se nos da, o que solemos emplear, es que resulta mucho más sano y menos amenazante que la política haya perdido su rango totalizador en la medida que nos ahorra, de aquí en adelante, el terrible costo humano y social que conllevó en el pasado cualquier pretensión megalómana de la política. Este es el lado feliz del descentramiento. Pero dado este nuevo perfil que relega la voluntad de cambio radical a lo privado de nuestras vidas, surge la pregunta: ¿dónde podrá resurgir la potencia interpeladora de la política? ¿Y desde qué motivaciones repoblar la vida citadina para el despliegue de nuestra sed de acontecimientos?

"...Este es el lado feliz del descentramiento..."

8 Estos últimos dos párrafos se basan casi literalmente en mi artículo "¿Quedan todavía acontecimientos? Mayo 68, mayo 98".