



VOL: AÑO 6, NUMERO 15

FECHA: ENERO-ABRIL 1991

TEMA: DESDE LA UAM AZCAPOTZALCO. ITINERARIOS RECIENTES DEL QUEHACER

SOCIOLOGICO: Teoría de las formaciones sociales

TITULO: **Para una re-construcción de la categoría de sujeto político**

AUTOR: *Estela Serret, Roberto Gutiérrez, Mario Padilla [\*]*

SECCION: Artículos

## RESUMEN:

Las siguientes líneas tienen como objetivo proponer una aproximación particular a la categoría de sujeto político, que, enfatizando la dimensión de la estructuración de la subjetividad, y a partir de la revisión de algunas corrientes fundamentales que han utilizado el concepto de sujeto para sostener ideas muy diversas, pueda tomar distancia de sus propuestas introduciendo elementos enriquecedores para la discusión.

## ABSTRACT:

Towards the Reconstruction of the Category "political subject".

The objective of this article is to contribute to the debate over the category "political subject", emphasising the structural dimension of subjectivity. The article reviews some of the main currents that use the concept "subject" to sustain various positions, and distances itself from them in order to introduce enriching elements to the discussion.

## TEXTO

### Introducción

El presente ensayo representa un esfuerzo por resumir el itinerario de trabajo que hemos emprendido como grupo de investigación, en la búsqueda de categorías que nos permitan fundamentar nuestra perspectiva de análisis politológico. Específicamente, la pretensión fundamental que nos anima es la de mostrar cómo la categoría de sujeto, construida de una manera particular, puede funcionar como el eje teórico desde el cual puede leerse la política al margen de las interpretaciones tradicionales que la ubican como un fenómeno cuya explicación última se encuentra fuera de sí mismo, esto es, en los procesos económicos; o bien como el producto de las decisiones racionales adoptadas por un cierto número de individuos; o, finalmente, como la imposición autoritaria de los intereses de un grupo sobre el resto de una cierta comunidad.

En oposición a estas concepciones, nosotros hemos tratado de privilegiar la dimensión simbólica de los procesos políticos, pensando fenómenos como el poder, los conflictos y los intereses en tanto producidos en el marco de un ordenamiento significativo específico, contruidos a partir de un orden discursivo y reproducidos desde multitud de prácticas.

En este sentido, indicaremos el tratamiento particular que hemos dado al concepto de sujeto para mostrar cómo desde él pueden pensarse los problemas señalados. Para ello,

efectuaremos un deslinde, a partir de su revisión, de diversas corrientes de pensamiento que, de manera implícita o explícita, han abordado la problemática que nos interesa replantear.

Así pues, en un primer momento examinaremos algunas tesis que, dentro del campo de la filosofía, marcaron el inicio de la reflexión sobre el problema de la subjetividad. Tema básico desde nuestro punto de vista, para cualquier formulación en torno a la teoría del sujeto político. En una segunda instancia, se verá sucintamente cómo algunos de los pensadores más relevantes tanto de la teoría sociológica como de la tradición inaugurada por Marx, trataron el tema de lo político y sus soportes o agentes. Por último, y con base en estas premisas, señalaremos cómo puede ser repensada la categoría de sujeto político a la luz de algunas aportaciones teóricas contemporáneas.

## 1. Referentes fundamentales en la construcción de la categoría de sujeto

El concepto de sujeto, tan utilizado en las disciplinas sociales contemporáneas, es sin embargo francamente ambiguo en cuanto a los contenidos de su definición.

No sólo se trata de que, como sucede, desde diversas tradiciones teóricas se le atribuya un sentido explicativo distinto, sino que, además, ni siquiera existe un acuerdo claro con respecto al tipo de realidad que se supone pretende designar.

Así, se habla de sujeto en la filosofía, en la sociología, en el psicoanálisis, en la psicología, en la antropología..., y en cada espacio el mismo término recibe un tratamiento con supuestos distintos, sin mencionar el que en algunos casos haga referencia a individuos aislados, otros a grupos con características comunes, y otros más a cierta forma metafísica de la esencialidad humana. Trataremos de exponer algunas de las razones por las cuales hemos construido actualmente tan diversas ideas sobre el carácter de la subjetividad.

### 1.1 La proclamación de la autonomía y racionalidad del sujeto en los orígenes de la filosofía moderna

El problema del sujeto, en las diversas acepciones que adopta actualmente, puede caracterizarse como uno de los que marca el tránsito entre el pensamiento antiguo y el moderno. En efecto, un elemento fundamental en la reflexión filosófica moderna, inaugurada por R. Descartes, lo constituye la proclamación de la racionalidad libre y autónoma como característica definitoria de la esencia humana. Es un lugar común el afirmar que el concepto de Razón se erigió en uno de los puntales de la lucha filosófica contra los fundamentos teóricos del pensamiento medieval, en tanto que cuestionaba la centralidad de la figura teísta y procuraba sustituirla por la del Hombre Universal.

Ciertamente, el ser racional de la filosofía cartesiana está definido, de alguna manera, por su capacidad natural (por tanto transhistórica, idéntica a sí misma) de decidir y actuar de acuerdo a los principios y leyes generales de la Razón.

El principio definitorio de la subjetividad está establecido aquí; las propiedades sustantivas de "el hombre", esto es, aquellas que lo explican y lo determinan no se encuentran fuera (en ninguna entidad supra humana) sino dentro de él. Por decirlo así, el hombre (el sujeto) se produce a sí mismo y, por consecuencia, es también fuente generadora de todo lo que le rodea.

Es por ello que leído desde la perspectiva contemporánea, el hombre racional de Descartes es el sujeto de la acción, esto es, en términos gramaticales, aquél que realiza,

que desempeña un acto; el sujeto manda, el sujeto dispone, el sujeto obra, de acuerdo con lo que su razón le indica. [1]

Los supuestos cartesianos generan la concepción de un pensamiento puro cuya "extensión" es el cuerpo, lo que equivale a decir que la materialidad está condicionada por el pensamiento, que es fundamento del yo, pero que no existe fuera de él. El pensamiento puro se demuestra como necesario y sustancial en tanto que se expresa en dos cualidades imposibles de reproducir por artificio alguno, que son el entendimiento y el lenguaje.

El entendimiento, o capacidad de discernir, sustancia del pensamiento y por ende sustancia del sujeto, implica que el yo sabrá siempre cómo debe conducirse frente a cualquier circunstancia (no importa si esta conducta se reduce a dudar) lo que equivale a decir que la razón se manifiesta necesariamente como acción y no puede realizarse fuera de ella. El lenguaje, por su parte, expresa la puesta en acto del entendimiento.

El sujeto cartesiano, en el acto de conocer revela su carácter de ser racional, pues para este autor ninguna idea sobre un objeto es realmente una representación que revele algo de la esencia del objeto; toda representación, por el contrario, es una imagen de nuestras ideas. "La similitud y la semejanza entre la cosa y su idea en nosotros son abolidas por la doctrina cartesiana de las cualidades secundarias, color, sonido, olor, sabor, tacto, que no designan ninguna característica de la cosa tal como es en sí, sino solamente nuestra manera de percibirla" (Robinet, 1984:10).

Estas características fundantes del yo encuentran un desarrollo importante con la teoría kantiana, con la cual el pensamiento racional es ya propiamente caracterizado como cualidad de un sujeto. El concepto de sujeto es construido por Kant para indicar aquello que no es objeto de nada, lo que equivale a decir que se produce a partir de sus propios fundamentos. En una profundización de la concepción cartesiana, Kant hermana los conceptos de libertad y necesidad al reivindicar a la racionalidad como sustento del sujeto, puesto que se piensa que si la libertad sólo puede ser atributo de un sujeto y el fundamento de éste es su razón, entonces sólo los actos realizados conforme a esta última podrán ser propiamente humanos y por lo tanto libres. La libertad, necesariamente, coincide con la razón.

También en Kant, por lo tanto, el sujeto racional se expresa y se realiza por medio de la acción; el actuar humano construye en la medida en que opera los objetos sobre los que se manifiesta. El objeto sólo tiene sentido en tanto que es objeto para un sujeto.

## 1.2 La crítica filosófica a la concepción del sujeto como entidad autónoma

Hasta aquí, en términos muy generales, encontramos una de las formas de conceptualizar la relación sujeto-objeto (hombre-mundo, individuo-sociedad, etc.) cuyas implicaciones teóricas, nos parece, son evidentes y que se basan, para simplificar, en la operación que hace del sujeto (del pensamiento racional libre y autoconstituido) el elemento que constituye, que funda, que determina al mundo objetual.

Con todo y parecer de elemental lógica que el concepto se limite a tener esta significación, lo cierto es que la historia del pensamiento moderno ha hecho que también se le atribuya la connotación opuesta. Esta operación de reformulación tiene sus orígenes, según las opiniones autorizadas, en la crítica spinozista al cogito cartesiano. [2]

El proceso que se sigue en Spinoza podría calificarse como de descentramiento del sujeto, con lo cual queda anulada o, más bien, invertida, la concepción sobre el elemento determinante en la constitución del yo.

El planteamiento spinozista sobre este punto puede explicarse a partir de su cuestionamiento al carácter sustancial del pensamiento, o, dicho de otra manera, a su resistencia a considerar la idea de la naturaleza humana como definida por la racionalidad libre, autónoma y autogenerada. En contra de ello, plantea que el pensamiento no es sustancia sino atributo y que no se genera en, ni genera al hombre, sino que tiene su explicación fuera de él, en Dios. De este modo, lo que parecía ser definitorio del sujeto se convierte en un mero atributo que, además, ha sido generado fuera de él (Spinoza, 1976).

Esto no significa que el pensamiento de Spinoza implique una vuelta a la fundamentación teológica; su Dios (concepto que a menudo identifica con el de Naturaleza) lejos de tener una imagen tradicional le sirve para pensar la totalidad del universo del cual forma parte el hombre, quien, en definitiva, no hace sino expresar la esencialidad de aquél, y de ninguna manera puede constituir esa esencia. El hombre, el yo, ni siquiera pertenece a la categoría de cosa pensante, pues Spinoza afirma que el único que merece este calificativo es Dios. De este modo, el sujeto deja de ser el centro constitutivo del mundo para convertirse en un efecto de la realidad universal de la que forma parte.

### 1.3 El iusnaturalismo: naturaleza humana y orden político

Hasta aquí hemos revisado el concepto de sujeto en su acepción más general y hemos visto cómo el mismo término sirve, dependiendo de la óptica que se utilice, para definir la construcción de "la realidad" a partir del sujeto constituyente o del sujeto constituido. La necesidad de pensar en términos específicos a la política nos obliga a revisar, además, otras corrientes del pensamiento cuyo tratamiento del sujeto permite una delimitación del aspecto político de la subjetividad.

La primera reflexión sistemática sobre la política y el Estado modernos es la que realiza el llamado iusnaturalismo [3] para el cual, igual que en el pensamiento cartesiano, es vital la construcción de la figura del individuo (del yo, del sujeto) que se deslinda de la comunidad y fundamenta sus acciones no en la voluntad divina sino en una cualidad específicamente humana: la Razón.

Para Hobbes, por ejemplo, considerado fundador del iusnaturalismo moderno, la cualidad definitoria de la política es su artificialidad, lo cual significa que la realidad política no es producida por Dios ni por la naturaleza, sino que es una obra puramente humana.

En el contractualismo, el llamado cuerpo político es un resultado del acuerdo racional realizado entre individuos libres e iguales que deciden salir del Estado de Naturaleza dado que en él no se garantiza la conservación de la cualidad esencial humana. Así, a través de una decisión libre y racional de los sujetos, se construye el Estado Civil o Cuerpo Social, en una palabra, la realidad política. Para el iusnaturalismo, la política se define como la organización específica de una comunidad a partir de una estructura normativa [4] de modo que se configura de una forma cualitativamente distinta respecto al mero conglomerado de individuos reunidos en Estado de Naturaleza.

Es importante anotar que para la filosofía iusnaturalista el tipo de orden político que se produzca dependerá, básicamente, de la concepción particular de la naturaleza humana: si ésta es negativa, se propondrá un Estado Civil autoritario; si, por el contrario, se cree en la bondad natural del hombre se apostará por un régimen liberal.

Así, desde esta visión, es el hombre quien constituye, crea, al orden político, el cual es pensado por primera vez como una realidad específicamente humana; no natural.

#### 1.4 La crítica de Hegel

En su crítica al lusnaturalismo, Hegel pone también el acento en esta cualidad de lo político, pero, a semejanza de lo que hiciera Spinoza con el pensamiento de Descartes, la filosofía hegeliana invierte la reflexión contractualista y concibe al hombre no como causa sino como el efecto de la realidad política. En tanto que la Historia es el vehículo para la realización de la Razón y la culminación de este proceso se expresa en el Estado prusiano, los individuos particulares sólo cumplen la función de ser agentes del magno plan para la realización de la Idea. En este sentido, Hegel critica la noción de Estado de Naturaleza (Hegel, 1980:211) porque niega la posibilidad de que exista ningún período pre político de la historia o del hombre; el ser humano sólo tiene sentido si es pensado como parte del proceso histórico teleológico que es, en todo momento, un proceso de evolución de las formas políticas. Lo que para nuestro problema importa comprender de esta conceptualización es que lo político puede ser concebido como un conjunto de procesos cuya producción, a pesar de generarse necesariamente en el marco de la historia, no depende de la voluntad o del libre albedrío de los sujetos.

Lo paradójico en este caso es que, si bien la filosofía hegeliana, cimentada en su crítica al lusnaturalismo, permite pensar el carácter cultural de la política y a la vez comprenderla como un proceso que constituye al sujeto, por otra parte sienta las bases para una visión positivista de todo proceso social que termina por explicar a lo político a partir de causalidades externas.

En efecto, la teoría marxista, claramente influida por la filosofía de Hegel, concibe a la Historia como un proceso teleológico, pero niega que la causalidad de la sucesión histórica se encuentre en la Idea y afirma que está en la producción económica de los bienes "materiales" de una sociedad. Por otra parte, lo que representa una evidente tensión teórica, la posición política de Marx lo lleva a construir una categorización que ubica al proletariado como sujeto de la historia en el sentido de que será la clase social capaz de transformar el destino de la humanidad en la medida que efectúe una toma de conciencia y caiga en la cuenta de su condición de clase explotada por el capital.

De este modo, en la tradición marxista clásica encontramos fuertemente arraigadas dos tesis contradictorias que impiden (ambas) tanto pensar a lo político a partir de su propia lógica como entender que su configuración integral no depende de la voluntad libre y racional de los sujetos. Más adelante abordaremos con más detenimiento este problema.

Sin embargo, al interior del mismo marxismo se han generado otras interpretaciones que, junto con ciertas propuestas provenientes de la teoría sociológica, han abierto las puertas, a condición de realizar una reelaboración de sus perspectivas generales, para un análisis distinto de la relación existente entre el sujeto y las estructuras políticas así como de los procesos constitutivos de estas últimas. Procedamos a analizar dichas propuestas.

## 2. Algunas reformulaciones de la categoría de sujeto político

### 2.1 Lenin-Weber: la crítica antieconomista

La conceptualización de lo político como derivado del proceso de valorización así como la de este proceso como constituyente de lo sujetos políticos y del Estado entró en crisis con los cambios morfológicos sufridos por el capitalismo en la inflexión de los siglos XIX y XX,

es decir con la maduración de una forma de lo político distinta a la del capitalismo liberal conocida por Marx.

Es en este punto donde se ubican tanto la crítica de Weber como -al interior del propio marxismo- los postulados antieconomistas de Lenin.

Con ellos se pasará de una concepción de lo político y del Estado como instancias sin sustancia propia y de la constitución de los sujetos políticos como previa a lo que podemos llamar el momento de lo político estatal, a una referencia al estado como momento esencial la definición y constitución de las identidades políticas. Ahora, el sujeto político lo será en la medida en que el sentido de su acción apunte hacia el Estado. Por ende, ni las corporaciones económicas, que persiguen intereses particulares, en el caso de Weber (Weber, 1982), ni los sindicatos obreros, que limitan su lucha a cuestiones económicas o a una política tradeunionista, en el caso de Lenin (Lenin, 1978), son strictu sensu sujetos políticos. Sólo lo son el partido político y el político profesional.

### 2.1.1 Lenin

Efectivamente, puede decirse que, en cierto sentido, la clave para reconstruir el pensamiento de Lenin es una clave político-estatal. Esta acentuación del momento estatal en Lenin no es, sin embargo, sino la conceptualización -filtrada a través de Marx- de un desplazamiento en la forma del Estado de aquella época, forma que expresa la concentración en el Estado de la política (De Giovanni, 1979). Y es precisamente elaborando una respuesta frente a esta forma históricamente determinada de lo político que Lenin propondrá su teoría del partido como sujeto político (Lenin, 1978). Para Lenin, en efecto, la clase definida económicamente no es de manera inmediata, ni tendencialmente, sujeto político. Abandonada a su pura espontaneidad, la clase obrera no puede superar ni la lucha economista ni la política tradeunionista. Es sujeto político sólo en cuanto se constituye como partido autónomo frente al Estado y frente a las otras clases. Y en este proceso la conciencia jugará un papel central: se trata de que la constitución del sujeto político (el partido) sólo es posible mediante la transformación de la conciencia tradeunionista-única alcanzable por el proletariado mediante sus solas fuerzas- en conciencia política, proceso que sólo puede ser inducido desde fuera de la clase obrera por los intelectuales, jugando la ciencia (esto es, el "socialismo científico"), de la cual son portadores, un papel de ruptura. No obstante, dicho tránsito sigue manteniendo la antigua distinción entre la clase "en sí" y la clase "para sí", por un lado, y la "toma de conciencia" a partir tan sólo de los "intereses objetivos", por el otro. Y ambos elementos dejan nada más que una vía, por demás estrecha y determinada, para la comprensión de los procesos a través de los cuales se constituyen y se transforman las identidades políticas, pues, en resumidas cuentas, para esta concepción sólo la clase -empíricamente definida- puede llegar a constituirse como sujeto político, a ello puede acceder exclusivamente bajo la forma partido que, a su vez, supone alcanzar la conciencia, científicamente esclarecida, de su situación y de sus intereses objetivos.

### 2.1.2 Weber

Weber es igualmente sensible a los cambios operados en la relación Estado-sociedad en los albores del siglo XX. De hecho es el teórico de la progresiva autonomía y concentración del poder político en el Estado moderno (De Giovanni, 1979). Pero para Weber dicho Estado no es -como en Lenin- un sujeto político, ni representa a una clase, ni realiza su dominación. El Estado moderno es una asociación de dominio cuya autonomización y centralización responde a la progresiva complejidad de la relación Estado-sociedad y a las crecientes necesidades de gobierno. Por lo cual la constitución de los sujetos políticos, si bien referida igualmente al Estado, lo está de manera diversa a

como sucede según el planteamiento leninista. Sobre todo porque para Weber el Estado no es una "superestructura" de la economía. Al esquema marxista de determinación base (económica) - superestructura (política, jurídica, ideológica), Weber opone una concepción de la realidad social compuesta por una pluralidad de esferas autónomas, con una dinámica interna propia, en interacción causal entre sí, sin que ninguna de ellas sea la determinante "en última instancia". Por ello, la constitución de un sujeto político no tiene sus determinaciones últimas en una esfera ajena a la esfera política, sino en ella misma. Así, aunque Weber reconozca la existencia de las clases sociales y de sus intereses objetivos (Weber, 1964) no deduce de ello su existencia como sujetos políticos. Porque la puesta en juego de una subjetividad particular supone una tensión entre ella y el "mundo", y por ende se encuentra más allá de los meros intereses objetivamente dados. Efectivamente, la movilización social en pos de un ideal tiene en la vinculación carismática su forma paradigmática, además de la acentuación intrínseca que el carisma hace de la capacidad propiamente humana o cultural del individuo: su capacidad de dar sentido a un mundo que, en sí, carece de él y por tanto es siempre un sentido metaempírico. Precisamente al apuntar más allá del mundo, la orientación del actuar por valores metaempíricos y por normas antitradicionalistas así como antiburocráticas ("está escrito, pero yo os digo") era la condición sine qua non de la innovación; en otras palabras, la lucha del individuo extraordinario (o extracotidiano) contra la tradición y el orden funcional. El carisma es para Weber una especie de energía espiritual capaz de provocar efectos precisamente gracias a que los ideales, más allá de lo cotidiano, son proclamados por el individuo carismáticamente dotado fuera de toda condicionalidad y con ello logra conmover y revolucionar las subjetividades de los hombres, reordenándolas desde la perspectiva de las nuevas metas y valores revelados. Se trata de una transformación "interior", "desde dentro". "El poder del carisma -señala Weber- se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseído por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie... Esta creencia transforma 'desde dentro' a los hombres." (Weber, 1964) Así pues, hay una primera dimensión que consiste en la elección individual de un valor o constelación de valores y que equivale a la decisión de servir a un dios frente a otros. Ahora bien, en el caso de la política este momento genérico de constitución de las subjetividades vía el actuar carismático se debe vincular con otro momento que deriva de las peculiaridades del Estado moderno y en particular de su maquinaria burocrática. Nos referimos a la necesaria adecuación a los procesos de racionalización estatal. En la primera dimensión radica lo que Weber llama "perspectiva político estatal", que presupone que los valores y fines definidos por el sujeto político son universalizables y no sólo particulares. En la segunda, radica la posibilidad de una acción racional para alcanzar los fines propuestos eligiendo los medios adecuados y calculando las consecuencias de dicha acción, adoptando ante éstas una actitud ética: la de la ética de la responsabilidad. El sujeto político es, entonces, pensado por Weber como un político profesional, que se enmarca en una dimensión no particularista y que es responsable de las consecuencias de sus actos. Pero, como ya lo hemos destacado, implícita en esta concepción está la definición del sujeto político centrada en lo estatal que a su vez es una instancia concentrada y autónoma, y que, paradójicamente, como resultado de la creciente participación del Estado en la economía y en la sociedad, habría de venirse abajo con desarrollos posteriores, que observan la difusión de lo político en la sociedad y la ampliación del Estado hacia instituciones privadas que habrían de llevar, una nueva noción del sujeto político y su constitución.

## 2.2 Durkheim-Gramsci: la existencia difusa de lo político

Precisamente la idea weberiana de una pluralidad de esferas autónomas lo llevó a subrayar la autonomía de lo político y su concentración en el Estado. Pero la creciente participación estatal tanto en la economía como en la sociedad revelarían la existencia

difusa de la política y del Estado. No se trata de que éstos nazcan en un espacio diferente, sino de que su existencia separada es en realidad sólo analítica. Dicha conceptualización la podemos rastrear en el marxismo de Gramsci a Althusser, pero puede encontrarse ya en Durkheim.

### 2.2.1 Durkheim

Durkheim, al igual que Weber, realiza parte importante de sus reflexiones teniendo como interlocutor -a veces explícito, a veces implícito- a Marx (Hughes, 1970, Zeitling, 1974). Pero su propuesta teórica, a diferencia de la weberiana, no culminará en un modelo pluricausal sino en la inversión del modelo marxista: no es, para Durkheim, la economía o la producción lo que determina a las otras instancias, sino una de éstas en particular, la Religión, la fuente de todos los fenómenos sociales. La contraposición exacta que hace Durkheim es entre lo profano (es decir lo empírico-individual) y lo sagrado (o sea lo más propiamente social: el universo de representaciones colectivas). Esto es, Durkheim distingue entre el ser bio-psíquico, presocial del hombre y su ser social. La forma de reproducción de ambos es antagónica: una se hace por medio del trabajo (actividad profana por excelencia); la otra, a través de los ritos religiosos en el amplio sentido que Durkheim da al término religión (Durkheim, 1982). Lo profano y lo sagrado, a pesar de su antagonismo y mutua exclusión, conviven no obstante. Son los dos polos que determinan el ser y el actuar del hombre, de manera tal que se hallan presentes en toda su existencia, incluidas sus actividades cotidianas (Durkheim, 1970). La radicalidad de su planteamiento frente a Marx descansa en que para él el hombre es un ser social no a partir de que produce, sino a partir de que se hace una representación simbólica de sí mismo, representación que tiene como origen último a la colectividad y que baña todas las actividades de su vida. Ahora bien, lo social (o, en términos de la sociología durkheimiana de la religión, lo sagrado) no es algo indiferenciado. Lo más eminentemente sagrado da lugar a una instancia a la que llama conciencia colectiva, constituida por los valores, normas y conocimientos que dan unidad al grupo y que se encarnan con peculiar intensidad en el derecho, el Estado, etc.; y si bien cada una de éstas instancias, conforme se desarrolla la sociedad, gana en autonomía, su origen colectivo-consensual no se pierde. No entraremos en este análisis. Lo que nos interesa destacar es que Durkheim, a diferencia de Weber, no subraya la autonomía de las diferentes esferas, sino la existencia de un orden simbólico que unifica a todas ellas y de la cual son, en última instancia, expresiones que asemejan por su estructura a las mónadas: son reflejos individualizados de dicho orden simbólico. Así pues, para Durkheim la producción de identidades colectivas supone la existencia de un orden simbólico que preexiste a los individuos y que los constituye como sujetos. Por ello, la legitimidad de una dominación política está enraizada fuera del Estado, si bien sólo referida a él es propiamente tal. En otras palabras, hay una esfera política autónoma, pero su autonomía se reduce a ser un reflejo individual de otro orden, que es finalmente el mismo en todas las esferas de la vida social, si bien lo es de una manera peculiar en cada una. Por ello, la educación moral, por ejemplo, que empieza en la familia y se continúa en la escuela primaria, no puede dejar de verse como un proceso de formación de ciudadanos (Durkheim, 1970).

Sin embargo, Durkheim no llegó a todas las consecuencias que en la esfera política implicaba su planteamiento. Ello se debió en cierta medida a que éste no aparece sino tardíamente en su obra (*Las formas elementales de la vida religiosa*, donde se halla su exposición más acabada, se publicó en 1912), pero sobre todo a que su reflexión sobre lo político se desplaza hacia el estudio de los universos simbólicos, cuya forma prototípica es la religión, quedando lo político, como objeto de estudio, sólo en un estadio latente (Lacroix, 1984). Por ello, las concepciones explícitamente políticas de Durkheim permanecieron fieles a sus primeras obras (todas pertenecientes al siglo pasado), caracterizadas por su funcionalismo. En ellas, Durkheim distinguía entre sociedades



primitivas y sociedades modernas. Para las primeras, su cohesión estaría garantizada por la conciencia colectiva, compartida por todos los miembros de la sociedad. En el caso de la segunda consideraba que dicha conciencia colectiva tendía a reducirse debido a la diferenciación que implicaba la progresiva división del trabajo, y por tanto su cohesión dependería, por un lado, de la correcta coordinación entre las diferentes funciones y, por otro lado, de la formación de grupos profesionales (o corporaciones) de acuerdo con la especialización funcional dada. Durkheim no desconocía la crítica a que se había sometido a dichos grupos ya desde la Revolución francesa, pero pensaba que no se había sabido rescatar su aspecto necesario y que el funcionamiento normal de la sociedad moderna los hacía imprescindibles. En el plano político, dichas corporaciones estaban llamadas a jugar un importante papel conforme se desplegara la división del trabajo social: la de servir de intermediarios entre el individuo y el Estado fungiendo como base de éste. Los auténticos sujetos políticos eran entonces, según Durkheim, el Estado y los grupos corporativos organizados nacionalmente. Ya Weber había debatido esta tesis, e incluso las posturas tardías de Durkheim apuntaban en otra dirección, pero habría de ser Gramsci quien intentara una propuesta más acabada sobre la relación entre especialismos, perspectiva político- estatal y representación del mundo.

### 2.2.2 Gramsci

La reflexión hecha desde el marxismo por Gramsci se revelará de una riqueza inmensa y como un paso fundamental para salir del callejón a que la diada clase en si-clase para sí había llevado. El Estado ya no es sólo dominación, sino asimismo dirección, por esto el concepto clave será hegemonía, en cuanto unidad de ambos.

Ciertamente, si la intuición sobre las tendencias a la concentración y autonomización del Estado había llegado a su culminación tanto en la reflexión weberiana como en la práctica leninista, el aporte de Gramsci consistirá entonces en advertir que la relación tenderá a cambiar, sobre todo a partir de 1930. Pero tal vez se halle ahí también su límite. Pues Gramsci no considerará que el cambio en la relación Estado-sociedad más que un giro radical sea en realidad una acentuación de ciertas relaciones que pongan en evidencia un funcionamiento "normal" del Estado, como puede entreverse en Durkheim (y, como habremos de verlo, lo planteará Althusser). Por el contrario, para Gramsci el Estado, en cuanto Estado ampliado, es sólo aquél al que se enfrenta la clase obrera del segundo cuarto del siglo XX. Así, la diferencia entre Weber (y Lenin) con Gramsci, por ende, estará marcada por la conciencia que tiene este último de la transformación política. Para Gramsci- como señala Buci-Glucksmann- "el estado ya no se limita tan sólo a la esfera del gobierno y la dominación (lo que Gramsci llama Estado en sentido restringido), sino que se apoya en los diferentes aparatos de hegemonía de la sociedad civil y política" (Buci-Glucksmann, 1974). Dichos aparatos de hegemonía, insertos en la sociedad civil, garantizan el consenso de las clases subalternas, pero no son meros aparatos integrativos, sino que están atravesados por la lucha de clases. El Estado (ampliado) no es más un poder concentrado y externo a las clases dominadas, sino que está fragmentado en toda la sociedad. La constitución de los sujetos políticos, entonces, pasa por los aparatos de hegemonía. No se da espontáneamente ni por la posición de clase en el sistema de producción, ni tampoco en referencia directa al Estado, sino en la acción orientada a crear y difundir, en los aparatos de hegemonía, una nueva concepción del mundo (no economista). Así, a diferencia de Lenin, para quien se trata de introducir la conciencia socialista al proletariado desde fuera de la relación clase obrera- clase capitalista, para Gramsci se trata de la difusión de una nueva concepción del mundo, sintetizada por los intelectuales de la clase obrera, pero existente ya en forma de elementos dispersos; difusión que, por otra parte, no se realiza fuera de los espacios donde tienen lugar las relaciones obrero-burgués, sino en estos espacios mismos; en una palabra, en los aparatos moleculares de hegemonía. La idea de la conciencia externa,

concentrada en el partido e introducida en la clase obrera, que permea toda la teoría leninista del partido, no es ya la forma de constitución adecuada de los sujetos emergentes de la masificación de los procesos sociales y de la forma difusa de la política. Hay, así, un cambio radical en la definición del lugar donde se constituyen los sujetos políticos: ya no será en una esfera especial que concentra la política (Lenin), sino en una multiplicidad de ellas, difusas en la sociedad política y en la sociedad civil. Sin embargo, persiste en Gramsci la idea de que el momento político no se reduce a la lucha difusa en los aparatos de hegemonía, sino que, en última instancia, requiere de su unificación en el partido y la confrontación con el Estado. El "espíritu estatal" seguirá siendo, pues, un prerrequisito de las identidades políticas.

### 2.3 Althusser

Este movimiento teórico que puede observarse en el marxismo a partir de Lenin, donde el momento de la ideología como constitutiva de las identidades políticas verá acrecentarse su papel, y por otro lado la tendencia a descentrar lo político del Estado, recibirán un fuerte impulso por parte de Louis Althusser que, sin embargo, se verá cohibido por el hecho de mantener la tesis de la centralidad de la clase obrera.

Para Althusser, representante del paradigma estructuralista, el individuo en cuanto sujeto es efecto de una estructura que lo funda como tal: la ideología. El individuo es en realidad un soporte de esta estructura. Pero, como un efecto fundamental de la forma de operar la ideología, dicho individuo aparece ante sí mismo como un sujeto autónomo, aunque en realidad sea la estructura la que actúa a través de él. Este "efecto ideológico fundamental" es un resultado de la forma en que el sujeto es constituido por la ideología; esto es, del hecho de que sea a través de una interpelación que la ideología hace al individuo y con la cual el individuo se identifica, pero sin darse cuenta que dicha identidad no precede a la interpelación, sino que resulta de ella. La ideología (su) pone al sujeto al tiempo que oculta a éste su determinación por ella. "La ideología -dice Althusser- interpela a los individuos como sujetos" (Althusser, 1982). Sin embargo, este planteamiento es intrínsecamente contradictorio tanto con la suposición de la centralidad de una clase como con la definición de ésta a partir de un orden exterior a la ideología y determinante en última instancia. Esto es, si bien por un lado el discurso althusseriano apunta a definir a lo político y a los agentes políticos a partir del orden de la ideología, por otro lado este orden ideológico aparece como derivado, secundario o superpuesto a la economía, que sigue siendo entonces la determinación última. Así, el proletariado resulta susceptible de ser interpelado como sujeto revolucionario no sólo en virtud de la materialidad de la ideología encargada de dicha interpelación, sino, en última instancia, gracias a una especie de esencia previa definida por su situación "objetiva", "empírica", preideológica, en la producción.

Por otro lado, en lo que hace a su teoría de lo político como no definible en relación exclusiva con el Estado, Althusser, por un lado, radicalizará el planteamiento gramsciano del Estado ampliado afirmando que dicha ampliación no es producto de una transformación histórica que hubiera tenido lugar en algún momento de este siglo, sino que siempre el Estado ha sido Estado ampliado, y que, en realidad, la interpretación del Estado y de lo político como instancias separadas de la "sociedad civil" es un producto ideológico, valga decir discursivo (Althusser, 1986). Sin embargo, como ya lo hemos señalado, su fidelidad al esquema marxiano de determinación base-superestructura no le permitió sacar todas las consecuencias de este planteamiento. Para él, si bien la concepción jurídica del Estado y lo político es un producto ideológico, no da cuenta del hecho de que esto siempre es así, por lo que no se trataría de contraponer a esta concepción "ideológica" otra "científica", como él pretende hacerlo y como debía pretender hacerlo toda vez que pensara que, en última instancia, la "realidad social" se definía no

por el discurso sino por la economía y que por ende tanto el Estado como lo político dependían de ésta si bien a dicho ser (económicamente determinado) se podía sobreañadir una ideología jurídica burguesa que los hiciera aparecer como instancias separadas.

Sin duda, Althusser representó un impulso hacia otro modo de plantear el problema de la configuración de las identidades políticas, pero un impulso que quedó trunco por su defensa del esencialismo economicista. No obstante, podemos reconocer en él un acentuamiento importante de aquella tendencia, perfilada ya en la reflexión gramsciana, a "descubrir" la producción de "lo político" en el imaginario social o, dicho en otras palabras, a ver en la sociedad no un ámbito apolítico puro, sino un espacio atravesado por conflictos, consensos, pugnas ideológicas capaces de constituir identidades así como sentidos diversos de lo político, sentidos que apuntan a descentrar lo político del Estado. De esta manera, el "espíritu estatal" (Gramsci) o la "dimensión político estatal" (Weber), es decir la (in) vocación universalista, ya no será una condición necesaria para la constitución de un sujeto político, quedando su lugar ocupado por la significación política atribuida al conflicto social.

### 3. En torno a la Categoría de Sujeto Político

Un recorrido como el que se ha realizado hasta aquí, nos proporciona las bases para proponer y justificar, a pesar de las dificultades para arribar a una definición exhaustiva y completa, la utilización de la categoría de sujeto político como instrumento explicativo de la acción social en el plano de las relaciones de poder que tienen como escenario al Estado. Debe decirse, que retomamos de la tradición iusnaturalista la intuición de pensar a la política como el espacio en el que se juega la construcción de un orden colectivo estructurado por una normatividad específica. Normatividad que, sin embargo, y en ello radica en alguna medida lo singular de nuestra propuesta conceptual, debe ser pensada a partir de una óptica distinta que a continuación explicitaremos.

La elección de la categoría de sujeto tiene sin duda una serie de implicaciones que conviene precisar para aclarar su pertinencia en el análisis político. Ciertamente, y como se ha visto, el sentido de dicha categoría no es unívoco, por lo que éste dependerá de la manera en que se le inserte en un campo explicativo determinado.

En nuestra perspectiva, resulta evidente que el sujeto, en tanto soporte de, la acción política, no puede concebirse, a la manera de ciertas tradiciones filosóficas, como entidad autónoma dotada de la capacidad de plantear estrategias de forma independiente y llevarlas a término sin mediación alguna. Ciertos autores han demostrado lo insostenible de una perspectiva que insiste en pensar a los sujetos como preconstituidos e inalterables en su identidad a lo largo de los procesos en los que se produce su intervención. Angel Flisfisch ha criticado esta concepción a la que ha tipificado como "Paradigma del Príncipe". Al respecto ha señalado: "Es un paradigma que asume el punto de vista de la categoría de actor. En otras palabras, y si bien el actor cuyo punto de vista se asume puede ser cualquiera, la política es siempre vista desde un determinado agente, cuyo interés es el de producir efectos sobre un mundo sociopolítico exterior a él, para realizar un deber social de cuya idea es portador... el paradigma parte de una imagen egocéntrica de la sociedad, política ideal es aquella que produce precisamente los efectos que el agente le ha preasignado" (Flisfisch, 1987). [5]

Quizá deba plantearse, entonces, que la categoría de sujeto en su dimensión política obliga a una reflexión en dos niveles que conviene separar en el plano analítico. El primero de ellos toca a la forma en que los sujetos se constituyen históricamente en tanto entidades heterogéneas y variables; [6] el segundo, concierne al tipo de resortes

-fundamentalmente ideológicos- que dan cuenta de las modalidades de su constitución y funcionamiento.

### 3.1 Heterogeneidad y variabilidad en la constitución de los sujetos

Veamos el primer aspecto. Dichos rasgos, heterogeneidad y variabilidad, son susceptibles de ser analizados a la luz de los procesos formativos de las identidades que los caracterizan. Con respecto a este punto, ha quedado suficientemente demostrada la inviabilidad de las explicaciones empiristas que conducían a asignar a los sujetos atributos fijos de acuerdo a su lugar, por ejemplo, en los procesos de producción. Evidentemente, el perfil político de los sujetos concebidos desde esta matriz teórica, tendría que obedecer a una lógica férrea de derivación de la subjetividad a partir de la "existencia material", tanto de las clases como de los distintos grupos sociales. Como ya se ha señalado, a un mismo "ser social", correspondería de forma unívoca una conciencia coherente y homogénea, que sería tal, precisamente por la fuerza de su determinación "material". Más adelante volveremos sobre el tema crucial de la materialidad específica del campo ideológico.

En la actualidad no es necesario ya extenderse demasiado con respecto a los supuestos de dicha concepción y a sus efectos en el campo particular de la teoría marxista. Autores como Ernesto Laclau han desmontado el esquema reduccionista asociado al término de "conciencia de clase" mostrando sus limitaciones para pensar el universo de la política. [7]

A contracorriente de estos postulados, la referencia al carácter heterogéneo y contradictorio de las identidades propias de los sujetos políticos, apunta a la diversidad de sus fuentes formadoras, que atraviesan de punta a punta el tejido social. Para aclarar lo anterior, y apoyándonos en planteamientos tanto de Gramsci como de Althusser, cabe señalar, en un primer momento, y en lo que se refiere al plano individual, que las mentalidades políticas se van procesando en una cotidianidad que transcurre en esferas tales como la institución familiar, la escuela, la iglesia, el espacio habitacional, y los distintos lugares de trabajo y convivencia, viéndose además impactadas de manera fuerte por la acción difusa de los medios de comunicación de masas. Por ello, no pueden sino constituirse a partir del entrecruzamiento de normas, actitudes, creencias y expectativas del más diverso tipo.

De esta manera, se ha visto cómo los sujetos políticos, en tanto entidades que requieren de un mínimo grado de organización y cohesión, enfrentan el problema de la unificación de lo distinto. Unificación que ha tenido que ser pensada a partir de ciertos consensos básicos que pueden ser plasmados ya sea en programas estables o en reivindicaciones y consignas de corte coyuntural. En este marco, se han examinado las condiciones indispensables para evitar la anarquía y la desagregación social a partir de acuerdos mínimos que establezcan prioridades o destaquen reivindicaciones puntuales a ser resueltas en una coyuntura precisa y que tornen posible la acción común a distintos niveles (Lechner, 1986:154-179). Desde la teoría psicoanalítica, se ha analizado una tercera opción en cuanto al establecimiento de vínculos colectivos relativamente estables. La formación de una masa unificada, compuesta sin embargo por individuos portadores de historias y subjetividades distintas en no pocos aspectos, es posible por la puesta en acto de un dispositivo afectivo de gran intensidad que liga de manera indisoluble al líder carismático con una base social que lo ha colocado en posición de autoridad indiscutible. [8]

Para finalizar con esta cuestión, se debe apuntar que en el plano de las comunidades nacionales, las posibilidades de acuerdos y pactos se juegan básicamente en el

reconocimiento por parte de todos del derecho a manifestar sus opiniones y dirimir sus controversias dentro de un marco de reglas compartidas (Bobbio, 1986).

En todo caso, en los últimos años se ha venido delineando como un tema teórico central este problema que atañe de manera directa a la práctica política. El mantenimiento del equilibrio interno de las organizaciones y movimientos políticos así como los factores que determinan el establecimiento o la ruptura de sus alianzas, han tenido que ser pensados subrayando menos los referentes de uniformidad, permanencia y monolitismo de los sujetos, que los de su variabilidad e inestabilidad potenciales.

Ello se ha ilustrado bien a propósito ya no se diga de formaciones políticas distintas, entre las que las razones del desacuerdo serían obvias, sino de un partido que accede a posiciones de poder. Al respecto, y a manera de ejemplo, Ludolfo Paramio ha señalado: "Lo que sucede es que desde la oposición es más fácil ignorar las contradicciones objetivas que enfrentan a corto plazo los distintos movimientos, y limitarse a sumar las distintas reivindicaciones como si fueran evidentemente homogéneas. El problema surge cuando se llega al gobierno o, simplemente, se intenta elaborar un programa de gobierno realista y no demagógico. Entonces surgen las cuestiones reales y dolorosamente prácticas: ¿se defienden los puestos de trabajo masculinos o se fomenta la contratación de mujeres? ¿se bloquea el programa nuclear o se da prioridad a los puestos de trabajo en la industria de la construcción y de bienes de equipo?, ¿se desarrolla un programa de defensa de las libertades públicas o se aceptan las demandas de orden público de las asociaciones vecinales?" (Paramio, 1987:99-100). Interrogantes como éstas, y los ejemplos podrían multiplicarse, ponen de relieve, incluso, la fragilidad de las identidades políticas edificadas en torno a términos como socialismo, democracia, liberalismo, etc. Para nada resulta evidente que aquellos que creen compartir los mismos objetivos e ideales, tengan respuestas similares para otorgarle un contenido sustantivo y explícito a estos términos unificadores.

### 3.2 Los discursos ideológicos en la constitución de los sujetos políticos

Quizá esta digresión sobre política práctica ayude a entender la urgencia de pensar, desde la teoría, los mecanismos y procesos a través de los cuales se constituyen los sujetos políticos. Con la crítica del empirismo y el determinismo, se ha llegado a reconocer plenamente el carácter productivo y autónomo de la política y, junto con ello, la materialidad de las ideologías que son uno de sus principales sustentos. En efecto, sabemos que es en y desde las ideologías, [9] que se desencadenan los procesos formadores de las identidades políticas. Cabe decir que las investigaciones desarrolladas en este sentido, han puesto de manifiesto lo indispensable que resulta para el análisis politológico el auxiliarse de algunos aportes de disciplinas vecinas como la Antropología, la Lingüística y el Psicoanálisis (Cfr. Pommier, 1989, García-Pelayo, 1981; Gellner, 1989).

Tomados en conjunto, estos campos de conocimiento han ayudado a superar una visión estrechamente racionalista y/o conciencialista acerca de la subjetividad. En este contexto, la categoría de sujeto político, tal y como la entendemos, se hace cargo de algunas hipótesis que parecen sugerentes y que ha continuación sintetizamos.

La primera de ellas concierne a la dinámica que adquieren los sujetos con relación a lo que llamaremos la oferta política. Incluyendo al anarquismo, las ofertas políticas, en su dimensión más general, aparecen como propuestas de construcción de un orden social que intenta demostrarse como el mejor posible (Cfr. Lechner, 1986). A través del discurso, que es uno de sus recursos fundamentales, la ideología produce imágenes de lo deseable; señala los obstáculos y los adversarios a los que hay que superar para conseguir las metas planteadas; procura ofrecer seguridades y garantías a los que

comparten un ideal específico; apelando a la afectividad y a las pasiones, cohesionan voluntades y afirma, legitimándolas, determinadas jerarquías y liderazgos; descalifica lo ajeno y enaltece lo que se considera como propio. En suma, intenta proporcionar los elementos suficientes para que los sujetos cubran sus requerimientos y demandas esenciales. Demandas que, evidentemente, adquieren una forma histórica concreta y peculiar en lugares y circunstancias distintas.

Los dispositivos ideológicos, configuran, así, identidades y "ciudadanías políticas" (Landi, 1986), susceptibles de recorrer el amplio espectro de posiciones que va del autoritarismo a la democracia. Históricamente, es posible observar como los discursos ideológicos compiten incesantemente por socializar sus respectivas propuestas de organización social, e inducir así comportamientos adecuados a sus finalidades políticas. Ansart ha enfatizado en los siguientes términos lo determinante y crucial que para la política resulta la acción de la ideología: "Acontece como si la vida política no pudiese desarrollarse sin racionalizaciones, sin que sus objetivos se comenten y justifiquen, sin que los poderes políticos dejen de ser el objeto de un discurso de legitimación... la producción ideológica no cesa de acompañar la totalidad de tareas, tentativas y decisiones." (Ansart, 1983:9)

A través de estas aportaciones, una categoría que se ha ido delineando como central y articuladora del análisis, es la de sentido. Proporcionar a los sujetos un marco que los oriente y que les otorgue inteligibilidad a sus acciones ya sea bajo la forma de la cooperación o el conflicto, es una función de la ideología en la que hay que insistir, pues a partir de ella se puede comprender el éxito de ciertos discursos que a pesar de su escasa consistencia argumentativa, logran articular y movilizar grandes energías sociales. En efecto, el sentido del que se trata es aquel que funda certezas subjetivas basadas en esquemas que ordenan la realidad de manera, en ocasiones, extremadamente maniquea. Como señala el propio Ansart, "nada indica, a priori, una relación entre el grado de racionalismo y el de eficacia. No es imposible que, en una situación histórica concreta y para un grupo particular, la eficacia de un tipo de discurso sea precisamente proporcional a su simplismo" (Ansart, 1983:13).

Quizá a partir de las líneas de análisis esbozadas en este recorrido, pueda entenderse y justificarse el por qué de nuestra elección analítica por el concepto de sujeto político con las implicaciones teóricas a él asociadas. El sujeto político, tendría que ser considerado, en síntesis, bajo los parámetros de la historicidad, la interrelación, la variabilidad y el condicionamiento relativo de sus acciones, aunque también es necesario considerar aquello de la acción de los sujetos que escapa al determinismo estructural y que se relaciona con otro tipo de racionalidad. Tema, este último, que deberá trabajarse con mayor detenimiento en el futuro.

Sin duda, afinar la construcción de este objeto de conocimiento requiere de una exploración a profundidad sobre las posibilidades de articulación de tesis provenientes de distintas disciplinas. Aquí, sólo hemos apuntado algunos de los hilos conductores principales de nuestro trabajo de investigación.

CITAS:

[\*] Profesores-Investigadores, Departamento de Sociología, Área Teoría de las Formaciones Sociales; UAM-Azcapotzalco.

[1] "Este yo sigue instalado en su posición de sujeto de una percepción o de una concepción; él más que puesto, pone, más que deducido, deduce." (Robinet, 1984:25).

[2] Existen, desde luego, antecedentes de crítica al "pensamiento pensante" de Descartes que intentan plantear el problema del yo en otros términos, pero es en el sistema de Spinoza donde logra desplazarse radicalmente la lógica de constitución del sujeto.

[3] El lusnaturalismo moderno surge, según Bobbio, con Hobbes en el siglo XVII (Bobbio, 1986). Se distingue como corriente porque los autores que lo asumen intentan encontrar el origen y el fundamento del Estado en la Razón. Consideran que el hombre vive originalmente en Estado de Naturaleza y fundan el Estado Político (Civil) mediante un pacto libre y racional, por ello esta corriente recibe también el nombre de contractualismo.

[4] Locke, por ejemplo, afirma explícitamente que la política se distingue de otro tipo de relaciones de poder porque implica el derecho de "... hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital y en consecuencia con penas menos graves para la reglamentación y protección de la propiedad" (Locke, 1983:4).

[5] En este artículo se proponen algunas tesis interesantes acerca del carácter relacional de las identidades políticas, tema que nos ocupará más adelante.

[6] Con el fin de precisar nuestra exposición, diremos que los sujetos a los que se alude pueden adoptar la forma de partidos políticos, movimientos sociales de carácter coyuntural, u organizaciones corporativas de diversa índole que bajo ciertas circunstancias inciden en el plano de las relaciones de poder que tienen como escenario al sistema político de una determinada colectividad.

[7] Señala Laclau: "En la raíz de esta concepción reduccionista de la sociedad se encuentra un supuesto empirista según el cual las clases se identifican con los grupos sociales empíricamente dados... (Se parte de) la afirmación de que las formas políticas y de conciencia de los agentes sociales son formas necesarias derivadas de la naturaleza de clase de los mismos." (Laclau, 1985:19-20).

[8] Este vínculo ha sido estudiado a profundidad dentro del campo de la teoría psicoanalítica, comenzando por Freud y su análisis sobre la Psicología de las Masas.

[9] Por ideología entenderemos el conjunto de representaciones subjetivas -creencias, opiniones, juicios, valores y expectativas-, en función de las cuales el sujeto logra atribuirle un sentido a su existencia y a la realidad en la que se desenvuelve. Con esta definición, queremos subrayar el carácter productivo y la materialidad de las ideologías. Ciertamente, los efectos que producen no son menores: comenzando por el advenimiento mismo del sujeto dentro de una red de significaciones primordiales, hasta la forma en que la realidad es construida subjetivamente dentro de ciertos marcos de sentido, se observa la importancia de ésta dimensión y la imposibilidad de pensar al sujeto y su accionar fuera de ella (Cfr. Ansart, 1983; Althusser, 1980, Reboul, 1980).

#### BIBLIOGRAFIA:

Althusser, L. (1982). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" en La filosofía como arma de la revolución. Pasado y Presente. México.

Althusser, L (1986). "El marxismo como teoría finita" en Varios Discutir el Estado. Folios. México.

Ansart, P. (1983). Ideología, conflictos y poder. Premia Editora. México.

Bobbio, N. (1986). "El modelo lusnaturalista" en Bobbio y Bovero, Sociedad y Estado en la filosofía moderna. FCE. México.

Bobbio, N. (1986). El futuro de la democracia FCE. México.

#### BIBLIOGRAFIA:

Buci-Glucksman, Ch. (1974). Gramsci y el Estado. SXXI. México.

De Giovanni, B. (1979). "Lenin, Gramsci y la base teórica del pluralismo" en Varios, Discutir el Estado. Folios. México.

Descartes, R. (1977). El discurso del método. Porrúa. México.

Durkheim, E. (1982). Formas elementales de la vida religiosa. Akal. Madrid.

Durkheim, E. (1970). "La dualité de la nature de l'homme et ses conditions sociales" en La sociologie et l'action. PUF. París.

Flisfisch, A. (1987). "Hacia un realismo político distinto" en ¿Qué es el realismo en política? Catálogos Editora. Buenos Aires.

García Pelayo (1981). Los mitos políticos. Alianza Universidad. Madrid.

Gellner, E. (1989). Cultura, identidad y política Gedisa. Barcelona.

Hegel (1980). Filosofía del derecho. Juan Pablos. México.

Hobbes (1984). El Leviatán. FCE. México.

Hughes (1978). Conciencia y sociedad. Aguilar. Madrid.

Kant (1987). Crítica de la Razón pura. Porrúa. México.

Laclau, E. (1985). "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política" en Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. SXXI. México.

Lacroix, B. (1984). Durkheim y lo político. FCE, México.

Landi, O. (1981). "Lenguaje, identidades y ciudadanías políticas" en Estado y política en América Latina. SXXI. México.

Lechner, N. (1986). La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. SXXI-CIS. Madrid.

Lenin (1978). ¿Qué hacer? Progreso. Moscú.

Locke (1983). Ensayo sobre el gobierno civil. Aguilar. México.

Paramio (1987). Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo. SXXI. México.

Pommier, G. (1984). Freud ¿apolítico? Nueva Visión. Buenos Aires.



Reboul (1986). Lenguaje e ideología. SXXI. México.

Robinet, A. (1984). El pensamiento europeo de Descartes a Kant. FCE (Breviarios, 370). México.

Spinoza (1976). Etica. UNAM. México.

Taylor (1983). Hegel y la sociedad moderna. FCE (Breviarios 329). México.

Weber, M. (1964). Economía y sociedad . FCE. México.

Weber, M. (1984). Escritos políticos. Folios. México.

Zeitling, I. (1974). Ideología y teoría sociológica. Amorrortu. Buenos Aires.