

Instituto de Ciencia Política

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de la República

Genealogía del espacio público en la teoría política.
Una mirada en clave pluralista¹

Gustavo de Armas

Documento de Trabajo N° 46
2005



* Tesis de Licenciatura en Ciencia Política defendida al 23 de diciembre de 1997. Dicha tesis correspondió a un trabajo de investigación desarrollado en el marco del Área de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política entre 1994 y 1997.

Introducción

Asistimos en este fin de siglo a un hondo giro político que redefine la naturaleza del Estado y de la sociedad civil, estableciendo entre ambas esferas nuevos vínculos y nuevos predominios.

Este giro epocal se produce, entre otros factores, de la pérdida de legitimidad de los relatos y narraciones que fundaron el proyecto político-cultural de la Modernidad.¹ El cuestionamiento de las visiones vectoriales de la historia y del progreso traza una nítida frontera entre la Modernidad y las cosmovisiones postmodernas y desencantadas. En este sentido escribía Daniel Bell hace ya tres décadas:

*"... creo que estamos llegando a una divisoria de aguas en la sociedad occidental: estamos contemplando el fin de la idea burguesa... que ha modelado la época moderna... creo que hemos llegado al fin del impulso creador y el imperio ideológico del modernismo... como movimiento cultural."*²

Las múltiples redefiniciones a las que nos enfrentamos (crisis del Estado Benefactor y del modelo keynesiano de crecimiento, explosión multicultural de las sociedades, transformaciones en los partidos políticos y en los agentes económicos y sociales, etc.) constituyen mucho más que un profundo trastorno de las figuras político-institucionales de la Modernidad: representan el agotamiento, o al menos la marcada devaluación, de los paradigmas filosóficos y científicos de la Ilustración que sustentaron las visiones redentorias de la historia, encarnadas en actores colectivos protagónicos: pueblo, nación, clase o partido.

Este giro civilizatorio reconfigura las relaciones entre Estado y mercado, demarcando nuevas fronteras y asignando nuevos predominios entre lo público y lo privado. Este escenario finimilenar que habitamos se caracteriza en cotraposición a las sociedades decimonónicas, por la deserción ante los compromisos y responsabilidades que impone el espacio público: indiferencia política, apatía "new look" –como diría Gilles Lipovetsky–, en última instancia, erosión de las estructuras e identidades de los actores colectivos.

En este contexto, la relación entre lo público y lo privado ("la gran dicotomía" de la teoría política como la define Norberto Bobbio³) es severamente interpelada por redefiniciones políticas, sociales y teóricas. Por otro lado, a estas mutaciones se adosa la crisis de los paradigmas científico-filosóficos y de las categorías y herramientas analíticas que utilizábamos para explicar lo político y lo social⁴, lo que nos ubica ante una mirada de corrientes teóricas enfrentadas en agonal debate.

En este escenario político de transición, y ante esta orfandad de categorías teóricas infalibles, el objetivo de nuestra tesis habrá de centrarse en la redefinición del espacio público contemporáneo, para lo

¹ Simplificando al máximo, se tiene por "posmoderna" la incredulidad con respecto a estos metarrelatos (...) En la sociedad y en la cultura posmodernas... la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad" Lyotard, J.F., *La condición posmoderna*, ed. Cátedra, Madrid, 1989, pp.10 y 73.

² Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1976, p.20. Las negritas nos corresponden.

³ "... la pareja de términos público-privado ingresó en la historia del pensamiento político y social de Occidente, a través de un uso constante y continuo, sin cambios sustanciales, y terminó por volverse una de las "grandes dicotomías" Estado, gobierno y sociedad, ed.FCE, México, 1985, p.11. Las negritas nos corresponden.

⁴ "El sujeto, otrora arcano disciplinador del sentido, ha sido descuartizado tras obscena vivisección en multitud de órganos sociales, libidinales, lingüísticos; el Estado ha sido desmontado hasta sus mismas raíces, hallándose en su base un racimo, rízoma de micropoderes panópticos; los sujetos trascendentales de la política moderna - clase, pueblo, conciencia - fueron despeñados de sus pedestales aplastando a sus ofiántes entre engañosos escombros de torneado bronce, - o de cemento berlinés - y dejando a sus representantes en libertad de opción; los códigos comunicacionales, armónica y jerárquica gramática del Verbo, han sido desperdigados en una mirada de cuya identidad esencial parece residir en su condición transformacional." Ferrer, Ch., "Entre prometeo y proteo. Filosofía política para un próximo Estado de naturaleza", *Revista ICS*, ed.FCU, Montevideo, 1991, p.82. Las negritas nos corresponden.

cual intentaremos rastrear la genealogía y el itinerario de la pareja público/privado. Precisamente, esta distinción ha sido durante siglos uno de los polos predilectos de la reflexión teórico-política, no obstante lo cual, la delimitación de las fronteras que separan e identifican a ambos espacios aún es difusa y promueve álgidos debates.⁵

En esta senda, cabe señalar que la pareja público/privado puede representar un prisma útil y rendidor al que podemos apelar para comprender lo político, así como también puede transformarse en una dicotomía simplificadora y empobrecedora, que reduzca los intercambios entre ambas escenas a una mecánica relación en la que –ineluctablemente– habremos de privilegiar epistemológicamente uno u otro polo.

Más allá de la imprecisión de muchas de las definiciones de lo público y lo privado, puede caracterizarse al primer espacio a partir de tres principios básicos: en primer término, es un ámbito en el que se debaten temas de interés **común**; en segundo lugar, es **accesible a todos** los integrantes de la comunidad; finalmente, las discusiones que se entablan en él deben ser **visibles y manifiestas**.⁶

La distinción entre lo público y lo privado puede ser, precisamente, laudada en estos tres terrenos: en primer lugar, por el carácter comunitario o particular de los bienes y temas en discusión; en segundo instancia, por el grado de apertura de la discusión; por último, por el grado de visibilidad que adquiere el debate. A partir de estas tres dimensiones, se demarcan los contornos del Estado, lo público, lo social, el mercado, la familia y la intimidad.

La dicotomía público-privado ha asumido, entonces, a lo largo de la historia de las instituciones y de las doctrinas políticas, en cada uno de los momentos o modelos de la política, distintas expresiones: polis-oikia; Iglesia (ciudad celestial)–poder secular; Estado-sociedad, entendiéndose por esta última el espacio que reúne al mercado, la familia, lo religioso y la esfera de la intimidad.

Todas estas manifestaciones epocales y modélicas de la dicotomía han solido privilegiar, ontológica y políticamente, a una u otra escena: la polis frente a la oikia; la experiencia religiosa y la comunidad celestial frente a la ciudad terrenal; la comunidad frente a los particularismos y los intereses individuales; el Estado –en tanto espacio universal– frente a los particularismos de la sociedad; la armonía del mercado frente al carácter conflictivo de la política, etcétera. Por otro lado, la posibilidad de imaginar zonas de intersección e hibridación entre ambas esferas, y de concebir lo público y lo privado

⁵ En este sentido, señala Nora Rabotnikof: "A pesar de constituir un polo de lo que se ha dado en llamar "la gran dicotomía"... la idea de lo público...está muy lejos de una definición inequívoca(...)Se lo utiliza para adjetivar un "espacio", "una esfera", se lo sustantiva (a veces sustancializa), se lo usa normativa o descriptivamente, y no siempre se tiene en cuenta que el trazado de los límites entre lo público y lo privado se modifica históricamente y que el conflicto por la definición de esos límites ha formado y forma parte de maneras específicas de concebir la vida política""Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración". México, 1993, Mimeo. Las negritas nos corresponden.

⁶ En esta dirección, señala Rabotnikof: "El par público-privado nace conceptualmente en el campo jurídico, y luego se aplica a todos los niveles y dimensiones de la vida práctica (economía, moral, política)...lo referido al colectivo vs lo que se refiere al individuo.. el sentido de lo abierto, de lo accesible vs. lo cerrado, lo clausurado, lo que se sustrae a la disposición de los otros (sentido que estará presente en la idea de la "esfera pública" como espacio de la comunicación abierta. (Habermas, 1981)... el sentido de lo manifiesto, de lo visible, de lo transparente vs. lo secreto, lo oculto, lo sustraído a la mirada (...). Lo colectivo, lo abierto y lo manifiesto confluyen en la imagen melódica de la polis griega..." "El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas", México, 1993, Mimeo. Las negritas nos corresponden. Asimismo, señala Richard Sennet: "'Público' significa abierto a la consideración de cualquiera, mientras que "privado" significa una región de la vida amparada y definida por la familia y los amigos (...). Los significados otorgados a lo público en francés muestran una situación similar. El uso renacentista de la palabra fue empleado en función del bien común y el cuerpo político; paulatinamente, lo público se transformó también en una región especial de la sociabilidad (...). Por lo tanto, "público" viene a significar una vida que transcurre fuera de la vida de la familia y de los amigos cercanos. En la región pública, los grupos sociales complejos distintos, habrían de llegar a un contacto indefectible. La ciudad capital constituía el foco de esta vida pública." "El declive del hombre público. ed. Península, Barcelona, 1978, pp.26-27. Las negritas nos corresponden.

en plural y no en singular, es decir, como múltiples espacios públicos y privados que cohabitan, se interpelan y se interpenetran ha sido negada, o al menos eludida, por las grandes visiones teórico-políticas.

El universo pluralista y politeísta, como diría Max Weber, que ha definido a la política a lo largo de este siglo, desafiada por toda suerte de transiciones políticas, institucionales, sociales, económicas y culturales, nos obliga a repensar la "gran dicotomía" de la teoría política en clave pluralista. Resulta ineludible, entonces, indagar las nuevas zonas de intersección entre lo público y lo privado; los nuevos procesos de hibridación; las redefiniciones de fronteras y tránsitos; la multiplicación de las microescenas públicas y privadas. Precisamente en este sentido la redefinición pluralista del espacio público contemporáneo, examinada a su vez desde un registro teórico pluralista, constituye el centro de nuestra tesis.

En la primera parte de este trabajo abordaremos la dicotomía en la filosofía política, ensayando una suerte de genealogía que intenta demostrar que la relación entre lo público y lo privado ha sido generalmente expuesta –explícita o implícitamente– sobre la base del predominio epistemológico de una de las escenas. Asimismo, la búsqueda de fronteras nítidas e inconfundibles entre ambos espacios, como forma a su vez de establecer cuál debería ser el itinerario del ascenso moral y ético, impidió o relegó a un segundo plano la mirada sobre las zonas de contacto, donde lo privado se publica y lo público se privatiza.

Las visiones teóricas que han considerado lo público y lo privado en clave pluralista –alejándose de las recurrentes tentaciones metafísicas y apodícticas–, reconociendo la pluralidad de escenas privadas y públicas, la hibridación permanente de sus naturalezas y la redefinición histórica, contingente y siempre polémica de sus fronteras, no han sido –creemos– abundantes. Sin embargo, es posible ubicar algunas referencias ineludibles dentro de esta galería de visiones teóricas que han concebido lo público y lo privado dentro de un registro teórico pluralista (multiplicidad de espacios, agencias, modalidades de acción y órdenes simbólicos y discursivos), es decir, como esferas que tienden a mezclarse, confundirse y contaminarse. Entre otros, cabe mencionar a los filósofos morales escoceses (Adam Smith con su teoría de los sentimientos morales) y sus discípulos liberales del siglo XIX, los pragmatistas anglosajones (John Dewey fundamentalmente), algunos clásicos de la teoría social y política (Emile Durkheim, George Simmel y Max Weber), algunas corrientes de la filosofía del lenguaje y de la fenomenología, Antonio Gramsci como pensador de transición dentro de la tradición marxista, John M. Keynes como pensador también de transición, pero desde el liberalismo, los pluralistas dentro de la academia politológica norteamericana (básicamente, Robert Dahl), los postestructuralistas y neopragmatistas (entre otros, Richard Rorty) y, finalmente, los filósofos políticos liberales que han comandado el debate teórico, con John Rawls a la cabeza, en las últimas décadas. En suma, en este primer tramo del recorrido intentaremos analizar los tres grandes modelos y momentos de la política: la polis griega, la tradición política cristiana y el resurgimiento de la dicotomía en el pensamiento político moderno tras la Reforma. En cada una de estas etapas, analizaremos la expresión que asumió la dicotomía, intentando develar en cada caso los predominios epistemológicos y políticos asignados a una u otra esfera. El objetivo de esta primer etapa es establecer, entonces, de qué forma la dicotomía ha sido presentada en los distintos momentos y modelos de la política, predominando la concepción de sus términos en singular, como esferas que no se interpenetran ni deben interpenetrarse.

En la segunda parte, abordaremos las transformaciones que se han operado en las estructuras del espacio público contemporáneo; la reconfiguración de fronteras entre lo público y lo privado; la asignación de predominios entre ambas escenas y la definición de nuevas zonas de intersección. En este marco habremos de analizar el **surgimiento de microespacios públicos**, esto es, la pluralización y fragmentación de lo público; la **privatización de funciones públicas**, otrora asignadas fundamentalmente a la órbita estatal; la **colonización pública de regiones tradicionalmente privadas**.

como por ejemplo la sexualidad y la religión; y la **personalización de la retórica política** asociada al advenimiento de una nueva ágora massmediática.

Estas transiciones nodélicas de la política contemporánea, que han puesto nuevamente en discusión las fronteras y las naturalezas de lo público y lo privado, han revitalizado los debates de la teoría política. En este sentido, las grandes cuestiones (justicia, democracia, consenso, equidad, derechos básicos, límites de la libertad, etc.) son revisitadas desde distintas corrientes teóricas que aggiornan herramientas conceptuales.

En este contexto, la discusión sobre la construcción del espacio público asume contornos polémicos y fermentales: registros teóricos pluralistas, neokantianos, liberales y postestructuralistas enfrentan sus baterías ante estas disputas.

La tercera parte de esta tesis habrá de recorrer los diversos itinerarios del debate teórico contemporáneo, recortados por dos grandes asuntos. En primer término, la pregunta sobre cómo se construyen los acuerdos puntuales y los consensos más perdurables en este espacio público contemporáneo, signado por la conformación fragmentaria y polifónica de su trama, o, para decirlo de otra forma, cómo se define en última instancia el lazo político - tema que habrá de ubicarse en el centro del debate entre una visión pluralista y conflictiva del debate público y de la opinión pública y una visión consensualista sustentada paradigmáticamente por Habermas y Apel.

En segundo lugar, la pregunta sobre si es posible, frente a esta nueva trama pública y ante la progresiva complejización de las agendas políticas de los gobiernos, seguir defendiendo la construcción de un espacio público poliárquico –afincado en las tradiciones teóricas del pluralismo y del liberalismo–, en el que los núcleos del sentido común, nuestras más profundas intuiciones morales acerca de lo que es justo, correcto y adecuado y las tradiciones cívicas y ciudadanas de las que formamos parte gobiernen el debate, o si debemos ceder a un modelo de planificación ilustrada que instaure una suerte de “democracia gobernada”.

Estas dos cuestiones nos ubicarán ante algunas de las preguntas centrales del pensamiento político y del debate teórico de las últimas décadas, a las cuales, intentaremos simplemente aproximarnos, sin pecar por ello de inmodestia o desmesurada ambición. Estas son: cómo definir el espacio y la naturaleza de la política, por un lado, y cuáles deben ser los discursos que la alimenten y legitimen desde una perspectiva pluralista.

Primera parte:

Los itinerarios de la dicotomía público-privado en la Teoría Política

I La polis como espacio de lo público

Entre los griegos la **bios politikos** aparece como la praxis central de la vida, como la única actividad que permite a los individuos constituirse en sujetos morales, frente a lo privado que es definido como un espacio que aloja desempeños menos relevantes.

La distinción entre polis y oikia (la asociación familiar) era nítida e inequívoca; las fronteras que separaban ambos dominios eran claras y el pasaje del hogar al ágora representaba el ascenso desde una esfera de necesidad a un espacio de libertad: En este sentido, señala Hannah Arendt:

“Lo que dieron por sentado los filósofos griegos ... es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que ni

fuerza y la violencia se justifican en esta esfera por que son los únicos medios para dominar la necesidad (...) la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo."⁷

Entre los términos polis y familia (entendiendo a esta última, entre otros aspectos, como la esfera de la economía) no existía una equivalencia moral, por el contrario, lo público se presenta como el espacio privilegiado, como el centro de la vida de los hombres: el poder político se desarrolla entre seres libres e iguales, mientras que las relaciones patriarcales se entablan entre actores asimétricos. Algunos fragmentos de los clásicos de la filosofía política griega son elocuentes en este sentido:

*"La propiedad es parte de la casa, y el arte de adquirir los bienes económicos es parte del régimen familiar (pues sin lo necesario es imposible en primer lugar vivir y luego vivir bien)."*⁸

El pasaje de lo privado a lo público no solo representa el acceso desde la familia al ágora, constituye fundamentalmente el tránsito desde la oscuridad de la vida pasiva a la luminosidad de lo político, que reserva para sí los desempeños morales más relevantes: el camino desde el reino de la necesidad al de la libertad. En esta senda, subraya Habermas:

*"... el reino de la necesidad y de la transitoriedad permanece anclado en las sombras de la esfera privada. Frente a ella se alza la publicidad, según la autocomprensión de los griegos como un reino de la libertad y la continuidad."*⁹

Aristóteles define las naturalezas radicalmente disímiles del poder político y del poder paternal: el primero se funda en una relación agonial entre sujetos morales equivalentes (miembros de un espacio compartido: la polis), mientras que el segundo se asienta en intercambios entre actores que no se reconocen entre sí como iguales. Según Aristóteles:

*"... no es lo mismo un señorío despótico que el político, como no son tampoco idénticas todas las formas de gobierno...El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los hombres esclavos y el régimen familiar es una monarquía (...) mientras que el señorío político es el gobierno de hombres libres e iguales."*¹⁰

La distinción entre estas formas disímiles de poder reaparecerá –como veremos más adelante– en el liberalismo (Locke, Kant, Mill, entre otros), que se encargará de desvincular lo político de las modalidades de ejercicio paternal del poder; vínculo que se estableció, quizás originalmente, en la teoría política cristiana.

Para el pensamiento político griego la polis constituía un espacio común a todos los ciudadanos, que se definía, a su vez, como una escena visible (manifiesta públicamente) en la que los hombres adquirían grandeza, relevancia moral y trascendencia ética¹¹.

Estos son probablemente los sentidos centrales que se le asignaron en el pensamiento político griego a lo público: comunidad y visibilidad. Precisamente, a partir de este último significado lo público se vincula a la imagen del ágora, de la plaza pública. En esta dirección comenta Hannah Arendt:

⁷ La condición humana, ed. Seix Barral, Barcelona, 1974, p.50. Las negritas nos corresponden.

⁸ Aristóteles, La Política, ed Porrua, México, 1989, p.160. Las negritas nos corresponden.

⁹ Historia y crítica de la opinión pública, ed. Gustavo Gilli, Barcelona, 1981, p.43. Las negritas nos corresponden.

¹⁰ Op.cit., p.163. Las negritas nos corresponden.

¹¹ Esto desde luego no supone que el modelo de democracia griega no operase, más allá del plano normativo, estableciendo y reproduciendo asimetrías, espacios opacos de decisión política, privatizaciones y confiscaciones del debate público, chantajes, etc. En esta línea, son ilustrativos los trabajos de Moses Finley, en los que se da cuenta de la compra de votos, el ostracismo como mecanismo de exclusión, etc.

*"La palabra público significa dos fenómenos estrechamente relacionados (...) En primer lugar, significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible (...) la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cohibida existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública (...) En segundo lugar, el término "público" significa el propio mundo, en cuanto es común a todos y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él."*¹²

En el pensamiento político griego el espacio de la política, en tanto empresa abierta y contingente, suponía una ruptura radical en relación a las empresas particulares y personales precedentes, un acto fundacional que instituya un terreno de igualación deliberada y radical. En este sentido, existen dos términos claves que develan la originalidad de la concepción griega de la política, en tanto empresa abierta y ruptura fundacional (autopoiesis comunitaria podría decirse), y, desde luego, de su visión de la articulación entre lo público y lo privado: **isonomía** e **isagoría**, la igualación ante el nomos y el compromiso de escuchar, en una arena visible y compartida, los testimonios y opiniones de todos los ciudadanos; ambos términos suponen desde luego un sentido fuerte de "nosotros". En esta dirección señala el filósofo uruguayo Carlos Pareja:

*"La condición igualitaria, pues, era inseparable de la institucionalización de un ámbito específico: el cuerpo político. Y la exigencia de suspender, de anular el peso de las diferencias de roles y de méritos adquiridos en otros dominios constituía el requisito para que tal cuerpo quedara habilitado a procesar asuntos de interés común en términos de experiencias compartibles por cualquier ciudadano, por modesta que fuera su condición social (...) Así, pues, la operación fundante de la asociación política practica una ruptura deliberada en la trama de vínculos y diferenciaciones sociales, como contrapartida de la autoconvocatoria de sus integrantes a constituirse en un cuerpo de iguales..."*¹³

Esta igualación fundacional y original que supone la figura del ciudadano, quien pertenece a la reducida y privilegiada membresía política, no implica, sin embargo, en esa también original modalidad de articulación de lo público y lo privado, desconocer o negar las asimetrías provenientes de los espacios **prepolíticos**, supone sencillamente, como diría Pareja, "barajar y dar de nuevo las cartas".

En la teoría política griega el espacio público, en tanto espacio de la política, era concebido, entonces, como un área visible y luminosa, mientras que las relaciones que se desarrollaban dentro de la familia y, en especial, la **aphrodisia** (los actos de la carne) eran relegadas a la oscuridad. En esta dirección, la búsqueda genealógica que emprendiese Michel Foucault en su historia de la sexualidad resulta muy reveladora.¹⁴

La "dicotomía clásica" de la teoría política, como la definiese Hannah Arendt, se expresó en el pensamiento político griego en la pareja polis-familia, mientras que la distinción público-privado como tal recién aparece en el derecho romano.

Como vemos, en la filosofía política griega la relación entre estos espacios supone un rígido predominio de la esfera pública, frente al ámbito privado que se reduce a la mera satisfacción de las necesidades vitales, en tanto soporte material para que los hombres puedan acceder al ejercicio de la libertad en su rol de ciudadanos.

La "gran dicotomía" parece estar entre los griegos más cerca del predominio omnímodo de una de las escenas, que de una relación pautada por intercambios, préstamos, tránsitos fluidos y contaminaciones mutuas.

¹² Op.cit., pp.73-75-77. Las negritas nos corresponden.

¹³ "Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya", Cuadernos del CLAEH Nro.49, Montevideo, 1989. Las negritas e itálicas nos corresponden.

¹⁴ "También conviene escoger el momento del día: una de las Conversaciones de sobremesa de Plutarco habrá de tratar este tema, proponiendo una solución que parece haber sido tradicional: razones dietéticas, pero también argumentos de decencia y motivos religiosos recomiendan preferir la noche...el momento en el que la sombra oculta las imágenes poco convenientes." Historia de la Sexualidad 2-el uso de los placeres, ed.SXXI, Madrid, 1986, p.57. Las negritas nos corresponden.

Con la irrupción de los cínicos, epicúreos y estoicos, esta visión clásica de lo público y lo privado comenzará a resquebrajarse. Estas corrientes filosóficas reivindicaron la figura del individuo como sujeto moral independiente de la polis, cuya realización particular no debía ser desatendida en beneficio de la contribución a la realización de la polis. Según Sheldon Wolin:

*"... el desentendimiento político... llegó a ser el leitmotif de las filosofías surgidas alrededor de fines del siglo IV A.C. Los fuertes elementos de desesperanza y retroceso que impregnaron al cinismo y el epicureísmo eran alimentados por un impulso antipolítico... (Epicuro "debemos librarnos de los negocios y de la actividad política")... la creencia según la cual no solamente los individuos tenían una vida propia independiente de la asociación política, sino que esta era la parte más significativa y valiosa de la de su vida ("Un hombre debe prepararse también para la soledad; debe poder bastarse a sí mismo y ser capaz de comunicarse consigo mismo" - Epicuro, Discursos, III, 13.)"*¹⁵

Acompañando el nacimiento filosófico y político del individuo, el estoicismo enunciará la existencia de una **sociedad política universal** que transgrede los límites –no solo territoriales– de la polis, trastocando así profundamente su naturaleza y su sentido de reunión de individuos deliberantes que formaban parte de una comunidad acotada espacial y temporalmente.¹⁶

Muy paulatinamente, la homologación espacio público-polis será cuestionada por las nociones de comunidad y sociedad. De este modo, surgirá dentro de la filosofía política la definición del hombre como animal social.¹⁷

Los límites del espacio político habrán de ser superados en una nueva escena cuyo sujeto ya no es el homo politikus clásico, sino el animal naturalmente social. La imagen del hombre como centro del universo social y político, que nace en los cínicos, epicúreos y estoicos, aparece con mayor nitidez –como lo señalaron Hegel y Arendt– en el cristianismo, que se encargará de sustituir definitivamente la idea de polis por la de comunidad, el antecedente más cercano de la noción de sociedad.

Por otro lado, el derecho romano a partir de la distinción entre utilidad pública y privada habrá de configurar nuevos límites y sentidos para la dicotomía. El derecho público se asociará al interés y al bien común, mientras que el privado se conformará por los contratos entre particulares que persiguen su interés y beneficio individual. Según Bobbio:

*"... el criterio fundamental sigue siendo el de los diversos sujetos a los que se pueden referir la noción de utilitas (utilidad): al lado de la singular utilitas (utilidad de los individuos)... (se establece) la célebre definición ciceroniana de res pública, de acuerdo con la cual es una "cosa del pueblo" cuando por pueblo no se entiende cualquier asociación de hombres sino una sociedad que se mantiene integrada no sólo por vínculos jurídicos sino por la "utilitas comunione" (utilidad común) (De república, I, 41, 48)."*¹⁸

¹⁵ Política y perspectiva, ed. Amorrortu, Bs.As., 1974. p.50. Las negritas nos corresponden.

¹⁶ Según Wolin: "...incurrió a los estoicos elaborar una nueva forma de pertenencia a la sociedad (...) Toda la creación era descrita como parte de un orden... en cuyo interior las diversas partes contribuían con su función a la armonía conjunta resultante. Llegar a ser miembro de la sociedad universal significaba cumplir las obligaciones atinentes a la propia posición social (...) De esta mezcla de partes contribuyentes surgiría una "simpatía universal", un lazo de unidad que vinculaba a todos con tanta fuerza como la ciudad platónica ("somos las partes de un solo y gran cuerpo" - Séneca, Espirituale morale, XCV, 52.). De tal modo, las relaciones auténticas que faltaban en las sociedades políticas existentes eran recreadas en un orden más vasto; el orden más vasto era no solo un ámbito de valor, sino también una sociedad; en verdad la forma superior de sociedad." Op.cit., p.51. Las negritas nos corresponden.

¹⁷ Como dice Hannah Arendt: "...la primitiva traducción del zoon politikon por animal socialis, que ya se encuentra en Séneca, y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo Tomás: homo est naturaliter politicus, id est, socialis ("el hombre es por naturaleza político, esto es, social"). Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego sobre la política." Op.cit., p.40. Las negritas nos corresponden.

Bobbio, N., op.cit.1, p.16. Las negritas nos corresponden.

Progresivamente, la concepción griega de la polis, entendida como ámbito delimitado territorialmente en el que se ejerce una activa participación -una sólida ciudadanía política-, irá desapareciendo ante la emergencia y posterior predominio de la idea de sociedad, que habrá de desdoblarse, a su vez, en las nuevas esferas pública y privada.

II. La tradición política cristiana: el auge del individuo y la comunidad frente a la preservación de lo político

En la tradición cristiana el hombre representa el principio y fin de todo orden. Concomitantemente, la comunidad universal de los creyentes desplaza en el relato político cristiano a la imagen de lo público, entendida como área de praxis política agonial, claro está bajo una visión de lo público, de lo luminoso, claramente diferente a la de los griegos. Sin embargo, esta profunda mutación en relación a las coordenadas del pensamiento político griego no habrá de representar una negación de la política, sino más bien una simple, aunque profunda, redefinición de su sentido.

Comúnmente se afirma que el pensamiento político medieval significó dentro del itinerario de la civilización occidental una suerte de negación de lo político, en particular de la concepción griega de la política. No obstante esta creencia, se puede apreciar, a partir del ejercicio genealógico de historiar las ideas políticas, que la inquietud por lo político, por la definición de un orden que regule y dignifique las relaciones entre los hombres, permaneció en la teoría política cristiana, apoyada en las nociones cardinales de comunidad e iglesia. En este sentido, señala Wolin:

*"La notable expansión del cristianismo, y la evolución de su compleja vida institucional, fueron acompañadas por una politización de la Iglesia, tanto en su conducta como en su lenguaje, cuyo involuntario efecto fue continuar la educación política de Occidente. Al perseguir fines religiosos, la conducción de la Iglesia se vio obligada a adoptar modos políticos de conducta y modalidades políticas de pensamiento. La prolongada tradición de civilidad construida "dentro" de la Iglesia... significaba, nada menos, que se preservaban modos políticos de pensar y actuar."*¹⁹

Quien examina de cerca las reflexiones del cristianismo sobre la política verá que no constituyen un relato homogéneo; por el contrario, esta narración se nutre de distintas doctrinas y corrientes que dibujan un sistema de ideas heterogéneo y pluriforme.

El cristianismo primitivo valora a la política como una experiencia inferior a la religiosa, al contacto místico, directo e individual entre los fieles y Dios. Este vínculo metaterrenal entre los hombres y Dios constituye el espacio privilegiado de la existencia humana, afincado en la idea de una comunidad religiosa universal que sustituye a la polis griega y a la civitas romana. Según Wolin:

*"... en el pensamiento de Tertuliano... aparecía el aguzado sentido de separación respecto del orden político: 'el hecho de que Cristo rechazó un reino terrenal debería bastar para convencerte de que todos los poderes y dignidades profanos son, no solo ajenos a Dios, sino hostiles a él'. Aparecía también la confianza derivada de ser miembro de una sociedad mejor: 'Somos un cuerpo unido como tal por una misma profesión religiosa, por una disciplina única y por el vínculo de una esperanza compartida (...) Tu ciudadanía, tus magistraturas y el nombre mismo de tu curia es Iglesia de Cristo (...) Eres extranjero en este mundo y ciudadano de la ciudad de Jerusalén, que está allá arriba' (Apologeticus, 39; De Corona, 13) (...) Los cristianos... ostentan el status notable y... asombroso de su propia ciudadanía. Viven en sus propios países como visitantes. Comparten todo como ciudadanos; soportan todo como extranjeros (...) Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo."*²⁰

¹⁹ 76. Las negritas e itálicas nos corresponden.

²⁰ 79-80. Las negritas nos corresponden.

Podemos trazar dentro de esta negación de la política terrena una frontera entre lo público y lo privado, expresada en la distinción entre el poder político mundano (lo privado) y la ciudad universal de Dios (lo público).²¹ En este sentido, el rastreo foucaultiano de las “tecnologías del yo” cristianas permite apreciar de qué modo el cristianismo primitivo asimiló la comunidad de fieles a la metáfora espacial del pastor y su rebaño; un contacto en el que se entablaba una particular forma de poder político, una relación paternal en la que el profeta cuida, protege y vigila a sus fieles, desintegrando de esa forma las fronteras entre lo público y lo privado a través de la confesión, de la mirada pública sobre los pecados y pensamientos más íntimos.

Dentro de la sociedad religiosa que propone Tertuliano la “gran dicotomía”, en términos del pensamiento político griego o del derecho romano, desaparece, ocupando su lugar la metáfora cristiana del rebaño conducido panópticamente, como diría Foucault, por el pastor: el representante de Dios que transgrede con su mirada purificadora y paternal sobre los fieles los límites entre lo público y lo privado.²²

A partir del momento en que la Iglesia se constituye en un sólido y complejo edificio político – aunque no público en el sentido griego señalado por Habermas y Arendt (comunidad, apertura y visibilidad)–, aparece la discusión entre quienes aspiran a transformar al poder eclesial en una institución política superior al poder terrenal (que debe ser preservada y desarrollada) y las sectas milenaristas que cuestionan y combaten la transformación de la comunidad eclesial en un espacio político terrenal.

De este modo, como señalase Wolin, la Iglesia, como cuerpo político, cumplirá la función de preservar el sentido de la política, asumiendo claros contenidos institucionales, así como la tradición clásica de la polis a partir de las ideas de comunidad y de ciudad celestial.²³

²¹ “Tal separación entre lo público y lo privado aún no existía en la Edad Media, si bien había perdido gran parte de su significado y cambiado por completo su emplazamiento. Se ha señalado con exactitud que, tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia católica ofreció a los hombres un sustituto a la ciudadanía que anteriormente había sido prerrogativa del gobierno municipal. La tensión medioeval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, *corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público en la antigüedad (...) la esfera secular fue durante el feudalismo por entero lo que había sido en la antigüedad la esfera privada*. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por lo tanto, la ausencia de una esfera pública.” *Op.cit.*, pp.53-54. Las negritas e itálicas nos corresponden.

²² En esta dirección, señala Foucault: “Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos *pastoría* al poder individualizador (...) La idea de que la divinidad, el rey o el jefe es un pastor seguido por un rebaño de ovejas no era familiar ni a los griegos ni a los romanos (...) Groseramente hablando podemos decir que la metáfora del rebaño está ausente de los grandes textos políticos griegos o romanos. No sucede lo mismo en las sociedades orientales antiguas, las de Egipto, Judea o Asiria (...) Dios era también un pastor que conducía a los hombres a sus praderas y proveía de alimento (...) el pastor debe *estar informado de las necesidades materiales de cada miembro* del rebaño y atender a ellas cuando es necesario. Debe saber lo que sucede, lo que hace cada uno de ellos: sus pecados *públicos*... debe saber lo que sucede en el alma de cada uno de ellos, conocer sus pecados *secretos* (...) Podemos decir que la *pastoría* cristiana introdujo un juego que ni los griegos ni los hebreos habían imaginado. Un extraño juego cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que no parece tener ninguna relación con el de la ciudad, que sobrevive a través del sacrificio de estos ciudadanos.” *Tecnologías del yo*, Barcelona, ed.Paidós, 1990, p.118. Las negritas e itálicas nos corresponden.

²³ En este sentido, subraya Wolin: “A fines del siglo II, la Iglesia había cesado de ser una asociación flexible de creyentes, ligados por lazos doctrinarios y por la vaga primacía de los primeros apóstoles, convirtiéndose en cambio en un orden institucionalizado (...) el carácter cada vez más político de la Iglesia había hecho que los hombres advirtieran el paralelo con las sociedades políticas, y que, lejos de alarmarse por la comparación, respondieran proclamando la superioridad de la Iglesia como sistema político, sobre otras entidades políticas... La Iglesia (ecclesia) de Dios... es tranquila... pero la asamblea del pueblo de Atenas está llena de discordia... basta comparar al gobernante de la Iglesia... con el gobernante del pueblo de la ciudad, para advertir que (...) hay una verdadera superioridad (Contra Celsum, iii, p.440-441)...” *Op.cit.*, pp.88-89. Las negritas nos corresponden. Asimismo, señala “Ese desplazamiento del centro de gravedad, de la comunidad a sus dirigentes... revela con claridad el grado de politización que se había infiltrado en los modos de vida y pensamiento cristianos: El episcopado es uno: los miembros individuales tienen cada uno una parte, y las partes forman el todo, la Iglesia es una unidad (...) la Iglesia...”

A pesar de que en la edad media la política como praxis y como escena pierde vitalidad ante la descentralización y territorialización del poder político, el sentido de la política permanece en la figura de la Iglesia, que se constituye en una sólida arquitectura institucional dentro de la cual las relaciones de poder imperantes plantean tonalidades muy diferentes a las de las relaciones entre los miembros de la polis. En este marco, las nociones de polis y "bios políticos" desaparecen frente a la comunidad. Según Hannah Arendt:

*"El carácter no público y no político de la comunidad cristiana quedó primeramente definido en la exigencia de que formara un corpus, un cuerpo, cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como hermanos de una misma familia. La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de la Familia, ya que se sabían que estas eran no políticas e incluso antipolíticas"*²⁴

Hannah Arendt considera, a diferencia de Wolin, no política a la comunidad cristiana, a la estructura eclesiástica porque asocia política a espacio público y a moral. Sin embargo, es posible considerar a la Iglesia en este período como una estructura política en un sentido más politológico, es decir, como espacio en el que se entablan relaciones de autoridad. Asimismo, el ascenso moral que suponía para los griegos el pasaje de lo privado a lo público es preservado, pero invirtiendo los términos, esto es, el tránsito desde la oscuridad de lo terrenal a la luminosidad de la sociedad eclesial. Para Wolin, más allá de que los conceptos de comunidad y de animal social hayan sustituido, respectivamente, a los de polis y de animal político, en la época cristiana el sentido de lo político fue preservado, porque la Iglesia progresivamente fue incorporando prácticas y lenguajes políticos. Por otro lado, el sentido de lo político fue preservado también a partir de las propias prácticas políticas mundanas, en la tensión señalada por Weber y recogida por Reinhard Bendix entre los principios de autoridad patrimonial y feudal.²⁵

Dentro del pensamiento cristiano, entonces, la imagen de la sociedad irá desplazando progresivamente a la de la polis, al tiempo que dentro de esa comunidad cristiana, cuya corporización institucional era la Iglesia, no era posible distinguir nítidamente entre una escena pública y una privada. Precisamente, para Santo Tomás la Iglesia era más perfecta conforme se acercase a una sociedad religiosa, que representaría –tal como señalara Arendt– el punto más lejano respecto de la tradición política griega.²⁶

Las ideas de comunidad y sociedad irán tomando un peso cada vez mayor dentro de la reflexión política cristiana y de la filosofía moderna. Es sugerente en este sentido el vínculo que establece Wolin entre la idea de comunidad de Santo Tomás y la de Rousseau, quien por otro lado fuese –como señalase Hannah Arendt– el primer pensador que teorizó sobre el espacio de la intimidad. Según Wolin:

está constituida por un pueblo unido a su sacerdote *tal como el rebaño se apega a su pastor...* en consecuencia... el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y si alguien no está con el obispo, no está con la Iglesia (...) La Iglesia es una y ni puede ser ni desgarrada ni separada, sino que debería estar ligada y unida por la sustancia de los sacerdotes, que se hallan en armonía entre sí." Op.cit., p.91. Las negritas nos corresponden.

²⁴ Op.cit., p.78. Las negritas nos corresponden.

²⁵ Dice Bendix: "La caracterización de la vida política medieval merced a estos conceptos (patrimonialismo y feudalismo) presenta, esquemáticamente, el enfoque de un rey y luego el de la nobleza terrateniente. Los verdaderos problemas de la política medieval pueden entenderse como conflictos y transacciones resultantes de estos dos enfoques lógicamente incompatibles" Estado Nacional y Ciudadanía, ed. Amorrortu, Bs.As., 1974.

²⁶ En esta dirección, subraya Wolin: "Aunque más tarde Tomás de Aquino definió al hombre como un *naturale animal sociale et politicum*, persistió la creencia de que la sociedad representaba un agrupamiento espontáneo y natural, mientras que lo político representaba lo coercitivo, lo involuntario" Op.cit., p.122. Las negritas nos corresponden. Asimismo, como Arendt: "El profundo malentendido que expresa la traducción latina de "político" como "social", donde quizás se ve más claro es en el párrafo que Santo Tomás dedica a comparar la naturaleza del gobierno familiar con el político: a su entender el *principale officium familiae* tiene cierta similitud con el principal del reino..." Op.cit., p.45. Las negritas nos corresponden.

“Rousseau retomó algo de la idea (*corpus mysticum* y *corpus politicum*) en su concepción de comunidad. También aquí, los miembros estaban imbuidos de un espíritu común que los conducía a la más íntima comunión y dependencia, y que expresaba en los términos más nítidos posibles la identidad específica del conjunto.”²⁷

Como podemos apreciar, la sociedad –el sustituto cristiano de la polis griega– fue constituyéndose paulatinamente en la nueva esfera de interacción humana, abarcativa de lo público (comunidad) y lo privado (la familia).

A partir de los relatos políticos postmedievales las nociones de poder secular e intimidad encarnarán los nuevos términos de la dicotomía público-privado.

Con la reforma protestante (Lutero y Calvino en particular) se introduce, de alguna manera, dentro del itinerario de la teoría política occidental el sentido moderno de la dicotomía público/privado, merced a la distinción entre poder eclesial, espiritual y secular.

III Las narrativas modernas y la revitalización de la política

La reforma protestante representa para la teoría política moderna un punto de inflexión, al proclamar la separación entre el poder terrenal y el religioso, acompañando el proceso histórico de constitución de los Estados-nación y de privatización de la experiencia religiosa.

Lutero construye la doctrina de la reforma sobre la base de tres principios: el sacerdocio universal, la libre interpretación de los textos sagrados y (lo más importante para la interiorización y privatización de la actividad religiosa) la salvación por la sola fe –enunciada en la Libertad Cristiana–, independientemente de las obras terrenas.

Estos tres principios atacan la visión de la Iglesia como una autoridad política central, intermediaria entre los feligreses y la redención metamundana, que goza del monopolio de la interpretación de los textos bíblicos; asimismo, estos principios transforman la práctica religiosa en una actividad individual, personal e internalizada. Paralelamente, Lutero reclama el reforzamiento del poder secular, reconociendo sus facultades para intervenir y actuar sobre la institución eclesiástica:

*“...el gobierno secular se hizo parte del cuerpo cristiano. Aunque tenga una obra corporal, es, no obstante, de estado eclesiástico. Por ello, su obra debe entrar libremente y sin estorbos a todos los miembros del cuerpo entero para castigar ... sin preocuparse si se traía del papa, de los obispos y de los sacerdotes”*²⁸

Estos postulados deconstruyen, fundamentalmente, la función de la Iglesia como cuerpo político privilegiado, socavando su estructura jerárquica y delimitando las fronteras entre el poder secular –que progresivamente se irá identificando con lo público– y la esfera privada, entendida como el ámbito propio de las creencias.

También en el calvinismo la noción de predestinación condujo a los hombres –como señalara Max Weber²⁹– a buscar en la práctica económica, en sus obras materiales y en sus desempeños particulares, la prueba de su destino de salvación, de modo que la ética religiosa se asoció a la praxis económica y también al espíritu acético del capitalismo, integrando las acciones económicas y religiosas en el espacio privado.

Esta separación entre actos internos y externos de los hombres, entre el espacio de su conciencia y el de sus acciones públicas y visibles, es recogida por Hobbes, quien acotó la libertad individual a una

²⁷ Op.cit., p.126. Las negritas nos corresponden.

²⁸ Lutero, M., A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano, ed.FCU, Montevideo, 1988,p.10. Las negritas nos corresponden.

²⁹ Weber, M., La ética protestante y el espíritu del capitalismo, ed.Península, Madrid, 1990.

instancia solipsista (interior, secreta y privada), sustraída de la mirada del Leviatán y de la opinión de los otros hombres. En este sentido, comenta Habermas sobre Hobbes:

*"... La guerra civil acaba con el dictado de una autoridad confesionalmente neutral... La confesión religiosa es un asunto privado, es un sentimiento privado carente de consecuencias para el Estado: todos ellos tienen el mismo valor para él, la conciencia se convierte en opinión (...) Hobbes... con la privatización tanto de la religión como de la propiedad, con la emancipación de las personas privadas respecto de las ataduras semipúblicas de la Iglesia y de los poderes intermedios estamentales-estatales, dio por primera vez validez a la opinión de aquellas. La desvalorización hobbesiana del sentimiento religioso lleva en verdad a la valorización de la convicción privada en general."*³⁰

Sobre la base que sentasen las doctrinas de la reforma, y a partir del pensamiento de Hobbes³¹, la dicotomía público-privado se asociará a la distinción entre el espacio del poder secular-estatal y el espacio conformado por el mercado, el cultivo de las creencias religiosas y el goce de las pasiones íntimas. Sin embargo, esta reafirmación de la bipolaridad público-privado no habrá de constituir un renacimiento de la clásica dicotomía griega entre polis y oikia, con sus respectivas valoraciones y juicios morales. En esta línea, señala Rabotnikof:

*"La construcción del estado y el desarrollo del mercado irán perfilando el sentido "moderno" de la escisión entre esfera pública y privada. Lo público se identificará con el ejercicio del poder colectivo-coactivo y frente a esa esfera claramente delimitada se dibujarán los ámbitos privados en lo económico y en lo moral-religioso... comienza a dibujarse claramente lo privado como el lugar de despliegue de los intereses y (de) la conciencia privada. En relación al ámbito de la conciencia, que Hobbes transforma en opinión privada... "secretamente libre"... se consagra la separación entre lo interno (inward thought, habits of minds) y lo externo (external acts, actions), ya presente en la tradición de la reforma y se sientan las bases para la transformación de la oposición entre reino espiritual y reino político en la oposición mundana entre sociedad y autoridad política."*³²

Para Hobbes lo público se presenta como una escena habitada exclusivamente por el Leviatán y lo privado se reduce a la conciencia moral-religiosa, a los actos y pensamientos íntimos que pueden, en el secreto y en la oscuridad de este espacio, gozar de libertad. De este modo, se ubican por un lado el Leviatán y por el otro la conjunción de los hombres (con su naturaleza agonística y autodestructiva), el mercado, las conductas privadas y las opiniones religiosas, operando como los términos de la nueva definición de la dicotomía.

Paulatinamente, el Estado-nación (estructura centralizada del poder político moderno) se irá transformando en el equivalente del espacio público, frente a la sociedad y el mercado que encarnarán la escena privada. Cabe aclarar, sin embargo, que esta homologación de la dicotomía público-privado a la de estado-sociedad corresponde básicamente al liberalismo de corte anglosajón, mientras que para algunas corrientes del pensamiento político continental (Rousseau, fundamentalmente) la imagen de la comunidad, como espacio público –marcada por un importante sesgo prepolítico, emparentado incluso con la tradición cristiana–, está aún muy presente.

Precisamente Rousseau, al igual que Hobbes, Locke y Kant, intenta responder a una de las cuestiones centrales de la teoría política moderna: ¿por qué debemos ingresar a un ámbito común en el

³⁰ Op.cit.1, pp.125-126. Las negritas nos corresponden.

³¹ Según el propio Hobbes: "... existe una veneración pública y una privada. es pública la veneración que un Estado realiza como persona una. Privada es la que manifiesta una persona particular. La pública, respecto al Estado entero, es libre; pero respecto a los hombres particulares, no lo es. La privada, es en secreto, libre; ahora bien, a la vista de la multitud, nunca carece de restricciones, ya sea de las leyes o de la opinión de los hombres, lo cual es contrario a la naturaleza de la libertad." El Leviatán, ed.FCE, México, 1990, p 297. Las negritas nos corresponden.

³² Op.cit.2, p.6. Las negritas e itálicas nos corresponden.

que debemos someternos a normas que, en alguna medida, habrán de constreñir nuestros deseos e intereses?

Respecto de esta pregunta, aparecen cuatro respuestas clásicas: en primer término, una de las respuestas de corte liberal señala que fundamos ese espacio público y político protegiendo nuestros intereses privados (Locke); en segundo lugar, otra de las respuestas liberales sostiene que los agentes individuales se conforman en ciudadanos a partir del ejercicio de la razón universal, universal por racional y racional por universal (Kant); en tercer lugar, la respuesta hobbesiana que funda ese espacio a partir del temor; y, finalmente, la respuesta rousseauiana que concibe la construcción del espacio común, universal, como un acto de ruptura, que se asienta en los sentimientos, en relación a los intereses privados y mezquinos.³³

La voluntad general constituye la expresión de lo público, en tanto común, visible y –forzosamente– abierta; una esfera pública que, a diferencia de Kant, no resulta de un debate crítico y racional entre ciudadanos libres e ilustrados, cuyas argumentaciones son universales en tanto son racionales. En este sentido comenta Habermas:

“... la voluntad común no surge de la concurrencia entre intereses privados... La voluntad general, garantía de un estado de naturaleza restituido bajo las condiciones de un estado de sociedad, brota más bien como un instinto de humanidad, brota, por tanto, del estado de naturaleza y penetra salvadoramente en el estado de sociedad. Así ve Rousseau, contradiciendo a Montesquieu, el espíritu de la constitución... anclado en el corazón de los ciudadanos, esto es: en la opinión (hablo de costumbres, de usos y, especialmente, de opinión popular)... la opinión no pública es elevada, bajo el título de opinión publique, a la categoría de único legislador, y desde luego con exclusión del público racionante (...) La volonté générale es antes consenso de los corazones que de los argumentos (...) Rousseau quiere la democracia sin pública discusión. Y ambas partes reclaman el mismo título: opinión publique.”³⁴

Se podría señalar que en la visión rousseauiana, la praxis política, entendida como la acción dirigida a resolver los conflictos entre intereses particulares a través del debate racional, se diluye en la comunidad, surgiendo una nueva escena, lo social, que se desdobra a su vez en el espacio de la intimidad y en el de la asamblea pública de la que emana la voluntad general:

“Para Rousseau, lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana...”³⁵

Dice Rousseau:

“A fin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que se rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre...”³⁶

Rousseau responde a la pregunta ¿cómo podemos hacer para tener una vida pública?, a través de la ruptura que hacen los individuos al ingresar al espacio común respecto de sus intereses privados. La

³³ Las dos primeras respuestas son las que Weber considera cuando define la categoría sociedad (asociación racional), opuesta al concepto de comunidad (comunidad de tradiciones). Véase *Economía y sociedad*, ed. FCE, México, 1987.

³⁴ Op.cit. I, pp.131-132. Las negritas nos corresponden.

³⁵ Arendt, H., op.cit., pp.59-60. Las negritas nos corresponden.

³⁶ Rousseau, J.J., *El contrato social o principios de derecho político*, ed. Los libros de mirasol, Bs.As., 1961, p.165. Las negritas nos corresponden. Sobre este punto, comenta Habermas: “El pacto social exige un traspaso sin reservas, el hombre se fusiona con el ciudadano. Rousseau proyecta la poco burguesa idea de un sociedad política desinhibida en la que la esfera autónoma privada, la sociedad burguesa emancipada del Estado, no tiene espacio alguno” Op.cit. I, p.131. Las negritas nos corresponden

construcción de lo universal supone en Rousseau, a diferencia del programa kantiano, sacrificar o abandonar los intereses privados en favor de un sentido sublime e incorruptible de lo público.

Por otro lado, la distinción entre lo público y lo privado aparecerá claramente, a partir de la tradición contractualista anglosajona, en el pensamiento de Locke, retomando la definición aristotélica de las tres formas de ejercicio de poder: político, paternal y despótico. Según Locke:

*"... no se puede asimilar en modo ni grado el poder paternal con el que un príncipe o un magistrado tienen sobre sus súbditos."*³⁷

Esta distinción entre poder político y paternal representa una ruptura respecto de la tradición política cristiana que encuentra en el poder pastoral la fusión entre lo político y lo paternal.

La visión antipaternalista de la política, y en especial del gobierno, se encuentra nítidamente en la concepción del Estado del liberalismo anglosajón.³⁸

Precisamente el antipaternalismo es uno de los puntos claves en la filosofía política de Locke, Kant y Mill, que continúa la tendencia secular de separación entre el poder político y el poder paternal, movimiento que, como vimos en Habermas, encuentra sus antecedentes modernos en la reforma. Según Bobbio:

*"Si se conviene en llamar paternalismo a toda doctrina política que atribuye al estado el derecho de intervención en la esfera interior del individuo con base en la consideración de que cada individuo, incluso el adulto, tiene necesidad de ser protegido de sus propias inclinaciones e impulsos, el liberalismo se revela una vez más en Mill, al igual que en Locke y en Kant, como la doctrina antipaternalista por excelencia, en cuanto parte del presupuesto ético, con base en el cual, de acuerdo con la expresión milliana, "cada individuo es el único y auténtico guardián de su propia salud, física, mental y espiritual"."*³⁹

La clara distinción entre lo público y lo privado se completa en la binomio constantiano presentado en la Libertad de los antiguos y la de los modernos. Para Constant la visión de libertad que tenían los antiguos constituía una suerte de dominio omnímodo y omnicompreensivo de lo colectivo sobre lo individual, mientras que la libertad moderna permitía el desarrollo y el beneficio personal. La libertad moderna representaba para Constant:

*"... no estar sometido sino a las leyes... no poder ser detenido ni encarcelado... por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es para cada uno, el derecho de decir su opinión, de elegir su actividad y realizarla, de disponer su propiedad, incluso abusando de ella; de ir, venir... En fin, es el derecho para cada uno, de incidir en la administración del gobierno... sea a través de representaciones..."*⁴⁰

Por otro lado, Constant definía la libertad de los antiguos como:

³⁷ Locke, J., Ensayo sobre el gobierno civil, ed.FCU, Montevideo, 1990, pp. 15 y 64. Las negritas nos corresponden.

³⁸ En esta dirección, señala Bobbio: "Bajo este aspecto, la concepción liberal del Estado se contraponen a las diversas formas de paternalismos, de acuerdo con a las cuales el Estado debe cuidar a sus súbditos como el padre a sus hijos, cuidado justificado por que los súbditos siempre son considerados como menores de edad. Uno de los fines que se propone Locke con sus dos ensayos sobre el gobierno civil es demostrar que el poder civil, nacido para garantizar la libertad y la propiedad de los individuos que se asocian para autogobernarse, es diferente del gobierno paternal y con mayor razón del patronal. Así pues, el paternalismo es uno de los blancos que más señala y golpea Kant... para quién "un gobierno basado en el principio de benevolencia hacia el pueblo, como el gobierno de un padre sobre los hijos, es decir, un gobierno paternalista... en el que los súbditos, como hijos menores de edad que no pueden distinguir lo que es útil o dañoso, son constreñidos a comportarse pasivamente, para esperar del jefe de estado que juzgue la manera en que ellos deben ser felices... es el peor despotismo que pueda imaginarse..." Liberalismo y Democracia, ed.FCE, México, 1991, pp.23-24. Las negritas nos corresponden.

³⁹ Op.cit.2, p.73. Las negritas nos corresponden.

⁴⁰ De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos". Las negritas nos corresponden.

"... ejercer colectivamente, pero directamente, diferentes aspectos de la soberanía toda... (admitiendo que) era compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad del todo...(de modo que) todas las acciones privadas están sometidas a la vigilancia más severa (...) En las relaciones más domésticas, incluso, interviene la autoridad... no existe nada que escape a la norma."¹¹

Una cuarta tradición que podemos encontrar en la teoría política moderna es la que se funda en el pensamiento de Kant, que continúa hasta nuestros días en las obras, entre otros, de Apel y Habermas.

En Kant lo político se encuentra estrechamente emparentado con la moral; lo público se presenta como un ámbito de discusión y de crítica ilustrada que oficia de vínculo entre los individuos (actores racionales que surgen del ámbito privado) y el Estado. La publicidad recupera en el pensamiento de Kant, como sostiene Habermas, su relación con la moralidad (que en Hobbes había quedado recluida en el ámbito privado) entendida como conciencia y opinión, suponiendo el método de la ilustración como camino para la construcción del consenso universal. Asimismo, para Kant la construcción de la escena pública se asienta en el ejercicio de una razón crítica expresada por un público ilustrado:

"La publicidad, dentro de la cual practican los filósofos su artesanía crítica, ha dejado de ser... meramente académica (...) No sólo en la república de los sabios se realiza la publicidad, sino en el uso público de la razón, ejercido por todos aquellos que acierten a ese uso. Evidentemente tienen que rebasar los límites de su esfera privada como si fuesen sabios: "Entiendo, empero, capaces del uso de su propia razón ante todo el público del mundo lector a todos aquellos a los que nadie llamaría sabios... Capaces de uso privado (de la razón) llamo a aquellos que éste les permite desempeñar su razón en algún puesto o cargo civil que les ha sido confiado (...) Evidentemente no les está aquí permitido razonar, sino que hay que obedecer."¹²

Si en el pensamiento de los reformadores y de Hobbes lo público estaba asociado, fundamentalmente, a lo estatal, en tanto poder secular, en Kant recupera su definición de espacio de discusión y crítica. Lo público constituye una escena destinada al ejercicio de una ciudadanía política activa y racional, mientras que la sociedad burguesa representa el ámbito de lo privado, desde el cual surgen no obstante los componentes individuales de esa publicidad. En este sentido señala Habermas:

"El público racionante de los hombres se constituye en el de los ciudadanos, en el que se llega a acuerdos respecto de los asuntos "comunes". Esa publicidad políticamente activa se convierte, bajo la "Constitución republicana", en principio organizativo del Estado liberal de derecho. En el marco que ella se establece la sociedad burguesa como esfera de autonomía privada (...) Las leyes tienen su origen empírico en la "coincidencia pública" del público racionante; por eso las llama Kant también leyes públicas diferenciándolas de las privadas, que, al igual que el uso y la costumbre, tienen un valor inexpressable."¹³

La posibilidad de poder construir un espacio público universal a partir de la sociedad burguesa, de la reunión de personas privadas, "racionantes" y "autónomas", como pretendía Kant, es cuestionada a partir de Hegel y Marx, ya que la naturaleza de la sociedad civil es esencialmente agonística y contradictoria. En Hegel solamente el Estado puede constituir la realidad ética, la idea moral, la encarnación del principio universal que niega dialécticamente el carácter conflictivo, fragmentador, antagónico y particularista de la sociedad civil. Para Hegel, por tanto, jamás se podrá inducir lo público de lo privado, ya que no es posible que el Estado -como figura central del derecho público- surja de un contrato. En este sentido señala Bobbio:

"Para Hegel un instituto del derecho privado como el contrato no puede asumirse como fundamento legítimo del Estado a menos por dos razones... porque el vínculo que une al Estado con los ciudadanos es permanente e inderogable por parte de

¹¹ Op.cit., las negritas y los paréntesis nos corresponden.

¹² Habermas, J. y Kant (citado), op.cit. I, pp.138-139. Las negritas y los paréntesis nos corresponden.

¹³ Op.cit., p.140. Las negritas nos corresponden.

éstos, mientras que el vínculo contractual es derogable (...) porque el Estado puede pedirle a sus ciudadanos, aunque en circunstancias excepcionales... la vida que es un bien contractualmente indisponible."⁴⁴

La noción kantiana de publicidad, construida a partir de la imagen de un público racional e ilustrado que emerge desde lo privado, es desechada por Hegel, en tanto el Estado, entendido como expresión suprema de lo público, no puede ser concebido como una construcción derivada de la sociedad civil, fragmentaria y agonística. En suma, el interés público no puede resultar de la sumatoria de los intereses privados en conflicto, más allá de que estos conflictos puedan ser laudados en un diálogo libre y abierto, garantizado por un ejercicio universal del discurso. En este sentido señala Habermas:

*"La ambivalente posición de la opinión pública se sigue necesariamente de la "desorganización de la sociedad burguesa". Pues, ¿qué aspecto tendría un estado que, según la expresión de Hegel, se confundiera con la sociedad burguesa, esto es, que "se determinara por la garantía de la protección de la propiedad y de la libertad personal"? (...) en el momento en el que la situación privada como tal "se constituyera en elemento participante de los asuntos generales en el poder legislativo", penetraría la desorganización de la sociedad burguesa en el Estado. Puesto que el sistema antagónico de necesidades está disgregado en intereses particulares, llevaría... "a un... querer inorgánico y al mero poderío masivo enfrentado al Estado orgánico"..."*⁴⁵

Del mismo modo que entre los griegos la polis representaba el único espacio en el que los sujetos adquirirían relevancia moral, en Hegel el Estado como encarnación superior del Espíritu objetivo constituye el ámbito exclusivo para que los individuos, en tanto miembros del Estado, alcancen la eticidad. Dice Hegel:

*"... el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es Espíritu objetivo"*⁴⁶

La sociedad civil representa para Hegel el imperio de la necesidad, así como para el pensamiento político clásico la oikia constituía el espacio antecedente de lo público, de la polis, del goce de una buena vida, de una vida activa. Se podría decir que en Hegel existen dos formas de universalidad: una sublime, superior, que se encarna en el Estado, en el Espíritu del mundo objetivado, y otra espuria que surge de la comunidad inevitable de las necesidades vitales que definen a la sociedad civil. Por lo tanto, no se puede derivar la universalidad pública de esa universalidad inevitable (anclada en un peldaño inferior de la moralidad), que nace de la sociedad civil y la necesidad. Según Hegel:

*"(en la sociedad civil)... no es en tanto libertad sino en cuanto necesidad que lo particular se eleva a la forma de la universalidad (...) En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en la cooperación para la satisfacción de las necesidades de todos los demás, en la intervención del individuo mediante lo universal como movimiento dialéctico; de modo que, puesto que cada uno adquiere, produce y goza para sí, justamente por eso produce y adquiere para el goce de los demás."*⁴⁷

Para Hegel lo público como encarnación del principio universal, como final ineluctable del camino teleológico de desarrollo dialéctico del Espíritu universal, vuelve a ser la escena dominante y privilegiada, lo que, sin embargo, no significa un desconocimiento del papel de los particulares, de las corporaciones y el mercado, pero sí la convicción de que los individuos privados sólo pueden adquirir entidad ética y moral en tanto miembros del Estado. Si bien en Hegel el Estado no constituye una

⁴⁴ Op.cit. I, pp.19-20. Las negritas nos corresponden.

⁴⁵ Op.cit. I, p.152. Las negritas nos corresponden.

⁴⁶ Líneas fundameta es de la Filosofía del derecho, ed.Claridad, Bs.As., p.221. Las negritas nos corresponden.

⁴⁷ Op.cit., pp.188-189. Las negritas, paréntesis e itálicas nos corresponden.

negación de la sociedad civil, sino un estadio más elevado en el camino de progreso, tampoco lo público resulta de una suerte de elevación de lo privado a partir del ejercicio público, ilustrado y crítico de la razón, tal como plantease Kant. Por lo tanto, lo público deja de ser una construcción que tenga como punto de partida a los individuos autónomos racionantes, a una sociedad civil ilustrada; se define, entonces, como la negación superadora de la sociedad civil, encarnándose, corporizándose y cristalizándose en el Estado.

Si en el relato kantiano el espacio público es ocupado por un público de seres que emergen desde la esfera privada, haciendo un uso ilustrado de la razón y del lenguaje, fundando de ese modo una pragmática universal del discurso, en el pensamiento de Hegel y, de algún modo, en el de Marx y sus discípulos más finos, lo público es abarcado en todas sus dimensiones por el espíritu objetivado en la figura del Estado, en tanto superación -y no perfeccionamiento ilustrado- de la sociedad civil, de lo privado.

El pasaje de Kant a Hegel supone por lo tanto el desplazamiento de la noción de opinión pública por la imagen del Estado.⁴⁸ Por otro lado, cabe añadir –como ha señalado Richard Rorty⁴⁹– que el tránsito teórico iniciado por Hegel⁵⁰ se basa en la historización del proceso constitutivo del Estado, lo cual lo enfrenta a esa suerte de ahistoricidad y universalidad sobre la cual funda Kant –al igual que sus discípulos contemporáneos– la noción de lo público.

También en Marx se encuentra presente esta desconfianza sobre el carácter universalizable y ahistórico-normativo-moral de la “opinión pública”, surgida de una discusión ideal entablada por una sociedad civil ilustrada. En esta dirección, comenta Habermas:

“Marx trata de un modo irónico a la publicidad políticamente activa (la “ideal independencia” de una opinión pública compuesta por propietarios privados racionantes que se creen hombres autónomos).”⁵¹

Para Marx el Estado y la opinión pública –como conjunción de seres libres e iguales– son productos ideológicos burgueses; así, la figura del ciudadano constituye una mera abstracción en un espacio público ideal que oculta o invierte las relaciones agonísticas que definen a la sociedad burguesa. El espacio público no puede ser separado del privado, del mismo modo que el Estado no puede escindirse de facto de la sociedad civil y el mercado. De esta forma, Marx redefine el sentido de la dicotomía público-privado, afirmando su carácter ideológico, al tiempo que conserva y subraya la idea hegeliana de que la universalidad surgida de la sociedad civil burguesa se afirma exclusivamente en la necesidad y no en el supuesto ejercicio ilustrado y libre de la razón que preconizaba Kant.⁵² Para Marx la figura emblemática del ciudadano, como símbolo de la igualdad y libertad burguesa, forma parte simplemente del imaginario liberal:

“...en el Estado, donde el hombre es considerado como ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad”⁵³

⁴⁸ Según Habermas: “La publicidad... no puede ya seguir siendo un principio de la ilustración y una esfera de la realización de la razón. La publicidad sirve meramente a la integración del subjetivo opinar en la objetividad, puesta por el espíritu en forma de Estado (...) la opinión pública ha sido descalificada como garante de la coincidencia; el Estado... conlleva esa garantía por se, por su mera existencia.” Op.cit. I, pp. 152-153. Las negritas nos corresponden.

⁴⁹ Ver Contingencia, ironía y solidaridad, ed. Paidós, Barcelona, 1994, y Escritos filosóficos T.II, ed. Paidós, Barcelona, 1995.

⁵⁰ Tradición que habrán de continuar pensadores como Heidegger, Derrida y Foucault, señalando el carácter histórico y contingente del lenguaje, de la razón y del poder.

⁵¹ Op.cit. I, p. 155.

⁵² “Marx denuncia a la opinión pública como falsa consciencia (...) ella se oculta a sí misma su carácter de máscara del interés burgués” Habermas, J., op.cit. I, p. 155

Cerroni, U., El pensamiento de Marx, ed. S. XXI, México, 1980. Las negritas e itálicas nos corresponden.

La crítica marxista a la noción liberal-kantiana de opinión pública (crítica, racional y deliberante) se apoya en el supuesto epistemológico y gnoseológico de que existe una realidad que nos precede (preconfigurada y predeterminada por una legalidad que no dominamos), que no se construye a partir de las categorías lingüísticas que empleamos y que, en todo caso, es deformada, precisamente, por esas categorías y herramientas que forman parte del nuestro marco ideológico.⁵⁴ En esta dirección señala Cerroni:

"...el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa es considerado como el verdadero hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre en cuanto persona alegórica, moral. El hombre real sólo se reconoce bajo la forma de individuo egoísta; el hombre verdadero, sólo bajo la forma de ciudadano abstracto."⁵⁵

Agrega Cerroni:

"Para Marx la raíz de esta escisión reside en el carácter atomizado y disgregado de la sociedad, en su carácter exclusivamente civil (y no también político) La atomización de la sociedad civil (cuyo tejido será analizado en el Capital) aísla en una esfera abstracta las conexiones universales del hombre, hasta el punto de que la igualdad político jurídica no es otra cosa que la comprobación efectiva (y el reconocimiento indirecto) de la desigualdad práctica de los individuos."⁵⁶

En el universo teórico marxista no se concibe que el hombre privado puede hallar su libertad social y política en la figura del ciudadano, así como lo privado no puede alcanzar su emancipación en lo público.

La apuesta teórica que emprende el marxismo se dirige a deconstruir el supuesto artilugio ideológico que representaría la dicotomía público-privado, señalando la imposibilidad real de escindir epistemológicamente una escena de la otra y de encontrar el camino de emancipación humana en la publicidad burguesa ilustrada.

En Marx la emancipación humana se halla en el fin y superación de la dicotomía liberal entre lo público y lo privado, a partir de la reconciliación de ambas esferas en lo social. Este réquiem marxista para la distinción clásica entre política y privacidad, acompaña, como señalara Hannah Arendt en *La Condición Humana*, el proceso histórico de emergencia del espacio social como ámbito privilegiado.

Por otro lado, cabe señalar que este intento marxista de desenmascarar, develar y liquidar en el plano teórico la falsedad ideológica de la dicotomía liberal supone, sin embargo, privilegiar ontológicamente una de las escenas: la "real", la que se constituye por las relaciones "reales" que se entablan entre los hombres en el proceso de reproducción de su vida material; el plano fundante que es invertido y negado en la abstracción ideológica que representa lo público-burgués.

La dicotomía público-privado, como tantos otros eslabones dentro del relato longitudinal de progreso y redención marxista, está condenada a la extinción al momento de la reconciliación final de ambas escenas en lo social. En este sentido señala Cerroni:

"... para Marx la crítica teórica y práctica del presente histórico burgués apunta hacia el comunismo: hacia una sociedad profunda y conscientemente reorganizada, en la que dejen de producirse las antítesis sociedad-Estado, privado-público, conducta social-conducta jurídica, dirección-subordinación, economía-derecho (...) Sólo cuando el hombre individual real incorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en

⁵⁴ Este tema es presentado y analizado magistralmente en los capítulos que Paul Ricoeur dedica al pensamiento marxista, especialmente Marx y Althusser, en *Ideología y utopía*, ed. Gedisa, Barcelona, 1994; ver también Rorty, R., *La filosofía como espejo de la naturaleza*, ed. Cátedra, Madrid, 1993.

⁵⁵ Op.cit., p 147. Las negritas nos corresponden.

⁵⁶ Op.cit., p 138. Las negritas nos corresponden.

*sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglora ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.*⁵⁷

En el camino de emancipación humana y, por ende, de liquidación de la dicotomía público-privado trazado por el marxismo, nos encontramos con un polo fuerte que determina a su alteridad: las relaciones de producción, el mercado, los conflictos de clase, etc; los instancias que conforman la parcela de lo social privilegiada epistemológicamente.

Las parejas público-privado y Estado-sociedad se diluyen en las fuerzas sociales de producción como reconciliación de los polos en contradicción: también aquí, no existe una relación de equivalencia e intercambio entre los términos, sino una composición de predominio unívoco de una escena sobre la otra.

El rastreo genealógico de la díada público-privado en la teoría política moderna nos ha permitido identificar, en principio, seis grandes narrativas que relacionan y ponderan en distinto grado estas escenas.

Un primer modelo es el que podemos encontrar en Hobbes, donde asumimos una vida pública por el temor, no por la razón, la defensa de nuestros intereses o el imperio de nuestros sentimientos. La religión y la moral quedan confinadas al espacio de lo privado, de la intimidad, estableciéndose un gobierno omnímodo de lo público sobre lo privado sin puentes o canales de intercambio.

Una segunda respuesta que podemos hallar es la que ofrece Rousseau, para quien la "voluntad general" supone un salto público que nos permite abandonar nuestros mezquinos intereses privados. "obligándonos a ser libres", pero a partir de una modalidad que responde a nuestros sentimientos de comunidad, más que al temor o al cálculo racional.

Aparece un tercer modelo que entronca en la reforma protestante que, como ya vimos, distingue tres esferas de poder: espiritual, eclesial y secular. De este modo, se separan el ámbito político y el religioso, el Estado y la Iglesia, el poder terrenal y el metamundano, en forma paralela a la interiorización y privatización de la conciencia religiosa.

Paulatinamente, lo público se irá asociando a la figura del Estado, mientras que lo privado se asimilará a la sociedad (espacio destinado al cultivo de nuestras creencias, pasiones y pulsiones más íntimas) y al mercado.

El Estado, en tanto arquitectura política, se irá desprendiendo progresivamente de sus contenidos paternalistas, convirtiéndose en una escena neutra moralmente, al tiempo que la conciencia particular, las opiniones morales y las creencias religiosas se recluirán en la privacidad de los individuos.

Si bien esta visión no representa un cuerpo homogéneo de ideas, puede decirse que se asocia, fundamentalmente, al liberalismo clásico, predominantemente, aunque no exclusivamente, anglosajón, del que forman parte entre otros, a pesar de sus profundas diferencias, Locke, Mill y Constant.

Otra de las respuestas se podría encontrar en Kant, donde la publicidad es percibida como la reunión ilustrada de los individuos autónomos racionantes, que mediaría entre la privacidad de sus vidas particulares y el Estado como figura política. Esta postura concibe a lo público como una escena intermedia entre la sociedad civil y el Estado, idea que es retomada en el debate contemporáneo de la teoría política por Apel y Habermas, que sostienen esta alternativa de construcción comunicativa y ética de la opinión pública frente a la crisis de legitimidad de los Estados tardocapitalistas.

Una quinta tradición surge en el pensamiento de Hegel, quien refuerza el polo público y universal de la dicotomía en detrimento de lo privado, asociando lo público al Estado como cristalización de la idea ética.

⁵⁷ Ibid., pp. 137 y 148. Las negritas e itálicas nos corresponden.

Finalmente, es posible divisar, en la teoría marxista, una última concepción que niega la distinción entre lo público y lo privado como producto ideológico; escisión artificial que sólo puede ser superada –como diría Cerroni– en lo social. Esta visión privilegia epistemológicamente, en alguna medida, a la esfera privada, en tanto sobredetermina a lo público.

Hacia fines del siglo XIX, y en buena parte del presente, habrá de asociarse –incluso hasta llegar a la equivalencia– lo público a lo estatal y lo privado al mercado, al interés individual y a la intimidad; de este modo, la distinción estado-sociedad se transformará en la expresión prevaleciente de la dicotomía público-privado.

Sin embargo, como sostiene Bobbio, durante el siglo XX las fronteras entre los términos de la dicotomía, estado y sociedad, se redefinen a partir de un doble proceso: por un lado, la **publicación de lo privado o estatalización de la sociedad**, es decir, el proceso por el cual la moral, la ética y la estética *ingresan al dominio público*, siendo colonizadas por los intercambios y las transacciones políticas; y, por otro lado, la **privatización de lo público o socialización del Estado**, esto es, el movimiento que determina que el Estado, lejos de mantenerse ajeno a las demandas ciudadanas, se convierta en la arena privilegiada de las pujas redistributivas, siendo bombardeado por las demandas y presiones de las corporaciones y de los agentes sectoriales.

La reconfiguración de los espacios público y privado, así como de las órbitas del Estado y la sociedad, ambientada en buena medida por el surgimiento y consolidación –pero también por la crisis– del Estado de Bienestar y de su prédica keynesiana, obliga a repensar las categorías y definiciones teóricas, en la medida que las expresiones modernas de la dicotomía (liberales, kantianas, hegeliano-marxistas o democrático-radicales) pueden mostrarse insuficientes en términos explicativos o interpretativos.

Este nuevo escenario en el que se hibridan las esferas públicas y privadas, generando zonas de tránsito, espacios semipúblicos y semiprivados, plantea la discusión sobre la naturaleza de lo público bajo nuevas coordenadas. En el primer capítulo de la segunda parte intentaremos, precisamente, abordar esta cuestión, para ensayar luego, en los próximos capítulos, un mapeo de esas mutaciones en los contornos y siluetas de lo público y lo privado.

Segunda parte: Los nuevos rostros de la dicotomía

I. Definir lo público y lo privado en la política contemporánea: ¿sustancias, instituciones, espacios o procesos?

A la hora de definir lo público y lo privado las ciencias sociales han padecido generalmente, como en muchos otros terrenos y aventuras intelectuales, todo tipo de tentaciones “esencialistas”, merced a las cuales ambas escenas han sido presentadas y analizadas como términos antinómicos e irreconciliables, sujetos a una férrea lógica binaria.

Lo público suele ser visualizado como una suerte de categoría difusa, omniabarcativa e indescriptible en términos más o menos precisos, en la que no es posible reconocer claramente actores y procesos de intercambio. Para definir lo público se han acuñado nociones como la de consenso universal, contrato político, comunidad ideal de comunicación (en la versión habermasiana), bien colectivo, etcétera. Del otro lado, lo privado ha encontrado su definición –máxime en la ciencia política– por oposición a lo público, como el ámbito propicio para el desarrollo del interés individual o corporativo adosándole habitualmente una carga valorativa negativa: egoísmo, mezquindad y carácter posesivo. Para estas visiones teóricas, existe entre ambas regiones una frontera que no puede ser traspasada; no se reconoce la posibilidad de que existan contactos entre los actores que habitan las dos áreas.

Otra respuesta habitual en estas disciplinas ha sido la de equiparar lo público a lo estatal y lo privado al mercado, suponiendo que el Estado no puede ser privatizado y que el mercado no puede cumplir funciones públicas.

Frente a estas visiones cabría presentar la alternativa teórica de concebir la articulación de lo público y lo privado como un proceso de cruce, imbricación e hibridación de acciones de distinta naturaleza. Así, podríamos hablar, como sostienen Arendt, Bobbio y Habermas⁵⁸, de un proceso de publicitación de lo privado y de privatización de lo público.⁵⁹ Estos procesos no son incompatibles, por el contrario, se refuerzan mutuamente, lo cual no supone, sin embargo, que no sea posible distinguir entre ambas escenas pesos distintos. En este sentido afirma Bobbio:

*"Los dos procesos de publicitación de lo privado y de privatización de lo público, de ninguna manera son incompatibles, y de hecho se compenetran el uno con el otro. El primero refleja el proceso de subordinación de los intereses privados al interés de la colectividad representada por el estado que invade... el segundo representa la reivindicación de los intereses privados mediante la formación de grandes grupos organizados que utilizan los aparatos públicos para alcanzar sus objetivos."*⁶⁰

Es posible comprender al espacio público como el ámbito de la opinión pública, entendida como una construcción política que se define por la visibilidad, apertura a la participación de los distintos actores afectados y búsqueda de acuerdos sobre los puntos en conflicto. Sin embargo, más allá de este horizonte normativo que se puede asignar a lo público, su trama suele ser agonística, en tanto la política constituye una arena competitiva y conflictiva que reconoce necesariamente la presencia de intereses enfrentados que procuran a través del debate, la transacción y la compensación mutua alcanzar una serie de consensos, que no pueden aspirar a la inmutabilidad y a la universalidad, sino simplemente a la localidad y a la contingencia. En este espacio, el Estado desempeña un papel central como componedor y árbitro de los conflictos políticos, como articulador de los acuerdos y consensos locales y como generador de los marcos normativos y éticos que permiten el desenvolvimiento de los actores públicos y privados. Pero el Estado no debe ser conceptualizado, en una tentación omniabarcativa y jurídicista, como el equivalente de lo público, como su expresión única y totalizadora. Al mismo tiempo, lo privado no puede definirse exclusivamente como el espacio de la oikia clásica, de la intimidad burguesa o del mercado, sino más bien como el terreno en el que se desarrollan un conjunto de acciones que no están sometidas a las mismas exigencias de visibilidad, apertura y accesibilidad que deben regular el debate público sobre los recursos materiales, simbólicos y políticos.

En este sentido, se puede señalar que buena parte de las acciones que se desarrollan en el mercado componen la trama de lo privado, no obstante lo cual, el mercado representa en sí mismo una

⁵⁸ Según Habermas: "... Con la extensión de la autoridad pública sobre ámbitos privados tiene también que ver el proceso contrario de sustitución del poder estatal por el social. Sólo esa dialéctica de una progresiva estatalización de la sociedad paralela a una socialización del Estado comienza paulatinamente a destruir la base de la publicidad burguesa: la separación entre Estado y sociedad. Entre ambas y, por así decirlo, "de" ambas surge la esfera social repolitizada que borra la diferencia entre "público" y "privado". Esa esfera también disuelve aquella parte específica del ámbito privado en que las personas privadas reunidas en público regulaban los asuntos generales concierne al tráfico entre ellas; es decir, disuelve la publicidad en su forma liberal." Op.cit.1, p.173. Las negritas nos corresponden.

⁵⁹ Como dice Bobbio: "... el proceso... de intervención de los poderes públicos en la regulación de la economía también es designado como proceso de "publicitación de lo privado" (...) el proceso de publicitación de lo privado solamente es una de las facetas del proceso de cambio de las sociedades industriales más avanzadas. Tal proceso es acompañado y complicado por un fenómeno inverso que se puede llamar "privatización de lo público" (...) La vida de un Estado moderno... es atravesada por conflictos de grupo que constantemente se renuevan, frente a los cuales el Estado como conjunto de órganos de decisión (parlamento y gobierno) y ejecutivos (aparato burocrático), desempeña la función de mediador y de garante más que de detentador del poder de imperio... Los acuerdos sindicales o entre partidos son normalmente precedidos por largas negociaciones características de las relaciones contractuales..." Op.cit.1, pp.30-31. Las negritas nos corresponden.

⁶⁰ Op.cit.1 p.32.

zona de fluida continuidad entre lo público y lo privado, al menos en dos sentidos: por un lado, porque el mercado nutre a lo público y a la política de señales, testimonios y apuestas morales que pueden ser perfectamente traducibles a un lenguaje político; por otro lado, porque el Estado, al intervenir en el mercado (potenciando sus impulsos, abortándolos o simplemente regulándolos), incorpora sus acciones al terreno público, en un juego que desarrollan actores que habitan, al mismo tiempo, ambos espacios. De este modo, al tiempo que el Estado interviene en el mercado, los actores empresariales cumplen funciones netamente públicas (educación, políticas culturales, ambientales y urbanísticas, promoción a diversos actores sociales, etcétera). Esta interpenetración es reconocida por diversas corrientes teóricas (neomarxistas, neocorporativistas y pluralistas, entre otros), como parte de una profunda redefinición de los límites entre ambos espacios.

Este giro conceptual y analítico, que supone comprender lo público y lo privado a partir de las *zonas de interacción* que se trazan entre ellos, nos conduce, necesariamente, al abandono, o al menos al drástico cuestionamiento, de la rígida dicotomización a la que han recurrido las ciencias sociales y, fundamentalmente, los paradigmas sociocéntricos a la hora de examinar estos campos. En este punto señala Ernesto Laclau:

*"... la deconstrucción de la alternativa exclusiva entre mercado y regulación social (...) es la dicotomía misma y no ninguno de sus polos aisladamente la que tiene que ser deconstruida."*⁶¹

Habermas reconoce el proceso, que subrayase en su momento Hannah Arendt, de "auge de lo social", es decir, el nacimiento junto a la Modernidad y al capitalismo de una nueva esfera que altera radicalmente el sentido clásico de lo público y lo privado, redibujando al mismo tiempo los límites entre ambos espacios. Por otro lado, el surgimiento de esta esfera social, que abarca lo público y lo privado, se acompañó a lo largo de este siglo con el desarrollo de la figura del Estado Benefactor keynesiano. Según Habermas:

*"... con la concentración del capital y el intervencionismo, surge una nueva esfera a partir del recíproco proceso de socialización del Estado y estatalización de la sociedad. Esa esfera no puede ya ser concebida ni como esfera puramente privada, ni como esfera genuinamente pública; ni puede coordinarse sin más con los ámbitos del derecho privado o del público."*⁶²

La visión que se desprende del diagnóstico habermasiano, apoyado en la visión histórico-filosófica de Hannah Arendt⁶³, no nos debe conducir, sin embargo, a adoptar una postura apocalíptica que enuncie el fin de la política, el advenimiento de la homogeneización social y la muerte del debate entre partidos y grupos como modo de articular intereses, expresar demandas y resolver conflictos. Este tono apocalíptico sobre la suerte de la política contemporánea, el futuro del Estado Benefactor y el

⁶¹ Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ed. Nueva Visión, Bs.As., 1990, pp.13-14. Las negritas nos corresponden.

⁶² Op.cit. I, p.181. Las negritas e itálicas nos corresponden.

⁶³ "Una delle caratteristiche principali dell'età moderna per la Arendt è la perdita o il declino della sfera pubblica. La sfera pubblica designa que la sfera della presenza dove regnano la libertà e l'eguaglianza, dove i cittadini interagiscono *mediante il discorso e le persuasiones*, rivelano *la propria identità*, e decidono per mezzo della deliberazione collettiva di questioni d'interesse pubblico. La perdita o l'erosione della sfera pubblica è collegata a un fenomeno più vasto che la Arendt designa con il termine "perdita del mondo" (*loss of the world*) o "alienazione dal mondo" (*world alienation*)." Passerin d'Entrèves, M., *La storia della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS), Barcelona, 1995, p.5. Las negritas e itálicas nos corresponden, el subrayado pertenece al original.

reinado de la cultura mercantil de masas está presente en Hannah Arendt, así como en los miembros de la Escuela crítica de Frankfurt.⁶⁴

Para Hannah Arendt la nueva esfera social trastorna sensiblemente la naturaleza de la política al integrarla con el espacio privado y doméstico en un zona difusa, en la que la concurrencia pública no obedece a la búsqueda de una buena vida o a la preocupación por laudarse los conflictos mediante la deliberación y la persuasión, sino a la inevitable interdependencia vital.⁶⁵ Según Arendt, este espacio político crece y coloniza viejos territorios; publica actividades que eran típicamente privadas y privatiza al mismo tiempo las discusiones políticas:

*"Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las notables características de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo público y lo privado, así como de la más recientemente establecida de la intimidad."*⁶⁶

Para Habermas existe la posibilidad teórica y pragmática de construir un espacio público que sea diferente, al mismo tiempo, del Estado y de lo privado o mercantil. Este espacio público "autónomo" es ajeno tanto a la racionalidad instrumental burocrática como a las acciones del mercado⁶⁷ (poder y dinero entendidos como "medios deslingüistizados").

Si bien se podría definir apodóticamente (como pretende Habermas, y también Portantiero) la existencia de una oposición entre racionalidad burocrática o mercantil e interacción pública entre sujetos autónomos, no es apropiado derivar de semejante dicotomización que el espacio público deba constituir dentro de un programa emancipatorio una entidad radicalmente ajena al Estado, lo cual no supone tampoco avalar la posición contraria, es decir, la que tiende a asimilar ambas figuras. Por el contrario, el Estado debe ser concebido como un actor, entre otros, que se desenvuelve dentro del espacio público, como un núcleo regulador.

Por otro lado, cabe señalar que la visión del espacio público que presentan Habermas y Portantiero (entendido como ámbito de debate autónomo, despojado de toda relación de dominación y asimetría) sigue rindiendo tributo teórico al paradigma político de la Ilustración que, al menos en alguna de sus dimensiones, resulta hoy poco acorde a la gramática política que impone un espacio público de tono pluralista y desencantado.

La comprensión de lo público y lo privado requiere, en este escenario de mutua penetración, de categorías teóricas flexibles, que permitan aprehender la pluralidad de espacios públicos y privados y captar la constante redefinición de sus fronteras. La búsqueda de categorías fuertes, densas en términos políticos y filosóficos, emprendida por muchos autores contemporáneos —entre ellos Habermas—, que

⁶⁴ Según Arendt: "... con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado finalmente el punto desde el que abarca y controla a todos los miembros de una sociedad determinada, igualmente y con idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala bajo todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el Mundo Moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que diferencia y distinción han pasado a ser asuntos privados del individuo." *Op.cit.*, p.63. Las negritas nos corresponden.

⁶⁵ Dice Hannah Arendt: "La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público." *Op.cit.*, p.69. Las negritas nos corresponden.

⁶⁶ *Op.cit.*, p.68. Las negritas nos corresponden.

⁶⁷ En esta misma línea, remarca Portantiero: "... la introducción de una tercera dimensión que supere la visión dicotómica que enfrenta de manera absoluta "lo estatal" con "lo privado". Esa dimensión ausente es la de "lo público", entendida como un espacio que pueda asegurar (...) el crecimiento de la "sociedad civil" (...) es este fortalecimiento del espacio público en relación al orden estatal y al orden privado, lo que permite a la teoría democrática vincular la reforma económico social del Estado con la reforma política del Estado. Esta opción (...) lo que potencia es la reconstrucción de la sociedad ahogada por el centralismo burocrático, tanto como por la mercantilización de todas las relaciones humanas." "La múltiple transformación del Estado Latinoamericano", Nueva Sociedad, Caracas, 1989, pp.92-93. Las negritas nos corresponden.

permitan responder a esa "alienación del mundo" que denunciara Hannah Arendt, puede constituir una aventura intelectualmente infructuosa, más allá de su carga de seducción, que tropiece permanentemente con toda suerte de peticiones de principio. Corresponde analizar, entonces, en esa otra vía más modesta y prudente, de qué forma lo público y lo privado se hibridan, examinando las modalidades en que una escena avanza sobre la otra y los impactos que estos procesos tienen sobre la redistribución de recursos y cuotas de poder dentro de una comunidad, lo que supone desde luego poner en juego una teoría pluralista y conflictiva acerca de la construcción de lo político.

Ese movimiento pendular que gobierna los predomios entre ambas escenas (épocas de vitalidad de lo público o de auge de lo privado) obedece, en parte, como señala Albert Hirschman⁶⁸, a las elecciones racionales que realizan los individuos a partir de las informaciones con que cuentan: la rememoración y análisis crítico de las recompensas o sanciones que han recibido a lo largo de sus vidas por participar en estos espacios. Si bien este cúmulo de elecciones "racionales" puede constituir el factor determinante del movimiento pendular entre lo público y lo privado, no basta por sí mismo para explicarlo. Es necesario examinar el capital de relatos, narraciones y tramas hermenéuticas acumuladas por las sociedades a lo largo de sus peripecias, que determinan cuáles deben ser las fronteras entre ambas escenas.

II La deserción ante el espacio público: ¿el abandono de la política o nuevas modalidades de acción?

La mayor parte de las corrientes teórico-políticas presentes en el debate contemporáneo (neokantianos, comunitaristas, liberales, libertarios, postestructuralistas, neopragmatistas, utilitaristas, neomarxistas, etcétera) han reconocido, subrayando distintas dimensiones, la profunda redefinición del lazo político, de la figura y de los cometidos del Estado y de las fronteras que separan lo público y lo privado.

Uno de los signos más nítidos de este nuevo escenario político es el proceso de deserción de los ciudadanos ante las responsabilidades que impone el espacio público, otrora habitado por actores políticos colectivos muy vitales.

Esta fuga masiva ante los compromisos de la vida política responde a muchos factores, entre ellos, el opacamiento y erosión de las certezas políticas, científicas y filosóficas de la Ilustración. Cabe anotar, sin embargo, que este intento de desmontar las bases programáticas de la Modernidad (o de las modernidades en plural) no es un patrimonio exclusivo del llamado postmodernismo; por el contrario, esta suerte de dismantelamiento tiene algunos antecedentes cercanos, por no inventariar los más añosos: por ejemplo, la impronta filosófica, científica y artística de fines del siglo pasado y principios del presente (Nietzsche y sus discípulos, el psicoanálisis, el marxismo, el neopositivismo, el dadaísmo, el surrealismo, etcétera), así como los cuestionamientos políticos de las décadas del veinte y treinta.⁶⁹

⁶⁸ Interés público, acción privada, ed.FCE, México, 1987.

⁶⁹ La Modernidad establece como principios culturales y políticos de su programa la valoración del cambio y de lo nuevo y la ruptura con la tradición. La Modernidad tiene en sí misma el germen de su crítica y deconstrucción, por lo que algunas interpretaciones de la postmodernidad sugieren que la misma constituye una etapa de la Modernidad y no su culminación o sustituto. Este pasaje de George Simmel ilustra el espíritu crítico y renovador de la Modernidad, dejando testimonio del parentesco entre el espíritu deconstrutivo de las vanguardias y de los pensadores del fin de siglo pasado y el clima de este fin de siglo postiluminista: "... hoy... las grandes convicciones, permanentes e incuestionables, pierden cada vez más fuerza (...) la ruptura con el pasado, en cuya consumación se esfuerza la humanidad civilizada desde hace más de un siglo, agudiza nuestra conciencia más y más hacia el presente. Esta acentuación del presente es al mismo tiempo, sin duda, acentuación del cambio." Sobre la aventura, ed.Península, Barcelona, 1988, p.37. Las negritas nos corresponden.

La crisis de los "metarrelatos" conduce, según Lipovetsky, a una era de progresiva apatía e indiferencia hacia el espacio público, a una revitalización de los espacios privados, del "narcicismo" y de los localismos, territorialismos o nuevos microespacios públicos.⁷⁰

La descomposición del espacio público que enuncia Lipovetsky, se entronca en la perspectiva filosófica que iniciara Hannah Arendt y los frankfurtianos:

*"la res pública está desvitalizada, las grandes cuestiones filosóficas, económicas, políticas o militares despiertan poco a poco la misma curiosidad desenfrenada que cualquier suceso, todas las "alturas" se van hundiendo, arrastradas por la vasta operación de neutralización y banalización sociales."*⁷¹

Sin embargo, no se debería magnificar o dramatizar este reacomodamiento de los actores y de las narraciones tradicionales de la política, cayendo de esa forma en una perspectiva reduccionista, que no permita matizar el alcance de estas pendulaciones a luz de la historia política.

Muchas de las metanarraciones científicas y políticas modernas –fundamentalmente algunas corrientes o interpretaciones del marxismo, pero también del liberalismo– han subordinado epistemológicamente lo político a otras lógicas –sociales o económicas– que actuaban como sobredeterminantes de su naturaleza.

En estos paradigmas "sociocéntricos" el espacio político y el ámbito público fueron perdiendo autonomía, fueron "desbordados" por lo social o lo económico que eran considerados planos ontológicamente fundantes. La crisis de las "explicaciones" unívocas obligan a resituar la originalidad y autonomía de lo político y del espacio público. En este sentido señala Jean Baudrillard:

*"... desde el siglo XVIII, y singularmente desde la Revolución, cuando lo político se desvía de una manera decisiva. Se carga con una referencia social, lo social lo inviste."*⁷²

En el mismo sentido señala:

*"Es con el pensamiento marxista en sus desarrollos sucesivos que se inaugura el fin de lo político y de su energía propia. Ahí comienza la hegemonía definitiva de lo social y de lo económico, y la conminación, para lo político, a que sea espejo, legislativo, institucional, ejecutivo de lo social. La hegemonía de lo político es inversamente proporcional a la hegemonía creciente de lo social."*⁷³

⁷⁰ En este sentido, señala Lipovetsky: "Nuestro tiempo sólo consiguió evacuar la escatología revolucionaria, base de una revolución permanente de lo cotidiano y del propio individuo: privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades; vivimos una segunda revolución individualista." Esta crisis no solamente afecta a los programas clásicos y a sus sujetos centrales, sino también a los sindicatos, a los movimientos sociales tradicionales, a la Iglesia, etcétera: "¿Quién se ha salvado de ese maremoto? Aquí como en otras partes el desierto crece: el saber, el poder, el trabajo, el ejército, la familia, la Iglesia, los partidos, etc., ya han dejado globalmente de funcionar como principios absolutos e intangibles..." La era del vacío, ed. Anagrama, Barcelona, 1986, pp.5 y 35. Las negritas nos corresponden.

⁷¹ Op.cit., p.51 Las negritas nos corresponden. Nuevamente, podemos hallar en el clima epocal de transición marcado por el pasaje del siglo XIX al siglo XX antecedentes de la visión contemporánea sobre la crisis de lo público. Hace setenta años, escribía John Dewey sobre la sociedad norteamericana: "Los significativo es que la familiaridad ha dado nacimiento a la indiferencia sino al desdén. La indiferencia es la evidencia de la apatía corriente, y la apatía es el testimonio del hecho de que el público está tan desorientado que no puede hallarse a sí mismo." El público y sus problemas, ed. Agora, Bs.As., 1958, p.100. Las negritas nos corresponden.

⁷² Baudrillard, J., Cultura y simulacro, ed. Kairós, Barcelona, 1978, p.124. Las negritas nos corresponden.

⁷³ Op.cit., p.125. Las negritas nos corresponden. Vale la pena remarcar el parentesco - para nada esperable - en este punto con la perspectiva de algunos autores postmodernos como Baudrillard y Lipovetsky y el pensamiento clásico de Heraclito.

Lo público pasó a ser concebido en las narraciones modernas sobre la política como una representación de lo social y de lo económico, no como un flujo de interacciones –autónomas epistemológicamente– entre actores políticos y privados que "limitan", a su vez, con lo social y lo económico.

El cuestionamiento de las teorías y los enfoques sociocéntricos y economicistas que afirmaban el predominio de lo social y de sus actores sobre lo político, deja a ésta escena sin su referente tradicional, obligándonos a pensar el espacio público a partir de otras categorías teóricas:

"... no hay investidura política porque no hay ni siquiera referente social de definición clásica (un pueblo, una clase, un proletariado, condiciones objetivas) para que de fuerza a unos signos políticos eficaces. Simplemente ya no queda significado social que dé fuerza a un significante político."⁷⁴

Por otro lado, la visión de lo público, de la cual es deudor Habermas, que afirma la necesidad de articular una ética comunicativa universal y consensual también es interpelada por la crisis de los Estados sociales y de sus referentes políticos y sociales.

Nos encontramos en un punto de inflexión en el que el espacio público pierde gravedad frente a las relaciones personalizadas y reducidas a pequeños grupos locales. Este movimiento trasunta una suerte de pérdida, como diría Daniel Bell, del "hogar público".⁷⁵

Este proceso de devaluación de la polis es producto para Bell de el pasaje de una ética protestante que sacralizaba el sacrificio y el trabajo a una cultura hedonista del consumo masivo que desarticula todas las militancias políticas, sociales y religiosas.⁷⁶

Para Bell, siguiendo en parte el diagnóstico arendtiano, la Modernidad y el reinado de la sociedad burguesa condujo a la pérdida del sentido clásico de lo público, del espacio común, dejando lugar a una esfera social omnicomprensiva y al mismo tiempo fragmentada por la pugna de intereses egoístas.

Si bien el panorama que dibujan los postestructuralistas y Daniel Bell en relación a la apatía y al descreimiento político es similar, las vías histórico-filosóficas a las que recurren para comprender e incluso explicar el fenómeno son en alguna medida diferentes. Para los primeros, el factor que desata la crisis del espacio público es la erosión de las metanarraciones modernas y de las certezas que ellas sancionaban⁷⁷; para Bell, en cambio, la pérdida de la civitas corresponde más bien a la exaltación de lo

⁷⁴ Baudrillard, J., op.cit., p.127. Las negritas nos corresponden.

⁷⁵ Según Bell: "... la sociedad occidental carece al mismo tiempo de civitas, la disposición espontánea a sacrificarse por el bien público, y de una filosofía política que justifique las reglas normativas de las prioridades y asignaciones en la sociedad (...) un hogar público; no de un tercer sector junto al hogar doméstico y la economía de mercado, sino una esfera que abarque a ambos y trate de utilizar los mecanismos del mercado allí donde es posible, pero dentro del marco explícito de objetivos sociales." Op.cit., p.37. Las negritas nos corresponden.

⁷⁶ Sostiene Bell: "La principal consecuencia de esta crisis -dejo de lado sus dilemas culturales más profundos- es la pérdida de la civitas, la espontánea disposición a obedecer las leyes, a respetar los derechos de los demás, a renunciar a las tentaciones del enriquecimiento privado a expensas del bienestar público, en resumen, a honrar la "ciudad" de la que uno es miembro. En cambio, cada persona sigue su propio camino, persiste en sus vicios privados, a los que sólo puede entregarse a expensas de los beneficios públicos. El cimientto de toda sociedad liberal es la buena disposición de todos los grupos a transigir en los fines privados en pro del interés público. La pérdida de la civitas significa, o bien que los intereses se han polarizado y las pasiones inflamado a tal punto, que estalla el terrorismo y la lucha entre grupos y prevalece la anomia política; o bien que todo intercambio público se convierte en un trato cínico en el que los sectores más poderosos se benefician a costa de los débiles." Op.cit., p.231. Las negritas nos corresponden.

⁷⁷ La existencia de un sentido longitudinal y progresivo -redentorio- de la historia, protagonizado por sujetos ontológicamente privilegiados: pueblo, clase, nación, etc. En este sentido, señala Gianni Vattimo: "... la edad de la ilustración, considera la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal (...). Si la historia está dotada de ese sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más 'avanzado' (...) Ahora bien, la condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista como un proceso unitario. Sólo existe la historia se puede hablar de progreso. Pues bien, la modernidad, de acuerdo con la historia

que él considera los valores modernos por antonomasia (egoísmo, espíritu de lucro, hedonismo, etc.) que al cuestionamiento postiluminista de estas creencias y coordenadas. Para Bell nos enfrentamos a una profunda mutación cultural nacida de la propia Modernidad, que promueve las acciones privadas ajenas al interés público y al espacio político.⁷⁸

Nos encontramos, tanto en el enfoque de Bell como en los de Baudrillard y Lipovetsky, ya sea por la exaltación de los valores modernos o por su erosión, ante un espacio público desvitalizado, cuyos actores y principios pierden vigencia. Ante esta descomposición del espacio público se observa el auge de los espacios privados, de los microespacios públicos y del narcisismo individual y colectivo, entendiendo a este último como la cultura de lo parroquial y personal frente a lo universal y distante.⁷⁹

La esfera de lo privado (los pequeños círculos, las relaciones personales, etc.) recobra una particular vitalidad ante la pérdida de seducción de las acciones públicas y colectivas. Esta suerte de neoindividualismo –no “posesivo”, en el sentido que maneja Macpherson⁸⁰– acompaña el proceso de transición desde el capitalismo industrial (la “sociedad del trabajo” como la bautizara Habermas) a un formato postindustrial, postkeynesiano e hipertecnológico que define formas más laxas y flexibles de producción y de consumo, ertronzando la cultura del goce hedonista que neutraliza las grandes adhesiones políticas, ajustándolas a tiempos y convenios negociables. En este sentido subraya Lipovetsky:

“... en el momento en el que el capitalismo autoritario cede paso a un capitalismo hedonista y permisivo, acaba la edad de oro del individualismo, competitivo a nivel económico, sentimental a nivel doméstico, revolucionario a nivel político y artístico, y se extiende el individualismo puro (...) emancipada de cualquier marco trascendental, la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos cambiantes de los individuos. Si la modernidad se identifica con el espíritu de empresa, con la esperanza futurista, está claro que por su indiferencia histórica el narcisismo inaugura la posmodernidad, última fase del homo aequalis.”⁸¹

El espacio privado cambia su naturaleza a partir de la mutación que vive lo público; no se define más por oposición a lo político y a lo estatal. El espacio público definido como un ámbito universal, omniabarcativo y constituyente de todas las identidades comienza a desarticularse frente al surgimiento de microespacios públicos locales que tienen un fluido contacto con lo privado.

Este redimensionamiento de lo público reubica, a su vez, el papel de los “sujetos” retóricos de la política moderna (ciudadanía, clase, pueblo, nación, etc.), modificando también las siluetas y funciones de los partidos políticos, que se ven obligados a acentuar sus rasgos performativos, gerenciales y directivos y a reciclar sus identidades universales –otrora arraigadas en clivajes sociales o económicos– en microidentidades que sean asimilables a nuevos discursos, relatos, subculturas e imaginarios contingentes.

Este movimiento pendular de lo público a lo privado de las sociedades modernas no debe ser traducido –mecánicamente– a una suerte de dominio de lo privado sobre lo público y a un caso

que propongo, se acaba cuando - debido a múltiples razones - deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario.” La sociedad transparente, ed. Paidós, Barcelona, 1990, pp.74-75. Las negritas nos corresponden las itálicas pertenecen al original.

⁷⁸ Señala Bell: “La doctrina clásica de la polis exaltaba la virtud cívica, cuyo elemento principal era la moderación de las necesidades y la limitación de las adquisiciones; la libertad era un bien subordinado. La filosofía del modernismo exaltó la libertad, o la búsqueda del placer y de la felicidad sin límites; el interés público se convirtió en un bien subordinado.” Cp. cit., p.240. Las negritas nos corresponden.

⁷⁹ En este sentido, afirma Richard Sennett: “El espacio público muerto es una razón, la más concreta para que las gentes busquen en el terreno privado lo que se les ha negado en un plano ajeno” Op.cit., p.25.

⁸⁰ Ver *La teoría política del individualismo posesivo*.

Op.cit. p.50 Las negritas nos corresponden.

arendtiano de la política. Más bien, es razonable suponer que nos encontramos ante una transición o mutación político-cultural de largo aliento, que trastoca las figuras clásicas de la política e instaura un hondo giro epocal.

El auge de lo privado y de lo local se expresa, como remarca Sennett, en una "cultura de la intimidad"⁸² que torada el compromiso civil hacia la polis, en los términos de Bell, o, al menos, redimensiona y ajusta el grado de compromiso político de los ciudadanos con las metanarraciones e identidades políticas.

Nos enfrentamos a una radical inversión al modelo de polis que presentara Hannah Arendt, donde la esfera privada era instrumental a la "buena vida" a la que se accedía en el ágora. Lo militancia pública constituye para las coordenadas de esta cultura "narcisista" e "intimista" una actividad instrumental y "necesaria" para acceder a la buena vida que reposa en la calma y tranquilidad de lo privado y en el éxtasis del consumo masificado o hiperestratificado.

La pérdida del hogar público y la crisis de la "civitas" a las que se refiere Bell hallan su eco en esta suerte de progresiva "incivilidad", propia de una cultura neindividualista, recostada en la esfera privada y en los nuevos espacios públicos tradicionalmente no políticos.

Por otra parte, el proceso de deserción al espacio público universal se corresponde a la **multiplicación de los micro-espacios públicos locales** que congregan nuevas formas de participación y ciudadanía.

Frente al eclipse de las ciudadanías universales surgen ciudadanías "locales" que apuestan a la regionalización de la política (un estatuto de "ciudadanía multicultural" y pluriétnica como señala Kimlicka³³).

La preocupación creciente por las políticas locales y por los gobiernos regionales (departamentales o provinciales) es significativa respecto de esta recomposición, paralela al "vaciamiento" de ágora. En este sentido señala Lipovetsky:

"La disolución de los roles públicos y la compulsión de autenticidad han engendrado una forma de incivismo que se manifiesta, por una parte, en el rechazo de las relaciones anónimas con los "desconocidos" en la ciudad y el comfortable repliegue en nuestro ghetto íntimo..."⁸⁴

Asistimos a la génesis de un nuevo estatuto de ciudadanía (nuevas modalidades y nuevos ámbitos para su expresión y participación) que sucede a la trilogía ciudadanía civil, política y social, acentuando los circuitos decisionales locales y los espacios de constitución de microidentidades.⁸⁵ Si la figura central del espacio público moderno, tanto en la época liberal como en la keynesiana, era el Estado (articulador de acuerdos globales entre los diferentes actores políticos, económicos y sociales), en este escenario de transición no aparece claramente delimitada una figura política central. El Estado debe adquirir,

⁸² Según Sennett: "El mito de la actualidad se basa en que los males de la sociedad pueden ser todos comprendidos como males de la impersonalidad, la alienación y la frialdad. La suma de los tres representa la ideología de la intimidad: las relaciones sociales de todo tipo son más reales, verosímiles y auténticas cuanto más cerca se aproximen a los intereses psicológicos de cada persona (...) Está ideología de la intimidad define el espíritu humanitario de una sociedad carente de dioses: el calor es nuestro dios. La historia del ascenso y ocaso de la cultura pública pone en tela de juicio este espíritu humanitario." Op.cit., p.321. Las negritas nos corresponden.

⁸³ Ver: *Ciudadanía multicultural*, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1996.

⁸⁴ Op.cit., p.65. Las negritas nos corresponden.

⁸⁵ En este sentido, afirma Sennett: "El abandono de la creencia en la solidaridad de clase en los tiempos modernos por nuevos tipos de imágenes colectivas basadas en los rasgos étnicos, el Quartier o la región, es un signo del estrechamiento del vínculo fraternal. La fraternidad se ha transformado en empatía para un grupo selecto de gentes aliado con el rechazo de aquellos que no se hallan dentro del círculo local." Op.cit., p.329. Las negritas nos corresponden.

entonces, nuevos perfiles y contornos que le permitan amalgamar diversos poderes, "juegos de lenguaje" y espacios públicos locales, en una trama política compleja e inevitablemente pluralista.

III Mutaciones en el espacio público urbano: el "agora" vacía

La transición modélica y epocal que hemos reseñado a través del doble proceso de declinio de las militancias políticas y civiles, por un lado, y de auge de lo privado y de la cultura de la intimidad, por el otro, se expresa en la fisonomía urbana, desdibujando —o redibujando— los límites entre los espacios públicos y privados: privatización de regiones tradicionalmente públicas y emergencia de nuevas "microciudades" que fragmentan y descentralizan los conglomerados urbanos.

En el siglo diecinueve las ciudades eran concebidas (no solo desde el punto de vista urbanístico, sino también teórico-político) como el ámbito más idóneo para la reunión ciudadana: diseñadas para favorecer y estimular el debate ciudadano, así como la expresión de las identidades colectivas, a través de toda suerte de ritos y exaltaciones simbólicas. Los límites entre lo público y lo privado estaban claramente demarcados y el tránsito de una esfera a otra podía implicar una actividad política o por la participación ciudadana o clasista en ámbitos de discusión pública.

La desaparición progresiva de las zonas públicas dentro de las ciudades obedece a fenómenos político-culturales más profundos, como la deserción masiva ante las acciones políticas a la que hemos aludido. Para Habermas existe un proceso, paralelo al "auge de lo social" y a la "alienación del mundo" que denunciaba Hannah Arendt, de redefinición de los espacios urbanos y de sus límites; un proceso que altera sensiblemente los contornos de las ciudades contemporáneas:

*"... es característica del modo de vida y de vivienda de las ciudades actuales la pérdida de la esfera privada y un acceso seguro a la publicidad (...) Un tráfico vecinal, prefigurado ya arquitectónicamente mediante la instalación de patios comunes para una serie de fincas obliga al desarrollo, en el medio socialmente homogéneo del suburbio prototípico, de una "versión civil de la vida de cuarte"... desde el punto de vista de los "grupos", la esfera íntima se disuelve (...) La privacidad no es ya el medio natural de la vivienda; tiene que conquistarse."*⁸⁶

El espacio público contemporáneo no tiene como epicentro la figura de la plaza, que gobernase la concepción decimonónica-liberal (aunque, desde luego, no solo liberal) de las ciudades; su silueta no permite divisar nítidamente los epicentros; en lugar de esos núcleos, las escaleras mecánicas, los grandes supermercados y los suburbios atrincherados y refractarios de la ciudad articulan las estructuras urbanas.

En este hábitat de las "muchedumbres solitarias", como diría David Riessman⁸⁷, es imposible mantener un espacio de privacidad e intimidad desde el cual acceder autónomamente a la luz de la plaza pública. La revitalización de lo local, de lo barrial y lo suburbano representa la contracara de la publicación del espacio privado.⁸⁸

Este doble proceso de privatización del espacio público ("refeudalización") y de colonización pública de la intimidad y la privacidad, reordena de un modo contingente las fronteras entre ambas esferas.⁸⁹

⁸⁶ Op.cit.1, p.187. Las negritas nos corresponden.

⁸⁷ Ver Las muchedumbres solitarias, ed.Paidós, Bs.As., 1989.

⁸⁸ "En la misma medida en que la vida privada se hace pública, desarrolla la publicidad formas de intimidad (del "vecindario" surge, en forma nueva, la gran familia preburguesa) (...) El raciocinio del público cae también víctima de la refeudalización. La forma de discusión in perante en la vida social cede al fetiche de una comunidad en sí..." Habermas, J., op.cit.1, p.189. Las negritas nos corresponden.

⁸⁹ "En cuanto, se pierde el momento de la distancia constitutivo de la publicidad, en cuanto los sujetos andan codo a codo, la publicidad se transforma en masa.(...) La problemática actual de la gran ciudad moderna no radica tanto, en el presente momento, en la urbanización total de la vida, cuanto en la pérdida de las características esenciales de la vida urbana."

Los espacios urbanos contemporáneos, en la visión habermasiana, arendtiana y frankfurtiana, ya no permiten el encuentro público de los ciudadanos para el debate político o para la congregación masiva. Sin embargo, esta apocalíptica visión, aferrada a una imagen contractualista, decimonónica y universalista de lo público, puede resultar exagerada a la luz del surgimiento de nuevos ámbitos de expresión pública y de debate político.

Los espacios públicos urbanos incorporan nuevas figuras: desaparecen –o al menos se reducen a espacios finamente diseñados– las plazas y los parques; se elevan gigantescos bloques de apartamentos que tienen a su interior todos los servicios necesarios (mercados, salas de recreación, clínicas, escuelas, guarderías, etc.); se construyen grandes centros comerciales, que se constituyen en los únicos espacios públicos de "encuentro" masivo -aunque no político en el sentido clásico- entre los individuos⁹⁰; las residencias se aíslan del espacio público, parapetándose tras complejos sistemas de seguridad y vigilancia particular, como si fuesen la versión finimilena de las torres medievales. En este sentido señala Frederic Jameson:

*"... edificios posmodernos característicos... aspiran a ser un espacio total, un mundo completo en sí mismo. una especie de ciudad en miniatura y quisiera añadir que a este espacio total le corresponde una nueva práctica colectiva, un nuevo modo de moverse y de congregarse los individuos, algo así como la práctica de hipermultitud nueva y de tipo históricamente original..."*⁹¹

Los grandes edificios y los megacentros comerciales desafían a la ciudad, intentan sustituirla, la simulan e imitan en una perfecta miniaturización que incluye todos los servicios necesarios. Estos nuevos espacios públicos no son políticos en el sentido moderno del término, en la medida que pertenecen a actores privados y que no permiten, por su diseño arquitectónico, la reunión política y la discusión pública. Según Sennett:

*"La eliminación del espacio público viviente está relacionada con una idea aún más perversa: la de volver al espacio contingente para el movimiento..."*⁹²

La cobertura espejada de muchos edificios constituye una metáfora la intención de aislarse de la ciudad⁹³, de la mirada del público que los rodea. Por otra parte, estas micro-urbes no permiten la congregación pública de la ciudadanía, ya que están diseñadas de tal manera que sólo es posible circular por pasillos, escaleras mecánicas, elevadores panorámicos o galerías.

La otra cara de esta redefinición de los espacios públicos, es el movimiento de "medievalización" de las urbes; proceso de fragmentación de las urbes y de "fortificación" de los barrios y de las residencias

interrelación entre esfera pública y esfera privada ha sido destruida. Pero no por que el hombre de la gran ciudad sea un hombre-masa, sino porque ya no le es posible contemplar la cada vez más complicada vida global de la ciudad de un modo que le resulte público. Cuanto más la globalidad de la ciudad se convierte en una jungla difícilmente penetrable, más se recluye el en su esfera privada -cada vez más ampliada... ' Ibid.

⁹⁰ "La estructuración de las grandes urbes contemporáneas canaliza notablemente el narcisismo colectivo. En ese sentido, los megacentros comerciales combinan la privatización de lo público y la exaltación del hedonismo y narcisismo colectivo, canalizado en la sacralización del consumo: "... los momentos en que se observan los "cuerpos arracimados" -conciertos, deporte, consumo de grandes almacenes- deberían incitarnos a hablar de narcisismo en grupo." Maffesoli, M. "Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas" en El sujeto europeo (Aguidiez P. y Casado J. Comp.), ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1990, p.81. Las negritas nos corresponden.

⁹¹ Ensayos sobre el postmodernismo, ed. Imago Mundi, Bs.As., 1989, p.67. Las negritas nos corresponden.

⁹² Op.cit., p 23.

⁹³ Como señala Jameson: "(el) recubrimiento de cristal (de los edificios) rechaza la ciudad de afuera (...) la envoltura de cristal dota... de un singular poder de desasociación con el vecindario que lo alberga..." Op.cit., p.68. Las negritas nos corresponden.

(rejas, protección privada, servicios en la zona, etc.), que logran así aislarse y autonomizarse de los "centros" de las ciudades.⁹⁴

En suma, estas mutaciones se expresan, por un lado, en la privatización de las áreas públicas ("refeudalización" o "neofeudalización" de la polis) y, por el otro, en la aparición de "micro-urbes" que intentan reproducir en miniatura la ciudad, conformándose en los nuevos espacios públicos urbanos.

⁹⁴ En este sentido, señala Umberto Eco: "... la medievalización de la ciudad (...) una serie de minorías que rechazan la integración se constituyen en clan, y cada clan caracteriza un barrio, que se convierte en el centro propio, a menudo inaccesible: estamos en la "comarca" medieval ... A ese espíritu de clan se unen por otra parte las clases pudientes que, siguiendo el mito de la naturaleza, se retiran al exterior de las ciudades, en los barrios jardín con supermercados autónomos, dan origen a otros tipos de microsociedad... "vietnamización" de los territorios, teatro de tensiones permanentes a causa de la ruptura del consenso (...) En estas mismas ciudades, los edificios públicos parecen a veces fortalezas... "La estrategia de la ciudad", Boringhieri, Barcelona, 1986, pp.97-98. Las negritas nos corresponden.

IV Nuevas zonas de intersección entre lo público y lo privado

a) La privatización de las funciones públicas

Asistimos a una tendencia que, junto a las que hemos reseñado, recompone los límites entre lo público y lo privado: la privatización de las funciones que cumplía el Estado, básicamente en su etapa welfare. en las áreas de la educación, la salud, la vivienda, la promoción de cultura, etcétera.⁹⁵

Si bien los actores privados (empresas, asociaciones, fundaciones, etc.) han desarrollado tradicionalmente líneas de acción en estas áreas, que bien podrían ser analizadas como políticas sociales no estatales, la presente tendencia indica que es menester ampliar sus funciones en este terreno, desahogando de ese modo al Estado y a los actores políticos (lo cual también puede arriesgar una de sus principales fuentes de legitimidad) y abatiendo las posibles causas de los déficit fiscales.

En este escenario las empresas privadas desempeñan funciones otrora reservadas, casi exclusivamente, a las instituciones políticas o sociales: diseñan y financian diversos programas de asesoramiento, promoción, evaluación y seguimiento de políticas sociales; asimismo, desarrollan campañas masivas (por ejemplo Benetton) de educación y sensibilización sobre temas de interés público y político: violencia, SIDA, sexualidad, protección ambiental, discriminación racial, etcétera.⁹⁶

El proceso de "socialización del Estado", que señalase Bobbio, se expresa, pues, en dos direcciones: por un lado, el Estado es colonizado por las demandas y las presiones de los agentes privados, incorporando incluso sus modalidades de acción y de gestión; por otro lado, los actores privados pasan a ocupar el espacio de lo público, desarrollando todo tipo de políticas públicas y contribuciones al "hogar público", especialmente, políticas de concientización social, civil o comunitaria.

De este modo, los actores privados al desempeñar tareas públicas, cohabitan con las instituciones políticas controladas por los actores partidarios y por la ciudadanía. El papel central que se les asigna en diversos diagnósticos sobre la "reforma del Estado" a los actores privados, en materia de financiamiento y co-gestión de las políticas sociales, es un signo de este proceso de "privatización" de las funciones públicas.

⁹⁵ Corresponde anotar, empero, que el desarrollo de acciones y emprendimiento social y públicamente útiles por parte de actores y agencias privadas ha sido una de las claves más reconocidas dentro de la tradición teórico-política anglosajona, que arraiga en las visiones de la filosofía moral escocesa y del liberalismo del siglo XVIII y XIX. Según Dewey: "La distinción entre privado y público no es, en ningún sentido, equivalente a la distinción entre lo social y lo individual (...) Muchos actos privados... contribuyen al bienestar de la comunidad o afecta su situación y sus perspectivas (...) Un hombre puede servir... a la comunidad... al llevar a cabo un negocio privado. En cierta medida, tal como lo afirmara Adam Smith, que nuestro desayuno está mejor provisto por los resultados convergentes de granjeros, almaceneros y carniceros que se dedican a sus negocios privados con vistas a obtener utilidades privadas, que si estuviera servido sobre la base de un espíritu filantrópico o público (...) No hay por tanto, necesaria conexión entre el carácter privado de un acto y su carácter no social o antisocial. El público, por lo demás, no puede ser identificado con lo socialmente útil." Op.cit., pp.18-19. Las negritas nos corresponden. En resumen, para la tradición liberal y pluralista no se puede afirmar que el beneficio público se asocie ineluctable e invariablemente al dominio de las instituciones públicas, del mismo modo que no se puede señalar que el privilegio del interés individual o particular (sospechosamente mezquino y posesivo, tal como sostiene Macpherson) corresponda al ejercicio de las agencias privadas o de mercado.

⁹⁶ En este sentido, subraya Habermas: "Las industrias construyen pisos o ayudan incluso a los trabajadores a comprarse casas, hacen parques públicos, edifican escuelas, iglesias, organizan bibliotecas, conciertos y veladas teatrales, mantienen cursos de reciclaje, asisten a los viejos, a las viudas y a los huérfanos. En otras palabras: toda una serie de funciones, desempeñadas antes -no sólo en el sentido jurídico, también en el sociológico- por instituciones públicas, las toman ahora a su cargo asociaciones cuya actividad no es pública (...) El oikos de una gran empresa se impone de cuando en cuando a la vida de una gran ciudad (...) Lo mismo vale mutatis-mutandis para las grandes burocracias de las metrópolis, que pierden su carácter público (en el sentido sociológico) a medida que van transformándose en grandes empresas." Op.cit. I, p.184. Las negritas nos corresponden.

b) La mirada pública sobre las regiones de la intimidad

La tematización pública de las regiones de la vida privada y de la intimidad representa otra dimensión a analizar en este movimiento hibridatorio de las esferas privada y pública. Parte de este proceso es el tratamiento público, que Foucault estudiase en su Historia de la sexualidad⁹⁷, de las conductas sexuales, antes reclusas en la oscuridad de lo privado, fundamentalmente la familia.

La racionalidad pública y los discursos que tejen su trama invaden las arenas privadas, buscando moldear las relaciones íntimas. Desde luego, no se trata de una avanzada civilizatoria sobre el espacio privado, en general, y sobre la sexualidad, más específicamente, al estilo de la época victoriana; nos enfrentamos, pues, a una retematización científica (medicina, psiquiatría, psicoanálisis, sexología y toda suerte de subdisciplinas o terapias periféricas al dominio de la “ciencia”) que no tiene como horizonte la represión o el castigo, sino la educación y la búsqueda de la vida sana y normal. Asimismo, el pasaje de la definición hobbesiana del ámbito privado, entendido como espacio destinado al cultivo solipsista (“secretamente libre”) de la conciencia religiosa –definición que permease la naturaleza de lo público y lo privado en buena parte de la tradición liberal–, a la expresión pública, casi política, de los cultos religiosos en las sociedades de fin de siglo, representa otra de las facetas que ilustran esta reconfiguración de la “gran dicotomía”.

El reconocimiento público de las creencias religiosas, ajenas en los relatos liberales nacidos de la Reforma al espacio político y estatal, se expresa –entre otros aspectos– en la construcción en áreas públicas de íconos religiosos. Esta colonización privada de espacios públicos urbanos remarca el movimiento de desarticulación de las distancias entre las dos esferas.

c) La personalización del discurso político: el ágora massmediática

Frente a los procesos de privatización de una franja considerable de las funciones del Estado y de los agentes público-institucionales, publicación de algunas tramas privadas (la sexualidad, la educación, la planificación familiar, etc.) y declinio de las militancias políticas y civiles tradicionales, surgen nuevos espacios públicos que apelan a narraciones y a sistemas semánticos que provienen de lo privado. En ese marco, el proceso de massmediatización de la vida cultural y de los discursos políticos deviene en la constitución de una nueva ágora que desafía a los circuitos tradicionales de comunicación política, si bien, desde luego, no los sustituye.

Uno de los rasgos más nítidos de esta redefinición lo constituye la tendencia de las democracias más avanzadas a personalizar la escena política: exhibir en el ágora, ante los medios audiovisuales y escritos, los rasgos privados de los agentes políticos en un juego circular de seducción con sus electores. En este sentido, subraya Lipovetsky:

“La política personalizada corresponde a esos nuevos valores que son la cotidianeidad, las confidencias íntimas, la proximidad, la autenticidad, la personalidad, valores individualistas democráticos por excelencia...”⁹⁸

La mirada del público avanza sobre los perfiles personales –que tradicionalmente no eran tematizados en público– de los “políticos profesionales”, escrutando sus vidas privadas (sus acciones en el espacio de la *oikia*), que pasan a constituirse en un signo valorado, en un testimonio de la idoneidad moral con que cuentan para asumir las responsabilidades públicas a las que aspiran. Simultáneamente, la

⁹⁷ “Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto.” Historia de la sexualidad I - La intimidad de saber, ed. S.X.X., Madrid 1977, p.47. Las negritas nos corresponden.
⁹⁸ Ibid., p.25. Las negritas nos corresponden.

retórica política se transforma: la comunicación política incorpora nuevas tramas de sentido, nuevos acentos y énfasis que son, en alguna medida, definidas por la canalización massmediática.⁹⁹

En forma paulatina, se disuelve el sólido límite entre la imagen pública de los políticos y sus desempeños privados. En ese sentido afirma Sennett:

*"El líder carismático moderno destruye toda distancia entre sus propios sentimientos e impulsos y aquellos de su público (...) Los medios electrónicos masivos desempeñan un rol crucial en esta desviación, logrando en simultáneo la sobreexposición de la vida personal del líder y oscureciendo su trabajo de despacho (...) El liderazgo en estos términos es una forma de seducción."*¹⁰⁰

En la medida que el espacio público moderno está siendo suplantado –o al menos obligado a asumir una cohabitación– por los medios de comunicación masivos, que operan como el ágora postmoderna donde se comunican, debaten y expresan (funciones de la **praxis** y la **lexis** en la polis griega) las tensiones políticas locales entre los distintos actores, cobra relevancia la presencia de los políticos ante las cámaras, adaptándose a sus códigos y modelos narrativos.

Cabe, sin embargo, matizar el tono de estas afirmaciones: el surgimiento de un nuevo espacio público, de una suerte de "ágora electrónica", no supone, desde luego, que los medios incidan de modo sustantivo, directa o indirectamente, en la toma de las decisiones políticas centrales; en todo caso, informan la narratividad política, esto es, dan forma retórica y estética al discurso político, actuando en el carácter de la modalidad enunciativa pero no en la génesis del enunciado. En forma sintética podríamos decir que el ágora electrónica cumple la función de informar el discurso político, al tiempo que la política comunica. La discusión política es, entonces, canalizada e informada por un nuevo espacio público: los medios masivos de comunicación. Según Jean Marc Ferry, ante el advenimiento de la sociedad de los medios masivos de comunicación aparece un nuevo espacio público, sustancialmente diferente al de la Ilustración:

*"En primer lugar, se impone una redefinición sociológica del espacio público político. Esta redefinición misma está justificada por el advenimiento de la "sociedad de los medios", un siglo después del de la "sociedad de masas" (...) Cualquiera que fuera la apreciación que de ello se expresa, la subversión del "reino de la crítica" por un "reino de la opinión" es un tema que merece consideración. Esto significa ante todo que el funcionamiento democrático del espacio público político ya no está regido prioritariamente, por no decir exclusivamente, como en tiempos del ideal de la Ilustración, por los principios universalistas de la ética y el derecho."*¹⁰¹

Frente a la presencia progresiva de "massmedias" en la vida política de las democracias contemporáneas se levantan dos prognosis alternativas: en primer término, la que predice un debilitamiento de lo político, con mayúscula, y de la capacidad expresiva y representativa del sistema democrático, paralelamente al fortalecimiento de la dominación doctrinaria e ideológica de los "medios" sobre un "público" pasivamente narcotizado por el flujo teledireccional de las imágenes; en segundo lugar, una visión menos apocalíptica que confía en las capacidades democratizadoras de la comunicación masiva y en la posibilidad de que la misma actúe como recreadora del espacio de debate público, sin sustituir, por ello, a los medios tradicionales de representación política. En este sentido señala Dominique Wolton:

⁹⁹ Según Lipovetsky: "... la política ha entrado en la era de lo espectacular, liquidando la conciencia rigorista... en aras de una curiosidad dispersada, captada por todo y nada. De ahí la importancia capital que revisten los massmedias a los ojos de los políticos; no teniendo otro impacto que el vehiculado por la información, la política se ve obligada a adoptar el estilo de la animación, debates personalizados..." Op.cit., p.39. Las negritas nos corresponden.

¹⁰⁰ Op.cit., p.328. Las negritas nos corresponden.

¹⁰¹ Ferry, J.M.. "Las transformaciones de la publicidad política" en El nuevo espacio público, ed.Gedisa, Barcelona. 1997. 16-23. Las negritas nos corresponden.

"... las reticencias que durante mucho tiempo han rodeado a los medios de comunicación masiva... se encuentran casi intactas (...) Estas reticencias concuerdan con una hipótesis implícita, con más de medio siglo de antigüedad, siempre invalidada por los hechos, pero siempre tenaz: el público es frágil, manejable y se deja influir."¹⁰²

Esta postura crítica frente a los "medios" y a su influencia sobre la imagen de los políticos es expresada por Alain Touraine:

"... el hincapié que se hace en la comunicación es correlativo de la crisis de la representación política."¹⁰³

Tras esta visión crítica aparece una postura paternalista en torno a la comunicación política, que concibe al "público" como un actor pasivo, carente de toda capacidad de discernimiento, así como la creencia en el carácter "conspirativo" de los "massmedias", recreando el universo althusseriano de los "Aparatos ideológicos del Estado". Según Touraine:

"... en la crisis de la representación política (...) se puede ver un peligro: el desarrollo de una política de masas en la cual los que ostentan el poder o, en mayor medida, los medios de comunicación, tendrían capacidad de imponer ideas, sobre todo candidatos, así como se publicita cualquier producto de gran consumo."¹⁰⁴

Touraine concibe la masmediatización de la política como el réquiem definitivo del espacio público tradicional, en el que la representación política expresaba —como espejo de lo social— las demandas sociales y ciudadanas, y de la política entendida como un ejercicio de actores colectivos.¹⁰⁵

Más allá de esta visión, aferrada a una modalidad de teoría de la sospecha, es posible evaluar la acción "personalizadora" y privatizadora de los "medios" sobre la imagen pública de los candidatos y de la política (proceso de "privatización" de los roles institucionales) como una tendencia "democratizadora", en tanto que la ampliación de los canales tecnológicos de "información" permitiría potenciar los debates públicos, sin sustituir por ello la representación política tradicional. En esta línea comenta Wolton:

¹⁰² "La comunicación política: construcción de un modelo" en *El nuevo espacio público*, op.cit., p.30. Las negritas nos corresponden.

¹⁰³ "Comunicación política y crisis de la representatividad" en *El nuevo espacio público*, op.cit., p.47. Otro exponente de esta visión, desde la ciencia política, es Giovanni Sartori, quien afirma: "La erosión de la cultura escrita y su sustitución por una cultura visiva produce un "Hombre ocular", la persona video-formada que es cada vez menos un animal mental capaz de abstracción, que piensa al tiempo que ve. Mientras nosotros nos preocupamos de quién controla los medios, es el instrumento en sí y para sí, escapado de las manos, el que controla la formación misma del *homo sapiens*." "Videopolítica ¿Del homo-sapiens al homo videns?" *Revista Italiana de Ciencia Política*, agosto de 1989. Las negritas nos corresponden; las itálicas pertenecen al original. Esta corriente crítica respecto del avance de los massmedias en la cultura y en la política cuenta con una larga tradición teórica, que se remonta a los años treinta y cuarenta con la Escuela Crítica de Frankfurt. Ver: Horkheimer, M. y Adorno, T., *La industria cultural* en *La industria cultural y la sociedad de masas* (autores varios) ed.Monte Avila, Caracas, 1992; Althusser, L., *Los aparatos ideológicos del Estado*, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1989; Debord, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, ed.Anagrama, Barcelona, 1990; Baudrillard, J., *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, ed.Anagrama, Barcelona, 1991

¹⁰⁴ Op.cit., p.49. Las negritas nos corresponden.

¹⁰⁵ Comenta Touraine: "... la importancia creciente de la comunicación política -porque no es sino la contrapartida del debilitamiento de la representatividad política- bien podría significar, sobre todo, la especialización de la actividad política y su separación creciente de las demandas sociales, de los intereses del Estado y de la defensa de las libertades públicas." En el mismo sentido, sentencia: "Si la comunicación política va creciendo en importancia es porque la política ya no impone principio alguno de integración o de unificación al conjunto de las experiencias sociales, y porque la vida pública invade por todas partes a la acción política." Op.cit., pp.53 y 56. Las negritas nos corresponden.

*"El surgimiento de la comunicación política como fenómeno importante es, sencillamente, el resultado del doble proceso de democratización y comunicación iniciados siglos atrás, que asegura la transcripción del ideal político democrático del siglo XVIII en un espacio público ensanchado en el que los distintos miembros tienen una categoría legítima."*¹⁰⁶

Por otro lado, la tematización pública de los perfiles personales y privados de los líderes políticos supone algo aún más hondo: que los desempeños privados pueden representar testimonios y pruebas relevantes de la idoneidad técnica o profesional y moral para cumplir funciones públicas. Esto implica que las acciones privadas (las que se desempeñan en el ámbito familiar, en el círculo de pares, en la empresa, en el mercado, en la actividad profesional, etc.) son equivalentes, en términos morales y éticos, a las acciones públicas; que no existe una gradación moral que ubique a lo privado en un estadio premoral o, al menos, digno de sospecha.¹⁰⁷

La igualación de las esferas públicas y privadas constituye una ruptura en relación a las visiones teóricas de la dicotomía que habitualmente han subordinado una de las instancias, devaluándola en términos morales y políticos.¹⁰⁸

En síntesis, esta reconceptualización de lo público y lo privado constituye una transformación radical en relación al paradigma griego, en tanto la oikia deja de ocupar un peldaño inferior en la escala de dignidad humana, habitado por proto-hombres que aún no han accedido a la luz de lo público.

¹⁰⁶ Op.cit., p.30. Las negritas nos corresponden.

¹⁰⁷ Estas dos concepciones sobre cuáles deben ser las fronteras entre lo público y lo privado, en general, y entre los desempeños político-profesionales y las acciones privadas, más particularmente, son ubicables no solo en los itinerarios de la teoría política universal, sino también en los relatos políticos locales. De este modo, mientras que -históricamente- los colorados han adherido a un imaginario político de raíz iluminista-humanista-positivista, que tiende a subrayar la frontera entre la función pública y política (considerada moralmente más valiosa, puesto que representa un sacrificio altruista en favor de la polis) y los proyectos privados de las personas, la tradición blanca no se ha mostrado tan reacia a las interpenetraciones entre las actividades que se desarrollan en el espacio privado (familia, vecindad, mercado, etc.) y las que se cumplen en el terreno de la política. Decía hace más de un siglo el intelectual y político colorado Manuel Herrera: "... esas aspiraciones tan naturales de hacerse notables en provecho de sus conciudadanos. Una vez extinguidas viene el abandono de la inteligencia, la flojedad de la voluntad, y los hombres sin acción, sin rol en la escena pública de su país, van descendiendo gradualmente a un estado de inactividad (...) Porque sólo en la acción, y en la libertad, para seguir las tendencias de su talento, pueden los hombres conocer lo que valen (...) Y las ideas más salvadoras, como también la ejecución más rápida, aparecieron en los hombres que *antes* vegetaban en la oscuridad de la vida privada, y que así hubieran continuado, si el sacudimiento que recibió la sociedad no los hubiese arrojado sobre la escena pública". Por otro lado, le contestaba con tono polémico Bernardo Berro: "... los hombres de campo rápidamente convertidos en propietarios y hacendados acomodados, han ido poniendo en armonía con la fortuna a la que habían subido, su traje, sus costumbres, sus deseos, y su misma inteligencia; y al propio tiempo preparándose para *conciliar todo esto* con la más alta escena a que se veían encaminados..." Manuel Herrera y Obes y Bernardo Prudencio Berro, *El caudillismo y la revolución Americana*. Polémica, ed. Biblioteca Artigas. Colección de clásicos uruguayos. vol.I, Montevideo, 1966, pp.21 y 144. Las negritas nos corresponden.

¹⁰⁸ Los escenarios massmediáticos que habilitan la competencia electoral, permiten apreciar estas nuevas zonas de intersección entre lo público y lo privado. La personalización del discurso de los políticos, esto es, la apelación cada vez más recurrente en contextos de competencia electoral -aunque desde luego no solo en ella- a referentes personales, familiares y profesionales, que acreditarían competencia e idoneidad para asumir responsabilidades políticas, constituye un rasgo renovador -no por ello original- en la trama política uruguaya. En las últimas dos campañas electorales nacionales la intromisión de los asuntos privados, familiares, personales e íntimos en el ágora massmediática - el nuevo soporte de la isagoría - ha representado una clave ineludible para su análisis. En este sentido, la apelación que hicieron a este recurso retórico tanto Lacalle, en 1989, como Ramírez, en 1994, muestra en qué medida el corte polifónico de la tradición blanca en oposición a la vertiente jacobina de los colorados - como diría Carlos Pareja - sigue presente, definiendo puentes fluidos - al menos más fluidos que los que admite el jacobinismo - entre las empresas "ajenas" a la política y el espacio público, en este caso electoral. Para este punto, ver: De Armas, G., "La refeudalización de la polis". Relaciones Nro.130, Montevideo, 1995 y Cossi, C. y De Armas, G., "discursos políticos en la campaña electoral de 1994". Cuadernos del CLAEH Nro.71, Montevideo, 1994.

La delimitación de nuevas fronteras entre las escenas públicas y privadas, que se opera tanto en los espacios urbanos, como en las funciones estatales y los lenguajes massmediáticos, pone en crisis – quizás definitivamente– la trama del espacio público decimonónico e ilustrado y, desde luego, las siluetas y perfiles de sus actores: partidos, sindicatos, pueblo, ciudadanía, etcétera. Frente a este escenario de múltiples redefiniciones, las categorías conceptuales de la teoría y de la filosofía política, así como sus issues, no pueden permanecer inmunes. En este marco, la reconstitución teórica del espacio público –en el sentido más normativo y programático que pueda albergar la expresión– representa uno de los terrenos más fértiles para debatir las grandes cuestiones de la polis: consenso, pluralismo, actores, participación, fundamentación de las decisiones, etcétera. En la tercera parte de este trabajo intentaremos abordar estos asuntos.

Tercera parte: La reconstitución de la escena pública

La discusión contemporánea, desatada en parte por la crisis del Estado de bienestar, el declinio de lo público y el paralelo auge de lo privado, enfrenta a distintas corrientes teóricas que revisitan ideas y autores clásicos; Aristóteles, Smith, Kant, Mills, Marx y Nietzsche, entre otros, son reinterpretados y aggiornados como basamento desde el cual rediscutir el “lazo político”. De este modo, la teoría política contemporánea se ha vuelto a ocupar de las “grandes cuestiones” de la polis: la entidad de los sujetos políticos, el pluralismo, la constitución del debate público, la justicia, la equidad, etcétera.

En este fin de siglo asistimos, como hemos visto, a distintas mutaciones en las estructuras políticas del espacio público, a transiciones modélicas de la política, podríamos decir, asimilables al pasaje del Estado Liberal al Estado Benefactor.

A partir del intento deconstructivo que muchos autores han emprendido contra las visiones clásicas de la dicotomía público-privado, la reconstrucción de la escena política (el espacio de la polis) se ha constituido en un tópico ineludible para la filosofía política contemporánea. Aparecen tres ejes en el debate teórico sobre la constitución de un espacio público postbenefactor o postkeynesiano que merecen ser abordados.

El primer asunto remite a la naturaleza de la escena pública: ésta debe ser pluralista, fragmentada y conflictiva u homogénea e isomórfica. El segundo problema refiere a la factibilidad, tanto desde una perspectiva epistemológica como política, de fortalecer, en medio del retraimiento narcisista y de la cultura privatista, a los sujetos e identidades políticas que puedan ser capaces de aglutinar y movilizar a la ciudadanía. Finalmente, el tercer tema gira en torno al procesamiento de las decisiones políticas, esto es, la alternativa entre un espacio político que le es confiscado a la ciudadanía por el imperio de una planificación tecnocrática, así como por la conformación de circuitos decisionales reservados a las grandes corporaciones (el “poder invisible” como diría Bobbio), o una trama política afincada en un debate público, abierto y manifiesto.

I. Configuración pluralista o consenso universal: Dahl y Foucault o dos versiones del pluralismo

Frente a la pérdida de la civitas, el vaciamiento del espacio público decimonónico y el auge de una cultura privatista y hedonista, se levantan distintos diagnósticos y propuestas.

Se podría realizar un primer corte entre quienes aprecian y juzgan al espacio público y a la política en general desde un registro pluralista, que tiende a subrayar la heterogeneidad constitutiva del mismo (multiplicidad de organizaciones, identidades, subculturas, imaginarios y subsistemas), y quienes lo perciben desde un enfoque orientado a privilegiar la constitución de acuerdos universales (consensos generales), que puedan superar la polifonía de los “juegos de lenguaje” particulares.

Entre los primeros podemos encontrar a pensadores postestructuralistas como Michel Foucault, Jean Lyotard y Richard Rorty¹⁰⁹; a autores pluralistas como Robert Dahl; y a teóricos del neocorporativismo como Philippe Schmitter y Lehmbruch.

Concebir al espacio público desde una mirada pluralista supone, en primer lugar, entender a la política como un ejercicio permanente de transacciones y acuerdos particulares (por lo tanto, acuerdos que no pueden aspirar razonablemente a la omnicomprensividad espacial y temporal) entre actores que se inscriben en una trama conflictiva, en una red agonística de relaciones de fuerza. Asimismo, esta visión plural de la política rechaza las oposiciones dicotomizantes entre poder y consentimiento, represión y legitimidad, dominantes y dominados, etcétera. En consecuencia, habrán de enfrentarse también con las posturas teóricas que visualizan al poder en alguna instancia sobredeterminante o en algún actor político central. Para los pluralistas (ya sean de corte liberal, postestructuralista o corporativista) el espacio público es habitado por múltiples actores que cuentan con cuotas diferenciales de poder, lo que los obliga a entablar acuerdos en un orden de “garantías mutuas”. Esta pluralidad de asociaciones, organizaciones e imaginarios conforman un espacio público fragmentado, compuesto por micro-espacios, por culturas locales que no se pueden reducir a una identidad o agencia fundacional, sin mediar para ello un acto de arbitraria autoridad teórica y política.

Dahl critica los modelos teóricos que pretenden fundar o derivar las asociaciones particulares a partir de una identidad política privilegiada (por ejemplo la clase social, desde el enfoque marxista clásico, o el público ilustrado y racionante, como propone Jürgen Habermas), desconociendo la naturaleza inevitablemente polifónica de la escena pública. En este sentido señala:

“... esta interpretación subestima la fuerza continua de las identificaciones primordiales formadas por subculturas, centradas en la religión, el grupo étnico, la raza y la lengua, y de identificaciones nuevas centradas en una variedad de diferencias sociales y económicas que no caen nítidamente en una sola línea de enclave prominente sino que generan varios enclaves...”¹¹⁰

El espacio público se constituye a partir de una multiplicidad de identidades locales; estas pequeñas “sociedades consensuadas”, que se definen a partir de identidades territoriales, etarias o profesionales, fragmentan al espacio público moderno, reclamando al mismo tiempo nuevas modalidades de articulación política que reconozcan y respeten los derechos de sus jurisdicciones.¹¹¹

¹⁰⁹ Esto no supone desconocer las notorias diferencias teóricas que existen entre estos autores.

¹¹⁰ Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control, ed. Alianza, México, 1991, pp.69-70. Las negritas, itálicas y comentarios entre paréntesis nos corresponden.

¹¹¹ En este sentido, señala Lipovetsky: “... la presente tendencia de las democracias a jugar la carta de la descentralización después de la unificación nacional y la supremacía de las administraciones centrales, el reciente poder de los consejos regionales y electos locales, las políticas culturales regionales. Es la moda del descompromiso del estado, de las irricundias locales o regionales, del reconocimiento de los particularismo e identidades territoriales; la ola de seducción dem...”

Tanto Dahl como Lipovetsky confían en que la arquitectura pluralista y heterogénea del espacio público permite profundizar la racionalidad democrática, descentralizando las decisiones e impidiendo la acumulación de recursos de poder. También Foucault –aunque desde otra perspectiva– discute la visión de la escena pública como un ámbito homogéneo, basada, según él, en una interpretación juricista de la política (uno de los relatos modernos sobre la política), que afirma que el poder se origina y ubica en la figura del soberano (el Leviathan, el Estado). A esta imagen del poder, y también de lo público, opone una concepción fragmentada, plural, heteromorfa y agonística:

“Se pueden así contraponer dos grandes sistemas de análisis del poder: uno sería el viejo sistema que se encuentra en los filósofos del siglo XVIII (“Hipótesis de Reich”), que se articula en torno al poder como derecho originario que cede, constitutivo de la soberanía, y al contrato en tanto que matriz del poder político (...) Poder-contrato, con la opresión como límite, o mejor, como superación del límite. El otro sistema (hipótesis de Nietzsche) busca por el contrario el poder político no según el esquema contrato-opresión, sino según el de guerra-represión, y en este momento la represión no es ya lo que era la opresión respecto del contrato, un abuso, sino por el contrario su simple efecto y la simple continuación de la relación de dominación.”¹¹²

Si bien Foucault se distancia nítidamente de Dahl, en tanto percibe a los sistemas políticos contemporáneos como “dispositivos de control” y “redes institucionales de secuestro”, comparte con el teórico americano una visión pluralista de la política. Como señala Michael Walzer:

“Foucault puede leerse, y no incorrectamente, como un pluralista. También él niega la existencia de un centro.”¹¹³

Foucault reniega de cualquier ubicación rígida (institucional, política, económica o física) del poder; para él, el poder se diluye en redes constituidas por múltiples relaciones de fuerza: el poder es siempre local. En esta línea comenta:

“... el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias (...) no hay en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos (...) no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad (la del poder); ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del estado...”¹¹⁴

En la visión de Foucault no existe un actor privilegiado o un espacio del que surja la gran rebelión: los diversos espacios de resistencia sólo pueden ser articulados.

Tanto Dahl, desde su mirada pluralista, como Foucault, desde su enfoque postestructuralista, definen a la política como una gramática conjugada por múltiples actores en competencia y conflicto permanente. Sin embargo, ambos se enfrentan en relación al valor que le asignan al proceso democrático: mientras Dahl confía en la capacidad de la poliarquía para articular instancias de cooperación entre las diversas organizaciones autónomas, a partir de un sistema de “garantías mutuas”, Foucault cree que, en última instancia, los agentes de dominación pueden ser “articulados institucionalmente” y los espacios de resistencia “codificados estratégicamente” en una arena política ineluctablemente conflictiva y bipolar, en la que no se pueden establecer acuerdos de cohabitación entre los distintos grupos o microespacios. Este párrafo permite apreciar la distancia que separa a Dahl de los planteamientos de Foucault:

humaniza la nación, ventila los poderes, acerca las instancias de decisión de los ciudadanos, redistribuye una dignidad en las jerarquías.” Op.cit., p.26. Las negritas nos corresponden.

¹¹² Microfísica del poder, ed.La Piqueta, Madrid, 1980, pp.136-137. Las negritas nos corresponden.

¹¹³ Walzer, M., “La política de Michel Foucault”. Las negritas nos corresponden.

¹¹⁴ Historia de la sexualidad..., o.cit., pp.114-115. Las negritas nos corresponden.

*“... interpretar el control, el poder o la autoridad como consistentes sólo de dominación y sujeción, obstaculiza en lugar de facilitar nuestra comprensión del mundo. En esta perspectiva, el mundo sólo nos ofrece tres posibilidades para la existencia social: dominar, ser dominado o retirarse a un aislamiento absoluto (...) Por definición se nos niega para siempre la posibilidad misma de controles mutuos, que parecen ofrecer la principal esperanza para los sistemas humanos de autoridad.”*¹¹⁵

El tejido de las poliarquías y de sus espacios públicos se constituye a partir del conjunto de las asociaciones autónomas, que permiten –si logran establecer una serie de pactos de “garantías mutuas”– obstaculizar la centralización de los recursos de poder y, por lo tanto, el avasallamiento de los derechos de las minorías, o lo que es lo mismo, de los distintos “juegos del lenguaje”.¹¹⁶

Frente a esta visión pluralista del espacio público, defendida desde distintas trincheras teóricas por Dahl y Foucault, se levanta la propuesta de Habermas y Apel de constituir una democracia radical basada en una ética comunicativa universal.¹¹⁷ La opinión pública es entonces concebida por esta corriente neokantiana como el producto de un debate racional en el que deben ser tomadas en cuenta – como principio ordenador de la práctica discursiva– las pretensiones de validez de todos los enunciados. Se supone, por lo tanto, que toda comunidad de comunicación, todo espacio de debate público, comparte desde siempre un acuerdo universal sobre las reglas pragmáticas que definen la praxis comunicativa. Por supuesto, esta imagen consensualista de los objetivos de la discusión pública es cuestionada por aquellas corrientes teóricas (postestructuralistas, neopragmatistas y pluralistas) que definen al debate público y a la política como un espacio plural de interacción (conflicto, competencia y cooperación), en el que es difícil establecer una pragmática universal y, por lo tanto, confiar en la construcción de un acuerdo universal.

El debate sobre la fisonomía del espacio público nos conduce necesariamente al segundo punto a tratar: la naturaleza del debate público.

II. La opinión pública: comunidad ideal de comunicación o polifonía de los juegos del lenguaje

a) El programa neokantiano

Habermas concibe a las sociedades, a la vez, como sistemas y como “mundos de vida”, esto es, como tramas de sentidos que son construidos públicamente por la praxis lingüística de los miembros de una comunidad de comunicación.¹¹⁸ El sistema responde a ciertos imperativos de “autogobierno” que permiten transformar las demandas e insumos (políticos, económicos y culturales) en las distintas clases en **outputs**, operando en función de una “racionalidad formal con arreglo a fines”; una racionalidad instrumental que calcula el mejor rendimiento en la relación medios-fines.

El sistema político-administrativo se relaciona con el sistema económico, del cual obtiene sus recursos, y con el sistema cultural que se basa en “mundos de vida” (horizonte de normas, valores, símbolos y representaciones) del cual recauda legitimidad y lealtad de masas. Habermas recoge el diagnóstico weberiano de la modernización vía interpretación de la Escuela de Frankfurt: el desencanto desatado por este proceso frente a los valores y creencias tradicionales, que conduce a la progresiva racionalización de las prácticas económicas y políticas. De este modo, el sistema representa los

¹¹⁵ Op.cit. I, p.32. Las negritas nos corresponden.

¹¹⁶ En este sentido, subraya Dahl: “En los grandes sistemas políticos las organizaciones independientes contribuyen a impedir la dominación y a crear un control mutuo (...) Las organizaciones independientes ayudan a refrenar a la jerarquía y la dominación” Op.cit. I p.40. Las negritas nos corresponden.

¹¹⁷ Cabe anotar que esta visión teórica tiene exponentes de mucho peso en la literatura filosófico-política española: a modo de ejemplo, véase Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Eds.Sígueme, Salamanca, 1988.

¹¹⁸ Esta noción, que acuña Edmund Husserl, constituye uno de los ejes centrales de ednometodología y del interaccionismo simbólico: a modo de ejemplo, véase Schutz, A., *Las estructuras del mundo de la vida*, ed.Paidós, Bs.As., 1973.

imperativos de autogobierno y el avance de la racionalización, conduciendo al desencanto del mundo de vida cotidiano.

Progresivamente, el sistema político-administrativo amplía sus horizontes en detrimento del "mundo de vida", del sistema cultural y de sus núcleos de "buen sentido". Esta "colonización" del "mundo vital" es el producto de la secularización, de la "modernización" (no Modernidad cultural); en última instancia, del pasaje de las sociedades tradicionales a las industriales.¹¹⁹

La extensión de las fronteras del sistema supone también un agotamiento de los recursos de sentido que todas las sociedades poseen. El "mundo de vida" (caudal de imágenes, valores, creencias, núcleos de sentido común, etc.) es "colonizado" por el sistema político y por un tipo de acción social instrumental-racional con arreglo a fines, que desconoce las pretensiones de la validez y veracidad de los enunciados.

El discurso técnico pasa a ser dominado de modo exclusivo por "especialistas" que sustraen y confiscan ciertos temas al debate público. Habermas opone a la acción racional-instrumental una ética universal del discurso que permitiría reconstruir la trama pública que fue devastada por la acción de los "medios deslingüistizados": poder y dinero.¹²⁰

También Weber percibió el avance de un proceso de racionalización y secularización de la cultura, tanto en el Estado como en el mercado: en el enfoque weberiano, por igual, burocracia y empresas habrían de adoptar progresivamente con la modernización de las sociedades una racionalidad técnica, un saber especializado. Para Weber la racionalización de la acción social era un fenómeno global que se instalaba tanto en el Estado como en el mercado, traspasando las fronteras entre lo público y lo privado. Habermas comparte este diagnóstico de la "modernización", al punto que homologa dinero y poder como medios instrumentales que ponen en crisis, en igual medida, el caudal de sentido de las sociedades tardocapitalistas.¹²¹

Estos medios, con los que opera el sistema político-administrativo y el mercado, no surgen de un acuerdo o consenso discursivo universal entre los ciudadanos, no se ajustan en su producción a un debate con vocación universalizante, en el doble sentido de la universalidad planteada en la apertura del debate y en el alcance de los resultados de éste.

Por otra parte, en el proceso de ampliación de las competencias del Estado se universalizan las normas y los derechos políticos de los ciudadanos, pero siempre como una concesión del sistema político-administrativo y no como el producto de un acuerdo comunicativo entre los participantes del discurso.¹²²

¹¹⁹ Según Habermas: "... a ampliación del campo de materias manejadas administrativamente exige lealtad de masas para las nuevas funciones de la actividad estatal; más aún: en el curso de esa ampliación se desplaza también el límite del sistema político en detrimento del sistema cultural. De ese modo, ciertos sobrentendidos culturales, que hasta entonces eran condiciones marginales del sistema político, pasan a integrar el campo de actividad de la administración. Así se tematizan tradiciones que permanecían al margen de la programática pública, y con mayor razón, de los discursos prácticos." *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. Amorrotu, Bs.As., 1975, p.92. Las negritas nos corresponden.

¹²⁰ Sobre este punto, véase Habermas, J., "Technical Progress and the Social Sciences", 1968.

¹²¹ "... el mundo vital está igualmente amenazado por la mercantilización... y la burocratización y ninguno de los dos medios, poder y dinero, es "más inocente" que el otro en principio. Solamente los disidentes consideran necesario que se fortalezca la autonomía de un mundo vital que está amenazado en sus fundamentos vitales y en su estructura interna comunicativa." Habermas, op.cit.3, p.128. Las negritas nos corresponden.

¹²² "... también las estructuras normativas alcanzan un mayor campo de desarrollo, pues el nuevo principio de organización admite, por primera vez, sistema de valores universalistas. Pero es incompatible con una ética comunicativa que no exija solo la universalidad de las normas, sino un consenso, obtenido por vía discursiva, acerca de la capacidad de generalización de los intereses normativamente prescritos." Habermas, op.cit.3, p.40. Las negritas nos corresponden.

La extensión de las fronteras sistémicas del Estado de Bienestar encuentra sus límites en un "déficit de legitimidad"¹²³ y en una "crisis de racionalidad" originada en la incapacidad de asimilar y procesar con éxito demandas que, en último término, son contradictorias.

Frente a la crisis de racionalidad del Estado de Bienestar, producto de la incapacidad de respuesta a las demandas contradictorias de las distintas clases sociales, a su déficit de legitimidad y al agotamiento del "mundo de vida", sólo es posible reconstruir el espacio público y mantener las esperanzas en el potencial utópico y emancipatorio de la Modernidad, a través de una "acción comunicativa", una "pragmática universal del discurso" y una praxis política –¿o en realidad parapolítica?– de corte neoconsensualista, que logre deconstruir la trama del Estado racional-burocrático y los imperativos sistémicos del orden mercantil que promueve. Para Habermas el sistema político-administrativo se apartó de las exigencias éticas de un acuerdo público universal, mientras que el mundo de vida y las definiciones morales quedaron recluidos en el ámbito privado, en el espacio de la intimidad. En este sentido, señala:

*"En la etapa en que la conciencia moral se rige por principios, la moral queda desinstitucionalizada hasta el punto de que sólo puede quedar anclada ya en el sistema de la personalidad en calidad del control interno del comportamiento... el derecho se transforma en un poder externo impuesto desde afuera... el derecho coactivo moderno se transforma en una institución desconectada de motivos éticos."*¹²⁴

Mientras que el sistema político y el Estado se han "amoralizado", el "mundo de vida" se ha privatizado y desinstitucionalizado. La reconstrucción de la escena pública debe basarse, entonces, en la revitalización del programa ético de la Modernidad, a través de una ética comunicativa universal que permita recrear el potencial crítico, racionante y emancipatorio de una opinión pública ilustrada. Según Habermas:

*"Sólo la ética comunicativa asegura la universalidad de las normas admitidas y la autonomía de los sujetos actuantes por tanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas: sólo pueden reclamar validez aquellas normas en que todos los interesados se ponen de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo), sin coacción, como participantes en un discurso, cuando entran (o podrían entrar) en una formación discursiva de la voluntad (...) Sólo la ética comunicativa es universal (...) sólo ella asegura la autonomía..."*¹²⁵

Por otro lado, la crisis del "Estado Social" como sistema político-administrativo-burocrático responde al agotamiento de las energías utópicas y emancipatorias del paradigma de la sociedad del trabajo.¹²⁶ Frente a este "agotamiento" se hace imprescindible recrear el espacio público de la política sobre otra base, es decir, sobre los cimientos de una pragmática discursiva universal.

La reconstitución del espacio público pasa para Habermas por el fortalecimiento de una acción comunicativa que apele a "energías" utópicas que el paradigma de la sociedad del trabajo ya no puede aportar. Esto no representa para Habermas, sin embargo, la necesidad de desarticular el Estado Social, sino el reconocimiento de que su capacidad política ha sido erosionada, lo cual obliga, por lo tanto, a fundar una nueva ética comunicativa que lo transforme radicalmente. Es necesario en la visión

¹²³ Producido por la imposibilidad de dar respuesta a las exigencias de la sociedad civil, por un lado, y por la carencia de "recursos de sentido" propios (justificaciones ideológicas), por el otro.

¹²⁴ Teoría de la acción comunicativa, ed. Taurus, Madrid, 1978, pp.246-247. Las negritas nos corresponden.

¹²⁵ Problemas de legitimación..., op cit, p.111. Las negritas nos corresponden.

¹²⁶ Dice Habermas: "Desde fines de los años setenta están haciéndose evidentes los límites del proyecto del Estado social sin que, hasta la fecha, sea visible una forma sustitutoria nítida. Quisiera, por lo tanto, delimitar claramente mi tesis, esto es, que la nueva impenetrabilidad pertenece a una situación en la que el programa del Estado social, que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura." Ensayos políticos, ed. Península, Barcelona, 1988, p.119. Las negritas nos corresponden.

habermasiana crear nuevos espacios públicos autónomos, fundados en una praxis comunicativa universal, y no en la actividad política tradicional dentro de los partidos "objetivados burocráticamente", los sindicatos o el Estado carente de "sentido".

Sólo una ética comunicativa permitiría reconstruir la trama lingüística de un "mundo de vida" que se ha fragmentado por el proceso de "modernización" en tres componentes (moral, ciencia y estética) "manejados" por especialistas.¹²⁷

Habermas construye su teoría de la acción comunicativa a partir de ciertos supuestos sobre la Modernidad y la secularización ("desencanto del mundo"). La racionalización científica (el discurso técnico) y el proceso de modernización, que describiese Weber, habrían escindido el "mundo de vida" en tres componentes: moral, arte y ciencia. De ese modo, la moral quedaría recluida en el ámbito privado, el conocimiento no respondería a imperativos éticos, la política se reduciría a meros designios sistémicos y la estética –a contrario-sensu del programa hedonista postmoderno– no podría fundamentar un relato ético. Asimismo, plantea una visión del proceso de modernización social (la separación de los componentes del mundo de vida) que lo conduce a percibir las acciones que se desarrollan en el terreno del mercado o del sistema político-administrativo como relaciones instrumentales, es decir, ajenas a todo imperativo ético. Sólo es posible imaginar a la racionalización y secularización como una "jaula de hierro", carente de fundamentación moral, si el saber técnico y la ética están divorciadas epistemológicamente.

Como consecuencia de este diagnóstico, Habermas propone recrear un debate público con vocación universalizante, en el que las argumentaciones sobre moral, ciencia o estética tengan que ajustarse del mismo modo a las reglas fundacionales del nuevo debate público (el reconocimiento de las pretensiones de validez de los hablantes), de tal forma que los componentes escindidos del mundo de vida, gobernados por "especialistas sin sentido" y "sensualistas sin corazón" como diría Weber, sean juzgados bajo una misma luz pública y universal.

Según Rorty la tripartitización del mundo de vida que la modernización de las sociedades (el pasaje de comunidades a asociaciones en términos weberianos) habría desatado para Habermas, se asienta en un lectura de la visión kantiana de la Modernidad:

"(Habermas) Piensa que Kant hizo bien dividiendo la cultura superior en ciencia, moralidad y arte, y que Hegel hizo bien aceptándolo esto como la "la interpretación estándar (massgeblich) de la modernidad" (...) una vez que los filósofos se tragan la "obstinada diferenciación" de Kant, entonces están condenados a una interminable serie de movimientos reduccionistas y antirreduccionistas. Los reduccionistas intentarán hacer todo científico... o político... o estético. Los antirreduccionistas mostrarán lo que esos intentos no indican. Ser un filósofo de tipo "moderno" significa precisamente no estar dispuesto a permitir que estas esferas coexistan simplemente de una manera no competitiva... La filosofía moderna ha consistido en volver a alinearlas siempre..."¹²⁸

b) Las posibles críticas desde el pluralismo

Como ya vimos, la apuesta por continuar el programa filosófico y político de la Modernidad supone en Habermas recrear un espacio de debate público guiado por una ética discursiva universal. Su modelo de opinión pública se distancia por momentos de una visión pluralista del espacio público y de la

¹²⁷ "Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la moral-práctica y de la estético-expresiva cada una de ellas sometida al control de especialistas... Como resultado crece la distancia entre la cultura de los expertos y de un público más amplio..." La diferenciación de la ciencia, la moral y el arte a desembocado en la autonomía de segmentos manipulados por especialistas y escindidos de la hermenéutica de la comunicación diaria." El debate modernidad-posmodernidad. Nicolás Dilibuto (comp.), ed. Puntosur, Bs.As., 1989, pp.137-138. Las negritas nos corresponden.

¹²⁸ Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en Habermas y la modernidad, ed. Cátedra, Madrid, 1988, pp.262-264. Las negritas y el agregado entre paréntesis nos corresponden.

comunicación política; apunta a una trama en la que los "juegos de lenguaje" locales no pueden sustraerse en ningún momento y por ninguna circunstancia del trayecto hacia el consenso universal.

Las nociones de acción comunicativa y ética universal del discurso descansan en el presupuesto – de tono contractualista– de que existe una comunidad real de hablantes que pretende alcanzar el consenso. Pero la comunidad real (social, política y pública) que proponen Habermas y Apel encuentra su modelo en una comunidad ideal de hablantes; una comunidad que teóricamente partiría de un acuerdo irrevisable sobre la fundamentación última del lenguaje y sobre el fin de la acción comunicativa. Este pasaje de Apel resulta más que elocuente en esta línea:

*"... hay que presuponer que, en un discurso filosófico todos los interlocutores comparten ya siempre con los demás todos los problemas imaginables - y también el de si existe un principio vinculante de la moral - y, por eso, están interesados a priori en alcanzar soluciones para los problemas que son susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación."*¹²⁹

La concepción de la comunidad de hablantes (el logos público) que defienden Habermas y Apel corre el riesgo de subsumir los diversos lenguajes particulares a una rígida e ineludible pragmática discursiva. Esto no significa, sin embargo, que Habermas y Apel propongan anular los espacios privados desde el momento en el que ingresan al debate público. Por el contrario, la exposición pública de los públicos privados es precisamente lo que buscan Habermas y Apel; dicho de otra forma, que las organizaciones autónomas (partidos, corporaciones profesionales, sindicatos, grupos de presión, empresarios, comunidades locales, etc.) se vean obligadas a defender racionalmente –ajustándose a una racionalidad universal, a modalidades argumentativas generalizables y a intereses últimos también universales– sus puntos de vista, abandonando con ello toda pretensión de imponer por la fuerza (por los medios de poder deslingüistizados: dinero y poder) sus deseos.

Más allá de este matiz, aún es posible cuestionar en términos más empíricos que normativos la posibilidad de establecer este tipo de debate en el que todos los actores aceptan jugar en un juego de suma positiva, compartiendo las mismas reglas, la misma racionalidad comunicativa y el mismo tenor universalizante. Asimismo, cabe plantear otra crítica más sustantiva, ya que esta visión podría pretender ser sólo un virtuoso armamento normativo: las reglas del discurso (la fundamentación última a la que alude Apel) son definidas deontológicamente¹³⁰, como principios innegables a los que hay que adherir como condición insalvable para participar de una comunidad de comunicación, y no en el desarrollo de la misma praxis discursiva.¹³¹

La hipótesis acerca de la existencia de una fundamentación deontológica del lenguaje y de la comunicación intenta eludir las zonas de incertidumbre que la propia praxis comunicativa y política generan por sí mismas y, por lo tanto, reducir los diversos registros políticos e identitarios (el "politeísmo de valores" que señalara Weber) a un logos totalizante. Según Dahl:

¹²⁹ Teoría de la verdad y ética del discurso, ed. Paidós / I.C.E.A.U.B., Barcelona, 1991, p.155. Las negritas nos corresponden.

¹³⁰ "... hemos reconocido ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad real de argumentación y en otra comunidad ideal anticipada contrafácticamente" Apel, K.O., op.cit., p.157. Las negritas nos corresponden.

¹³¹ Sobre esta visión de la acción comunicativa, señala críticamente Plinio Prado: "Esta teoría se basa... en el concepto de racionalidad comunicacional, que se constituye en un estrecho vínculo con la actividad y la discusión científica y que se basa en una teoría de la finalidad consensual de lenguaje. Todo ello corre parejo con el retorno al gran género teórico, fuertemente unitario y totalizante, que contrasta de manera impresionante con las "micrologías" reivindicadas por Adorno, o "las observaciones gramaticales" hechas por Wittgenstein." "Juegos del lenguaje y teoría de la comunicación, notas sobre Wittgenstein y Habermas" en Teoría política y comunicación, ed. Gedisa., Barcelona 1992, p.138. Las negritas nos corresponden.

*"...el mundo de los valores no está dominado por una finalidad única y absoluta, sino que es un "universo pluralista", para decirlo con las palabras de William James, entonces los juicios que deben formularse estarán referidos a las compensaciones recíprocas entre la coacción y los demás valores."*¹³²

Se podrían establecer al menos dos críticas a los supuestos axiológicos de la teoría apeliana y habermasiana: en primer lugar, se debe señalar que estas visiones toman como modelo para trazar la naturaleza de una comunidad real de hablantes (como puede ser la política) a una comunidad ideal de interlocutores (una comunidad muy pacífica de hombres ilustrados), asegurada contrafacticamente como dice Apel, que tiene una conformación, unas reglas y unos intereses bien distintos a los que suelen presentar las efectivas comunidades políticas; en segundo término, suponen que el fin último del lenguaje, y por tanto de un debate político auténtico, es alcanzar un consenso o un acuerdo universal, cuando es más razonable concebir la pragmática lingüística como un juego desprovisto a priori de un fin teleológico claramente definido, cuyos objetivos, en todo caso, son fijados en cada oportunidad particular por los propios participantes del discurso, en una compleja trama de acuerdos, compensaciones y rupturas. En este sentido, poniendo en cuestión la idea de consenso universal, señala Lyotard sobre la postura de Habermas:

*"... no es posible ni siquiera prudente, orientar, como hace Habermas a la elaboración del problema de la legitimación en el sentido de la búsqueda de un consenso universal por medio... del diálogo de argumentaciones. Es, en efecto, suponer dos cosas. La primera que todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje, mientras que es claro que estos son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas. La segunda suposición es que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero hemos mostrado que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin. Este es más bien la paralogía."*¹³³

El modelo habermasiano de la comunidad ideal de comunicación se basa, en definitiva, en un "pacto universal" que busca definir cómo argumentar, de tal modo que nuestros puntos de vista privados o particulares puedan ser generalizables, universalizables, en síntesis, públicos. El intento habermasiano de reducir las imposiciones arbitrarias de intereses, ajustando a los hablantes a una ética comunicativa¹³⁴, no solo puede ser cuestionado por sus debilidades empíricas o teóricas, también podría ser discutido en términos políticos: ¿qué garantías nos ofrece la pragmática universal de que los discursos locales no sean finalmente "ordenados" y "uniformizados", como resultado del intento de anular, por la vía de la legitimación discursiva, las imposiciones arbitrarias de algunos actores, basadas en los medios deslingüistizados: al decir de Habermas, poder y dinero?

Esta crítica al modelo apeliano y habermasiano no representa, desde luego, un abandono ni definitivo ni momentáneo de la idea regulativa del consenso como uno de los horizontes factibles —jamás ineluctable— que podrían orientar a la pragmática discursiva y a la praxis política; más bien representa la necesidad de ajustar la noción de consenso a un escenario político atravesado por una pluralidad de

¹³² La democracia y sus críticos, ed. Paidós, Bs.As., 1991, p.59. Las negritas e itálicas nos corresponden. El parentesco entre Weber y Dahl en este punto evidencia una visión compartida, de tono pluralista, sobre la política de este siglo. Por otro lado, merece ser subrayada la referencia a William James que denota claramente el asidero pragmatista al que recurre Dahl, emparentándolo a pensadores de corte post-metafísico, entre ellos especialmente su compatriota Richard Rorty, quien también acude a esa tradición filosófica asentada en las figuras de Dewey, James y Peirce.

¹³³ Op.cit.4, p.117. Las negritas nos corresponden.

¹³⁴ "... no podemos explicar la pretensión de validez de las normas si no recurrimos a un pacto motivado racionalmente, o al menos a la idea de que podría obtenerse, aportando razones, un consenso para la aceptación de una norma recomendada; problemas de legitimación..." op.cit.3, p.127. Las negritas nos corresponden.

contextos locales, de intenciones heteromorfas y de intereses particulares¹³⁵, que no son fácilmente –y quizás tampoco sea deseable intentarlo– ajustables a una praxis discursiva universal por su sentido de racionalidad.

La reconstrucción del espacio público debe tomar en cuenta, por lo tanto, la necesaria articulación, por parte de un Estado que abandone los programas de tono jacobino, de los intereses, que no pueden ser reducidos, sin violencia, a un acuerdo universal globalizante, de los diversos grupos locales, económicos, corporativos, sociales y políticos. En tal sentido, señala Norbert Lechner para los contextos de reconstrucción democrática latinoamericanos:

*"Para la consolidación democrática aparece hoy imperioso desvincular la legitimidad de la verdad y restablecer el ámbito de la política como espacio de negociación. Para instaurar un clima de transacción sería indispensable aliviar a la política de los compromisos ético religiosos, origen de la anterior intransigencia, y de expectativas desmesuradas."*¹³⁶

Este relajamiento de la política respecto de los imperativos ético-religiosos, así como la preocupación por el respeto de la heterogeneidad constitutiva de los "juegos de lenguaje" locales, no debe ser entendido –insistimos– como una renuncia a la idea regulativa de consenso entre los actores políticos, sino como una invitación a pensar e imaginar, atendiendo el reclamo de Lyotard y Lechner, nuevas modalidades de acuerdo que permitan articular, por medio de una arquitectura estatal renovada, los intereses locales y universales. Como señala el propio Lechner, hablamos pues:

*"Más que de una "crisis de consenso".... de una crisis de nuestra concepción de consenso.(...) Vale decir, nos falta una teoría de la modernidad que reconozca la existencia de la diversidad..."*¹³⁷

III Más allá de la política: ¿un espacio público sin actores?

Un segundo paraje –ineludible con certeza– que hay que visitar en este itinerario de reconstrucción teórica del espacio público, es la evaluación respecto de la densidad política que deberían tener los agentes y actores públicos para fundar y preservar un hábitat pluralista de cohabitación pública. En este sentido, el debate de la teoría política en la actualidad parece reproducir la inquietud que en las primeras décadas del siglo en la transición entre la política liberal y la política postliberal, animó a Weber y Gramsci: la entidad de los actores políticos.

Este tema remite inevitablemente a una discusión sobre la composición del espacio público, esto es, si es pertinente y deseable que existan múltiples actores en conflicto, que existan sujetos privilegiados o directamente que no existan figuras políticas movilizadoras.

A partir de la década del treinta la aparición de la teoría gramsciana sobre la constitución de las contrahegemonías que habrían de encarnar el proyecto emancipatorio del proletariado representó un punto de inflexión dentro de la teoría política moderna: el pasaje de un relato marxista clásico a un programa de corte neomarxista, de tono más pluralista.

Weber también registró, desde otro sitio teórico, ese movimiento de transición esatado por el ocaso de la política liberal decimonónica, y el consecuente advenimiento de una política pluralista y de

¹³⁵ Según Lyotard: "... si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las jugadas que se hacen, ese consenso debe ser local, es decir, obtenido por los jugadores efectivos, y sujeto a una eventual rescisión." Op.cit., p.118. Las negritas nos corresponden.

¹³⁶ Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política, ed.FCE, México, 1988, p.109. Las negritas nos corresponden.

Op.cit., p.135. Las negritas nos corresponden.

masas, asentada en múltiples enclaves y clivajes. De ese modo, tanto Weber como Gramsci cuestionaron la unicidad y centralidad de los sujetos políticos del relato liberal (ciudadanía) y marxista (clase).

La teoría política ha emprendido en las últimas décadas la misma tarea deconstructiva: el Estado ha sido cuestionado como el actor o espacio institucional privilegiado dentro de la trama política; la idoneidad de los partidos políticos como agregadores de intereses y demandas, así como eficientes gestores de políticas, es rigurosamente examinada; por último, los agentes de clase son sometidos a duras críticas en tanto identidades convocantes.

Asistimos, pues, a una multiplicación de organizaciones particulares, de asociaciones autónomas que actúan al margen de las figuras clásicas de la política keynesiana: identidades territoriales, culturales, étnicas, etcétera. Como afirma Dahl:

*"En muchos países (las organizaciones) son de hecho extraordinariamente diferentes entre sí en su religión, educación, cultura, grupo étnico... Esta diversidad desbarata inevitablemente la armonía con que soñaban los griegos al pensar en su democracia ideal: no es la armonía, sino el conflicto político, la señal distintiva del moderno Estado democrático."*¹³⁸

Desde luego, esta caracterización corresponde a las poliarquías más maduras, constituidas sobre la base de una trama social y política pluralista, con lo que despejamos cualquier acusación de pretender asignar a estas hipótesis un carácter universal.

Si bien hay un consenso entre pluralistas, neocorporativistas y postestructuralistas sobre la composición multiclivática del espacio público, existen notorias discrepancias entre estas corrientes respecto de la entidad epistemológica y política que les asignan a los actores que la componen. Así, mientras para los pluralistas y neocorporativistas los actores sociales y económicos y los partidos políticos dibujan una frondosa red de intercambios y articulaciones que define a la política contemporánea, para los teóricos postmodernos (Lyotard y Baudrillard, en particular) no es posible reconocer en el espacio público actores políticos más o menos relevantes ("el silencio de las masas"); para éstos, nos enfrentamos a una sociedad sin actores, molecular, refractaria a las señales y llamados de la política, en suma, un espacio "transpolítico".

Por otro lado, en el programa teórico neokantiano no es posible divisar agencias políticas específicas que puedan operar como motores de los acuerdos políticos, sobre la base de poseer distintas acumulaciones de recursos de poder. Si bien Habermas no elimina a los actores modernos de la política (partidos y corporaciones) de su comunidad ideal de hablantes, aspira a que se ajusten al rol de dialogantes que renuncian a la imposición de sus puntos de vista por medios políticos o económicos de poder y de chantaje, reafirmando de ese modo la imagen de un público ilustrado de ciudadanos, homogeneizado al menos en ese sentido de universalización de las argumentaciones, razones e intereses.

Frente a este desvanecimiento de los actores colectivos (pluralista y fragmentador, entre los postmodernos, universalista y consensualista en Habermas), tanto los pluralistas americanos como los teóricos corporativistas comparten, más allá de sus notorias discrepancias, una visión del espacio público en el que aparecen claramente definidas las organizaciones civiles y las asociaciones autónomas, amén de los partidos y de los propios agentes estatales, como agentes políticos centrales de la trama política.

Precisamente las discrepancias entre pluralistas y corporativistas se sitúan –fundamentalmente en un terreno empírico, ya sea descriptivo, analítico o explicativo– en los modelos que presentan para entender la relación que se entabla entre el Estado y las principales organizaciones civiles.

Los pluralistas, preocupados por la vitalidad de la poliarquía, cuestionan los arreglos institucionales (distribución de cuotas de poder y recursos económicos) entre Estado y corporaciones que

¹³⁸ Democracia..., op.cit. 2, p.29. Las negritas nos corresponden.

podrían llegar a instalar una suerte de política secreta¹³⁹, en la que las posibilidades de participación y decisión de los ciudadanos dependerían de su capacidad de "lobby". Mientras que los neocorporativistas sostienen que los arreglos corporativistas permiten "resolver" las operaciones y funciones del sistema político.

Más allá de estos comentarios, vale la pena plantear algunos matices con respecto a las diferencias entre los pluralistas y los neocorporativistas. El pluralismo y el neocorporativismo como visiones teóricas se ubican en niveles de análisis por momentos diferentes, es decir, ambas corrientes pretenden reflejar, interpretar y explicar modalidades de articulación de intereses y de intermediación entre sociedad, mercado y Estado. En este plano estrictamente investigativo, podríamos señalar que el pluralismo y el corporativismo tienen rendimientos diferentes de acuerdo a la matriz del sistema político (el peso del Estado, las características del mercado, la densidad de la trama política, etc.). Se podría señalar que el pluralismo expresa de mejor forma la matriz del sistema político norteamericano que el corporativismo, al tiempo que éste parece ajustarse como esquema interpretativo y analítico a los sistemas políticos europeos en los que el aparato estatal determinó con mayor peso la conformación del sistema político. Asimismo, se podría establecer entre pluralismo y corporativismo estatal un continuo de formatos que hibrida las características de ambos modelos, en el que caen la mayor parte de los sistemas políticos, bajo lo que podríamos definir como corporativismos pluralistas o, en términos ya acuñados, liberales o sociales.

Más allá de estos matices, los modelos corporativistas de agregación y articulación de intereses suelen generar zonas opacas de negociación, canales "altamente informales", como diría Claus Offe, de procesamiento de las decisiones. Esta discusión nos conduce directamente al tercer nudo del debate teórico sobre el futuro de la escena pública.

IV Un espacio público abierto y manifiesto o una política confiscada

Para Bobbio el auge del Estado de Bienestar implicó, como ya vimos, la "estatalización de la sociedad", merced a la ampliación del campo de acción estatal (regulación del mercado y redistribución de recursos vía políticas sociales), y la "socialización del Estado", producto de la "colonización" de los centros de decisión por parte de las corporaciones.

Estos dos movimientos constitutivos se desarrollan en forma paralela, imbricando lo público y lo privado; generamos una zona difusa entre el Estado y el mercado.

Según Claus Offe, el Estado Social desde su constitución ha cumplido progresivamente tareas de integración social que no se pueden desarrollar exclusivamente a partir de la autorregulación del mercado, generando así "zonas desmercantilizadas", donde la actividad estatal no se ajusta a las modalidades de acción del capital. Esta actividad desmercantizada del Estado constituye su fuente de legitimidad sistémica, a la vez que representa el umbral de identidad sistémico ("principios organizativos dominantes").

El papel estabilizador que desarrolla el Estado Social supone para Offe, además, que la legitimidad del sistema descansa, casi de manera exclusiva, en la esfera político-administrativa.¹⁴⁰ Al tiempo que el Estado cumple funciones de reproducción sistémica, las corporaciones participan directamente en la toma de decisiones, diluyéndose de ese modo las fronteras que la política liberal del siglo pasado trazó entre el espacio público y el privado. Las "organizaciones autónomas" compiten en el marco del Estado en los procesos de redistribución de recursos económicos y cuotas de poder político.

¹³⁹ Ver Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, México, ed. FCE., 1989, pp.22-24.

¹⁴⁰ En esta dirección, comenta Habermas: "Por otra parte, el intercambio, que se ha vuelto autónomo, descarga al orden político las exigencias de legitimación." *Problemas de legitimación...*, op.cit.3, p.37. Las negritas nos corresponden.

Esta clave corporativista de la política contemporánea se ajusta a distintas modalidades de armado institucional en función del tipo de sistema político: "corporativismos sociales" o "corporativismos estatales".

Las organizaciones cumplen la función de "agregar" e intermediar intereses y demandas sociales, participando en los circuitos de decisión política del Estado. De este modo, se genera paulatinamente un espacio paralelo al parlamentario, en el que se procesan las demandas sociales. Así, las asociaciones civiles pueden llegar a poner en cuestión las instituciones tradicionales del armado democrático/liberal, a la vez que logran confiscar en muchas oportunidades a la ciudadanía la capacidad de decisión sobre la redistribución de ciertos recursos públicos: éste constituye quizás el mayor riesgo de la proliferación de organizaciones autónomas para los pluralistas. En este sentido señala Dahl:

*"El problema del pluralismo democrático es serio... precisamente porque las organizaciones independientes son altamente deseables y, al mismo tiempo, su independencia les permite ocasionar daño."*¹⁴¹

El dilema de las poliarquías será entonces establecer un equilibrio móvil y contingente entre la autonomía, deseable y probablemente inevitable, de las organizaciones y el control, también deseable y muchas veces evitable, de la política, que permita maximizar los beneficios del pluralismo y de los corporativismos más abiertos, sociales y liberales (la descentralización del poder y de los recursos), minimizando sus posibles riesgos (la competencia anárquica): en definitiva, un equilibrio, a nuestro juicio liberal, entre lo público y lo privado. En palabras de Dahl:

*"... las organizaciones deberían poseer cierta autonomía, y al mismo tiempo deberían ser controladas. Expresado crudamente, este es el problema fundamental de la democracia pluralista."*¹⁴²

Obviamente, los beneficios y riesgos de la existencia de las organizaciones autónomas varían para Dahl en función del tipo de sistema político. En los armados institucionales netamente pluralistas las distintas asociaciones compiten sin que existan, como en las arenas corporativistas, repartos de cuotas de poder y de "monopolios representativos" asignados por el Estado. Esta competencia abierta minimiza los efectos nocivos que pueden tener sobre la ciudadanía ciertas acciones corporativas, en la medida que impide concentrar los recursos de poder en una instancia central, como por ejemplo el Estado, pero al mismo tiempo puede hacer menos factibles las contribuciones al bien común por parte de las asociaciones, ya que la búsqueda de beneficios privados no tiene porque conducir mecánica y mágicamente a escenarios en los que se maximicen los beneficios públicos.

En el corporativismo el poder y los recursos económicos están centralizados, por lo que los daños que determinadas acciones pueden tener sobre los ciudadanos son directos. Por otra parte, la centralización de la toma de decisiones en el Estado y las corporaciones (un parlamento informal) puede derivar en el enajenamiento de la capacidad de control ciudadano sobre los recursos públicos, vaciando de contenido al espacio público e instalando un "poder invisible".¹⁴³

¹⁴¹ Los dilemas..., op.cit. I, p.39. Las negritas nos corresponden.

¹⁴² Op.cit. I, p.11. Las negritas nos corresponden.

¹⁴³ Según Dahl "...las asociaciones funcionales se convierten, en sus negociaciones, en una especie de parlamento, el cual... desplaza efectivamente al parlamento regular en cuestiones claves (...) Si, como resultado de su acuerdo, los líderes de una asociación pueden arrancar concesiones a sus objetivos sin consideración de los demás o a los efectos en el largo plazo... entonces cualquiera de las asociaciones está en una posición de coaccionar a todo el país. Mediante su acción concertada... las asociaciones podrían explotar a la nación..." Op.cit. I, p.75. Las negritas nos corresponden.

También los neomarxistas (Offe, fundamentalmente) critican la expresión informal de las demandas corporativas, ya que en este proceso se debilitan las posibilidades que tiene el público de controlar la gestión estatal. En este sentido apunta Offe:

"... muy a menudo, las decisiones sobre asuntos políticos claves emergen más bien de un proceso de altamente informal de negociación entre representantes de grupos estratégicos dentro de sectores públicos y privados (...) Estas formas para-parlamentarias y para-burocráticas de tomar decisiones se han descrito por eso como métodos corporativistas de mediación entre intereses."¹⁴⁴

En la misma línea sostiene:

"Si la respuesta a la crisis de gobernabilidad es el recurso a élites gobernantes en vista de formas para-parlamentarias, no públicas, informales y pobremente legitimadas de resolver asuntos políticos, descritas frecuentemente como neocorporativistas, la crisis de participación suscita en los ciudadanos un retraimiento paralelo ante los canales oficiales para articular conflictos. Mi tesis es que, como consecuencia de ambos procesos, los dos significados convencionales de política -como lucha respecto de cuestiones sustantivas y como forma institucional de resolver conflictos- degeneran en modos informales y mutuamente desconectados de lucha y decisión. El puente institucional que da por supuesto la teoría democrática se encuentra en proceso de hundimiento"¹⁴⁵

En el desarrollo de la función de expresión de demandas las corporaciones oficiarán, según los corporativistas, como circuitos eficaces de canalización de los reclamos de la ciudadanía organizada funcionalmente. Sin embargo, las corporaciones –como toda organización– generan demandas propias, buscan reproducirse y han de defender sus propios intereses en cada ocasión que éstos entren en conflicto con los de la ciudadanía. En este sentido señala Dahl:

"Las organizaciones entonces, no son meras estaciones de relevos que reciben y envían señales de sus miembros sobre sus intereses. Las organizaciones amplían las señales y generan nuevas. A menudo afinan demandas particulares a expensas de necesidades más amplias y necesidades de corto plazo en contra de otras de largo plazo."¹⁴⁶

En resumen, la concepción pluralista del espacio público que presenta Dahl se distancia de la teoría neocorporativista, no solo en el plano empírico que, como señalamos, podría responder a ajustes diferenciales de los modelos analíticos a diferentes características de los sistemas políticos, sino en un terreno más normativo, ya que uno de los principios constitutivos de la poliarquía en el enfoque dahliano es la autonomía y libertad de asociación de los actores. Las organizaciones, en un arco poliárquico, cohabitan competitiva y conflictivamente en el espacio público, en interacción permanente con el Estado, mientras que en el corporativismo (está crítica se dirige básicamente a los corporativismos más cerrados) se integran a un arreglo institucional que delimita facultades y jurisdicciones, cristalizando muchas veces la fisiónomía del espacio público. El pluralismo de Dahl no solo se limita a la arquitectura poliárquica y liberal del espacio público, también supone una lógica de interacción política abierta entre distintos grupos; micro-sociedades homogéneas; entre mayorías y minorías.

Para Dahl este espacio público, compuesto de micro-escenas, construye su lazo político a partir de un orden de "garantías mutuas", estableciendo la necesidad de obtener mayorías calificadas

¹⁴⁴ Contradicciones e l Estado de Bienestar, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1988, p.157. Las negritas nos corresponden.

¹⁴⁵ Op.cit., p.163. Las negritas nos corresponden.

¹⁴⁶ Los dilemas..., op.cit. I, p.50. Las negritas nos corresponden.

(consensos más o menos globales) para laudarse disputas sobre los temas de la agenda que puedan cuestionar, e incluso lesionar, directamente los derechos de las distintas jurisdicciones locales.¹⁴⁷

La conformación polifónica del espacio público que reconoce, propone y defiende el pluralismo busca la justificación y legitimación del lazo político en torno a un acuerdo –articulado flexiblemente– entre relatos y narrativas que expresan diferencias, particularidades y cultivos privados. Frente a esta arquitectura polifónica de la empresa política, se levanta la vertiente jacobina que tiende a construir un espacio público homogéneo, sin mayores fisuras.

En esta última estación del itinerario de discusión en torno a la especificidad de lo público y del ensayo político, debemos poner en cuestión los relatos a los que podemos apelar para fundar y preservar la trama política, legitimándola y desafiándola al mismo tiempo. Una vez más, nos enfrentaremos a una oposición entre las apuestas homogeneizadoras y las pluralistas y polifónicas. El próximo y último capítulo de este recorrido está dedicado expresamente a esta polémica teórica e institucional.

V Los relatos legitimadores de un nuevo espacio público: la planificación ilustrado el universo pluralista

a) Técnica y política

El peso creciente que asumen las corporaciones en los espacios decisorios del Estado corre paralelo a la progresiva especialización técnica de los cuerpos dirigentes dentro del aparato político-administrativo.

La incorporación de los cuerpos técnicos al diseño y gestión de las políticas públicas desata proyecciones enfrentadas: en un extremo, aquellas visiones teóricas que saludan eufóricamente este proceso, en la medida que contribuiría a dismantelar las modalidades tradicionales de acción política, asociadas, según estas corrientes teóricas críticas, al prebendalismo, al clientelismo y a la irracionalidad administrativa, esta última evaluada desde la perspectiva de la adecuación medios-fines; en el otro extremo, aquellas que temen que este virtual avance de la planificación técnica termine colonizando los espacios de discusión y decisión ciudadana, regiones otrora consideradas como estrictamente políticas.

Para esta visión, allegada al registro teórico del pluralismo anglosajón, la tecnoburocracia –los cuerpos de "decididores" como diría Baudrillard–, por definición, no debe responder al mandato de la ciudadanía como sí deben hacerlo, dentro del esquema liberal de representación política, los parlamentarios y los cuerpos políticos intermedios; por el contrario, estos actores técnicos pueden llegar incluso a constituirse en un sector auto-referente, con fuertes tendencias autoreproductivas y a la ampliación de sus facultades, aun más que la burocracia, cuya expansión a terrenos políticos tanto temía Weber a principios de siglo.

Este saber técnico se acopla, en el esquema corporativo, a la anticipación de los conflictos sociales, a la redistribución estatal de recursos y cuotas de poder entre los sectores económicos y sociales y a la ordenación jerárquica de las organizaciones. Según Schmitter:

*"... cuanto más el Estado moderno se convierte en el garante indiscutido y autorizado del capitalismo mediante la ampliación de sus tareas reguladoras e integradoras, más descubre que necesita la experiencia profesional, la información especializada, la agregación previa de opiniones, la capacidad contractual y la legitimación participante diferida, que sólo pueden proporcionar los monopolios representativos singulares, jerárquicamente ordenados y consensualmente dirigidos."*¹⁴⁸

¹⁴⁷ "Se puede aceptar que el tema resguardado está absolutamente fuera de la jurisdicción del Estado, por ejemplo, o que se requiere una mayoría calificada, o bien que mi minoría tendrá derecho a veto.(...) Llamaré a esta solución sistema de mutuas garantías." Op.cit.1, p.29. Las negritas nos corresponden.

¹⁴⁸ "¿Continúa el siglo del corporativismo?" en Neocorporativismo I Más allá del Estado y del mercado, Schmitter, P.C. y Brubach, G. (coordinadores), ed.Alianza, Madrid, 1989, pp.42-43. Las negritas e itálicas nos corresponden.

Para el pluralismo, la privatización de algunas franjas de la toma de decisiones políticas por parte de los especialistas y de las corporaciones afecta directamente al proceso democrático, en tanto limita la agenda pública –de la cual participan los ciudadanos y sus actores colectivos– a una porción reducida de temas, produciendo toda suerte de “zonas francas” en las que no rigen los controles de la ciudadanía.

Weber avizoraba, hace ya casi un siglo, y desde otra vereda teórica, la progresiva “confiscación” de la política por parte de la gran burocracia y los empresarios.¹⁴⁹

No solo la prédica corporativista más dura puede ser objeto de crítica –enjuiciamiento al que suscribirían tanto Weber como los pluralistas y los neomarxistas– por el posible enajenamiento del debate público que un armado político de esta naturaleza produciría, también el argumento en favor de la necesidad creciente de dirimir las cuestiones políticas, por su creciente complejidad, en manos de especialistas merece algunas objeciones.

Según Sartori, las sociedades más avanzadas en el terreno económico y político requieren, dada la complejidad de los temas que forman parte de sus agendas, la participación de los cuerpos técnicos (los productores de los saberes que pueden ponderar, controlar y transformar la “realidad”) en los espacios institucionales en los que se diseñan y ejecutan las políticas públicas. En este sentido, señala:

“... el postulado democrático de que la política no supone una cualificación especial es válido en tanto que la política democrática se mantiene en la esfera del universo de dimensiones medianas, si no pequeñas, de la política (...) si lo que buscamos es una “sociedad racional” preconcebida y bien diseñada tendremos que solicitar la ayuda de los expertos y depositar nuestra confianza en ellos.”¹⁵⁰

Esta afirmación sartoriana amerita, al menos, algunas reparos o, si se quiere, descargos en favor de la teoría pluralista de la democracia a la cual parecería estar dirigida la crítica.

En primer lugar, sólo podemos considerar correcto que el proceso democrático “no supone una cualificación especial” si entendemos por ello: a) que el proceso democrático no necesita una fundamentación extrapolítica, ajena al mismo proceso democrático, y b) que dicho proceso no exige a quienes participan en la toma de decisiones una idoneidad especial que no sea aquella que deriva de su innata y –en principio, al menos hasta que no se demuestre lo contrario– equivalente competencia moral. Ahora bien, esto no significa que el proceso democrático descarte el aporte imprescindible de aquellos ciudadanos que han cultivado un saber especializado; por el contrario, su contribución es fundamental, cuando actúan a título de técnicos o especialistas, al menos en dos etapas: primero, al momento de tomar una decisión política tras el debate público –entre los ciudadanos o entre los actores que los representan–, en la medida que pueden “informar” sobre las consecuencias posibles que puede acarrear uno u otro curso de acción y sobre los medios más idóneos técnicamente considerados para alcanzar esos fines alternativos; segundo, al momento de instrumentar las metas que se han elegido a través del proceso democrático de toma de decisiones.

En segundo lugar, la aplicación del principio democrático-liberal (arraigado en la tradición proveniente de la filosofía moral escocesa) según el cual todos los ciudadanos poseen una similar capacidad de juicio moral sobre las cuestiones públicas no depende del tamaño de la polis. Lo que sí podría depender del tamaño de la polis –y ni siquiera esto es seguro– es la complejidad que asumen los medios que se requieren para instrumentar los fines.

¹⁴⁹ Según Weber: “... con menos controles que antes, a puerta cerrada dentro de sus consorcios inoficiales. Quien inmediatamente hallaría su cuenta. ... en el Parlamento no sería el *dirigente* político, sino el astuto *hombre de negocios*, a la vez que una “Cámara popular” de esa índole resultaría en verdad el lugar menos idóneo para solucionar problemas desde criterios también políticos.” Escritos políticos, op.cit.5, p.135. Las negritas e itálicas nos corresponden.

¹⁵⁰ Teoría de la democracia. 2 Los problemas clásicos, ed. Rei, Bs.As., 1988, p.526.

Por último, el proceso democrático no es ajeno, y mucho menos antagónico, a la búsqueda de una sociedad racional; el punto radica en saber delimitar cuál es el terreno específicamente político, en el que debe prevalecer la razonabilidad política –afincada en el sentido común y en las consideraciones teóricas o técnicas pero sometidas al juicio público– como criterio para validar o refutar los juicios de los ciudadanos, y cuál es el terreno técnico, en el que, desde luego, el criterio de validación habrá de asentarse en la racionalidad científica.

Por su lado, para Sartori existe una oposición –aparentemente insalvable– en las sociedades avanzadas contemporáneas, entre la realización del ideal democrático-liberal y el desarrollo racional de las comunidades:

*"Tampoco tiene sentido alguno (dice) perfeccionar de un lado un dispositivo creado para funcionar con unas mínimas dosis de conocimiento y dentro de los límites de una razonabilidad genérica –es decir, sobre la base del sentido común– e insistir, de otra parte, en que el mismo mecanismo satisfaga las demandas de una razón científica especializada. En suma, no podemos tener los dos: más democracia, es decir, un maximum de poder popular, y más planificación, es decir, más poder para los planificadores."*¹⁵¹

En la construcción de un espacio público pluralista, "razonabilidad genérica" y "razón científica"¹⁵² no son términos alternativos, mucho menos antinómicos; en el proceso democrático, como lo describe Dahl, o más globalmente político, como lo presentase Weber, estos términos representan momentos o instancias dentro del proceso de toma de decisiones, que suponen mayores o menores arcos de inclusión, y que involucran a actores diferentes, lo cual, por otro lado, no violenta ni al proceso democrático-liberal ni a la construcción de una sociedad racional. La discusión sobre los fines –como dirían Kant, Weber, Habermas y, a pesar de la distancia, Dahl– no demanda más sabiduría y cualificación que aquella que emana del propio terreno político, de la razonabilidad moral y de la racionalidad política; la discusión sobre los medios exige –ahora sí necesariamente– la competencia científico-técnica. Desde luego, la solución del problema no estriba simplemente en poder enunciar esto, sino en poder trazar ante cada decisión particular la frontera entre los fines y los medios.

¹⁵¹ Op.cit., p.529. Las itálicas pertenecen al original, las negritas nos corresponden. En relación a esta oposición, señala Charles E. Lindblom sobre la oposición entre planificación científica y proceso democrático de toma de decisiones: "Si una sociedad desea más análisis y lógica en la formulación de las políticas públicas, quizás debería ceder algunos aspectos de la democracia." El proceso de elaboración de las políticas públicas, ed.MAP, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, 1991, p.20. Las negritas nos corresponden.

¹⁵² Cabe realizar una precisión respecto de que entendemos por intelectuales. Más allá de las definiciones teóricas clásicas que se pueden invocar (Weber, Gramsci, Mannheim, Habermas, Popper, etc.), consideramos de modo global intelectuales a aquellos actores que construyen cosmovisiones, justificaciones, interpretaciones, descripciones y explicaciones sobre la "realidad", que no se ajustan ni a los criterios de validación de sus equivalentes políticos, ni a los de los religiosos o estéticos, y que generan, a partir de dicho proceso, un sentido de pertenencia a un sector, grupo o clase en un sentido amplio. Asimismo, podemos encontrar tres tipos ideales de intelectuales: ideólogos o doctrinarios, científicos y técnicos o especialistas. Si bien las fronteras entre estos tipos pueden ser por momentos difusas, así como también pueden existir acumulaciones de estos perfiles en una misma figura intelectual, desarrollan contactos diferentes con la política, los partidos y el Estado, por lo que corresponde diferenciarlos. El primer tipo ha estado asociado desde siempre a la política, justificándola, legitimándola, cuestionándola o denostándola, muy pegado a las estructuras partidarias, diseñando ideologías, utopías, programas, etc., y socializando políticamente a las masas. El segundo suele tener una relación mucho más indirecta y distante con la política en general y con los espacios de toma de decisión en particular. Por último, el especialista es una figura más reciente, quizás exclusivamente atribuible a la política de este siglo, que surge como resultado del desarrollo científico, de la aceleración del cambio tecnológico y de la complejización del aparato burocrático del estado y de las empresas. El especialista aparece como una versión hipersecularizada del ideólogo (aunque desde luego no lo sustituye) que, si bien genera un saber instrumental y pretendidamente neutro desde un punto de vista valorativo o normativo, produce las legitimaciones - sin duda, pobres tanto en la perspectiva habermasiana como en la dahliana - de las acciones y giros políticos y administrativos de los estados contemporáneos.

Como señala Dahl, basándose en los clásicos de la filosofía moral escocesa (Adam Smith y David Hume), entre los hombres existe una igualdad de competencia y discernimiento en las cuestiones morales, más allá de las distintas capacidades e idoneidades técnicas que presenten (siendo esta igualdad el acto de ruptura que le asigna a la política, de modo radical, autonomía frente a otras lógicas), por lo que las decisiones políticas (juicios morales y éticos) deberían ser tomadas por todos los ciudadanos sin jerarquizaciones previas, en un marco de debate abierto, igualitario y manifiesto (las tres condiciones que definen al espacio público para Habermas).¹⁵³

En este punto Dahl y la tradición moral anglosajona del "common sense" se acercan a la valoración que Gramsci hacía del sentido común (de sus núcleos de "buen sentido"), del saber cotidiano y de las tradiciones locales. Para Gramsci la construcción hegemónica debe fundamentarse en las tradiciones (lenguajes y folclore) de cada pueblo particular, estableciendo redes de consentimiento y de acuerdo.

Robert Dahl, al igual que Habermas y Offe, reclama una política transparente, en la que no existan zonas reservadas al saber técnico, de modo que el público (la ciudadanía) participe de las decisiones que lo afectan. Su apuesta a la igualdad de discernimiento y juicio moral entre los ciudadanos supone un distanciamiento nítido y rotundo respecto de los argumentos en favor de reservar áreas de debate y espacios de decisión –que en definitiva son políticos– a los cuerpos tecnocráticos.

Los argumentos que derivan de la complejidad creciente de los temas que integran la agenda política el ocaso ineluctable del modelo de comunidad que imaginaban los filósofos liberales de la Ilustración no son menores en sus alcances. El modelo institucional del "tutelaje", como lo denomina Dahl, cuyos antecedentes filosóficos se pueden remontar a la figura del rey-filósofo de Platón, implica una apuesta política y moral sustancialmente diferente a la del modelo democrático.¹⁵⁴

Desde una perspectiva pluralista, todas las decisiones que afectan a la comunidad política, independientemente de la complejidad que impliquen¹⁵⁵, deben atenerse a un debate público sobre los fines que entrañan y sobre las consecuencias institucionales, políticas y morales que pueden deparar; un debate en el que la capacidad de discernimiento moral y político constituye el único requisito exigible a la hora de adoptar las resoluciones. En este sentido, afirmarían los pluralistas, una decisión sobre política energética (por ejemplo, nuclear), ambiental, sanitaria, educativa, militar o, desde luego, económica siempre puede ser reducida a una discusión sobre fines: justicia, equidad, solidaridad, libertad de juicio y de culto, derechos humanos, etcétera, independientemente de que en las distintas etapas de los procesos decisivos que estas cuestiones involucran deban participar ingenieros, físicos, ambientalistas,

¹⁵³ Según Dahl: "... no hay tan grandes y bien definidas diferencias de idoneidad como para que nos arriesguemos a depositar en presuntos expertos una cuota mayor de poder en las decisiones." *¿Después de la revolución?*, ed. Gedisa, 1992, Madrid, p.24. Las negritas nos corresponden.

¹⁵⁴ Comenta Dahl "... el tutelaje no es una mera variante de un régimen democrático: es una opción frente a la democracia, un tipo de régimen totalmente distinto (...) en el que el Estado es gobernado por dirigentes meritorios provenientes de una minoría... y *no subordinados al proceso democrático*." *La democracia...*, op.cit.2, p.73. Las itálicas pertenecen al autor. En esta misma senda, sostiene Lindblom: "... elevar el componente analítico y reducir el componente político en la elaboración de políticas públicas. Con esta visión, los pasos básicos en la elaboración de políticas públicas corresponden estrechamente a los pasos de una iniciativa científica (...) Los defensores de este método ideal perciben la elaboración de políticas públicas apropiada cuando es un ejercicio intelectual más que un proceso político. La conclusión lógica... es que el gobernante ideal se parece al rey filósofo de Platón y no a una persona elegida en un proceso político como el de las elecciones." Asimismo, agrega, definiendo precisión sobre la disputa teórica y política: "La sociedad debe buscar unas buenas políticas, o establecer los hechos y encontrar la "verdad" a través de la "competición de ideas", no a través de la habilidad analítica de un rey filósofo o cualquier élite de intelectuales que pueda compararsele." Op.cit., pp.48-49. Las negritas nos corresponden.

¹⁵⁵ Dicha complejidad puede expresarse al momento de optar entre distintos cursos de acción posibles, atendiendo a las diferentes variables que intervienen en dicho proceso decisorio, o al momento de elegir los medios más eficaces para alcanzar las metas definidas.

médicos, educadores, sociólogos, pedagogos, estrategas militares y economistas. En esta línea afirma Dahl:

*"... el hecho de que estas decisiones (políticas)... dependen de juicios morales socava por completo la premisa de que son puramente instrumentales y de que es sensato adoptarlas basándose en consideraciones puramente empíricas, científicas o técnicas (...) las (decisiones) que deben tomarse sobre cuestiones públicas esenciales rara vez o nunca exigen conocer sólo los medios técnicamente más eficaces para alcanzar los fines, como si éstos estuviesen dados por ser evidentes o universalmente aceptados."*¹⁵⁶

El proceso democrático, en la visión de los pluralistas y de la tradición liberal anglosajona, se opone al modelo político del tutelaje, en tanto sostiene que las decisiones públicas jamás pueden ser enajenadas de su naturaleza política y, por lo tanto, conflictiva. Por lo tanto, si todas las decisiones que afectan a las res pública requieren un debate estrictamente político, para el cual todos los ciudadanos que puedan hacer uso de su capacidad de juicio y del sentido común del cual son partícipes están —en, y por, principio— igualmente habilitados, entonces, no existe justificación posible para cederle nuestro derecho a decidir a un grupo de tutores ilustrados: a los representantes de una virtual ciencia oficial.¹⁵⁷

Desde luego, como ya hemos señalado, en el proceso decisorio deben intervenir, en sus distintas etapas, las lógicas y racionalidades política y técnico-científica, de modo que no podemos privilegiar una instancia sobre la otra o, simplemente, desconocer alguna de ellas. En este sentido, afirma Dahl:

*"Como para formular juicios sobre políticas son imprescindibles tanto la comprensión moral como el conocimiento instrumental, ninguno por sí solo basta. En esto, precisamente, falla el argumento en favor de que gobierne una élite puramente tecnocrática."*¹⁵⁸

Por otro lado la oposición entre la naturaleza agonal, e incluso proclive a la ingobernabilidad, de la política y la seguridad y previsibilidad que ofrecería la racionalidad científico-técnica tampoco resiste a las críticas; los últimos treinta años —al menos desde Jun— de discusiones epistemológicas se han obstinado en desbaratar la idea sobre el carácter inherentemente consensual de la ciencia, siendo al mismo tiempo esas discusiones vivo testimonio de esa trama científica polémica.

En esta dirección, comentaba Carlos Real de Azúa en tono vazferreiriano, relativizando las esperanzas —por cierto apodícticas— de que la ciencia pudiese alcanzar una verdad incontestable:

*"Discutible, y lleno de complejas implicaciones, es... que puedan los intelectuales alcanzar una visión objetiva de la sociedad e, incluso, polemizable la consistencia de tal visión."*¹⁵⁹

¹⁵⁶ Dahl, R., La democracia..., op.cit.2, p.87. Las itálicas, negritas y los agregados entre paréntesis nos corresponden.

¹⁵⁷ "Creo... que hay un adecuado grado de idoneidad moral ampliamente difundido entre los seres humanos, y en todo caso no es posible identificar a una élite que sea claramente superior en el aspecto moral, o confiarle el poder de gobernar sobre el resto. Pienso que Jefferson y los filósofos de la Ilustración escocesa están en lo correcto al sostener que la mayoría de los seres humanos están dotados de un sentido fundamental de lo que es bueno y lo que es malo, que este sentido no es más fuerte en unos grupos que en otros " Dahl, R., La democracia..., op.cit.2, p.76. Las negritas nos corresponden.

¹⁵⁸ Dahl, R., La democracia..., op.cit.2, p.88. Las itálicas nos corresponden. En esta dirección, señalaba Dewey: "El hombre que lleva calzado el zapato sabe mejor que éste aprieta y dónde aprieta, aunque el zapatero experto sea el mejor juez en cuanto a cómo ha de remediarse el inconveniente. El gobierno popular por lo menos ha creado el espíritu público aun cuando su éxito en la formación de es espíritu no haya sido grande (...) Ningún gobierno ejercido por expertos en el que las masas no tengan oportunidad de informar a los expertos en lo tocante a sus necesidades puede ser otra cosa que una oligarquía manejada por el interés de unos pocos (...) La necesidad, esencial, en otras palabras, es el mejoramiento de los métodos y condiciones de debate, discusión y persuasión. Ese es el problema del público (...) La investigación... es una tarea que corresponde a los expertos. Pero su pericia no se demuestra en el trazado y ejecución de planes de acción políticos, sino en descubrir y hacer conocer los hechos sobre los cuales dependen aquéllos. Op.cit., pp.165-166. Las negritas nos corresponden, las itálicas necen al original.

Si bien la visión que Sartori presenta sobre el proceso democrático, entendiendo por este un exceso de la "democracia gobernante" en detrimento de su supuesto complemento y corrector la "democracia gobernada", podría ser rebatida sin mayores dificultades, apoyándonos en las visiones de Weber y Dahl, aún resta resolver el aspecto más árido del problema, esto es, cómo delimitar precisamente ante cada asunto público sobre el cual deba expedirse la ciudadanía, ya sea directamente o por intermedio de sus representantes —éste desde luego no es el punto importante—, qué jurisdicción corresponde a la política y a sus agencias decisorias y cuál a la ciencia y a los técnicos.

En este sentido, la respuesta que diese Weber en sus conferencias a principios de siglo resulta una pista teórica clásica a explorar y discutir. Para Weber:

*"Las ciencias, tanto las normativas como las empíricas, sólo pueden prestar un único servicio inestimable a los políticos y a los partidos enfrentados. Y es el de informarles: a) que ante determinado problema práctico que se ha suscitado, sólo son concebibles tales y tales otras formas de posición "últimas", y b) que los hechos que cabe tener en cuenta en el momento de elegir entre dichas posiciones, se presentan de cual manera."*¹⁶⁰

Si bien la cohabitación entre política y ciencia no supone, desde luego, una suerte de solución mágica que permita aunar pacíficamente más democracia y más racionalidad, sí constituye una búsqueda teórica que intenta escapar a los apriorismos sartorianos, esto es, si queremos más democracia en las sociedades contemporáneas, con sus extensas dimensiones sociales y sus complejas agendas políticas, debemos resignar racionalidad y viceversa. Es imposible, al menos para la política, garantizar de antemano el éxito de sus empresas, emprendimientos, ensayos o experimentos como pretende Sartori; no podemos predecir infaliblemente, si es que no nos afiliamos a alguna teleología determinista, ni que la mayor participación democrática habrá de generar horizontes económicos y sociales óptimos o al menos deseables ni lo contrario. Sin embargo, esto no implica que no debamos definir —y esto supone política en un sentido fuerte— en qué instancias las decisiones caen bajo la jurisdicción de la política y de sus agentes y en cuáles caen bajo el arbitrio de la racionalidad técnica, ya que esta delimitación de fronteras y competencias es en sí misma una de la tareas primordiales y fundacionales de la política: el acuerdo básico sobre las reglas de juego que habremos de aceptar y defender.

Por otro lado, toda transgresión a esta delimitación de fronteras, en cualquiera de las direcciones posibles (tecnificación de la política o politización de la técnica), debe ser prevenida por una red de garantías que han de emanar del propio proceso decisorio democrático.¹⁶¹

El hecho de que debamos prevenimos de mutuas colonizaciones entre estas lógicas y terrenos no significa, sin embargo, que debamos también desconocer —abandonando a Gramsci y Foucault, entre otros— que todo conocimiento, ya sea filosófico, científico o meramente técnico, implica necesariamente una apuesta política, y que la pretensión de alcanzar una verdad neutra, ajena a valores, constituye un horizonte utópico, un "mito de acción" y "tradicción". Esta búsqueda de fronteras significa que en el

¹⁵⁹ El poder, ed. CELADU, Montevideo, 1989, p.300. Las itálicas pertenecen al original.

¹⁶⁰ Sobre la teoría de las ciencias sociales, ed. Planeta, Madrid, 1985, pp.117-118. Las negritas nos corresponden. En esta misma dirección, respecto al trazado de la frontera entre la jurisdicción de la política y el terreno de la ciencia, la técnica y los expertos, señalaba Dewey: "... estoy lejos de pensar que... las actividades administrativas cubran el campo político por entero. Ellas ignoran las fuerzas que tienen que ser compuestas y resueltas *antes* de que entre en juego la acción técnica y especial:za a." Op.cit., p.102. Las negritas e itálicas nos corresponden.

¹⁶¹ Sobre este punto, advertía Weber: "El gobierno de los funcionarios ha fracasado en toda línea siempre que se ha ocupado de cuestiones políticas (...) Como ya hemos dicho, no es asunto del funcionario intervenir en el debate político para defender sus propias convicciones y, en tal sentido, "hacer política", que siempre es eso, lucha." En este mismo sentido agrega: "... fijar fines políticos no es un asunto técnico, y de ahí que el funcionariado técnico, tomado estrictamente como tal, no debe determinar a política "Escritos políticos, o.cit., pp.172 y 176. Las itálicas corresponden al original, las negritas nos pertenecen

terreno de la política los convencimientos ciudadanos, sobre los que se construyen los acuerdos públicos, deben asentarse en razones que deriven del sentido común y de la experiencia institucional de la comunidad, situada en una contingencia epocal y espacial que le es propia.

La discusión sobre si debemos optar por aumentar el gasto público, aun cuando este incremento pueda generar mayor inflación, o si debemos abatir el déficit fiscal, quizás en detrimento del gasto público, es estrictamente política y, desde luego, no puede laudarse de antemano por la ciencia o la técnica. Lo que sí deben hacer la ciencia y la técnica es informarnos y prevenimos sobre las consecuencias que –dado el comportamiento de las variables macroeconómicas– uno u otro curso de acción podría acarrear. En suma, la ciencia nada puede decirnos sobre si es mejor el consumo presente y sus consecuencias futuras o el ahorro presente y el eventual consumo futuro; sí debe alertarnos sobre la factibilidad y sustentabilidad de uno u otro caminos. De lo contrario, no quedaría espacio posible para la política y para los políticos.

Si pretendemos construir una sociedad pluralista y tolerante, en la que las opiniones estén salvaguardadas de posibles atropellos argumentativos mesiánicos, gracias a una densa trama de garantías mutuas (como diría Dahl), entonces, no podemos fundar la política en un basamento previo, en una ontología precedente, y esto, más allá de que suponga una cuestión de principios, supone ante cada asunto público que se presente que la arquitectura institucional sepa delimitar nítida y públicamente los roles, las tareas y los cultivos que corresponden a la política y a la técnica.

Sin embargo, esta delimitación no supone confinar a los intelectuales al espacio de la definición de medios; no implica, desde luego, que los técnicos y, obviamente, los intelectuales ideólogos no puedan intervenir en el debate ciudadano, pero en ese caso habrán de insertarse en una trama de discusiones que es pública, en el sentido que hemos manejado (abierta, compartida y manifiesta), aceptando que sus juicios especializados serán a su vez juzgados y desafiados desde otras razones. Incluso más, la fortaleza de una política pluralista, participativa y, al mismo tiempo, responsable puede depender en muchas ocasiones de que los intelectuales intervengan como una reserva crítica y moral de la comunidad, fiscalizando las privatizaciones y confiscaciones de la política que los propios políticos profesionales pueden llegar a realizar.

La conformación de un espacio público pluralista, exigente y sustantivamente polifónico, no podría basarse nunca en silenciar una de sus voces (en este caso la de los intelectuales) o en el sometimiento de los técnicos a la única función de sopesar medios, alejándolos del juicio sobre los fines. No solo no sería normativamente deseable semejante ordenamiento político de las funciones de los intelectuales, tampoco sería razonable considerar posible erradicar a los intelectuales de los espacios de debate público, en el marco de sociedades altamente complejas, ya que representan uno de los principales relatos acerca de los fines que una sociedad puede fijar.

La arquitectura pluralista supondrá entonces convocar a todos los relatos ante la mirada de los públicos, imponiendo desafíos y responsabilidades institucionales.

b) ¿Debemos fundamentar extrapolíticamente la política?

La discusión sobre las funciones que competen a políticos y técnicos nos conduce a una cuestión aún más básica, en relación a la constitución de un espacio público de matriz pluralista y liberal: cuál debe ser la naturaleza de los relatos que alimenten a la política, legitimándola y desafiándola al mismo tiempo.

El paradigma de la Modernidad se caracterizó, en parte, por la fortaleza de los relatos filosóficos y científicos que nutrían su trama política, justificando apuestas institucionales y afirmando identidades políticas y partidarias.

La identificación de un orden económico, social, lingüístico o moral que precediese ideológicamente a la política, condicionándola, e incluso más determinándola en su semántica y en su

sintaxis, constituía la garantía de que habríamos de estar preparados para afrontar más eficazmente la tarea de preservar o transformar las instituciones políticas. En este sentido, señala Rorty:

*"Metafísicos como Platón y Marx pensaban que podrían demostrar que, una vez que la teoría filosófica nos hubiese llevado de la apariencia a la realidad, nos hallaríamos en mejores condiciones para ser útiles a nuestro prójimo."*¹⁶²

El descubrimiento o reconocimiento de esa estructura nomológica precedente, sobredeterminante de la política, representaba para muchos de los paradigmas políticos racionalistas y positivistas de la Modernidad la tarea primordial que debían cumplir primero los intelectuales, luego los científicos y finalmente los técnicos. En esta dirección señalan Laclau y Mouffe:

*"... el paradigma ortodoxo (del marxismo) plantea una estrategia de reconocimiento. En la medida que el marxismo pretende conocer –en sus determinaciones esenciales– el curso ineluctable de la historia, entender un acontecimiento presente sólo puede consistir en identificarlo como momento en una sucesión temporal fijada a priori."*¹⁶³

Desde luego, esta visión de la filosofía, la ciencia y la técnica, que asigna al conocimiento un carácter de guía anticipatoria y predictiva, no corresponde a todas las miradas teóricas de Modernidad, sino a aquellas afines a un registro iluminista y metafísico.

La idea de que la "realidad" se encuentra "ahí afuera" y que basta con desprenderse de los molestos prejuicios preracionales, algunos de ellos políticos, para acceder a ella en su estado cuasivirginal reduce el conocimiento a la estricta función de reconocer, descubrir o –parafraseando a Rorty– espejar la naturaleza. La trama del sentido común entorpece, para este registro teórico, el acceso a la "verdad", mientras que para otras tradiciones teóricas (la filosofía moral escocesa del siglo XVIII, la hermenéutica y, desde el marxismo, el pensamiento gramsciano) representa el sustento de lo público.

La estrategia del reconocimiento –en tanto descubrimiento de un orden moral, económico o social que nos antecede y que determina nuestras acciones futuras, dejando escaso margen para la innovación política– se opone a la noción de la política como experimento, ensayo y empresa colectiva que brinda garantías y asigna responsabilidades y cuotas diferenciales de influencia, al mismo tiempo que no puede asegurar a priori su éxito.¹⁶⁴ Esta estrategia representa también un vaciamiento de contenido del espacio público como ámbito de discusión ciudadana, como ámbito de enfrentamiento de las distintas visiones del mundo que cohabitan.¹⁶⁵

Desde luego, cabe subrayarlo nuevamente, no se puede ni debe endilgar a la Modernidad –como si fuese una sola e indivisible–, a sus relatos político-filosóficos (filósofos, científicos y técnicos) y a los intelectuales como uno de los principales agentes narrativos esta visión monista de la verdad y del debate público. Sin embargo, las visiones burdamente científicistas de la "realidad" –en última instancia, esencialistas y apodícticas–, que alentaron y defienden muchos intelectuales y técnicos sí tienden a

¹⁶² Contingencia, ironía y solidaridad, op.cit. I, p.139. Las negritas nos corresponden.

¹⁶³ Laclau, E. y Mouffe, Ch., Hegemonía y estrategia socialista, ed.SXXI, Bs.As., 1987, p.26. Las negritas nos corresponden, las itálicas pertenecer al original.

¹⁶⁴ "Hasta donde podemos reconocer el progreso moral, éste tiene menos que ver con el descubrimiento o invención de nuevos principios que con la inclusión bajo los antiguos de hombres y mujeres previamente excluidos. Y eso es una cuestión más de crítica social y lucha política (esmeradas) que de especulación filosófica (destructora de paradigmas)."Walzer, M., Interpretación y crítica social, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1993, p.32. Las negritas nos corresponden.

¹⁶⁵ En este sentido, señala Rorty: "Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar "verdad" al resultado de los combates así, sea cual fuere el resultado. Es ésa la razón por la que se sirve mal a una sociedad liberal con el intento de dotarla de "fundamentos filosóficos". Porque dotarla de tales fundamentos presupone un orden natural de teorías y de argumentos que es anterior a la confrontación entre los viejos y los nuevos léxicos, y anula sus resultados."Contingencia... op.cit I, p.29. Las negritas nos corresponden, las itálicas pertenecen al original.

subvalorar al debate público y al espacio político frente a la verdad –con mayúscula– que proporcionaría la ciencia oficial, infalible y redentora.

Por otra parte, frente a la conformación pluralista (multiplicidad de microespacios públicos, identidades, tradiciones, relatos, etc.) y agonial del espacio público contemporáneo, postbenefactor y postkeynesiano, la búsqueda de una verdad oficial, de un orden que preconfigure a la política, parece ser una tarea infructuosa, más allá de su carácter polémico desde el punto de vista normativo.

Este siglo del corporativismo, del pluralismo o, en el terreno de la filosofía, de los severos cuestionamientos a los paradigmas iluministas fundacionales de la Modernidad¹⁶⁶, se ha caracterizado por la construcción de un espacio público heterogéneo y plural, habitado por diversas lógicas y racionalidades, en el que la política debe conjugar necesariamente la negociación como herramienta para construir acuerdos contingentes.

La conformación de un espacio público de matriz pluralista y liberal no puede asentarse en una concepción moral omnicompreensiva o en una teoría general que pretenda in-formar el debate ciudadano; una escena pública con estos perfiles debe lidiar con una infinidad de visiones intelectuales y técnicas, así como apuestas morales y religiosas, lo que la obliga a definir un estatuto de ciudadanía plural.

En esta línea sostiene Rawls:

*"... al discutir las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, no podemos apelar a doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas –a lo que, como individuos, o como miembros de asociaciones, creemos que es la verdad global–, ni elaborar, digamos, teorías económicas del equilibrio general si éstas son objeto de disputa. Hasta donde sea posible, los conocimientos y los modos de razonar en que se funda nuestra afirmación de los principios de justicia... tienen que descansar en verdades llanas que, al momento presente, sean ampliamente aceptadas por el -o sean accesibles al- común de los ciudadanos."*¹⁶⁷

El carácter contingente de las verdades que fundarían nuestras modalidades de razonamiento público, señalado por Rawls al aclarar que los consensos sólo se verifican "al momento presente", constituye al espacio público como un espacio estrictamente político, alimentado por otras racionalidades y otras lógicas, pero no determinada por ellas.¹⁶⁸ Sin embargo, el hecho de que para definir las políticas públicas que traten sobre las esencias constitucionales no se pueda invocar verdades religiosas, morales, filosóficas o científicas –salvo que éstas no desaten mayores controversias– podría generar problemas para las sociedades pluralistas contemporáneas, en las que existe una profunda y creciente fragmentación social, política y cultural. Si las esencias constitucionales y las políticas públicas se dilucidan exclusivamente a partir de las intuiciones y pistas que nos brinda el sentido común socialmente compartido y reproducido, entonces la masa de acuerdos públicos puede correr el riesgo de ser muy reducida y el debate público muy pobre en términos sustantivos.

¹⁶⁶ Quizás Nietzsche haya sido, en el crepúsculo del siglo pasado, el primer exponente de estos cuestionamientos: "... hoy estamos por los menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que sólo desde este rincón se permite tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien "infinito" una vez más: en la medida que no podemos rechazar la posibilidad de que él incluye dentro de sí infinitas interpretaciones." Nietzsche, F., La ciencia jovial "La gaya ciencia", Monte Avila Editores, Caracas, 1985. p.374. Las negritas nos corresponden, las itálicas y las comillas pertenecen al original.

¹⁶⁷ Rawls, J., "La idea de una razón pública", Isegoría Nro.9, Madrid, 1994, p.14. Las negritas y las itálicas nos pertenecen.

¹⁶⁸ "Lo que justifica una concepción de la justicia no es su fidelidad a un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, ésa es la doctrina más razonable para nosotros." Rawls, J., "Kantian constructivism", p.519. Las negritas e itálicas nos corresponden. En esta misma línea, señala Rorty: "La verdad, entendida en sentido platónico como comprensión de lo que Rawls llama "un orden que nos antecede y que nos ha sido dado", sencillamente es irrelevante para la democracia política. Y por lo mismo tampoco lo es la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía." Objetividad, relativismo..., op.cit.5, p.261. Las negritas nos corresponden.

Quizás los testimonios de estas "sociedades privadas", donde deberían quedar recluidas según Rawls las cuestiones religiosas, filosóficas y científicas controvertidas, tendrían que nutrir el debate público para que no se empobrezca, garantizando no obstante que si alguna de estas cosmovisiones intentase imponer su punto de vista sobre los demás, habrá de surgir un acuerdo para proteger las posiciones de las sociedades privadas que queden en minoría, tal como propone Dahl y el mismo Rawls al hablar de la sociedad pluralista contemporánea como una "unión de uniones".

Las instituciones políticas que el espacio público pluralista puede construir pueden descansar, desde luego, en las intuiciones que tengamos en términos de justicia, respeto de derechos y garantías frente a posibles atropellos, pero pueden, y deben, también apoyarse en relatos morales, religiosos, filosóficos y científicos, en la medida que no generen mayores disputas –irresolubles, desde luego, de acuerdo a una lógica política– y que se adapten a los criterios de razonabilidad y de argumentación que ordenan al debate público.

El espacio público que articula múltiples microespacios públicos debe definir reglas de juego que respeten estas jurisdicciones locales, partidarias, corporativas, sindicales, étnicas y de otros tipos, pudiendo al mismo tiempo laudarse conflictos y establecer retribuciones diferenciales, sanciones y premios temporales. El hecho de que el espacio público de matriz pluralista no pueda apelar a una verdad universal para resolver sus conflictos, y que deba establecer garantías institucionales para las minorías –evitando, por ejemplo, legislar sobre temas que pudiesen lesionar sus derechos–, no implica que deba abandonar la noción de universalidad y globalidad. La difícil tensión, que entraña desde sus albores la Modernidad, entre universalidad y particularidad no puede resolverse simplemente privilegiando uno de los términos.

La ciudadanía, en tanto construcción política arquetípica de la Modernidad, debe redefinirse a la luz de estas mutaciones en la conformación de lo público; debe poder resolver, ante cada disputa particular, la difícil tensión entre la **defensa de la universalidad** de los derechos, deberes y garantías que supone la figura del ciudadano, el **respeto de los rasgos particulares** de las "sociedades privadas" y la **consideración de las verdades globales** de distintas apuestas morales, religiosas e intelectuales.

Eludir las pretensiones uniformizadoras de algunos relatos debe significar, en términos políticos, simplemente que no se puede definir de antemano, gracias al imperio de alguna razón prepolítica, el curso que debe seguir una comunidad en su peripecia colectiva. Esto no supone, por lo tanto, desterrar de lo público a estos relatos, sino más llanamente someterlos a las reglas del pluralismo. Desde luego, tampoco supone que nos debamos conformar con diseñar un espacio sintácticamente pluralista y semánticamente pobre e insustancial, en aras de que no se atropelle alguna de las apuestas o narrativas particulares, ya sean intelectuales, políticas o culturales.

Un espacio público pluralista, tributario de la tradición de emancipación que todos los relatos modernos e ilustrados en mayor o menor medida cobijaron, no puede dejar de apostar a un pluralismo sustantivo, donde como dijo Kant:

*"... no es probable que los reyes se conviertan en filósofos o los filósofos en reyes ni tampoco hemos de deseárselo.. Es indispensable, sin embargo, que los reyes –o los pueblos, cuando éstos se gobiernan a sí mismos– no eliminen a los filósofos, concediéndoles el derecho, en cambio, de opinar libre y públicamente."*¹⁶⁹

Cuarta parte:

Hacia un nuevo espacio público: entre isonomía e isagoría

¹⁶⁹ Kant, E., tomado de Popper, K., La sociedad abierta y sus enemigos, ed. Planeta, Madrid, 1992, pp. 152-153. Las negritas corresponden, las itálicas pertenecen al original.

A esta altura del itinerario de debates y asuntos teóricos que hemos recorrido se impone forzosamente una breve recapitulación: un necesario balance. El rastreo genealógico de la dicotomía público/privado que iniciamos con el análisis e interpretación del primer gran modelo de política occidental (la polis griega), nos permitió apreciar los sentidos –generalmente unívocos– que se le asignaron a estas esferas.

Si bien podemos hallar en la tradición de la teoría política algunas contadas expresiones que presentan la relación público/privado en términos flexibles (no como una oposición binaria en la que uno de los términos deba ineluctablemente someterse al gobierno omnímodo del otro, sino como una relación en la que los intercambios son evaluados positivamente en tanto hibridan naturalezas y constituyen nuevas escenas), las respuestas usuales han consistido en privilegiar lo público sobre lo privado, bajo diferentes manifestaciones (polis vs. oikia, Estado vs. mercado, etc.), o en degradar la experiencia política frente a la lógica más digna y más eficiente que impondría la religión o el mercado.

La hegemonía cultural de la Modernidad (o de las modernidades en plural, para ser más justos y prudentes) supuso la secularización de la política, la comprensión de su inevitable condición contingente y falible, la valorización del cambio y de la crítica y el desmantelamiento de las tradiciones y certezas arraigadas en la tradición, la moral y la religión.

La postmodernidad (o las postmodernidades, para no abandonar la prudencia teórica) representa, al mismo tiempo, un cuestionamiento de la Modernidad y la expresión cúlmine de su veta deconstructiva, desencantadora y crítica.

La política de este siglo ha asumido inevitablemente una expresión pluralista y agonal, que sitúa a la dicotomía público/privado bajo coordenadas ajenas a las visiones que pretenden definir a estas esferas en términos ahistóricos y holísticos.

En este terreno, la redefinición normativa y pragmática del espacio público representa uno de los asuntos impostergables de la teoría política contemporánea, replanteando los fundamentos de la polis y las grandes cuestiones: justicia, libertad e igualdad.

El debate sobre la naturaleza del lazo político enfrenta a neokantianos y nietzscheanos, a liberales –en todas sus versiones– y a marxistas, definiendo alternativas epistemológicas y políticas: pluralismo y monismo, polifonía y jacobinismo.

Si adherimos al registro teórico pluralista (Dahl) o al neopragmatista (Rorty), tendremos aún que enfrentar un problema cuya resolución no descansa en estas preliminares adhesiones, esto es, cómo articular las pequeñas jurisdicciones locales, las pequeñas “sociedades consensuales” y los “juegos del lenguaje” particulares en una red políticamente sustantiva, que pueda determinar –con vigor institucional– ante cada conflicto premios y sanciones, reconociendo y tomando como elemento de juicio los aportes diferenciales y las contribuciones específicas de los ciudadanos, sin que esto último signifique desconocer y menos aún negar el principio de isonomía.

Una política sin actores divisibles sería incapaz seguramente de fundar estos acuerdos entre agencias sociales, morales y lingüísticas, ya que no alcanzaría a establecer consensos, por más efímeros que éstos pretendiesen ser.

Se abren entonces dos posibles senderos: el primer andarivel que podemos recorrer es el de la disolución del espacio público¹⁷⁰ en una era metapolítica (una de las versiones teóricas de la postmodernidad); el otro rumbo posible implica establecer derechos, convenios y “garantías recíprocas”, articulando los microespacios públicos en una trama política compleja y plural. La adopción de esta

¹⁷⁰ Este párrafo de Dahl puede ser presentado como una razonable advertencia ante la exacerbación del heteromorfismo de los “juegos del lenguaje”: “...si se permitiera que las personas con diferentes concepciones se agruparan en diferentes sociedades enteramente homogéneas y consensuadas, cada uno de nosotros viviría en una sociedad armoniosa donde no habría nada que temer de la mayoría (...) Si estas sociedades privadas fueran pequeñas ciudades-estados, podríamos llamar a esto la solución de Rousseau.” Op.cit.3, p.30 Las negritas nos corresponden.

última opción –defendida entre otros por Dahl– no tendría porque traducirse necesariamente en una suerte de refeudalización de la pcls; por el contrario, podría permitir alcanzar una cohabitación conflictiva y consensual, al mismo tiempo, entre actores, lenguajes e identidades. Como dice el propio Dahl:

“Un sistema de mutuas garantías no necesariamente da origen a las sociedades homogéneas, sino que para que las sociedades homogéneas puedan coexistir en paz deben formar parte de un sistema de mutuas garantías.”¹⁷¹

Esta convivencia, articulada de acuerdo a un registro pluralista que intente eludir pretensiones monologistas y homogeneizadoras, parecería asociarse a la que Carlos Pareja ha denominado vertiente polifónica de la teoría política, en oposición al polo jacobino.

La construcción de un espacio público pluralista, denso en su composición semántica y, por ende, no meramente sintáctico o formal, supone diseñar un estatuto de ciudadanía (en última instancia, un orden de participación en las instancias compartidas) que no condene a las acumulaciones locales y a los acervos privados a la opacidad, o que los ajuste a modalidades argumentativas universalizantes.

Consecuentemente, la definición de un espacio público pluralista supone necesariamente también una ciudadanía pluralista, una concepción que oficie de tránsito permanente y enriquecedor entre lo privado y lo público, alejándose de la visión jacobina que percibe este tránsito no como un viaje de ida y vuelta, sino como un ascenso unidireccional que purifica a los individuos. En esta línea señala Pareja:

“El polo jacobino arraiga en la escisión originaria de la asociación política, en aquella operación que introduce una ruptura en la trama societaria y una suspensión “metodológica” de las acumulaciones previas. A partir de ese impulso prolonga la ruptura y la suspensión hacia el acondicionamiento de una instancia privilegiada de articulación. Una instancia contrafácticamente depurada que... apuesta a distanciarse con respecto a los restantes niveles y ámbitos de articulación (...) El abismo al que da lugar esta apuesta no solo conduce a una descalificación del potencial ciudadano proveniente de las instancias excluidas, sino que requiere como complemento la recomposición superyociva de la trama social a un nivel superior... da lugar a una nueva sociedad (...) La salud y la integridad de esa nueva sociedad requieren una vigilancia permanente... contra las inevitables demandas que apuntan a contemplar situaciones particulares, a encontrar arreglos y acomodos que rebajen las exigencias de los principios responsables de la síntesis optimizadora.”¹⁷²

Asimismo, agrega que la noción jacobina de la ciudadanía supone “... cerrar el acceso al ámbito público –reservado exclusivamente para la celebración de la identidad ciudadana común– a cualquier manifestación o testimonio que conjugue (las) idiosincrasias (privadas)... en el extremo, llegar a exigir una cierta renuncia a tales idiosincrasias y arraigos diferenciados, como contrapartida del ejercicio pleno de la ciudadanía.”¹⁷³

El principio de ciudadanía plural, aunque pueda parecer autocontradictorio en tanto la noción de ciudadanía supone un sentido de igualación, implica construir el espacio político como ámbito original sin tener por ello que pagar el precio de anular las acumulaciones privadas, los registros locales y las identidades y tradiciones particulares. En este sentido sostiene Pareja:

“... el polo polifónico se nutre de aquel momento constitutivo de la asociación política en virtud del cual la sociedad se otorga a sí misma una nueva chance de interlocución, acondicionando un ámbito alternativo para recoger públicamente la diversidad de las voces y de los testimonios de sus miembros (...) la vertiente polifónica encuentra en esa... diversidad de arraigos y condiciones sociales de ejercicio de la ciudadanía el mejor reaseguro de la automediación reflexiva de la sociedad. Allí residen las premisas indispensables para la elaboración de juicios independientes –ni conformistas ni oportunistas–, basados en núcleos autónomos de acumulación de experiencias y de criterios.”¹⁷⁴

¹⁷¹ Op.cit.3, p.36. Las negritas nos corresponden.

¹⁷² Op.cit. Las negritas y comillas pertenecen al original; las itálicas nos corresponden.

¹⁷³ Op.cit. Las negritas y las leyendas entre paréntesis nos corresponden.

¹⁷⁴ Op.cit. Las negritas pertenecen al original; las itálicas nos corresponden.

Seguramente los mayores aportes a la comunidad política y al diseño institucional que han brindado las vertientes jacobina y polifónica han sido, en el primer caso, la creación de un estatuto original y de un espacio compartido que iguala a sus miembros, sometidos a iguales deberes y amparados en idénticos derechos, y, en el segundo caso, la definición de una noción de interlocución abierta y manifiesta que convoca y compromete a todos los participantes del discurso, invitándolos a exponer en público sus acervos, experiencias, sabidurías y registros identitarios.

La noción de lo público que hemos definido y manejado a lo largo de este trabajo como espacio común, abierto y manifiesto intenta cobijar, en cierto modo, ambas vertientes: por un lado, el principio jacobino de la igualdad ciudadana que **nos constituye como comunidad** que comparte un cúmulo de responsabilidades y un sentido de emprendimiento colectivo; por el otro, el principio de la interlocución polifónica que **nos obliga a considerar seriamente todos los relatos**, sin pretender reducirlos a un código único o traducirlos a una lengua universal, infalible e intemporal.

Si bien estos aportes difícilmente sean cuestionables y alimentan la mejor tradición pluralista de construcción del espacio público, tanto el jacobinismo como la polifonía entrañan extravíos peligrosos para la empresa política. Precisamente, uno de los riesgos principales de la construcción jacobina de lo público reside en generar “un páramo **donde nada sustantivo está en juego**, donde la ausencia de dudas, perplejidades y controversias constituye la mejor confirmación de que allí no hay lugar para ninguna indagación...”¹⁷⁵ Por su lado la vertiente polifónica entraña el riesgo de quedar irremediadamente “expuesta a deslizarse por una pendiente disolutoria opuesta a los riesgos de la homogeneización jacobina. Al final de esa pendiente se halla **el fraccionamiento del cuerpo político**, el desmantelamiento de los códigos comunes y los lugares de encuentro, **de modo tal que el diálogo se disuelve en una multitud de monólogos inconexos.**”¹⁷⁶

Un ordenamiento isonómico del espacio público que niegue la trama plural de lo público, intentando reconstituir un lenguaje totalizador que remita a la oscuridad de la oikia a todos los emprendimientos y relatos privados, no solo constituye un programa poco acorde a las coordenadas de los sistemas políticos y de las sociedades contemporáneas, sino también una apuesta moral –normativa– en cuyo extremo residen los universos autoritarios. A su vez, la exacerbación –mesiánicamente pluralista– del acondicionamiento polifónico podría conducir a una suerte de entropía babélica, un estadio que –al igual que la mala versión del jacobinismo– ordenaría prepolíticamente a la comunidad.

Dicho de otra forma, puede existir tanto una modalidad de jacobinismo que pierda su gran aporte para la comunidad (la dosis de fundación o constitución radical de la política), transformándose simplemente en un reconocimiento de la homogeneidad ambiente que intenta reproducir, así como también puede existir un acondicionamiento polifónico de la política que simplemente se limite a reflejar la heterogeneidad previa (social, cultural o económica), sin animarse a regularla o intervenirla, generando un resultado tan homogeneizador como el de la peor versión del jacobinismo.

Un espacio público pluralista que pretenda alejarse tanto de los posibles extravíos teóricos y políticos del jacobinismo (en cierto sentido, la búsqueda habermasiana de una pragmática universal que uniformice los “juegos de lenguaje”), como de los que podría generar el acondicionamiento polifónico (las apuestas paralogísticas de Lyotard o el pluralismo simplemente deconstructivo de Foucault), debe saber dosificar sabiamente y prudentemente, tanto en el plano normativo como en la arena política cotidiana, los principios de isonomía e isagoría.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Pareja, C., op.cit. Las negritas nos corresponden.

¹⁷⁶ Op.cit. Las negritas nos corresponden.

¹⁷⁷ En esta línea comenta Pareja: “La isonomía y la isagoría se reclaman entre sí, ya que ambas apelan al mismo principio de saturación de los vínculos interhumanos: nos concedemos recíprocamente el estatuto de fuentes responsables de actos”

Este constituye quizás el mayor desafío para un programa teórico y político que pretenda redefinir al espacio público en clave pluralista: reinventar una noción de ciudadanía que contemple al mismo tiempo el sentido de universalidad, fundante de un "nosotros" que no sea mero reflejo de instancias sociales, económicas o culturales precedentes, y el reconocimiento y defensa de esas mismas particularidades que nos anteceden. En suma, el diseño de un espacio público que articule, al mismo tiempo, los derechos de los múltiples actores que habitan el espacio público y la necesidad de afirmar un nomos universal, deberá sortear tanto las tendencias al fortalecimiento de los asentamientos locales, como las que se orientan a la gestación de lógicas y discursos globalizadores, ya que esas apuestas conducen a la fragmentación y vaciamiento del espacio público, o bien a su banalización.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L., *Los aparatos ideológicos del Estado*, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1989
- Apel, K.O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, ed.Paidós / I.C.E.A.U.B., Barcelona, 1991
- Arendt, H., *La condición humana*, ed. Seix Barrai, Barcelona, 1974
- Aristóteles, *La Política*, ed.Porrúa, México, 1989
- Baudrillard, J., *Cultura y simulacro*, ed.Kairós, Barcelona, 1978
- Baudrillard, J., *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, ed.Anagrama, Barcelona, 1991
- Bell, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1976
- Bendix, R., *Estado Nacional y Ciudadanía*, ed.Amorroutu, Bs.As., 1974
- Bobbio, N., *El futuro de la democracia*, México, ed.FCE., 1989
- Bobbio, N., *Estado, gobierno y sociedad*, ed.FCE, México, 1985
- Bobbio, N., *Liberalismo y Democracia*, ed.FCE, México, 1991
- Cerroni, U., *El pensamiento de Marx*, ed.S.XXI, México, 1980
- Constant, B., *La libertad de lo antiguos comparada a la de los modernos*
- Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Eds.Sígueme, Salamanca, 1988
- Cossi, C y De Armas, G., "Discurso político en la campaña electoral de 1994", *Cuadernos del CLAEH* Nro.71, Montevideo, 1994.
- Dahl, R., *¿Después de la revolución?*, ed.Gedisa, 1992, Madrid
- Dahl, R., *La democracia y sus críticos*, ed.Paidós, Bs.As., 1991
- Dahl, R., *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*, ed.Alianza, México, 1991
- De Armas, G., "La refeudalización de la polis", *Relaciones* Nro.130, Montevideo, 1995
- Debord, G., *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, ed.Anagrama, Barcelona, 1990
- Dewey, J., *El público y sus problemas*, ed.Agora, Bs.As., 1958
- Eco, U., *La estrategia de la ilusión*, ed.Lumen, Barcelona, 1986
- Ferrer, Ch., "Entre prometeo y proteo. Filosofía política para un próximo Estado de naturaleza", *Revista ICS*, ed.FCU, Montevideo, 1991
- Ferry, J.M., "Las transformaciones de la publicidad política" en *El nuevo espacio público*, ed.Gedisa, Barcelona, 1992
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 1 - La voluntad de saber*, ed. S.XXI, Madrid, 1977
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres*, ed.SXXI, Madrid, 1986
- Foucault, M., *Microfísica del poder*, ed.La Piqueta, Madrid, 1980
- Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, ed.Paidós
- Habermas, J., *El debate modernidad-posmodernidad*, Nicolás Calluso (comp.), ed.Puntosur, Bs.As., 1989
- Habermas, J., *Ensayos políticos*, ed.Península, Barcelona, 1988
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, ed.Gustavo Gilli, Barcelona, 1981
- Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. Amorroutu, Bs.As., 1975
- Habermas, J., *Technical Progress and the Social Sciences*, 1968
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, ed.Taurus, Madrid, 1978
- Hegel, G.W.F., *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*, ed.Claridad, Bs.As.

juicios, y en esa medida nos obligamos a oírnos y consultarnos en todo aquello que puede afectar a ese estatuto igualitario. Vale decir que nos convocamos como co-legisladores y co-administradores de la puesta en ejecución del estatuto..."O.cit. Las negritas nos corresponden.

- Hirschman, A., *Interés público, acción privada*, ed.FCE, México, 1987.
- Hobbes, T., *El Leviatán*, ed.FCE, México, 1990
- Horkheimer, M. y Adorno, T., "La industria cultural" en *La industria cultural y la sociedad de masas* (autores varios) ed.Monte Avila, Caracas, 1992
- Jameson, F., *Ensayos sobre el postmodernismo*, ed.Imago Mundi, Bs.As., 1989
- Kimlicka, W., *Ciudadanía multicultural*, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1996
- Laclau, E. y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, ed.SXXI, Bs.As., 1987
- Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1990
- Lechner, N., *Los patos interiores de la democracia. Subjetividad y Política*, ed.FCE, México, 1988
- Lindblom, Ch.E., *El proceso de elaboración de las políticas públicas*, ed.MAP, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid, 1991
- Lipovetsky, G., *La era del vacío*, ed.Anagrama, Barcelona, 1986
- Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, ed.FCU, Montevideo, 1990
- Lutero, M., *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano*, ed.FCU Montevideo, 1983
- Lyotard, J.F., *La condición posmoderna*, ed.Cátedra, Madrid, 1989
- Macpherson, *La teoría del individualismo posesivo*
- Maffesoli, M. "Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas" en *El sujeto europeo* (Agudíez P. y Casado J. Comp.), ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1990
- Manuel Herrera y Obes y Bernardo Prudencio Berro, *El Caudillismo y la Revolución Americana. Polémica*, ed. Biblioteca Artigas. Colección de clásicos uruguayos. vol.I, Montevideo
- Nietzsche, F., *La ciencia jovial "La gaya ciencia"*, Monte Avila Editores, Caracas, 1985
- Offe, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1988
- Pareja, C., "Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya", *Cuadernos del CLAEH* Nro.49, Montevideo, 1989
- Passerin d'Entrèves, M., *La teoría della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS), Barcelona, 1995
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, ed.Planeta, Madrid, 1992
- Portantero, J.C., "La múltiple transformación del Estado latinoamericano", *Revista Nueva Sociedad*, Caracas, 1989
- Prado, P., "Juegos del lenguaje y teoría de la comunicación, notas sobre Wittgenstein y Habermas" en *Teoría política y comunicación*, ed.Gedisa, Barcelona 1992
- Rabotnikof, N., "El espacio público: caracterizaciones teóricas y expectativas políticas", México, 1993, Mimeo
- Rabotnikof, N., "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", México, 1993, Mimeo
- Rawls, J., "Justice as fairness: political not metaphysical", 1985
- Rawls, J., "La idea de una razón pública", *Isegoría* Nro.9, Madrid, 1994
- Real de Azúa, C., *El poder*, ed.CELADU, Montevideo, 1989
- Ricoueur, P., *Ideología y Utopía*, ed.Gedisa, Barcelona, 1994
- Riessman, D., *Las muchedumbres solitarias*, ed.Paidós, Bs.As., 1989
- Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, ed.Paidós, Barcelona, 1994
- Rorty, R., *Escritos filosóficos T.II*, ed.Paidós, Barcelona, 1995
- Rorty, R., "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en *Habermas y la modernidad*, (autores varios), ed.Cátedra, Madrid, 1988
- Rorty, R., *La filosofía como espejo de la naturaleza*, ed.Cátedra, Madrid, 1993
- Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, ed.Paidós, Barcelona, 1996
- Rousseau, J.J., *El contrato social o principios de derecho político*, ed. Los libros de mirasol, Bs.As., 1961
- Sartori, G., *Teoría de la democracia. 2 Los problemas clásicos*, ed. Rei, Bs.As., 1988
- Sartori, G., "Videopolítica ¿Del homo-sapiens al homo videns?" en *Revista Italiana de Scienza Política*, agosto de 1989
- Schmitter, P.C., "¿Continúa el siglo del corporativismo?" en *Neocorporativismo I Más allá del Estado y del mercado*, Schmitter, P.C. y Lehmbruch, G. (coordinadores), ed.Alianza, Madrid, 1989
- Sennett, R., *El declive del hombre público*, ed.Península, Barcelona, 1978
- Simmel, G., *Sobre la aventura*, ed.Península, Barcelona, 1988
- Touraine, A., "Comunicación política y crisis de la representatividad" en *El nuevo espacio público*, ed.Gedisa, Barcelona, 1992

- Vattimo, G., *La sociedad transparente*, ed.Paidós, Barcelona, 1990
- Walzer, M., *Interpretación y crítica social*, ed.Nueva Visión, Bs.As., 1993
- Walzer, M., "La política de Michel Foucault"
- Weber, M., *Economía y sociedad*, ed.FCE, México, 1987.
- Weber, M., *Escritos políticos*, ed.Alianza, Madrid, 1991
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. ed.Península, Madrid, 1990.
- Weber, M., *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, ed.Planeta, Madrid, 1985
- Wolin, S., *Política y perspectiva*. ed. Amorrourtu, Bs.As., 1974
- Wolton, D., "La comunicación política: construcción de un modelo" en *El nuevo espacio público*, ed.Gedisa, Barcelona, 1992