



Espacio Abierto

Asociación Venezolana de Sociología

romeros@cantv.net

ISSN (Versión impresa): 1315-0006

VENEZUELA

2000

Xiomara Martínez Oliveros

LA POLITICA ES LO POLÍTICO: EL GIRO DE PENSAR DESDE LA COMPLEJIDAD
Y LA DIFERENCIA

Espacio Abierto, julio-septiembre, año/vol. 9, número 003

Asociación Venezolana de Sociología

Maracaibo, Venezuela

pp. 341-354



LA POLITICA ES LO POLÍTICO: EL GIRO DE PENSAR DESDE LA COMPLEJIDAD Y LA DIFERENCIA

Xiomara Martínez Oliveros*

Resumen

La última mitad de este siglo ha estado signada por la emergencia creciente de desplazamientos epistémicos y teóricos, que apuntan a la incorporación de la diferencia y la complejidad en las posibilidades de construcción de criterios normativos de validez para la esfera pública. Se trata de un movimiento que traduce, básicamente, el cuestionamiento de todo el entramado de asuntos sustentados desde la lógica moderna para pensar la política.

Desde la necesidad de reformulación de un concepto de política en el que se condensa toda una dimensión del poder y del antagonismo (lo político) con la política (el establecimiento del or-

den), se plantea también la necesidad de reconsiderar complejamente a la democracia como extensión y expresión radical de la diferencia. Intencionalidad dirigida, por lo demás, a sustentar la exigencia de superar la tradicional conceptualización antagonista y dicotómica de lo político y la política. Con esas inquietudes, se señalan críticamente algunos aspectos específicos del planteamiento político moderno, y luego se ubican algunos problemas que, a nuestro juicio, inducen a superar esa racionalidad.

Palabras clave: *Política, democracia, criterios normativos, complejidad, diversidad.*

Recibido: 13-11-99 • Aceptado: 04-07-00

* Coordinadora del "Programa de Estudios Sobre Reconfiguraciones de la Política. Crisis de la Modernidad y Emergencia de lo Posmoderno", del Centro de Investigaciones Postdoctorales –CI-POST– de la FACES, UCV. Caracas, Venezuela

Politics are What is Politic: a Change to Thinking Based on Complexity and Difference

Abstract

The final half of this past century has been marked by the growing emergence of epistemological and theoretical displacements that point to the incorporation of differences and complexity in the possibilities for the construction of normative criteria of validity for the public sphere. It is a movement that interprets, basically, a questioning of the entire framework of matters sustained by the modern logic used to think about politics. From the need for reformulation of a concept of politics in which an entire dimension of power and antagonism (the political) is condensed with politics (the establishment of order), the need is also expressed for reconsid-

ering democracy in a complex fashion, as an extension and radical expression of difference, and, apart from this, an intentionality directed toward supporting the demand to overcome the traditional antagonistic and dichotomous conceptualization of the political and of politics. Along with these concerns, some specific aspects of modern political statement are considered critically and some problems are identified which, in the author's judgment, induce us to overcome that rationality.

Key words: Politics, democracy, normative criteria, complexity, diversity.

La revitalización de la teoría política en la última mitad de este siglo ha implicado, como señala Bhikhu Parekh (1996: 5), una revisión radical de algunos de los supuestos y categorías fundamentales del planteamiento político tradicional. Muchos son los síntomas de su agotamiento, de las insuficiencias que se muestran al seguir dando las mismas respuestas a los nuevos problemas planteados. De hecho, si aceptamos, siguiendo a Chantal Mouffe (1996: 177), que la política ha sido siempre el “intento por domesticar ‘lo político’, de acorralar las fuerzas de la destrucción y de establecer el orden”, la manera de enfrentar y erradicar los conflictos y los antagonismos, las lecturas teóricas deberían también corresponderse con la propia naturaleza de esas nuevas presencias, por decirlo así –dinámicas, actores, procesos y relacionamientos conflictivos–, que advienen y cobran relevancia en el mundo de hoy.

Si algo se ha hecho evidente en el curso del debate sobre la crisis de la modernidad, son los límites de una episteme y sus taxonomías cognitivas tradicionales de claros sesgos etnocentristas, nacionalistas, racistas, sexistas, etc., que están en la base de las concepciones unitotales de la razón moderna, su idea de

tiempo histórico y su ideal de progreso instrumental y tecno-científico. No por casualidad, por ejemplo, los problemas alusivos a la comunidad nacional están siendo progresivamente colocados en el contexto global y los rasgos etnocentristas se retematizan en los intentos por comprender y establecer diálogos empáticos con otras civilizaciones.

En tal sentido, creemos que sigue siendo de vital importancia esa necesidad patente de repensar y recomprender la vida política a partir de la puesta en evidencia de los contenidos argumentativos de validez normativos y, con ello, de los conflictos, existentes entre diversas concepciones sobre su naturaleza; es decir, sobre las concepciones mismas que se sustentan en definiciones sobre el ser humano, tanto en los contextos locales e interpretativos, como incorporando lo que de universalista puede haber y hay en él; como intento de mediar entre distintas concepciones de la vida deseada, lo que hace que resaltemos un conjunto de valores, instituciones y políticas en desmedro o soslayo de otras. De suyo, la propia diversidad cultural asume rasgos protagónicos en las contiendas políticas actuales, cuando de lo que se trata es, justamente, de replantear los criterios y límites de las nuevas configuraciones societales. Todo ello, dentro de una dinámica de poder que, desde la modernidad política, ha subsumido la diversidad en el presupuesto de comunidades culturalmente homogéneas, con principios universales para la obligación política y con, igualmente universales, ideas de ciudadano, igualdad y justicia, entre otras.

Esta temática alude, sin dudas, a las más difíciles cuestiones morales y filosóficas que han ocupado a los teóricos de todos los tiempos, más, sin embargo, el giro tardo-moderno y la crisis epocal que en él se representa nos plantean que el reto ahora no es sólo el tipo de respuestas sino, sobre todo, saber si el tipo de preguntas que se hacen permiten cubrir las áreas y campos significativos de los problemas presentes. En especial, cuando la aceptación de la complejidad y la diversidad hace particularmente difícil decidir qué es lo relevante y de qué manera debemos hacer su interpretación (cuestión que ha cobrado relevancia con el replanteamiento hermenéutico gadameriano). Se trata de una dificultad que se revela en síntomas de perplejidad y confusión, no porque sea especialmente problemático especificar problemas en sus contextos e incardinar en ellos nuestras intenciones o deseos, sino fundamentalmente porque tal particular procedimiento o experiencia cognitiva precisa –en ella misma y no como hecho subsiguiente y/o externo– su contraste con otras circunstancias e intenciones. Esta es una exigencia clave que remite al *rango epistémico* que adquiere *la diversidad* y

la complejidad, como hecho novedoso frente a las concepciones tradicionales de la modernidad que se sustentaron en las pretensiones de adjudicar un carácter sustantivo para la razón práctica.

Esta reconfiguración del pensar desde la diversidad y la complejidad, que remite –como hemos dicho– a la crisis de las concepciones metafísicas o sustantivas, sobre todo, de la razón práctica, no soslaya el problema básico de las preguntas por la *validez*. Por el contrario, esta cuestión adquiere especial y vital relevancia en la tematización de la *esfera pública* como espacio de confrontación y resolución de nuestros problemas, y de la propia constitución de la política como “modo específico de un ser juntos humano” (Ranciere, 1996: 128) no de la política restringida a “organización de los cuerpos como comunidad y la gestión de los lugares, poderes y funciones”, sino como expresión de singulares dispositivos de subjetivación en los que... “resulta cuestionado, vuelto a su contingencia, todo orden de distribución de los cuerpos en funciones correspondientes a su ‘natural-eza’ y en lugares correspondientes a sus funciones” (Ranciere, 1996: 128).

Desde esta consideración, reiteramos, recobra relevancia la pregunta clásica por la *validez*, sólo que desde un giro que intenta salvar o superar las aporías e insuficiencias que hoy presentan las nociones holistas de los problemas y las visiones totalizadoras de la razón práctica. Se reintroduce así un interrogante *normativo*, que a la vez que constata diferentes culturas y sociedades (aspecto descriptivo tradicionalmente presente), no se piensa a sí mismo como “lo que debería ser” (cuestiona la propia validez de sus premisas) y, del mismo modo, sigue pensando la posibilidad de integrar la diversidad a partir de un vector racional que normativamente instituya cuáles “sistemas de acción e instituciones habrán de ser válidos para las diferentes concepciones de los individuos que sostienen creencias distintas de lo que es bueno para ellos y para el común” (Thiebaut, 1998: 23).

Estos desplazamientos epistémicos y teóricos, que apuntan a la incorporación de la diferencia y la complejidad en las posibilidades de construcción de criterios normativos de validez para la esfera pública, traduce el cuestionamiento de todo el entramado de asuntos sustentados desde la lógica moderna para pensar la política. Por esta razón, y aunque parezca de entrada un ejercicio trivial, nos resulta pertinente seguir estas reflexiones sobre la política, el poder y la complejidad, desde aquella ya clásica propuesta de García Pelayo (1983:1-42) en la que este autor intenta *conciliar* las “dos imágenes” tradicionales en la historia del pensamiento político: el enfoque *naturalista o realista*, que hace énfasis en la

determinación de la lucha, la tensión y el conflicto de intereses particulares –que traduce el eje dominación-lucha-voluntad–; y el enfoque *racionalista*, que hace referencia básica del orden construido en la tríada paz-justicia-razón. En esa propuesta de García Pelayo, el intento de conciliación o, más exactamente, de superación de los modelos dicotómicos o contrapuestos se sintetiza en una paráfrasis simple conceptualización de la *política como lucha por construir un orden de convivencia*.

Este enfoque, con el que suelen iniciarse los cursos académicos universitarios de “*Introducción al Estudio de la Política*” –a nuestro juicio harto difícil de comprender por los jóvenes iniciados en el pre-grado, y excesivamente simplificado (en una especie de dialéctica vacía) por la mayoría de los “profesores” del tema–, constituye, justamente, uno de los nudos principales, como ha señalado Rubio Carracedo (1996), de la lógica democrática del poder. Sobre todo porque, en primer lugar, apunta básicamente a las condiciones de establecimiento de un modelo de Estado constitucional en el que se regulan las condiciones y límites que hacen de la dominación una autoridad democrática, siempre difícil y precaria, por supuesto, pero funcionando sobre la base de una serie de controles jurídicos e institucionales que “civilizan” la contienda, es decir, que ayudan a preservarle a través de los mínimos normativos y procedimentales, marcando las reglas mediante las que se ejerce la autoridad. Este aspecto es, como expondremos más adelante, sumamente problemático, y se remite, en especial, a las críticas de que ha sido objeto la concepción liberal y neocontractualista del pluralismo democrático.

En segundo lugar, lo que nos hace tan interesante y vigente el planteamiento de García Pelayo es que en él se contiene la ilimitada complejidad, en la adjudicación de contenidos, que resulta de los cruces y desplazamientos de sus tres elementos constitutivos: la lucha, el orden y la convivencia.

En ese concepto de política se condensa toda una dimensión del poder y del antagonismo (*lo político*) con *la política* (el establecimiento del orden): Los intentos de establecer la unidad a través de la construcción de identidades colectivas en la “creación de un ‘nosotros’ como opuesto a un ‘ellos’ “ (Mouffe, 1996: 177). Este segundo aspecto lo remitiremos, en particular, a las necesidades de reconsideraciones complejas de la democracia como extensión y expresión radical de la *diferencia*. Intencionalidad dirigida, por lo demás, a sustentar –apelando a aquella ya clásica noción foucaultiana de que todo orden expresa una relación de poder– la exigencia de superar la tradicional conceptualización antagonista y

dicotómica de lo político y la política. Con esas inquietudes por delante, continuaremos señalando algunos aspectos específicos del planteamiento político moderno, y luego pasaremos a ubicar algunos problemas que, a nuestro juicio, inducen a superar esa racionalidad.

En el caso del *modelo constitucional*, como propuesta típicamente moderna, consideramos preciso puntualizar que en ella el Estado traduce una institucionalidad de ejercicio del poder político, de definición estratégica de un orden de convivencia, basado en una forma de legitimidad democrática que se insubordina contra los poderes preasignados –ontológica o iusnaturalistamente–, y contra la “naturalización” instrumental de su ejercicio por el más fuerte o el más inteligente. Esta primera postulación revela, reiteramos, la novedad, propiamente moderna que sustenta la idea de poder como realidad institucional (ejercicio del poder real) que se inscribe en la “invisible realidad simbólica de un lugar del poder político que se hace vacío” (Ródel *et al.*, 1997). Es un modelo donde lo político concentrará en su ámbito la secularización de toda la vida social, organizada ahora no sobre los fundamentos de una “vida buena y justa”, ni en la sumisión a autoridades superiores (lo “otro externo”), sino a través del vínculo fundamentado en el contrato como “voluntad electiva” sobre el que se erige el orden constituido, y a través de la idea del *sujeto-hombre* en tanto que figura constituyente al infinitum de su realidad presente. Contiene, así, una doble vertiente: *jurídico-institucional*, que le hace democracia formal; y *sociopolítica*, realizable a través de la llamada opinión pública libre, plural y crítica, expresada como ejercicio ciudadano.

En este modelo la figura del *ciudadano* es el centro político por excelencia, en primer lugar, como señala Wolin (1996: 152-153), porque en su acepción de *individuo* es el principal actor de la sociedad democrática; y en segundo lugar, porque su supuesta existencia autorregulada, autárquica y autorreferida, revela la variedad de creencias, intereses, aspiraciones e inquietudes de las formaciones políticas, lo cual le obliga a enfrentar, “decidir y elegir entre propuestas en competencia”. Pero –comenzamos a acotar–, paradójicamente, ese lugar central del ciudadano es efectivamente desplazado por una idea de Estado que se autonomiza de la Sociedad (en tanto conjunto de intereses privados) y de la propia ciudadanía, la cual queda reducida a fungir de instancia de mediación formal entre la Sociedad Civil y el Estado, mientras que este último se erige como núcleo rector privilegiado de una totalizante integración societal.

El nudo problemático que se forma a partir de esa dicotomía básica de la propuesta política moderna, se pone de bulto en lo que se revela como una es-

estructura lógica inevitablemente conflictiva y aporética. Ella puede ser resumida de la siguiente manera: a) debe ser un ciudadano participativo, pero hacerlo a través de la representación política, que a su vez debe controlar; b) debe obedecer al poder legítimo, pero debe resguardar su autonomía racional; c) debe ser ciudadano activo en plenitud e igualdad de derechos individuales, al tiempo que conciliador de sus intereses privados con los públicos, de la Sociedad Civil con el Estado; d) tiene primacía su libertad individual, la cual debe ser respetada y promovida desde la sociedad política.

Esa estructura de lógica contradictoria se expresa, para decirlo kantianamente como *juicio sintético a priori*; esto es, que contiene contradicciones no posibles de resolver dentro de ella misma, sino desde otra proposición sintética externa, no contenida ni derivada analíticamente de la proposición inicial. En otras palabras, las posibilidades de síntesis no pertenecen a la “propia naturaleza” de los conceptos, sino que se les atribuye algo a priori que no ha sido concebido en ellos, en tanto búsqueda de garantías de legitimidad de la propia lógica interna (Kant). Esa “proposición externa” se constituye desde la necesidad de argumentar el paso de lo individual a lo colectivo, a lo público, a la política: se recurre a la puesta en escena de un imperativo moral –no político, desde esa lógica– que induciría al individuo a que “deba comportarse como debe”, es decir, que la entrada a lo político implicaría un cambio de perspectiva moral como base argumentativa propiciante del consenso. Vale decir que este es uno de los planteamientos más problemáticos y objeto de crítica que comparten Rawls y Habermas, sobre todo frente a la cuestión del relativismo moral y la ausencia de centros normativos fundantes (Martínez, 1997).

De hecho, ese tránsito del individuo privado al individuo político presupone una universalidad o uniformidad del sujeto moral que, para decirlo en lenguaje Lockeano, se expresa en opiniones comunes a la sociedad humana o de “reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil” (Locke, 1948), como sustrato de la ciudadanía. En este caso, se trata de una neutralización de las diferencias correspondiente a la lógica metafísica de la identidad y la exclusión –“como reductio ad unum” (Barellona, 1996:115)–. Todo ello, a partir del establecimiento de un término neutro (o esfera de neutralidad jurídica) dirigido a eliminar las diferencias, desde una consideración de la misma como simple pluralidad o diversidad. En esta derivación, el tradicional pacto hobbesiano-lockeano suspende toda genealogía de la diferencia –clase, raza, género, religión, habilidad, etc.– y la confina a esa otra ontología: la sociedad, como reino agresiva-

mente competitivo y de lucha de poderes dispersos que deben, a su vez, ser protegidos en tanto y en cuanto expresan desigualdades atribuibles a la contingencia (buena o mala suerte) o a la fuerza impersonal del mercado. En todo caso, la diversidad permisible es aquella sujeta a la negociación, en consecuencia, no firmemente conectada a criterios de identidad *sustanciales*, no transables ni subsumibles “para bien del todo”¹.

De esta manera, el reconocimiento de lo heterogéneo o lo diverso forma parte sustancial de la *paradoja de la unidad simbólica de lo social en lo político*. Ello mismo es posibilidad de fundación del orden en tanto “lucha civilizada”, constreñida y definida desde el poder y sus mecanismos consensuales articuladores. Esta situación deviene “normalidad” política desde un presupuesto de *libertad* asumido como “conflictividad institucionalizada”, a partir de la cual los disímiles intereses y necesidades en juego presentes o conformantes del *espíritu* de la sociedad civil compiten, confrontan, negocian o disputan en la organicidad, performatividad, eficacia y viabilidad en y de la organización de demandas que deben llegar al Estado; todo ello, por supuesto, dentro de los propios límites institucionalmente demarcados. La conflictividad que emerge de las diferencias pareciera ser la propia definición del juego democrático en el Estado liberal; sin embargo, como ya señalamos, en y desde el poder se fijan los límites de la diversidad permisible y de sus canales de expresión y realización, de tal forma que el juego del conflicto expresa, de suyo, toda la dimensión del poder constituido que se afirma frente a su *exterior constituyente*. El consenso no es aquí el resultado recurrente –y *constituyente*– del tipo de relaciones que se establezcan entre individuos y colectivos en circunstancias particulares, histórico-concretas, sino un *telos* predeterminado que se instaura a priori y que se distribuye asimétrica y desproporcionadamente, en consecuencia, entre las distintas particularidades colectivas, grupales o individuales sujetas a ese “pacto” político².

- 1 Este tema, en particular, es reabordado por Rawls en los términos del “pluralismo” (Martínez, 1998).
- 2 “La forma liberal de la democracia define el ámbito dentro del cual se pueden hacer valer los intereses en conflicto ahormándolos en un procedimiento que no prevé ni permite la mutación de los intereses reivindicables ni su ámbito de relevancia (...). La posibilidad de decidir/innovar sobre el tipo de conflicto permitido y de introducir intereses no negociables (como la naturaleza, la diferencia sexual, etc.), que permitirían establecer, por consiguiente, una jerarquía de valores queda fuera de este esquema”.

Un ejemplo de las implicaciones aporéticas que tal situación de acotamiento de la diferencia en diversidad comporta, la expresa Will Kymlicka (1996), quien en su texto **Ciudadanía Multicultural**, si bien aboga por una práctica democrática que complemente los derechos humanos con los derechos de las minorías, sobre la base del reconocimiento de la diversidad cultural, poliétnica y multinacional, encuentra dificultades en la afirmación y definición de criterios de autonomía política en aquellos casos en los que algún grupo nacional no se sienta identificado o simplemente no quiera pertenecer a determinado Estado u ordenamiento político. Justamente, el problema que se plantea, entre otros, es la disputa propia y estrictamente *política* cuando, por ejemplo, un determinado grupo nacional no puede y/o no quiere avenirse a los límites constituidos en la supuesta neutralidad de los sistemas morales para el libre tránsito y efectución de distintos planes de vida, de las diversas formas de ser feliz y sentirse libre. “Parecemos atrapados en un nudo gordiano –dice Kymlicka (1996: 254)–, y dada esta dinámica, algunos expertos llegan a la conclusión de que la única solución [...] es la secesión”. Sin embargo, una de las preguntas más inquietantes sigue siendo, en el plano de los contornos estatales, aquella sobre las posibilidades de convivir a partir de un replanteamiento de los criterios de unidad social y política que trascienda tanto las ambiciones hegemónicas del poder totalizante de los Estados-Potencia, como el fraccionamiento intransable y extremo de nacionalismos, religiones y autoritarismos dictatoriales, profundamente problemático con respecto a las implicaciones de las corrientes globalizadoras del mundo de hoy.

Por lo demás, aquí se revela en su grosor el *sino* del poder y la dominación, en la medida en que la aceptación retórica de la diferencialidad en los distintos modos de vida tendría que vérselas también con la aceptación de una diferencialidad en el establecimiento de las normas de comportamiento recíproco; lo cual alude, en lo fundamental, a particulares concepciones sobre la justicia, la sociedad justa y el individuo, ubicables en ese movedizo y espinoso terreno en el que se cruzan la justicia y el bien: esa serie de caminos afluentes a un mismo punto, esa red, en que la sociedad nos habita y nosotros la habitamos, en una suerte de *principio hologramático* (Morin) donde los valores desde los cuales elegimos una determinada forma de vida, al mismo tiempo configuran nuestra personalidad, nuestra identidad y nuestras acciones.

Aquí se perfila también ese difícil problema de cómo y desde dónde se instituye la autonomía política con respecto a la definición de los derechos humanos, como base para el bienestar de todos los pueblos e individuos, y todas aquellas si-

tuaciones, en el marco de culturas societales específicas, en las que los criterios de justicia, felicidad y bienestar no están directamente conectados con la forma universal de tales derechos.

Otra de esas difíciles preguntas gira alrededor de lo que en definitiva es vital para los buenos augurios de la convivencia; esto es, la disposición, empatía, compromiso, performance..., todo ello sintetizado en una actitud ético-política, en un substrato valorativo que caracterice a la *ciudadanía y la incline solidariamente hacia el otro, hacia la convivencia respetuosa de la alteridad*. Se trata de una reconsideración del *espíritu público* de los ciudadanos –de sus cualidades y actitudes– que pasa por rellenar los contornos de la neutralidad jurídica y poblar de marcas diferenciadas y diferenciadoras las distintas figuras de ciudadanía que de ello surja. Vale resaltar que estas diferencias instituyentes no legitiman bajo ningún a priori el establecimiento de relaciones de poder, y mucho menos, en este sentido, descalifica las exigencias de igualdad y justicia en una realidad profundamente desigual, basada en la exclusión y desposesión creciente –de todo tipo– de la mayoría de la población mundial. Expresan, por el contrario, la renuncia a la propia voluntad de poder: “significa ejercitarse en la pasividad de *dejar sitio al otro*, incluso dentro de –y junto a– nosotros” (Mouffe, 1996: 177).

Esta última idea de “poblamiento” del concepto de ciudadanía se revela como una ineludible complejización de lo político en la medida en que:

1- Pone de manifiesto ese carácter esencial de *lo político* como dimensión de poder y antagonismo que debe hallar en la democracia, permanente y recurrentemente, cauces de resolución agonística: de reconocimiento de contradicciones incompatibles, de discontinuidades en vínculos innegociables³, en un

3 “La democracia es un valor porque en el mundo de la falta de fundamentos y del artificio realiza el derecho mínimo de cada uno a poder decidir el sentido de su propia historicidad. Pero precisamente por esto la democracia es inseparable del conflicto. (...) El conflicto que estructura la democracia lleva en sí, inevitablemente, el valor de la convivencia, pues de por sí consiste en la posibilidad de un orden infundado que se hace cargo de la pluralidad de razones. (...) No es el ejercicio del antagonismo en abstracto, sino el modo concreto en que se produce la sociabilidad del orden en que estamos insertos: éste se verifica en el conflicto; en él se pone a prueba la tensión entre la libertad y la irreductibilidad individual y el carácter vinculante del contexto social y de las condiciones materiales a las que se confía la producción y reproducción de la vida”.

cierto bosquejo de organicidad y justicia de los mínimos normativos y procedimentales, como expresión y posibilidad de ser de los vínculos que han de fundamentarse constituyentemente. En esta idea, por tanto, **lo político es también política.**

2- revaloriza el sentido de la política, porque los posibles fundamentos o lineamientos del orden –que es, por decirlo así, constituido-constituyéndose–, son los de la pluralidad y la diferencia, lo cual hace que sus contornos sean el *no-contorno*, es un movimiento de flexibilidad indeterminada, movable, cambiante, “en cuestión permanente”, de coexistencia o simultaneidad de los movimientos de *descodificación-desterritorialización* y *sobrecodificación-reterritorialización*, de conjunciones y distinciones moleculares y molares que hacen también de la política lo político. La política, como construcción del orden de convivencia (García Pelayo) supone el “flujo mutante de cuantos” que va “redificando” y “rediflcándose”⁴ en la praxis constitutiva de subjetividades, sentidos y vínculos sociales.

3- Intenta superar, de igual modo, la clásica dicotomía entre la felicidad y la justicia, entre libertad política y justicia social (tema que concentra en parte el debate entre *comunitaristas e individualistas*⁵), según la cual la libertad pública es coto exclusivo del ámbito de lo político, al margen de los intereses materia-

4 “El espacio de la red (...) sólo se constituye en la medida en que se hace. De tal modo, la red, al ser tejida, configura su propio espacio, que no es otro que la propia red. Pues, mediante la reedificación política, la sociedad misma deja de ser objeto o cosa y adquiere una condición procesual, y por lo tanto, imposible de ser “fijada” para siempre, en un determinado tiempo o lugar. (...) La “sociedad civil” entonces ya no podrá sólo ser definida de modo negativo como todo aquello que no es Estado (o mercado), sino como ‘algo’ que posee una determinada positividad, (...) La sociedad deja de ser así un ‘imaginario’ del Estado que la necesita para realizar un ‘contrato’, y es además un campo de interacciones en el cual se realizan procesos de transferencias que van formando el alma colectiva de una nación, un país, pueblo o región. En otras palabras, mediante la metáfora de las redes, tenemos acceso a una visión multidireccional de lo social que nos fue bloqueada por aquella noción contractualista, sólo posible de entender desde una perspectiva vertical, esto es, de una sociedad que se define solamente por y a partir del Estado, y nunca por y en sí misma” (Mires, 1998).

5 Carlos Thiebaut hace una interesante síntesis y actualización de ese debate en su texto: **Vindicación del Ciudadano**, Barcelona: Paidós, 1998.

les o condiciones concretas de vida de las personas. En este aspecto es determinante la reconfiguración de la ciudadanía porque con ella no sólo estaríamos haciendo referencia a una lista de derechos y deberes que se le adjudican a alguien (desde afuera), lo cual, por lo demás, histórica y normativamente hablando ha sido y es de una pertinencia y necesidad indiscutible. En esta reconfiguración aludimos también, y básicamente, a los distintos vínculos y pertenencias sociales, creencias, normas y procedimientos, así como a la capacidad y posibilidad real –efectiva– de modificar y alterar esas inserciones y representaciones. Estamos haciendo referencia a la ciudadanía como efectiva condición de “participar en”⁶:

...la pertenencia a la ciudad no es pasiva, sino poderosamente activa: el ciudadano se hace haciendo su ciudad; no es objeto de pertenencia de la cosa-ciudad, sino que pertenece a un sistema de acciones de la que él mismo es fuente. El fin de la acción no es lo que el ciudadano hace (la ciudad) sino su hacerse ciudadano; hacer la ciudad es la manera de su hacerse ciudadano, vale decir –en moderno– libre, igual y solidario (Thiebaut, 1998).

Conclusiones

Como puede apreciarse, esta concepción de la ciudadanía se confronta con aquellas que sustituyen la persona por el ciudadano abstracto o a las individualidades (personales o colectivas) por los partidos políticos, por las asociaciones o representaciones. En éstas, se aplanan y neutralizan las diferencias que expresan las peculiares situaciones, valores e intereses sociales y personales, en pro de una “propuesta de política general”. No hay allí, por tanto, “actualización co-

6 ... “la participación política y la social no se derivan de esferas separadas sino que juntas constituyen el status del ciudadano activo. Por lo tanto, no se garantizan a éste abstractas libertades de comunicación política; antes bien aparecen los derechos de participación social junto a los derechos de participación política, constitucionalmente protegidos, para hacer posible que todos los ciudadanos, atendiendo sin embargo a su situación social concreta, tomen parte en los asuntos públicos de la sociedad y con ello experimenten esa ‘felicidad pública’ que no deben a la propiedad privada sino a su autonomía y aptitud para configurar colectivamente la república democrática” (Ródel, 1997: 269).

lectiva de los ciudadanos” (1997: 263), quienes, por lo demás, devienen *clientes* y la búsqueda de la justicia social pasa a ser responsabilidad del Estado.

Sin embargo, parece necesario distinguir entre lo que significa o implica el aplanamiento o vaciamiento neutralizante de la ciudadanía, de una neutralización de lo público mismo que, en atención a la diferencia y pluralidad de sentidos morales, a las articulaciones significativas con referencia a valores y pertenencias sociales y culturales, posibilite y potencie, sin exclusiones, privilegios ni imposiciones, la realización efectiva de esas distintas alternativas. Resumiendo, se nos plantean hacia adelante, al menos, tres problemas: el primero alude a las posibilidades de una reconceptualización de la ciudadanía, cuyo “hacer ciudad” parta de las características concretas y singulares de cada sujeto (individual y/o colectivo) ciudadano. El segundo problema se refiere a que la misma pluralidad y diferencia ciudadana impiden la definición única y homogénea de la esfera pública; pero, a la vez, ello induce al “vaciamiento simbólico de lo público”, a su neutralidad jurídica política y moral, en forma tal que allí puedan efectivamente tener cabida todas las formas de pertenencia y participación. El tercer problema, de carácter, si se quiere, estrictamente político, revelaría que esa “neutralidad” de lo público no es exactamente del todo neutral ni en ella “todo vale”. Por el contrario, aquí volvemos a los puntos 1 y 2 anteriormente reseñados con respecto a la política y lo político: este bosquejo de ordenamiento democrático de lo público también expresa una relación de poder, de exclusión, de imposición y de pérdida de privilegios de todas aquellas formas de vinculación, valoración y pertenencia social no fundamentadas en el respeto, el reconocimiento y la solidaridad con el otro. En este sentido, puede decirse que lo público se estaría dotando de una especie de *metamoralidad* acordada legítima y consensualmente por los ciudadanos, participantes reflexivos esenciales de ese peculiar orden no confiado ni al simple libre arbitrio del individuo aislado en la acepción liberal, pero tampoco a una particular virtud adjudicada a una tradición y lenguaje moral sustantivo, ni a endógenos, a priorístico y trascendentes fortalecimientos de horizontes de sentido, vínculos morales y de pertenencia.

La idea de “poblamiento de la ciudadanía” resalta la ineludible y sustancial tensión de la democracia, en un movimiento “actualizante” entre su “dispositivo simbólico” y la realidad social, como conjunción recurrente entre asociación y conflicto que se intenta de nuevo y cada vez –temporalmente– resolver.

Bibliografía

- BARCELLONA, Pietro (1996). **Posmodernidad y Comunidad**. Madrid: Editorial Trotta.
- BHIKHU, Parekh (1996). "Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea". **La Política** N° 1: 5-22.
- GARCÍA PELAYO, Manuel (1983). "Idea de la Política", en: **Idea de la Política y otros Ensayos**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- KYMLICKA, Will (1996). **Ciudadanía Multicultural**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- LOCKE, John (1948). "A Letter Concerning Toleration", in J.W. Gough (Ed.) *Government*. Oxford: Blackwell.
- MARTÍNEZ, Xiomara (1997). "Crisis de la Modernidad: Radicalización de la Racionalidad Instrumental o Reconstrucción del Planteamiento Ilustrado". **Relea**, N° 3: 110-111.
- MARTÍNEZ, Xiomara (1998). "Rawls y la Defensa Neocontractualista de la Modernidad". **Relea**, N— 6: pp. 33-48.
- MIRES, Fernando (1998). "Hay Una Vida Después de la Globalización". Ponencia Presentada al **II Congreso Europeo de Latinoamericanistas**, Universidad de Halle-Wittenberg (Alemania), 4-8 de Septiembre de 1998. (Mimeo).
- MOUFFE, Chantal (1996). "La Política y los Límites del Liberalismo". **La Política**, N° 1: 177.
- RANCIÈRE, Jacques (1996). **El Desacuerdo Política y Filosofía**. Buenos Aires: Edit. Nueva Visión.
- RÓDEL, V.; FRANKENBERG, G.; y DUBIEL, H. (1997). **La Cuestión Democrática**. Madrid: Huerga y Fierro Editores.
- RUBIO CARRACEDO, José (1996). **Educación Moral, Postmodernidad y Democracia**. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- THIEBAUT, Carlos (1998). **Vindicación del Ciudadano**. Barcelona: Piados.
- WOLIN, Sheldon (1996). "Democracia, Diferencia y Re-conocimiento". **La Política**, N° 1: 152-153.