

Del: a

010834

Nora Rabotnikof Maskivker

2EJ

2V OL

**El espacio público:
caracterizaciones y
expectativas**

FALLA DE ORIGEN

D. en Filosofía

México, 1995



v. 1



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Public sphere: concepts and expectations.

This research starts from the recognition of the centrality acquired in current political debate by the notion of "public sphere". It distinguishes three different meanings usually associated to the term "public": "general" and "common" as opposed to "private" or "particular"; "visible" as opposed to "secret"; and "open" as opposed to "closed". These three meanings don't overlap from an historical point of view, and very often they are not quite distinguished or theoretically articulated. The text is organized around these distinctions and it starts from the role of publicity in Kant's political philosophy. Four main questions are subsequently developed through four contemporary thinkers: a) public sphere understood as civil society's moral criticism (Koselleck), b) public sphere as space of appearance (H. Arendt); public sphere as the stage of a deliberative politics or as formation of collective rational opinion and political will and c) public sphere and public opinion as complexity-reduction processes (N. Luhman). Different approaches to public sphere reveal different understandings of politics, of its relations to morality and of its role and function in complex societies. In the two final chapters, these problems are "translated" to the actual situation of latin american countries.

TITULO DE LA TESIS: "EL ESPACIO PUBLICO: CARACTERIZACIONES Y EXPECTATIVAS.

GRADO Y NOMBRE DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:

DR. CARLOS PEREDA FAILACHE

INSTITUCION DE ADSCRIPCION DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSOFICAS.

RESUMEN DE LA TESIS: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina en 25 renglones a un espacio como máximo, sin salir del extensión de este cuadro.

La investigación parte del reconocimiento de la invocación al fortalecimiento de un "espacio de lo público" en el debate político contemporáneo. Distingue tres significados asociados al término "público": público como lo común y general opuesto a lo privado particular; como lo sabido, conocido y visible opuesto a secreto; y como lo abierto y accesible opuesto a cerrado o clausurado. Estos tres sentidos no han coincidido históricamente ni han sido plenamente articulados en las distintas formas de teorización. A partir de estas distinciones y mostrando como entran en juego diferentes caracterizaciones de la política, de la relación entre moralidad y política y diferentes herramientas conceptuales para tematizar las relaciones entre poder político y ámbito social, se reconstruyen algunas caracterizaciones contemporáneas. Así, a partir de una reconstrucción del papel jugado por el principio de publicidad en Kant, se retomán cuatro problemas centrales a partir de cuatro autores contemporáneos: a) el espacio público como lugar de la crítica moral de la sociedad al Estado (Koselleck), b) el espacio público como lugar de aparición de los fenómenos políticos (Arendt), c) el espacio público como lugar de formación de la opinión y de la voluntad política racional (Habermas) y d) el espacio público como mecanismo de procesamiento de la complejidad (Luhmann). Se concluye con una reflexión en torno a estos problemas desde la realidad específica de America Latina.

LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA QUEDARA SUSPENDIDO EL TRAMITE DEL EXAMEN.

FECHA DE SOLICITUD _____

FIRMA DEL ALUMNO

Acompaño los siguientes documentos:

- Nombramiento del jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del jurado.
- Copia de la última revisión de estudios

Indice

Introducción	1
1. Un comienzo algo pedestre: nostalgias "topológicas", lugares comunes y un lugar de lo común.....	1
2. Otro problema: política y publicidad.....	8
3. Clausura y apertura	11
4. Presentación.	13
Capítulo 1: Los sentidos de lo público.	
Un breve repaso histórico	20
1. La dicotomía difícil	20
2. La herencia clásica	24
3. La caracterización moderna	28
4. El Estado social y despues	38
Capítulo 2: Interregno sobre Kant.	
Lo público y la publicidad: relaciones entre derecho, moral y política.	42
1. Ilustración, cambio social y alcance político del espacio público.	44
2. El principio de publicidad como puente entre moral, derecho y política.	48
3. La legitimidad de la legalidad y el papel de la opinión pública.	56
4. Conclusiones provisionales: problemas abiertos y continuidades posibles.	64
Capítulo 3. El espacio público como crítica de la sociedad frente al Estado: R. Koselleck	73
1. La "Razón de Estado" y la separación entre moralidad y política.	79
2. Lo privado busca expresión pública: la "falsa publicidad" del secreto.....	84
3. ¿Crítica sin conciencia de la crisis? Los dualismos encubridores.	91
4. Conclusiones provisionales: ¿El espacio público nace condenado?.....	97

Capítulo 4. El espacio público como comunidad política: H. Arendt	107
1. Lo público y lo privado: luz y sombra en La Condición Humana.....	109
2. Las revoluciones: el difícil renacimiento del momento republicano.	122
3. El argumento americano: Felicidad pública y bienestar privado.	134
4. El espacio público como sociedad política: ¿republicanismo antiguo o microespacios de interacción?.....	142
5. Conclusiones provisionales: Espacio de aparición y juicio político	150
Capítulo 5. El espacio público como expresión de la sociedad ilustrada: J. Habermas.	161
1. La idea de Öffentlichkeit. La publicidad literaria y el discreto encanto del salón familiar.	164
2. La transformación estructural: la caída y la promesa	174
3. La teoría de la Acción Comunicativa: ¿cómo es la vida en el mundo de la vida?. El problema de la integración social.	181
4. La concepción discursiva de la democracia y la revalorización del Estado de Derecho.	197
5. Conclusiones provisionales: Política y deliberación.	212
Capítulo 6. Lo público y la astucia del sistema: N. Luhmann	217
1. Los supuestos: la complejidad, la contingencia y la sociedad sin centro.....	222
2. El sistema político	240
3. El público: autoreferencia y apertura	245
4. La opinión pública: construcción de temas y limitación de lo posible.....	253
5. Conclusiones provisionales: el espacio de lo público y el futuro de la democracia.	257

Capítulo 7. Recapitulación: parecidos de familia y problemas abiertos	268
1. Las dos caras de la política: poder y dominación y la creación de comunidad política	270
2. La pérdida de centralidad: la política como territorio extranjero o la re inserción en el mundo de la vida.	281
3. Moralidad y política: la publicidad como puente.....	290
4. La "ontología" del espacio público: argumentación, aparición, constitución.....	300
 Capítulo 8. Reflexiones finales. —	
La mirada desde el otro lado: el espacio público , la modernidad precaria y lo que queda de una idea.....	306
 Bibliografía	329

Introducción

1. Un comienzo algo pedestre: nostalgias "topológicas", lugares comunes y un lugar de lo común.

En este trabajo pretendo desarrollar una reflexión en torno al uso de la noción de "espacio público", a las diversas formas de caracterizarlo y a las expectativas normativas a él asociadas, tal como aparece en algunas de las principales posiciones de la filosofía y la teoría política contemporáneas.

Al intentar hablar de "espacio público" nos encontramos ante una primera dificultad. Lo "público" a que hace referencia el adjetivo parece poder decirse de varias maneras. En principio, y sin perjuicio de intentar profundizar más adelante, parto en este trabajo de tres sentidos básicos asociados tradicionalmente al término público. En primer lugar existe una prolongada tradición de uso del adjetivo que lo asocia a "lo común y lo general" en contraposición a lo individual y particular. Hablamos así del Interés público en contraposición al interés privado, del Bien público en contraposición a los bienes privados. En este primer sentido, público refiere a lo que es de interés o de utilidad común a todos los miembros de la comunidad política, a lo que atañe al colectivo y en esa misma línea, a la autoridad de allí emanada. Hablamos por ejemplo de "administración pública" para hacer referencia al mismo tiempo a la gestión de la cosa común y a la autoridad colectivamente vinculante. Es en este primer sentido, que "público" se vuelve progresivamente sinónimo de "político".

El segundo sentido hace referencia a lo público en contraposición a lo oculto. Es decir a lo público como lo no secreto, lo manifiesto y ostensible. Decimos así que tal cuestión "ya es pública" en el sentido de conocida, sabida. En este caso, dicha cuestión puede hacer referencia a la dimensión privada (no común ni general) de un individuo o grupo, y sin embargo ser

pública en el sentido de manifiesta. Un "personaje público" no necesariamente es alguien cuya acción o espacio de decisión vincule al colectivo en el primer sentido (un actor, un jugador de fútbol) y sin embargo su vida, la mayoría de las veces, se desenvuelve "públicamente" (abierta a la mirada de los demás). Inversamente, el "poder público", la gestión de la "cosa pública", la "autoridad pública" puede ocultarse, desenvolverse en secreto, ejercerse de manera "privada". Lo privado en este caso hará referencia a lo que se oculta, se preserva o se sustrae a la mirada, a aquello que no "aparece" ante los otros. El principio de publicidad recogerá básicamente este segundo sentido de lo público.

Un tercer sentido, tal vez derivado de los dos anteriores, refiere a la idea de lo abierto en contraposición a lo cerrado. En este caso se enfatiza la accesibilidad en contraposición a la clausura. Hablamos así de "lugares públicos", "paseos públicos". Decimos que podría tratarse de un sentido derivado en tanto hay un elemento de posesión o de disposición común que haría referencia al primer sentido, y por otra parte algo para ser público en el sentido de abierto, debe ser también manifiesto, no ocultado. Un ejemplo estaría dado por los llamados "bienes públicos" en la teoría económica, definidos por su carácter indivisible (es decir aquellos que si se brindan a unos no pueden negarse a nadie en particular: defensa circulación, bienestar social). Sin embargo, este último sentido no coincide totalmente con los dos anteriores. Los procesos electorales, antes del establecimiento del sufragio universal, eran procesos públicos, en el sentido de que los resultados eran colectivamente vinculantes, afectaban a lo común y lo general, y legitimaban la autoridad pública (en el primer sentido); eran públicos en el segundo sentido (desplegados a la luz del día) pero los mecanismos de procesamiento y expresión de esa voluntad no era públicos, en el sentido de colectivamente accesibles, "abiertos" al conjunto de la población.

Cuando invocamos la necesidad de un espacio de lo público, a menudo los tres sentidos convergen. Intuitivamente, el "espacio público" o espacio de lo público, parece hacer referencia tanto a los lugares comunes, compartidos o compartibles (plazas, calles, foros)

como a aquellos donde "aparecen", se dramatizan, o se ventilan, entre todos y para todos, cuestiones de interés común

En el debate político-académico de los últimos años, y tal vez con menos fervor pero con igual insistencia en el debate propiamente político, es frecuente la invocación al fortalecimiento, consolidación o, en el peor de los casos, creación de un espacio o espacios públicos. Surge así una primera pregunta: ¿por qué esta insistencia? ¿por qué este retorno, a una idea aparentemente tan "clásica" pero al mismo tiempo tan equívoca? Una primera interpretación, bastante pedestre pero en cualquier caso orientadora, diría que estamos en presencia de la nostalgia por un lugar perdido. ¿Pero cual es ese lugar? ¿Hubo, hay o puede haber un lugar donde lo común y general coincida con lo manifiesto, y que al mismo tiempo sea accesible a todos?

Durante mucho tiempo, el lugar de lo común y lo general estuvo identificado con la comunidad política o Estado. No parece absurdo afirmar que había una dimensión en la que todos éramos hegelianos sin saberlo. No me refiero a las expresiones más burdas como "la presencia de Dios en la tierra", ni a la idea de la conciliación universal o del Estado como el "hogar" del individuo. Me refiero más simplemente a la idea de un sujeto o de un actor institucional privilegiado en los procesos de desarrollo económico, de promoción social y de garantía jurídica. A la presencia de un referente simbólico más o menos común (Estado-Nación, Soberanía) que orientaba los procesos de socialización (educación pública), de pertenencia ciudadana, y de integración simbólica. Y, por último a la idea de monopolio de la violencia legítima y de la legalidad frente al ejercicio privado de la violencia. Es decir a la presencia de un substrato público-legal, garantía de los derechos individuales y de la dimensión privada, encarnado estatalmente. Este último rasgo, concedamos, como ejercicio efectivo del Estado de Derecho o como ideal a realizar a través de pasos sucesivos.

entrado en crisis. En parte por problemas que fueron generados en un período anterior, cuando el Estado salió a la palestra para salvar a la sociedad del mercado. Es decir, en parte porque las soluciones a los problemas de una época anterior se transformaron en los problemas de la siguiente. En parte también por una crítica dirigida hacia una ineficiencia innegable que, proviniendo de distintos frentes ideológicos, terminó confundiendo reducción con debilidad, racionalización con privatización. Y en último término, y tal vez con mayor importancia para nuestro relato, por otro tipo de críticas que surgieron de aquellas situaciones en las que efectivamente Estado era igual a estado autoritario, y en donde el impulso antiautoritario convergió con la cruzada antiestatal.

Se produjo entonces, también en el debate político y político académico, un desplazamiento hacia la "sociedad civil". Este retorno o restablecimiento de la "sociedad civil" como lugar de lo común y lo general frente al Estado autoritario, tuvo su punto de partida en los llamado países del Este y en el derrumbe de los "socialismos reales". Es allí donde el componente utópico de las grandes ideologías del siglo XIX (la reducción al mínimo, la reabsorción por parte de la sociedad y en último término la extinción del Estado, presente en el liberalismo, el anarquismo y el socialismo del siglo XIX) pareció encontrar, en un primer momento, su confirmación histórica y su instancia de realización. EL Estado en ningún sentido podía identificarse con lo general ni con lo común, y no garantizaba ni los espacios de libertad ni de seguridad ni el marco legal para el desarrollo de planes de vida individuales. Emergió así la consigna de "la sociedad civil", oscuramente identificada con el anti-Estado cuando no con el mercado, con redes difusas de solidaridad, o con la defensa de lo estrictamente privado. El "discurso de la sociedad civil" trascendió su lugar de origen y se fue apropiando de ciertos ámbitos académicos y de varios estratos de la politización "difusa" de la sociedad.

Este nuevo discurso de la sociedad civil, cuya imprecisión conceptual es proporcional a su capacidad de movilizar energías antiautoritarias dispersas, incluye algunos elementos significativos en relación a la concepción que identificaba lo común y lo general con la figura

significativos en relación a la concepción que identificaba lo común y lo general con la figura del Estado. La idea misma de lo general se ha desplazado: ya no es hegelianamente el substrato fundante, garantía, punto de arranque explicativo y sustento normativo de las pretensiones individuales, sino que en el mejor de los casos, lo común y lo general se transforman en problema a resolver a partir del pluralismo y la diferencia. Incluso en aquellas concepciones de corte comunitarista que más énfasis ponen en un conjunto de tradiciones y formas de vida compartidas, no deja de percibirse el carácter problemático de esa "eticidad". Cada vez resulta más difícil apelar a una única tradición, identificar una forma de narrar el pasado en el que todos se reconozcan, encontrar un referente simbólico globalizador. EL conflicto real o potencial con los derechos individuales, y la existencia de una pluralidad de formas de vida hace que lo común-comunitario y lo público general aparezca en todo caso como algo a construir, no como algo dado.

Por otra parte, la consolidación del discurso sobre la sociedad civil coincide con una revalorización del ámbito de lo privado, y a partir de esa revalorización lo público evidencia su carácter problemático en un segundo sentido. Así, la sociedad civil se transforma por un lado en un "lugar", distinto del Estado y del mercado (pese a algunas confusiones iniciales que volvieron a encontrar en el mercado la anatomía de la sociedad civil), donde confluyen los individuos y las asociaciones en su carácter "privado" (precisamente el florecimiento de las organizaciones "no gubernamentales" estaría expresando este rechazo a toda identificación con lo estatal). Por otro, en algunas concepciones, la sociedad civil se transforma en el yacimiento o en el lugar de despliegue de los ideales de justicia, igualdad, libertad y solidaridad, ideales que se pretenden compartibles por todos. Esos ideales, destejidos de utopías totalizadoras, se transforman en valores "flotantes" difícilmente articulables en teorías globales. Para algunos, la idea o una idea particular de sociedad civil podría transformarse en el germen de las nuevas utopías de fin de siglo. Utopías que pese a todo, parecen tener que resignarse a un carácter algo desangelado frente a las grandes construcciones del siglo XIX.

Así, la reivindicación de la privacidad, de la pluralidad y del asociacionismo es un rasgo común a todas las "teorías" de la sociedad civil. Más variable y problemático parece ser el papel de la legalidad, de algún tipo de mediación (con el Estado y el mercado) y para lo que más nos interesa, de la publicidad. Los tres primeros rasgos (defensa de la privacidad, pluralidad y asociacionismo) se articularon en contextos de lucha antiautoritaria (en el Este y en algunas transiciones latinoamericanas) en la consigna de "la sociedad frente al Estado". Los otros tres rasgos, es decir legalidad, mediación y publicidad aparecen precisamente como problemas cuando a las euforias iniciales suceden problemas serios de gobernabilidad, de institucionalización y de creación de orden colectivo. Surge así el problema de la relación de esas nuevas formas de acción colectiva (los nuevos movimientos sociales, las distintas formas de movilización "por temas") con las instituciones legales, con el ordenamiento económico y jurídico, y sobre todo la pregunta por la dimensión de "lo público" en los nuevos contextos.

En cualquier caso, en este " retorno" teóricamente postulado de la sociedad civil se encarnan diversas nostalgias que varían según las tradiciones políticas: la nostalgia republicana por la participación cívica organizada, la nostalgia liberal por el control socialmente asentado y normativamente fundado del ejercicio del gobierno, la nostalgia democrático-radical por la autogestión societal.

Pero ese lugar de lo común y lo general, y volvemos a nuestro tema, sufre posteriormente otro desplazamiento. Sería prematuro diagnosticar "el fracaso de la sociedad civil" así como hace unos años se habló del "fracaso del Estado". Ambas consignas son, en última instancia eso, consignas. Sin embargo, los entusiasmos políticos iniciales y las potencialidades teóricas del concepto de sociedad civil se vieron cuestionados desde diferentes ángulos. EN primer lugar, se puso en evidencia que el concepto de "sociedad civil" encerraba contenidos normativos terriblemente exigentes (en cuanto a presencia ciudadana, vigencia de la legalidad, tradición asociativa, civilismo, etc.) y que ello no era fácilmente traducible a un concepto operativo para cualquier sociedad. En segundo lugar, en algunos casos dolorosos, el

auspicioso retorno de la sociedad civil culminó en la desgarrante guerra de todos contra todos. En tercer lugar, en contextos no signados por la violencia desenfrenada, de todos modos la reivindicación de la sociedad civil se expresó en una proliferación de demandas fragmentarias sin referentes generales, en la exaltación de la diferencia sin que pudiera articularse una "política de las diferencias". La sociedad civil no parecía un candidato idóneo para la ubicación de ese "hogar público", para ese lugar de lo común y lo general.

Ese nuevo desplazamiento en la búsqueda de ese lugar, lleva a tratar de detectar dentro de la idea de sociedad civil, al ámbito propiamente ciudadano frente a la fragmentación identitaria, al núcleo duro "cívico" frente al sistema de necesidades. No parece aventurado afirmar entonces que cierta idea muy general del "espacio público" viene a representar ese núcleo "depurado" de la sociedad civil, que por otro lado mantiene su carácter de lugar alternativo al Estado: se subraya así la posibilidad de consenso frente a la fragmentación, la visibilidad y la transparencia frente al secreto y la negociación privada, la actuación y participación ciudadana frente al monopolio decisional, el énfasis en lo general vs. la eclosión de los intereses particulares, la posibilidad de expresar una cierta racionalidad social frente al decisionismo que nace de la nada.

No es entonces tampoco aventurado pensar que la presencia de la temática del espacio público responde en parte a estos desplazamientos y a esta búsqueda de un "lugar común para el tratamiento de las cuestiones generales". Tal vez la referencia a un "espacio" sea en este caso algo más que una metáfora. Definido en términos material-espaciales (los parlamentos, los lectores de periódicos, los foros y ágoras de distinto tipo) o como espacio creado por un flujo comunicativo o argumentativo en principio abierto, parece hacer referencia en todos los casos y en primer lugar a la recuperación de esa dimensión colectiva, común y general de lo público. Recoge también, sin duda, como concepto referido a la política (y ese es el sentido en el que lo tomamos) muchas de las tensiones de casi todos los conceptos relevantes de la filosofía política. Un grupo de estos problemas proviene del hecho de aparecer entretejido en

una red conceptual que lo une a otros tales como democracia, participación, derechos, etc. y también central aunque no exclusivamente al ejercicio del poder en el seno de una determinada comunidad política.

Comenzamos diciendo que el primer sentido asociado a lo público (lo común y lo general) parecía hacer referencia natural a la idea de política. Es por ello, que este trabajo parte de la intuición de que esa búsqueda de redefinición del espacio público es también una forma de volver a pensar la política en nuestro tiempo. Una de las líneas interpretativas que recorre estas páginas es entonces la que intenta poner en relación formas de concebir el espacio de lo público y formas de pensar la política.

Ahora bien, el segundo sentido del adjetivo público, el que lo opone a secreto, a oculto, ¿ es también directamente identificable con lo político? A primera vista, pareciera que en lugar de un identificación, tanto la historia como la teoría registran en cambio un conjunto de relaciones tensas y difíciles.

2. Otro problema: política y publicidad.

No es tan claro que política y publicidad (en el sentido de salir a la luz, de dejar de ser secreto) se relacionen fácilmente. Es más, si la referencia a lo general y lo común es intuitivamente inmediata, la referencia a la publicidad en el sentido de lo visible y sabido por todos en principio ha sido reiteradamente cuestionada desde distintos ángulos de la reflexión política.

Menciono, de manera para nada exhaustiva, algunos casos en los que, desde las necesidades de la política, se pone en duda o se cuestiona más o menos sustantivamente el carácter público (en el sentido de opuesto a secreto):

a) En primer lugar, el "secreto de Estado" apeló siempre a la necesidad de reserva, discreción, manejo confidencial o directa supresión de ciertas informaciones. La justificación se basa en consideraciones de seguridad (terreno militar), de efectividad (de alguna medida política cuya "filtración" anticipada pondría en peligro el éxito de su realización), de cálculo de utilización pública incorrecta de información, etc.

b) El principio de la Razón de Estado, históricamente fue más allá de la figura del secreto de Estado para indicar algo parecido a la insondabilidad del poder (*arcana imperii*), o en términos menos míticos a una "razón" del poder (visión de conjunto o punto de vista del sistema global en un vocabulario más actual) en principio inaccesible para "el público". La idea fundante es que lo público en el primer sentido (como preocupación por lo general y común) es asunto del Estado y de los estadistas, y que solo ellos son políticamente competentes. La Razón de Estado fue así pensada como una forma de sabiduría encarnada en máximas y fundada en información restringida, que preservaría a la comunidad de mayores desastres. A diferencia del "secreto", tipificado como tal de manera más o menos oportunista, caso por caso, la idea de "Razón de Estado" en este punto aparece como una "teoría de las excepciones a la regla".

c) desde la caracterización de la política a partir de situaciones extremas o críticas, de emergencia, que se perfilan como situaciones no argumentables y en las cuales la publicidad es, en todo caso, un elemento a ponderar instrumentalmente, ya sea midiendo la aplicabilidad de la regla "la honestidad es la mejor política", ya sea distinguiendo entre simulación y disimulación (voluntad de engañar y ocultamiento de información), ya sea con la consigna "ni mentir ni alarmar".

d) Un conjunto de situaciones que empíricamente encierran cierto grado de sustracción a la publicidad: negociaciones privadas cuyos términos no deberían ni podrían hacerse públicos, aunque sus resultados terminen siendo públicamente vinculantes (en el otro sentido

de público). Me refiero aquí a negociaciones, pactos y compromisos entre fuerzas políticas, partidos, arreglos corporativos y neocorporativos.

e) desde el llamado principio del pequeño número, según el cual la rapidez decisional, la homogeneidad de criterios, la facilidad del acuerdo, etc. justificarían de por sí una sustracción a la publicidad, al menos en primera instancia.

Podríamos incluir otros tantos ejemplos que han sido tradicionalmente invocados en varios tipos de argumentación. Cuando este sentido de la publicidad entra en discusión, normalmente se pone en juego el tema clásico de las relaciones entre moral y política, ya sea para utilizar a la publicidad como piedra de toque de la corrección moral de una determinada acción política (en distintas versiones) como para defender una concepción de la política como actividad específica, con actores privilegiados, reglas propias y criterios autónomos, un punto de vista independiente de consideraciones morales. Lo cierto es que en todos los casos se pone de relieve (para criticarlo o para defenderlo) un cierto nivel de "invisibilidad" (no publicidad) directamente proporcional a la efectividad de una determinada acción política.

Desde un punto de vista histórico-político, se puede afirmar que la exigencia de publicidad como necesidad de volver visibles y conocidas las decisiones, procedimientos, acciones u razones de poder político, estuvo ligada tanto al proceso de secularización y desacralización del poder, como a la exigencia de restricciones normativas a su ejercicio. En ese sentido cumplió siempre una función racionalizadora (en sentido weberiano) ya que apuntaba a la posibilidad de clarificación, formulación, generalización y argumentación en torno a dichas cuestiones y a sentar principios de control y revisión frente a las apropiaciones privadas de la ley y del poder público. Más allá del alcance discutible que desde la filosofía se otorgara a dicho principio (garantía de moralidad, criterio de racionalidad), el énfasis en la publicidad tuvo siempre como supuesto: a) la existencia de una distinción (históricamente variable) entre un bien o un interés público diferente del interés privado (nuestro primer

sentido señalado) b) la idea de que aquello que correspondía a lo público solo podía establecerse saliendo a la luz (pública) c) que la publicidad traía consigo algún tipo de inclusión de los ciudadanos (a través de la participación en sus distintas modalidades: en la argumentación pública, en la votación directa, en algún tipo de procedimiento de universalización que permitiera encontrar un punto de vista inclusivo, y d) que a través del control público (abierto) se podían jaquear, limitar o eliminar los peligros de la apropiación privada de recursos públicos (en el sentido de colectivos) y la tergiversación de ese interés común.

Es así que el reclamo de la publicidad política ha tenido desde su origen la función de una restricción normativa del poder absoluto. Desde su versión más clásica que lo conecta con la formulación de la ley y el Estado de Derecho, hasta la afirmación de ámbitos de argumentación, debate y gestación del consenso, e incluso allí donde se dibuja en su sentido más peyorativo como ingeniería del consenso, en todos los casos aparece como alternativa, postergación infinita o freno de la violencia directa y como racionalización del arbitrio. Es por ello que a través de esta acepción de "público" se ponen en juego diferentes formas de entender la relación entre moralidad y política, diferentes formas de trazar el alcance de esos límites normativos, y a través de estos límites una vez más, diferentes formas de pensar la política.

3. Clausura y apertura

El primer sentido de "público" conectaba casi directamente con "político", y por ende nos lleva a reflexionar sobre diferentes formas de concebir la política. El segundo sentido nos conduce en la misma dirección, a partir de las restricciones normativas que la publicidad impone al ejercicio de la política. El tercer sentido, sospecho, nos lleva a pensar o replantear históricamente los dos anteriores. Es decir, en esta tercera acepción público-privado refiere a

abierto-cerrado. Si pensamos en el espacio público-político, lo que entra en juego es quienes y cómo forman parte de ese espacio de lo público y quienes y cómo son excluidos.

La línea de problemas que abre este tercer uso del adjetivo público va entonces tanto hacia la ubicación histórica de los límites de ese espacio público (quienes eran ciudadanos y quienes no, grados de participación, niveles de reconocimiento) como, de manera más central, a la forma en que las distintas concepciones del espacio público reconocen también fronteras y compuertas de acceso y exclusión. Es notable que todas las concepciones del espacio público que analizaremos, recuperan explícitamente los dos primeros sentidos, y sin embargo el tercero resulta más problemático. Mientras que en las reivindicaciones del espacio público "clásico" hay fronteras de exclusión explícitas, la apertura del espacio público ilustrado es en principio "solo potencial". En el mismo sentido, la "apertura" concreta representada históricamente por el sufragio universal y por la entrada de las "masas" a la arena política es en casi todos los casos analizada como una profunda transformación (casi nunca auspiciosa) tanto del principio de publicidad como de la delimitación de los asuntos comunes y generales.

La discusión de este tercer sentido nos llevará a reflexionar en torno al carácter "abierto" (público) de la política y a los elementos de "clausura", tal vez inevitablemente presentes en su ejercicio. Dicha "clausura" va desde distintas formas de calificación para el ejercicio ciudadano, pasando por el requisito de saberes especializados, hasta la idea misma de política como empresa de interesados o como sistema funcionalmente especializado. Finalmente preguntar por el carácter "público" de la política, en este tercer sentido, significa preguntar si esa búsqueda de "lo común y lo general", si esa dimensión colectiva que aparentemente se echa en falta es una empresa de todos y para todos. O si hay algo que inevitablemente la lleva a ser, desde la perspectiva de grandes grupos sociales e incluso desde la percepción cotidiana de los individuos, algo así como "un país extranjero".¹

¹ Tomo la comparación del libro de David Lowenthal "The Past is a Foreign Country". La política y el pasado compartirían ese rasgo de omnipresencia en la vida de la gente. Pero al mismo tiempo, en ambas dimensiones "las

4. Presentación.

En el presente trabajo parto de la mencionada distinción entre los tres sentidos de lo público e intento rastrear cómo confluyen o se disocian en las distintas concepciones del espacio público. El trabajo no se vertebra a partir de un eje histórico, aunque tal vez dicha línea podría ser reconstruida a posteriori. Es decir, de manera explícita en el primer capítulo e implícitamente en los capítulos siguientes se expone la concepción "clásica" del espacio público, la idea ilustrada (a través de la reivindicación o de la crítica), las transformaciones introducidas con el advenimiento de la sociedad de masas, con el sufragio universal y la expansión de los límites del Estado (a través de distintas valoraciones sobre este proceso), y finalmente el espacio público en las llamadas "sociedades complejas".

El trabajo se vertebra en cambio a partir de distintas concepciones teóricas acerca del espacio público, o dicho de otra manera de las distintas formas en que la filosofía y la teoría políticas tematizan y norman esas transformaciones históricas.

En el primer capítulo, el más "histórico", se traza un rápido panorama que intenta seguir los deslizamientos en el uso político del adjetivo "público". La idea es mostrar como esos tres sentidos no siempre han coincidido históricamente y cómo la distinción público-privado fue cambiando su trazo y planteando problemas políticos distintos. Ello quiere decir, en principio, que los tres sentidos que hemos asociado: lo visible vs. lo oculto, lo general vs. lo particular, y lo abierto vs. lo clausurado serán asociados a un "espacio", cuyo lugar conceptual se encuentra ligado de manera problemática a otras dos categorías claves del pensamiento político moderno: estado y sociedad civil.

En el segundo capítulo, Kant me sirve de excusa para varios objetivos. En primer lugar para dibujar el ideal de "uso público" de la razón, su función ilustradora y su alcance político.

cosas se hacen (o se hacían) de otra manera". Esas otras maneras pueden ser analizadas, reconstruidas, interpretadas, etc.. Pero, salvo pagando el precio del anacronismo en un caso, o del completo descalabro de la vida cotidiana en el otro, no pueden ser vividas.

La intención es mostrar como "el reino de la crítica" se encuentra equilibrado en Kant por el reconocimiento de la jurisdicción política del Estado y que hay límites claros al alcance político de ese uso público de la Razón. Hay entonces un primer sentido en el que se afirma la aspiración a "racionalizar el poder". En segundo lugar con la formulación de su principio, Kant afirma la publicidad como puente entre moral y política. Aparece así un segundo sentido de esta aspiración a racionalizar el poder: ponerlo en relación con la moralidad. En tercer lugar, racionalizar el poder significa hacer referencia a los procedimientos de formación de una voluntad pública. A partir la discusión de el papel asignado por Kant a la publicidad ilustrada planteo cuatro problema teóricos que recupero en los capítulos siguientes a través de cuatro autores contemporáneos.

A través de esos cuatro problemas, trato de reconstruir argumentalmente la caracterización contemporánea del espacio público y de analizar cómo aparecen asociadas en esta idea a) pretensiones de racionalizar el poder b) definiciones y valoraciones de las categorías estado-sociedad civil c) Diferentes expectativas asociadas al principio de publicidad (función constitutiva de los fenómenos políticos, intento de moralizar la política, fundamento de la validez o del campo de sentido de la decisión política).

Así, en el capítulo 3, el problema de la relación entre moral privada y política pública es recuperado, en clave de crítica anti-ilustrada, a través de Koselleck. Desde un punto de vista histórico-sociológico se pone en juego aquí nuevamente la relación entre "ámbito de la crítica" y jurisdicción del Estado. Filosóficamente, recupero a partir de Koselleck y en relación específica a la visión del espacio público, la crítica hegeliana a la visión moral del mundo.

En el capítulo 4, la relación entre felicidad privada e Interés Público es recuperada a través del planteo de H. Arendt. Aparece aquí la reivindicación de la visión "clásica" del espacio público y el intento de recuperación por parte de una tradición "republicana". La crítica arendtiana a la distinción liberal entre felicidad privada e Interés público no me parece

convinciente y en general, interpreto parte de su concepción del espacio público como directamente anti-moderna. Sin embargo, termino recuperando un aspecto, a primera vista marginal, que refiere a la idea de "espacio de aparición". Esta idea tendrá posteriormente un lugar más central cuando se trate de delinear un marco para pensar el espacio público contemporáneo.

El tercer problema refiere a las condiciones de formación de una voluntad pública (tal como lo pensaba Kant) y a su relación con la soberanía popular. El tema lo recupero a través de Habermas en el capítulo. 5 La idea central es que en este autor, la esfera de lo público desempeña siempre una función de "mediación", entre sociedad civil y estado, entre sistema y mundo de la vida, entre redes informales y procedimientos institucionalizados. Con ello, Habermas pretende "salvar" el modelo ilustrado de vida pública y ajustarlo progresivamente a las condiciones de complejidad. Salvar la idea fuerte de soberanía popular sin postular una identidad sustantiva del pueblo-nación, salvar la posibilidad de "sentido compartido" sin apelar a tradiciones incuestionadas o a visiones sacras tradicionales, salvar la racionalidad implícita en la argumentación sin apelar a falsos universalismos. Mi interpretación pone en duda el éxito de la empresa, aunque en términos de apertura de problemas el planteo abre la puerta a nuevas cuestiones, y sobre todo brinda una nueva versión, entre resignada y auspiciosa, de la consigna de racionalizar el poder.

El cuarto problema, el de la relación entre opinión pública y decisión política es tratado en el capítulo 6, a través de Luhmann. La idea clásica de comunidad política, la idea moderna de "sociedad" como sujeto capaz de actuar, el Estado como autoconciencia de esa sociedad, son sometidos a revisión y "traducidos" al lenguaje de la teoría de sistemas como "autotematizaciones" ya superadas históricamente. Desde un punto de vista más específico, la idea de una opinión pública que encarna una racionalidad presente en la argumentación, que expresa un consenso potencial y que neutraliza los elementos de voluntad y arbitrio es reformulada. La opinión pública es analizada en cambio como mecanismo de selección de lo

posible, como reductor de la contingencia, como constructora de un marco de sentido de la decisión. En ese sentido, la publicidad y la opinión pública no "neutralizan" el momento de la decisión política pero acotan un espacio de sentido y restringen la contingencia.

En el capítulo 7 recapitulo lo expuesto tratando de mostrar algunos problemas que el tratamiento del espacio público saca a la luz. La idea es que en las diferentes concepciones del espacio público comparecen diferentes formas de conceptualizar el poder y la dominación, o dicho en otro lenguaje, de interpretar la promesa de "racionalizar el poder". Intento mostrar que esto se relaciona con diferentes formas de tratar el viejo problema de la relación entre moralidad y política. Termine planteando un observación "metodológica" y una pregunta. La observación refiere a si en la manera misma de pensar el espacio público no hay una predecisión acerca de cómo pensar la política. La pregunta refiere en cambio a si las concepciones que plantean una nítida distinción entre moralidad y política, entre Estado o sistema político y vida cotidiana, entre "saber político" y conciencia individual no condenan irremisiblemente a la política a ser "un país extranjero".

En lo que pretenden ser las conclusiones expongo cómo estas distintas concepciones del espacio público reaparecen en la reflexión política latinoamericana. Recupero allí las críticas esbozadas en el cuerpo del trabajo. A partir de allí cuestiono la pertinencia de seguir pensando al espacio público como espacio comunitario, como lugar de gestación del consenso en sentido fuerte, como lugar de "representación" de una subjetividad forjada en el ámbito privado o como la arena de choque entre sociedad civil y Estado. Como indicaciones para la reflexión sostengo que esta debería orientarse a desarrollar la idea de "espacio de aparición", ámbito de delimitación de sentido, espacio de "inclusión" y a pensar como ésta redefine, conservando, el papel tradicionalmente asignado a la legalidad y a la representación en las sociedades complejas.

controlable, incrementar la eficacia de sus prestaciones al mismo tiempo que regular normativamente su ejercicio.

Por último, como pista de lectura, quisiera advertir cual es el "espectro" que recorre el texto, o en términos más triviales, con quien o qué estoy peleando. Creo que hay dos adversarios implícitos frente a los cuales busco un lugar razonable para la reflexión teórica. Ambos son hijos de las tensas relaciones entre filosofía y política. Al primero lo llamaré "la tentación antipolítica". El reconocimiento de la fragilidad y del carácter contingente de la acción política ha llevado a muchos filósofos a tratar de reducir esa contingencia o a tratar de hallar modos para volver necesario lo contingente, formulando leyes científicas o imperativos morales, buscando fundamentos que están más allá de la acción. Distintas formas de vencer esa precariedad de la política.² Es por ello que también podría señalarse la presencia paradójica de un impulso antipolítico en el corazón de algunas de las más importantes tradiciones modernas de pensamiento político (el liberalismo radical, el socialismo y el anarquismo libertario). El intento de "moralizar" la política sometiéndola a los imperativos del mercado, a los principios emanados de un abstracto autogobierno, o de un Bien Común demasiado autoevidente y homogéneo, sin duda responden a la tentación de erradicar ese núcleo que remite a lo contingente, a lo que podría ser de otra manera, a ciertos aspectos irreductibles del conflicto y de la decisión política.

La cuestión adquiere importancia en nuestra reflexión en dos sentidos. En primer lugar porque la referencia a "lo público" como lo común y lo general, la creación de "espacios públicos" (de discusión de acción), y el principio de publicidad, en el sentido de visibilidad del poder estuvieron teórica e históricamente ligadas a la posibilidad de limitar (en términos materiales o normativos) la contingencia política (y jurídica). Fueron pensados y afirmados entonces como una solución parcial al problema de la contingencia de la acción, de la decisión

2. Esta tensión entre filosofía y política ha sido señalada entre otros por Sheldon Wolin, J. Gunnell y por supuesto por H. Arendt.

poder estuvieron teórica e históricamente ligadas a la posibilidad de limitar (en términos materiales o normativos) la contingencia política (y jurídica). Fueron pensados y afirmados entonces como una solución parcial al problema de la contingencia de la acción, de la decisión y de la negociación. En segundo lugar, porque esa "limitación" llegó a ser concebida como supresión (algo de esto pretendo mostrar), es decir se tradujo en la ilusión de reconducir a grado cero la necesidad de decidir o de negociar, de llegar a compromisos o simplemente de actuar.

Por ello ante la tentación antipolítica recurrente se trata de recordar que no es lo mismo pretender limitar la contingencia de lo políticamente posible que disolver la decisión en la transparencia de la argumentación o en la universalidad de la ley. Que una cosa es pretender "racionalizar" la voluntad política y otra diferente diluirla en la legalidad, en consensos racionales, en la intelección científica, en la constrictión de la necesidad. En términos más específicos, que el Estado de Derecho no es pura legalidad, que una política correcta desde el punto de vista moral no sin embargo pura moralidad, que una decisión política científicamente calculada que resulta acertada no es puro cálculo científico.

El otro adversario es el que llamaré "realismo maffioso". Creo que esa tentación antipolítica no puede ser denunciada desde un realismo que se limite a reconocer que la simulación, el engaño, el secreto y la astucia son parte de la política. O que desde una postulada "sustancia" de la política pretenda que la invocación a un ámbito de lo público, al Estado de Derecho o al principio de publicidad son solo ficciones o abstracciones destinada a evadir la turbiedad de la política.³ Es decir, frente a "ese" realismo habría que señalar que una cosa es subrayar el aspecto de la decisión, de la negociación, la guerra de los dioses y su "inerradicabilidad" y otra es rechazar como ilusoria toda invocación a lo público, todo intento de retrazar los límites entre lo público y lo privado y toda publicidad en el sentido de

³ Si no interpreto mal, una posición así fue defendida recientemente por Fernando Escalante en "Sobre el significado político de la corrupción", Política y Gobierno, vol 1, n.1, CIDE, México, 1994.

visibilidad⁴. La maffia puede llegar a ser un modelo descriptivo adecuado para dar cuenta de ciertas formas de vivir y de actuar políticamente, un modelo que nos puede servir tanto para explicar como eventualmente para juzgar, pero en ningún caso para reflejar una esencia o naturaleza de la política.

Rehuir la tentación antipolítica, es decir aceptar la contingencia, y descartar el realismo maffioso (no sólo por razones morales, sino porque en última instancia de allí no puede surgir ninguna cuestión teóricamente interesante) obliga a buscar algún lugar de reflexión desde el cual las relaciones entre filosofía y política no estén condenadas a la desdicha.

Este trabajo fue parte de esa búsqueda.

Capítulo 1: Los sentidos de "lo público". Un breve repaso histórico.

1. La dicotomía difícil

El término "público", como la mayor parte de los conceptos políticos relevantes, está muy lejos de una definición inequívoca. Su utilización en el contexto de vocabularios políticos diferentes construye o identifica problemas también diferentes, evaluaciones y cursos de acción dispares. 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. Tampoco se advierte que el conflicto por la definición de esos límites ha formado y forma parte de maneras específicas de concebir la vida política.

Es así que las frecuentes invocaciones al "fortalecimiento de lo público" a menudo hacen referencia a dimensiones diferentes, aunque relacionadas de la vida política de una comunidad. El debate que estas invocaciones suscita muestra que el uso del término en lenguaje corriente y en el especializado y los criterios para sus referencias están lejos de ser unívocos. El parteaguas de la "gran dicotomía" entre lo público y lo privado es, en todo caso, de elusivo trazo.

Por supuesto, esta multivocidad refiere a las transformaciones históricas que han ido otorgándole dimensión institucional, así como a los usos que desde distintos enfoques disciplinarios han ido codificando y sedimentando significados. Y también el hecho que, si bien público-privado pueden no ser considerados, en sí, términos evaluativos (como "justo", "democrático", etc.) son por otra parte a menudo utilizados en contextos evaluativos. Y ello no sólo para defender "la supremacía de lo público sobre lo privado o de lo privado sobre lo

público"¹ (en las posiciones de cuño individualista-liberal u organicista), sino también en lo que hace al contexto de utilización de los términos, cuando por ejemplo se dice que "el Estado debe ocuparse sólo de lo público", o cuando se aclara que "lo público" ya no debe identificarse con "lo estatal".

Como adelantábamos en la introducción, se podría señalar que el par público- privado como categorías políticas ha mantenido "adheridos" al menos tres sentidos básicos que no siempre coincidieron en su referencia:

a) Público como lo que es de interés o de utilidad común a todos, que atañe al colectivo, que concierne a la comunidad y por ende la autoridad de allí emanada, vs. lo privado como aquello que se refiere a la utilidad y el interés individual. Hablamos así de "seguridad pública", "salud pública", refiriendonos a una dimensión común y general (la salud de todos y los aspectos generales la salud, de la seguridad, más allá de mis problemas específicos y particulares de salud o mi particular exposición al riesgo). De allí también que en algunas definiciones el término "público" aparezca como "lo perteneciente o concerniente a todo un pueblo, lo que emana del pueblo" y de allí la referencia a la autoridad colectiva, al Estado.² En oposición, lo privado, en esta primera acepción, designa lo que es singular y personal y aquello que, en su origen, pretende sustraerse a ese poder público (entendido como poder del colectivo). La recuperación de este primer sentido en términos jurídicos será básica para la distinción entre derecho público y derecho privado y también de lo que se ha dado en llamar las dicotomías "derivadas": sociedad política y sociedad doméstica, ley "pública" y contrato privado, "voluntad general" y voluntad particular.

b) lo que es visible y se desarrolla a la luz del día, lo manifiesto y ostensible vs. aquello que es secreto, preservado, oculto. Lo que no puede verse, aquello de lo que no se puede hablar, que se sustrae a comunicación y examen, conecta históricamente con lo sacro,

^{1 1} La distinción entre uso descriptivo y uso axiológico de la dicotomía se encuentra por ej. en Bobbio, Norberto "La gran dicotomía:público/privado" en Estado, Gobierno y Sociedad, FCE, 1989.

accesible eventualmente solo a un a un saber de corte iniciático.³ Lo público en este sentido alude a la luz que vuelve visible (y tal será la fuerza principal de la noción ilustrada de publicidad) aquello que se sustraía a la mirada y que incluso reivindicaba explícitamente el requisito del secreto.⁴ Este segundo sentido no ha coincidido históricamente con el primero. Ni lo público (en el primer sentido de lo común a todos) fue siempre tratado públicamente, ni lo privado (también en el primer sentido de lo individual) estuvo preservado de la misma manera de la mirada de los otros, de la "luz" pública. La connotación espacial, en tanto hablamos de visibilidad y ocultamiento, es casi directa. Así, la idea de lo "privado" pasa de lo más exterior a lo más interno: del foro, el estrado, la escena "hasta los últimos reductos en los que se encierra la más preciosa de las riquezas o los pensamientos propios", en los que se amurallan las situaciones que no se pueden exhibir"⁵. Es también evidente la transformación sustantiva que la escritura primero y la imprenta después aparejaron en relación a este sentido de lo público. Ambas, escritura e imprenta permitirán poner por igual, "a la vista de todos", lo que antes solo podía mantenerse en el secreto de los iniciados o en las tinieblas de lo oculto.⁶

c) lo que es de uso común, accesible a todos, abierto vs. aquello cerrado, que se sustrae a la disposición de los otros. En términos estrictos, este parece ser el significado original, del que derivarían los dos sentidos anteriores aunque también podría aparecer como una significación "lateral" del primer sentido. Público, en este caso, es aquello que al no ser objeto de apropiación particular, se halla abierto, distribuido. Algunos intérpretes han señalado que es por derivación de este sentido que se desemboca en el sustantivo el público, como el conjunto

2 Diccionario Littré, citado por Duby, Historia de la vida privada.

3 Mary Douglas, Natural Symbols: Explorations in Cosmology, Routledge, Londres, 1970.

4 "Hoy el mismo hecho de tener un secreto debe ser mantenido en secreto y ya no puede servir como contraseña para las grandes cosas. Solo como religión el secreto ha conservado su sentido originario, el sentido de que la develación del secreto no destruye al mismo secreto, sino que castiga a los curiosos privándolos de la capacidad de entender". Luhmann, N. Teoría de la sociedad, p. 100.

5 Duby, George. op cit.

6 Así Vernant, J.P. recalca el cambio de función de la escritura desde el momento en que ésta es recuperada por los griegos a fines del siglo IX: no solo se trata de un escritura diferente sino de un hecho de civilización nuevo: de ser especialidad de una clase de escribas, registro de los archivos del poder en el secreto de palacio se transforma en la posibilidad de tematizar y observar aspectos de la vida social y política, de hacerlos "públicos". Les origines de la pensée grecque, p. 32.

de los que se benefician de esa apertura. En ese sentido, un uso del publicare latino significa confiscar, sustraer al uso particular. Las plazas, la calle, son lugares de "uso" público, abiertos a todos. Del otro lado, el signo más ostensible de privacía como apropiación es la clausura (la cerca). Este tercer sentido tiene perfiles menos nítidos que los dos anteriores. Algunos lugares son públicos (abiertos) porque son de todos (comunes) y por eso las actividades que allí se realizan son manifiestas y ostensibles (visibles). Sin embargo, como mencionamos en nuestra introducción, algo puede ser público (en el sentido de no oculto o no secreto), desarrollarse a la luz y no ser público (en el sentido de accesible o disponible para todos). Los códigos de caballería, la fiesta barroca, la liturgia eclesiástica, las prácticas cortesanas, combinan "visibilidad" con algún tipo de clausura, apertura a la mirada y exclusión en cuanto a la disponibilidad. Tampoco coincide, antes de la instauración del sufragio universal, el carácter público de los procesos electorales (que apuntan a la autoridad común y que se desarrollan a la luz del día) con la pública accesibilidad. De alguna forma, este tercer sentido que queremos destacar y que remite a la oposición abierto- cerrado, es el que más relaciona público-privado con la dimensión de inclusión-exclusión.

En las reflexiones siguientes intento trazar una muy rápida revisión de los deslizamientos en el significado de lo público, para ubicar el surgimiento histórico de ciertos problemas y modos de reflexión que aparecen cada vez que se lo intenta caracterizar. La idea es mostrar que los tres sentidos asociados a lo público (lo general y común, lo visible y manifiesto, y lo abierto y accesible) se han articulado históricamente de manera variable y que ello no siempre ha estado presente como problema explícito en la reflexión de la filosofía política.

2. La herencia clásica

La "articulación" entre los tres sentidos señalados parece remontarse a categorías de origen griego transmitidas por el derecho romano. Así, es habitual referir el origen de la oposición "público- privado" a la nítida distinción entre esfera doméstica, ligada a la resolución de necesidades básicas y esfera pública, entendida como ámbito acción de una ciudadanía libre en el tratamiento de los asuntos comunes, como polis.

La polis griega, en efecto, parecía articular estos tres sentidos de lo público. Por un lado la politeia incluía el tratamiento de los asuntos comunes por los ciudadanos libres, la participación activa en la construcción y defensa de la comunidad política.. En el segundo sentido, la actividad pública, en contraste con la oscuridad del ámbito doméstico, se desenvolvía a la luz del día y en presencia de otros. Por último, refería a un espacio potencialmente abierto a todo el demos, a la ampliación progresiva del círculo de los iguales ante la ley. Lo colectivo, lo manifiesto y lo abierto se aunarían en una imagen paradigmática de lo público que desde entonces no cesará de ejercer su influencia sobre la reflexión occidental.⁷ Esta imagen resurgirá en la modernidad en casi todas las concepciones normativas del espacio público.

Estos tres sentidos articulados, traerán consigo una serie de características que desde entonces aparecerán indisolublemente asociadas a la reflexión sobre lo público. En primer lugar, el predominio de la palabra sobre otros instrumentos de poder o sea, la asociación de las cuestiones y los espacios públicos con ámbitos de despliegue de la persuasión a través de la argumentación. La palabra deviene el instrumento político por excelencia, signo de autoridad, medio de comando, pero una palabra que debe persuadir, convencer, pasar la prueba de

7. "Este modelo de la publicidad helénica, tal como lo hemos recibido, estilizado por la autointerpretación de los griegos, comparte desde el Renacimiento con todos los llamados clásicos, la fuerza propiamente normativa que ha llegado hasta nuestros días." Habermas Historia y crítica de la opinión pública, G Gilli, ed. p.44) Tanto un relato explícitamente recuperador de la antigüedad (hasta el punto de poder ser calificado por algunos de "pre-moderno") como el de Arendt como otro que intenta encontrar esos contenidos en el proyecto de la Modernidad (Habermas) se reclaman deudores de esta imagen de lo público.

formulaciones antitéticas. La política toma la forma de "agon", torneo azaroso guiado por una lógica de lo verosímil y de lo probable en el que se juega la aceptación o el rechazo, la victoria o la derrota. El papel de la retórica en el ámbito de la deliberación pública, su función no instrumental sino "constitutiva" de los temas públicos, así como la tensa relación entre doxa y episteme aparecen desde entonces relacionados con esta idea clásica del tratamiento de lo público.⁸

En segundo lugar, la reorganización del espacio social alrededor de la plaza, la referencia a un "centro" de convergencia de todos los ciudadanos, parece señalar al mismo tiempo la delimitación de un espacio propiamente político, que funciona como "centro" de referencia para todos. En términos más generales, impone la necesidad de recurrir de allí en adelante a una imagen espacial (el ágora, el foro)⁹. Se trata así literalmente de un espacio público delimitado frente a las moradas privadas. Vernant señala que la expresión griega "enkoinón" (hacer público, tratar en común) tiene una evidente valencia espacial: en lugar de decir que algo es tratado en común se puede decir que es puesto "en el centro". El espacio urbano se reorganiza: hay un centro donde se debaten los asuntos público y ese centro representa todo lo que es común, la colectividad como tal.¹⁰

En ese sentido, "dentro" de ese centro, hay igualdad, nadie está sometido a nadie. Es así que la identidad de los moradores del espacio público o "del público" se construye a partir de una igualdad ciudadana definida como isonomía, de igualación en la ley y en la participación en el poder.¹¹ El ámbito público político, como espacio diferenciado, parece constituirse a partir de relaciones igualitarias y reversibles.

8 No podemos detenernos ahora en la cuestión de la retórica política. El tema merecería un tratamiento específico. Baste decir que este análisis del discurso en la asamblea y en el tribunal abren la vía de la investigación aristotélica en torno a una lógica de lo verosímil o de lo probable, de la reflexión en torno a la contingencia de la práctica. Trataremos de recuperar esta cuestión en el análisis de lo público en H. Arendt.

9. Ver Vernant, J. Pierre, Les origines de la pensée grecque, PUF, 1988, p42.

10 Vernant, J.P., Mythe et pensée chez les grecs, cap. 3.

11. "La arjé ya no puede ser la propiedad exclusiva de alguien, el Estado es aquello que se ha despojado de todo carácter privado, particular y que saliendo del tejido de los gens aparece como cuestión de todos" Vernant op cit. p.42.)

Por último, la constitución de la polis como ámbito público lleva consigo la reivindicación de la ley escrita. Al fijarla por medio de la escritura, se la sustrae a la autoridad privada de los "basilei", cuya función era "decir" el derecho. La ley escrita "separa" así la decisión del arbitrio individual y del arcano. Surge así la concepción de una regla común, de una norma racional públicamente consagrada, que ya no depende de conocimientos secretos, de saberes místicos.¹² También en este sentido, la polis "expropia" o confisca el trato especial con ciertas potencias divinas y los transforma en cultos oficiales de la ciudad. Dioses de la ciudad suponen un "culto público", dioses que ahora caen bajo la mirada de los ciudadanos y que vuelven hacia la comunidad la capacidad de unir (de ligar) de la religión.

El derecho romano consagrará las categorías de lo público y lo privado a través de aquello que refiere a la condición del populus y aquello que refiere a la utilidad del individuo. La res pública representa la propiedad accesible universalmente al populus y como tal extra commercio. Utilidad común, ley común y accesibilidad general se vinculan en esta caracterización de la res pública. La res privata se encuentra situada, por contraste, in commercio e in patrimonio, relacionada con un poder diferente, el pater familias, y ubicada en el ámbito cerrado, replegado sobre sí mismo del domus, la casa¹³. Actuar privadamente, en el lenguaje ciceroniano, significa actuar no como magistratum, es decir no a partir de la investidura que emana del pueblo, sino como simple particular. Del mismo modo, significa actuar en otro territorio jurídico, ya no en el foro sino en la intimidad. De esta caracterización del derecho romano importa subrayar dos dimensiones que estarán presentes como problemas ligados al tratamiento de lo público hasta nuestros días. En primer lugar, la asimilación del derecho público a la relación gobernantes gobernados y del privado a la relación entre iguales. Y en segundo lugar, de modo más importante, la diferencia entre el tipo de reglas vinculantes que conforman una y otra esfera: la cada vez más preponderante forma de la ley como norma

12 Weber, Max, Sociología del Derecho, en Economía y Sociedad.

13 Ver Duby, George, Historia de la Vida Privada, T 3., p. 20

obligatoria y las normas establecidas a través de acuerdos bilaterales, cuya fuerza reposa primordialmente (en el derecho natural) en el principio de reciprocidad¹⁴.

El medioevo se presenta como un territorio histórico que parece resistirse a la aplicación estricta de las categorías jurídicas romanas de lo público y lo privado. "Derecho público y privado formaban una masa indistinta y homogénea. Elementos correspondientes al derecho público moderno se encontraban enclavadas en el ámbito del derecho privado y relaciones basadas en vínculos de vasallaje hereditario eran sostenidas por el derecho público"¹⁵ En todo caso, suele señalarse la concurrencia del derecho romano con la tradición germánica de lo gemeinlich, en la que una idea de "lo común" como opuesto a lo particular convergerá con lo público-privado romano. Se enfatiza en este caso el tercer sentido, el de lo abierto y lo accesible: hay lugares de uso común, abiertos y hay lugares cerrados, recintos que son sede de otro tipo de convivencia. La accesibilidad y la apertura parece ser aquí el rasgo distintivo. Se hace referencia así a los elementos comunitarios dentro de las relaciones o estructuras feudales: la dula, el manantial, la plaza del mercado son loci comunes, loci publici. En este caso, lo particular como lo separado de aquello de común disposición señala la futura equiparación de intereses particulares a privados. Particular también refiere a la inmunidad y al privilegio, al caso de excepción, a los distinguidos con derechos excepcionales¹⁶ exceptuados de la reglamentación general, pública.

En todo caso, aunque el medioevo sea comunmente identificado con el desmembramiento y fragmentación de poder público y una irrupción de los poderes privados, la cuestión no es fácilmente zanjable (y tal vez por ello no hay un "modelo medieval de publicidad" como en el caso griego y romano). Sin embargo, aún cuando se registra una suerte de desmenuzamiento que acaba por diseminar las prerrogativas del poder público de casa en

14 Bobbio, p. 18

15. Ver Radbruch, Gustav, Introducción a la Filosofía del derecho, FCE, 1951.

16 En este punto seguimos a Habermas, HC, cap. 1. Lamentablemente no podemos detenernos en el problema de la "publicidad representativa" analizado por C. Schmitt y retomado por el propio Habermas. La cuestión llevaría al

casa.¹⁷ y cada feudo se convierte en miniestado soberano, a partir del siglo XII se asiste a la progresiva recuperación del elemento público (en un lento proceso que va hacia la construcción del Estado) En todo caso, la distinción público privado sigue existiendo fundamentalmente en términos de categorías jurídicas. Y de algún modo lo público sigue refiriendo al *populus*: a la comunidad de hombres (varones) y libres. Esa libertad se relaciona con una compleja red de derechos y deberes: trabajo comunitario en el mantenimiento de la *res pública*, defensa de la comunidad y del territorio de las agresiones externas, participación en expediciones (llamadas "públicas"), ciertas formas de venganza ejercida en común frente a los "crímenes públicos" (que afectan a todos).

Frente este ámbito jurídica y espacialmente delimitado, el ámbito doméstico encierra los bienes familiares (privados) y a los privados, es decir a aquellos que no forman parte del pueblo y que no dependen por tanto de la ley sino del poder doméstico. Sin embargo, hay otro tipo de privatización del poder que tiene lugar desde la cima de la jerarquía política: "el rey, representante del Dios padre, se convierte, él mismo en padre y los poderes cada vez más revisten el aspecto de una propiedad personal, patrimonial. *Publicus* en la Roma antigua designa la cosa del pueblo, en la Galia Franca, la cosa del rey."¹⁸

3. La caracterización moderna

La construcción del Estado y el desarrollo del mercado irán perfilando el sentido "moderno" de la escisión entre esfera pública y privada. Esta escisión atravesará a los tres poderes feudales: Iglesia, soberanía y estamento señorial.

problema de las "encarnaciones" de lo público y al complejo juego de inclusión y exclusión en los acontecimientos públicos.

¹⁷ Duby G., *op.cit.*, Aries, Ph., *op.cit.*

¹⁸ *ibid*

Con la Reforma, la conciencia religiosa se "privatiza" (la reforma abre la primera esfera de autonomía privada garantizada) y la Iglesia por su parte "prolonga su existencia como una corporación de derecho público".¹⁹

En efecto, para nuestro relato es importante señalar dos tendencias complejas y en ningún caso lineales que tienen su origen en la Reforma. En primer lugar, las consecuencias "individualizantes" de la doctrina del sacerdocio de los creyentes, de la libertad cristiana y de la santidad de la conciencia religiosa individual²⁰ abren el camino para la libertad de conciencia y para el resguardo de ese ámbito privado identificado ahora con la conciencia. Conciencia individual que luego el calvinismo intentará disciplinar a través de la autoridad religiosa comunitaria.²¹ En segundo lugar, la idea de la "verdadera iglesia" como reunión de los corazones en una sola fe, en la que se destaca la naturaleza "social" de la iglesia como un ámbito donde el principio jerárquico es abolido, donde el recurso a la coerción y la ley resulta innecesario, un ámbito libre de dominación, contracara del poder temporal²². Es decir, el rescate de la idea de "comunidad" del cristianismo primitivo que vuelve a dibujar una forma "social" espiritualmente superior a la forma "política".²³

Surge así la "conciencia" del creyente como un ámbito privado inviolable (en el sentido de individual, de protegido y inaccesible) cuya libertad se afirma en relación conflictiva con el "orden", religioso y político. En Calvino, la conciencia de la amenaza de poner a la Biblia en manos de todos los creyentes llevará a la recuperación de una verdad pública uniforme y de

19 Habermas, Op. cit., Kossel, Critique and Crisis La esfera de lo privado se constituye así entre otras cosas como la esfera de la conciencia moral y religiosa.

20 "Nadie da ni puede dar órdenes al alma, a menos que pueda mostrarle el camino hacia el cielo; pero esto ningún hombre puede hacerlo; solamente Dios. Por consiguiente, en cuestiones relativas a la salvación de las almas, no se enseñará ni se aceptará otra cosa que la Palabra de Dios" Works of Martin Luther, vol III, p. 252 citado en Wolin, Política y perspectiva.

21 " Todos y cada uno somos sacerdotes porque todos tenemos una sola fe un solo Evangelio un solo y mismo sacramento ¿porque entonces nos tendríamos derecho a probar o verificar y a juzgar que es correcto o erróneo de la fe." Woolf, Reformation Writings of M. Luther, vol I, pag. 120.

22 Sobre las consecuencias políticas del protestantismo y la idea de "hermandad sin poder y poder sin hermandad" ver Wolin, op cit.

23 En la reconstrucción del concepto de "sociedad civil" sería interesante rastrear un posible origen religioso en lo que después serían las doctrinas congregacionalistas.

una centralización de su interpretación a través de la creación de un tejido social comunitario. En Hobbes encontraremos una respuesta similar aunada al intento más claro de neutralizar el impacto político de la conciencia liberada. Así la "organización hierocrática" como tal asume estatuto público-jurídico y la conciencia religiosa se "privatiza".

En segundo lugar, la escisión (o racionalización según Weber) del poder soberano se expresa en la separación entre el presupuesto público y los bienes domésticos, con la formación de la burocracia de Estado y el ejército profesional que se separa del entorno privado de la corte. Es decir en la superación formalizada de las formas de patrimonialismo, con la separación entre patrimonio público y hacienda personal. Un proceso lento y gradual, que tendrá en la "sociedad cortesana" un punto ambiguo de transición: en ella precisamente la cosa pública sigue siendo indistintamente propiedad del rey.

Finalmente, en el ámbito social, a partir del estamento señorial se desarrollan en algunos casos los parlamentos y representaciones de los estados y por otro lado la diferenciación de los estamentos artesanales evoluciona hacia la "sociedad burguesa" como ámbito contrapuesto al Estado.

Con la progresiva diferenciación de sociedad civil y Estado lo público adquirirá una de sus connotaciones contemporáneas, en equivalencia con lo estatal. El poder público se consolida como algo separado que se erige como entidad reconocible frente a los que permanecen fuera, el que encarna lo "común a todos". Sin embargo, si el Estado encarna esta acepción de lo público, al mismo tiempo justifica y teoriza la libertad de sustraerse a la publicidad (como visibilidad). El lugar de la decisión política está cerrado al público y el secreto de Estado²⁴ justifica su exclusión del conocimiento público. El poder soberano encarna lo público en tanto común, aunque no en tanto abierto ni en tanto manifiesto.

24 Sobre la evolución del "secreto de estado" ver Clementi, Fabrizio y Musci Aldo, Il Segreto di Stato, Centro di Studi e iniziative per la riforma dello Stato, Democrazia e diritto, septiembre-noviembre 1990.

Estos dos aspectos, es decir, la encarnación de lo público en el Estado y la justificación del secreto de su Razón, son señalados por algunos interpretes que reivindican la "tradición republicana", como un punto de ruptura fundamental de la modernidad política respecto de la ratio publicae utilitatis (o ratio status, ratio regis) medieval. Según esta interpretación, ésta última, más ligada a las fuentes jurídicas romanas suponía la subordinación a una razón de la comunidad como entidad "naturalmente existente", identificada con "el arte de la ciudad". En contraste, la Razón de Estado es interpretada como lo opuesto a la república o ciudad, en tanto consiste en una dominación privada sobre las leyes y las instituciones públicas. La primera requería por definición del gobierno de la ley y de la prioridad de las instituciones públicas sobre los intereses y ambiciones de los ciudadanos privados²⁵. La segunda, la apropiación privada de los bienes públicos, la ley como voluntad del Príncipe, la cosa pública como cosa del Rey.

Otras interpretaciones, por el contrario, enfatizarían la forma en que el Estado absolutista sentó las bases para una nítida separación entre ámbito público y privado. En este caso el acento está puesto en la neutralización política de los conflictos religiosos, en la creación de la "administración pública" y la separación entre patrimonio público y privado, en la creación del mercado y en la transformación de la "comunidad" en "sociedad".²⁶

Desde el punto de vista económico, las políticas mercantilistas sentarán las bases del desarrollo de una esfera privada volcada a los procesos de producción e intercambio, amparada y controlada por el poder público. El mercado ocupa el lugar del oikos, otorgando nueva relevancia pública (en el sentido de interés general) a la esfera de la producción.²⁷ En realidad

25 Ver Virolli, Mauricio, "REvolution in the concept of politics en Political Theory, vol 20, n.3, 1992 y también su "From politics to the Reason of State."

26 Tal sería, supongo la interpretación de Weber y con seguridad, en la misma línea en este punto, de Habermas y Koselleck.

27. "La actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realiza están emplazadas fuera de los confines del hogar, por primera vez son de interés general", Habermas op.cit.. Este desarrollo del mercado y de la socialización de la producción será, como se sabe, interpretado por Arendt como "el ascenso de lo social" o sea como la progresiva ocupación o destrucción del espacio público por una especie de "ámbito doméstico ampliado", y la

"Puesto que la sociedad contrapuesta al Estado, delimita por un lado un ámbito claramente distinguido del poder público, pero como por el otro, la reproducción de la vida rebasa los límites del poder doméstico privado, convirtiéndose en asunto de interés público, la zona de continuado contacto administrativo se convierte en zona crítica."²⁸

El uso político del adjetivo "público" en los siglos XVII y XVIII irá marcando un cambio en las relaciones de la sociedad y el estado con los individuos y grupos, dando lugar a una progresiva diferenciación entre el Estado, la comunidad y el individuo. Tal vez dos deslizamientos de sentido resulten primordiales. Primero en Inglaterra y luego en Francia, el "interés público" aparecerá como la voz "desde abajo" que desafía las pretensiones del gobierno autocrático. A la identificación de lo "común" con un Estado que parece sustraerse a la publicidad (en el sentido de manifestación y de apertura) sucederá el progresivo acercamiento de lo público a lo social. Es decir, progresivamente lo común y general ya no se identifica con ese lugar secreto y cerrado sino con la sociedad, que tiene que encontrar formas públicas (visibles y manifiestas) de expresión.

El segundo deslizamiento se refiere a la sociedad misma que busca expresión pública. Esta será entendida cada vez más como conjunto de individuos. El proceso es claro en la revolución puritana donde lo público adquiere una modificación importante en su asociación con la nueva connotación adjudicada al término interés.²⁹

Hasta entonces el interés de la comunidad no era problemático. Primero se había identificado con la comunidad "naturalmente" existente y luego con el Estado. En el primer

consiguiente reducción de lo político a empresa administrativa especializada. ver Arendt, H. The Human Condition, y On revolution.

28 Habermas, J op cit, p. 62. Dejamos aquí de lado la polémica interpretación del término "crítica", baste con entender con la progresiva diferenciación entre sociedad y estado se constituye esa zona de entrecruzamiento entre iniciativa privada y reglamentación público -estatal que será "espacio" y "tema" de la opinión pública.

29. El término interés, introducido en el vocabulario inglés alrededor de 1640: tener un interés-sea individual, de clase, de grupo o de estado- puede tanto sugerir que quien lo posee subjetivamente siente una preocupación y puede por tanto promoverlo activamente, o puede encerrar la pretensión de algún observador de que la parte interpelada es objetivamente afectada por ciertos factores, ya sea que la situación haya provocado o no una

caso emergía de los lazos cívicos (en su versión republicana) o de la comunidad de corazones. En el segundo aparecía como asunto de los estadistas y pertenecía a la provincia de la razón, específicamente de la Razón de Estado, una forma de sabiduría encarnada en máximas y fundada en información restringida, que preservaría a la comunidad de mayores desastres. En ambos casos, expresión de la comunidad o pretensión de los gobiernos absolutos, el interés público tenía una dimensión "objetiva".³⁰

Es a partir de la Revolución Puritana que el interés público comienza a enfrentarse al interés del Estado autocráticamente definido, en una particular amalgama de los nacientes principios liberales con elementos de la tradición republicana. Por un lado, si bien el pueblo podía no tener esa particular "sabiduría de lo público" (nacida de la información, la visión del conjunto, de la percepción desde el Estado etc), sufría las consecuencias de las decisiones: "El pueblo común podía no ver, pero podía sentir"³¹. Por otro lado, se abre camino la idea del interés público como la suma de los intereses individuales, con la particular relación entre expresión de ese interés y participación electoral. "Inicialmente los hombres desafiaron una versión serenamente absolutista del policy making con la afirmación de que, a pesar de que el grueso de la población podía no ser plenamente capaz de discernir las prioridades nacionales, podían sentir el peso de la carga... Muy pronto esta concesión a los arcana imperii fue superada y encontramos a James Harrington que apela a la visión electoral (suffrage view) de la verdad que a veces se imputa a Locke: "If a man knows not what is his own interest, who should know it? And that which is the interest of the most particular man, the same being summme up in the common vote, is the public interest"³².

Se reformulaban así, en sentido individualista, las antiguas ideas en torno al deber social. Lo público sigue haciendo referencia a lo colectivo y general (forjado ahora a partir de

necesidad. ver Gunn, J.A.W. Public Interest, en Ball, Terence & Farr, James Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge, 1989.

30 ibid.

31 Manifiesto de 1642, citado por Gunn, J.W.A., op cit.

32 ibid

los individuos), a los intereses comunes que son abiertamente expresados en la manifestación electoral.

En realidad, la transición al interés público como conjunto de intereses privados parece haber sido gradual³³. La conversión a una forma individualista de percibir las totalidades sociales, fue acompañada por una gradual adaptación de la distinción entre dos formas del bien público, una que refería al bienestar general del Estado y otra que tomaba la forma del Bien común fundado en el bienestar de los privados. Así, cuando los defensores de un "interés público" de procedencia popular presentaban su causa como la defensa de "la preocupación que cada hombre particular tiene de su inmediata participación (share) en el interés público", manifestaban de manera gradual como "el ámbito tradicional, una cosa de estructura orgánica, con presencia y voluntad real independiente de los sujetos, se transformaba en 'un público', una colección de voluntades y conciencias."³⁴

Esta visión (que algunos llaman la reformulación republicana del Interés público, pero que también puede leerse como una transición hacia el individualismo de corte liberal) enraizaba los objetivos nacionales en las preocupaciones de la comunidad y rompía con las antiguas doctrinas del deber social y de la primacía de las obligaciones cívicas sobre los intereses privados. Si la comunidad era entendida como el conjunto de sus partes, la supremacía del bien público dejaba de ser una barrera frente a algunas legítimas ambiciones privadas.

La Razón de Estado, en cambio, será la versión "oficial " del discurso sobre el interés público en Francia, al menos hasta los fisiócratas ³⁵. Estos últimos en cambio, intentarían

33 "la doctrina hobbesiana de un interés propio inerradicable era molesta para el discurso público porque soslayaba la distinción entre egoísmo ordinario y búsqueda legítima de objetivos defendibles, a menudo percibidos no sólo como intereses sino como derechos" Gunn, op cit.

34 ibid

35 Es interesante notar que aunque Harrington intentó adaptar la noción de razón de Estado a su modelo de gobierno republicano, resultó difícil reformular un tema cortesano en función de las preocupaciones de los ciudadanos privados. Tangencialmente ello nos habla de las diferencias fundamentales en la constitución de "lo público" entre el modelo inglés, el francés y el alemán. Dichas diferencias serán retomadas en la reconstrucción de los autores contemporáneos.

fundamentar "el bien público" en la suma de los intereses particulares y en el logro de su equilibrio a través de un programa económico racional, apelando así tanto al interés de la sociedad como suma de individuos como a la razón pública-estatal.³⁶

Lo público como asunto de "un público" (privados reunidos en calidad de público) seguirá caminos de desarrollo diferente desde el punto de vista de su conformación social, su representación política y su "autoconciencia".³⁷ En el caso paradigmático inglés, la temprana parlamentarización en sentido moderno, el desarrollo de la prensa, la también temprana conquista de varios elementos del Estado de Derecho, hace que la voz de ese público se traduzca primero en una public opinion que controla, cuestiona y se enfrenta a las medidas de gobierno y más tarde, en los public meetings y asociaciones políticas locales que otorgarán una base más amplia y fuerte a los partidos como representantes del público³⁸.

En Francia, un público se desarrolla en los ámbitos literarios y en "el secreto" protegido de la censura y el control estatal. No será hasta la revolución francesa que se intente dar forma institucional a la voz de ese público, a ese "espíritu público" o a esa conciencia pública (Saint Just) que permitiría reconstruir la unidad social sobre las nuevas bases

36 Kosseleck analiza el proceso de enfrentamiento entre sociedad y estado durante el Ancien Regime y la separación del ámbito público en dos esferas: la del estado con su lógica propia (necesidad de decisión, responsabilidad, calculabilidad) etc. y la naciente sociedad que encarna el punto de vista de la moral. En su interpretación, la gestión de Turgot, su reforma "contra" la revolución fue el último intento de hacerse cargo de la crisis en una combinación de fortalecimiento del poder estatal y concentración de la decisión política en manos del soberano con la abolición de los privilegios especiales, la superación de las diferencias religiosas y el establecimiento de la igualdad ante la ley. "Fracasa así el único intento de atender indirectamente las demandas de la sociedad, es decir formalmente dentro del E. Absolutista y en unión con el monarca". Koselleck, Reinhart, Critique and Crisis, p. 153. Vale la pena recordar además lo que se considera un signo del reconocimiento decisivo de importancia de la "opinión pública": el balance del presupuesto nacional sometido a conocimiento público por parte de Necker

37 Y podríamos decir que esto se relaciona no sólo con las diferentes formas de institucionalización política de ese público, sino también sobre las diferentes interpretaciones en torno a su génesis. Para Habermas, antes de que la publicidad así ubicada en un campo de tensiones entre estado y sociedad se hiciera cargo de funciones políticas, la subjetividad surgida en la intimidad de la familia burguesa forma su propio público. Un proceso de formación de la subjetividad burguesa que generará una publicidad literaria que anticipa de alguna manera al público ciudadano. En cambio para Kosseleck, ese público ilustrado, formado en la exclusión de todo poder y toda responsabilidad política, nace de alguna manera condenado a la hipocresía, a la imposibilidad de institucionalizarse como alternativa política o, lo que es aún peor, condenado a la guerra civil.

revolucionarias, a través de la participación en la vida colectiva.³⁹ Tal vez sea de notar que en la invocación a la "conciencia pública" reaparecerán los rasgos globalizadores u organicistas de la antigua comunidad. Algo parecido ocurrirá con la "conciencia colectiva" de Durkheim, en donde lo común y lo general aparecerá indisolublemente ligado al tema, ya moderno, de la integración social.

En el vocabulario ilustrado esta "esfera" de la publicidad se identificará progresivamente con el ejercicio público del raciocinio. Y el raciocinio público será considerado como la base de una integración normativa de la sociedad, a través de la neutralización de perspectivas particulares exclusivistas o de su reelaboración en función de lo general (en las diferentes versiones sobre la compatibilidad entre interés público y privado). Lo "común" se construye así a partir del interés global de los privados, en la determinación de lo que constituyen bienes y garantías públicas que deben ser objeto por tanto de normas generales.

Por otra parte, en su origen al menos, la accesibilidad general a esta "esfera" de raciocinio público parecía garantizada por los supuestos económicos de un orden natural pensado como esfera libre de coerción y de poder. Ello fundamentaba la pretensión de que un concreto círculo social homogéneo representara al conjunto de la sociedad⁴⁰ (y de la Humanidad) así como la ilusión de la potencial accesibilidad de todos.

Por último y de manera más fundamental el principio de publicidad se erige contra el secreto de EEstado y vuelve "público" en el sentido de desplegable a la luz del día por un lado

39 Lafer Celso, I signficato de Repubblica, en Teoría Política, año 6, n.2, 1990. Ver también Dictionnaire critique de la Revolution Francaise, "Esprit Public" por Mona Ouzouf. Para la transformación del "esprit public" en orden público ver también Ferry, Luc y Renaut, Alain, Filosofía Política, México, FCE, 1990

40 "...el público anticipa en sus consideraciones la pertinencia de todos los hombres." Habermas, op. cit., p. 120

y vinculado a la legitimación vía razonamiento público por otro, las leyes y medidas que afectan a la generalidad de los privados.⁴¹

Los derechos fundamentales incorporados constitucionalmente harán referencia tanto a esta consideración de los hombres y de los ciudadanos como a esta consagración de los espacios público y privado en el ámbito social: las instituciones e instrumentos del público (prensa, asociación, opinión), su expresión política (sufragio), la autonomía de la esfera privada en lo que atañe a las dimensiones de la libertad individual (derechos y garantías individuales) y a las libertades económicas (contratos, herencia, propiedad, trabajo).

El supuesto social básico es la diferenciación entre sociedad civil y Estado. En la percepción liberal e ilustrada este ámbito público no sólo supone el procesamiento de las necesidades e intereses de la sociedad civil primero "frente" y luego "en" el estado, sino por encima de ello el ideal normativo de hacer pasar por la piedra de toque del raciocinio público la legitimidad de las leyes. La publicidad, entendida como visibilidad, cognoscibilidad, accesibilidad y controlabilidad de los actos de quien detenta el poder supremo, es precisamente la extensión de la metáfora de las luces que consagra el contraste entre poder visible e invisible⁴² y establece definitivamente este sentido de lo público.

Sin embargo, desde el punto de vista valorativo, la ponderación de esta "esfera pública burguesa" así constituida no será uniforme. La estilización ilustrada recuperará sobre todo el aspecto de la argumentación y de la formación racional de la voluntad colectiva. El raciocinio público en primer lugar ilustra, pero sobre es condición de racionalidad de los resultados. La versión liberal insistirá en el supuesto interés universal en la seguridad de la persona y de la propiedad como medio de unir bien privado y bien público y sobre todo en la defensa de los derechos individuales frente a los abusos del poder público, jerarquizando el ámbito privado como espacio de la libertad y de la felicidad "de los modernos". La versión republicana

⁴¹ La formulación del principio de publicidad por Kant conecta precisamente la justicia de la norma, su potencialidad de formulación pública y la capacidad de ser racionalmente aceptada por el público. Ver cap. 2.

moderna enfatizará la noción de "felicidad común" e intentará recuperar la idea la ciudadanía activa, como desafío a la distinción liberal entre "libertad de los antiguos y libertad de los modernos", jerarquizando la participación en la vida pública y la formación cívica.⁴³ A un nivel normativo "lo público" será entonces alternativa o simultáneamente el ámbito de la argumentación, de las garantías de la esfera privada, o de la participación activa ciudadana en la formulación y defensa de las leyes.

4. El Estado social y después

Es común hacer referencia a la transición del Estado liberal de derecho al Estado Social de derecho como una dislocación de los límites ideales entre sociedad civil y estado, entre lo privado y lo público. Términos complejos como publicación de lo privado y privatización de lo público, "socialización del estado" o "estatalización" de la sociedad hacen referencia a la ampliación de las funciones interventoras del estado en ámbitos sociales tradicionalmente considerados "privados", a la penetración de grandes organizaciones de origen "privado" en el ámbito estatal, y a la trasmisión de competencias públicas a instancias del ámbito privado.

Otra forma de caracterizar esta privatización de lo público hace referencia al predominio de relaciones de tipo contractual en el nivel superior de las relaciones políticas relevantes, o sea a un trastocamiento de la jerarquía entre ley y contrato.⁴⁴ Contrato, negociación y compromiso entre grandes organizaciones políticas y económicas (acuerdos interpartidarios y mecanismos neocorporativos) y los nuevos mecanismos de representación de intereses particulares que desplazan a la representación general ciudadana, remiten tanto a

42 Bobbio, El futuro de la democracia, p. 69

43 Las diferencias no son solo de matiz y afectan dimensiones importantes de la vida social. Para la visión republicana, por ej., la educación pública es considerada como un aprendizaje común necesario al progreso de la razón pública en la vida colectiva. Como decía Sarmiento la educación es fundamental en la construcción de la Nación, en la transformación de una república de habitantes en una república de ciudadanos. Lafer, Celso, op cit. En cambio, desde una perspectiva ortodoxamente liberal, como recuerda Habermas, la imposición de la escuela y el servicio militar obligatorio (dos ejes caros al pensamiento republicano y su definición de ciudadanía) señalarían el comienzo de la intervención estatal en la esfera privada.

"menos publicidad" (menos visibilidad) como al carácter problemático de una noción donde lo público encarne lo común y general.

Esta transformación ha sido histórica y sociológicamente relacionada con el fortalecimiento del gobierno político administrativo y con la crisis del parlamentarismo. Y en términos más abstractos, no sólo ha replanteado los límites de la dicotomía público privado, sino que ha generado nuevos problemas a la vigencia del principio de publicidad. El antiguo problema de la visibilidad del poder parece reformularse como tensión entre el control público y la autonomía decisional técnicamente fundada. La sustracción de información al debate y control público ya no se sustenta en una abstracta Razón de Estado sino en las urgencias decisionales, en la autonomía de ciertas instancias de gobierno, en el monopolio técnico. Ello supone además una transformación fundamental en el campo jurídico en cuanto a la relación entre ley general, decisión gubernamental y contrato. El predominio de estas dos últimas formas respecto de la primera supone de por sí una redefinición de lo público y de la relación entre cuestiones colectivas generales, cuestiones debatidas públicamente y formulación bajo la forma de leyes generales.

De igual modo, los derechos sociales redefinieron la adjudicación de aquello que compete a los privados y aquello que compete al colectivo. Precisamente el reconocimiento en términos de derechos implicó que también fueran instituciones públicas las encargadas de garantizarlos y satisfacerlos. Al mismo tiempo ese reconocimiento "abrió" formalmente al público lugares y servicios antes considerados exclusivos de algunos grupos (educación, salud, etc.).

Y la reacción provino de distintos frentes. Por un lado, ante la expansión del Estado y sus instancias legal-burocráticas, se produjo primero una reivindicación del ámbito privado en términos de los derechos y libertades básicas, con particular énfasis en un aspecto del ámbito

44 Bobbio, *op cit*, p. 31

privado: la intimidad. El llamado derecho a la privacidad incluye la defensa de una serie de libertades que atañen a la protección de un ámbito de intimidad que debe ser protegido de la mirada pública y de la intromisión estatal y que aparecen en cierto sentido como extensiones de la libertad de conciencia.

Por otro, la llamada crisis del Estado de Bienestar trajo consigo, entre otras cosas, la puesta en cuestión del estatuto mismo de los llamados derechos sociales, al poner duda el porqué de la satisfacción públicamente (colectivamente) asumida de determinadas necesidades. Y en cuanto al principio de publicidad, se comenzó a señalar críticamente de qué manera la complejización de las funciones del Estado y la expansión de las dimensiones técnico-administrativas habían dibujado canales decisionales que sorteaban "el principio de publicidad" por vías mucho más retorcidas de lo que Kant en su momento había imaginado.

Así, parece imponerse la necesidad de una nueva reflexión sobre el estatuto de lo público, sobre las posibilidades y metas aún no logradas del principio de publicidad, sobre la redefinición del rol del Estado o de su dimensión pública.

En esta coyuntura las invocaciones al fortalecimiento del espacio público o espacio de lo público se tornan sumamente problemáticas. ¿que o cuales problemas pueden y deben ser hoy colectivamente asumidos? ¿Cuales pueden y deben ser los temas de una argumentación pública? ¿Podemos seguir identificando lo público con lo estatal? ¿O más bien deberíamos pensar lo contrario, es decir que en tanto "el público" moderno tiene su origen en los individuos autónomos y en la conformación de una sociedad "separada" del estado, toda invocación a un espacio público remite al no-Estado?(como parecen afirmar algunas posiciones contemporáneas) ¿Hay todavía cuestiones "públicas" para tratar en público y asumir públicamente? ¿como juegan los individuos, las comunidades, la llamada "sociedad civil" y estado, en esta caracterización de lo público? ¿Podemos hablar todavía de un espacio de lo público en estos tres sentidos que hemos señalado?

Vayamos por partes, y primero centrémonos por un momento en uno de los significados adheridos a público como adjetivo, aquel que lo opone a oculto, a secreto. Aquel que al ser formulado por Kant anudaría, en su momento los problemas que un tanto desordenadamente quisimos mostrar en este capítulo.

Capítulo 2: Interregno sobre Kant

Lo público y la publicidad: relaciones entre derecho, moral y política.

En este capítulo parto del supuesto de que la invocación a un "espacio público" de discusión de los asuntos de interés general encuentra una de sus formulaciones filosóficas modernas como principio general organizador de la convivencia política en el "principio de publicidad" de Kant. En sus llamados escritos "menores" o escritos "políticos" y de otra manera en su Filosofía del Derecho, Kant rehabilita el razonamiento público como instancia de control de la legislación y de las medidas políticas que afectan a la comunidad. Examinar el alcance político de dicha rehabilitación es una de las metas de esta parte del trabajo. Mi objetivo no es la reconstrucción pormenorizada del pensamiento kantiano en torno a esta cuestión, sino la formulación una serie de problemas que, de Kant en adelante, volverán a plantearse cada vez que se trate el tema de la publicidad. Parto de los tres sentidos asociados a la palabra público y que oponen lo común y general a lo individual y particular, lo visible y manifiesto a lo oculto y secreto, y lo abierto a lo cerrado. Si bien en la utilización general por parte de Kant y en especial en la formulación del principio de publicidad parece privar la oposición "público-secreto", sospecho que no siempre la formulación es inequívoca. De ahí que la discusión de los textos apunte a tratar de ver cómo se articulan los tres sentidos. Para ordenar la exposición, expondré el reconocimiento teórico y la justificación de la necesidad de institucionalizar un espacio público de debate y discusión en torno a tres cuestiones. En primer lugar, el "uso público" de la razón, traducible jurídicamente al moderno derecho de "libertad de expresión" cumple una función de ilustración respecto al soberano, entendido éste literalmente como el monarca o como el público mismo. "Uso público" refiere al razonamiento y la argumentación desplegada a "la luz del día". En segundo lugar, con la fórmula trascendental de la publicidad "Todas las acciones relativas al derecho de otros cuya máxima sea incompatible con la publicidad son injustas", se traduce el imperativo categórico (universalización de la máxima de la acción) al plano de la exterioridad de las normas jurídico-

políticas y se enuncia la exigencia del gobierno de la ley y la "visibilidad del poder". Aquí no es se trata solo del carácter público (no secreto) del razonamiento y de la opinión, sino que el atributo de "público" (visible) se aplica al ejercicio del poder. El derecho aparece así como puente entre moral y política, otorgando efectividad empírica a la moral y dignidad moral a la política. El principio de publicidad, vuelve a plantear entonces, de manera novedosa y problemática, la vieja cuestión de la relación entre moralidad y política.

En tercer lugar, bajo el supuesto de un "uso público" de la razón es posible alcanzar la coincidencia pública, la elaboración de la voluntad racional. Es decir la unidad, en la publicidad, de las conciencias empíricas en un consenso racional que coincide o expresa la unidad inteligible de la conciencia trascendental. Es en este tercer sentido que publicidad coincide más plenamente con universalización. Ilustración, visibilidad y consenso racional son así tres atributos o tres derivaciones de este uso público de la razón.

La discusión pública y la presencia del público en el planteo político de Kant adquirirán, en esta exposición, un alcance progresivamente más amplio, pero también más problemático. Intentaré mostrar algunos de los problemas implícitos tanto en la formulación de alcance más débil, como es la que aparece en el uso público de la razón como Ilustración, como en las otras dos. Por último, quisiera recoger algunos de estos problemas formulando cuatro líneas que serán retomadas por autores contemporáneos: el de la crítica moral a la política, el de la publicidad y las instituciones republicanas, el del consenso político, el de la relación entre discusión pública y decisión. Recordemos, antes de abordar la discusión, que si Hobbes había logrado recluir la conciencia individual en el ámbito estrictamente privado, reduciéndola a "opinión" y despojándola así de significación política, Kant con su distinción entre "uso privado" y "uso público" de la razón, sentará las bases de una crítica moral de la política, y de manera más importante, erigirá a la publicidad en principio de ordenación jurídica. Tanto en Hobbes como en Kant, el problema aparece planteado en el contexto de la paz y la guerra. En Hobbes como neutralización de los "efectos políticos" del juicio privado,

para poner fin a la guerra interna de religión con la concentración del juicio acerca de lo justo y lo injusto en la figura del soberano y en el contenido de la legalidad. En Kant para rehabilitar la subordinación de la política a la razón, tanto en función del orden interno como de la paz entre los estados. Razón que, en este caso, tendrá una de sus encarnaciones en la discusión pública y en el juicio del público.

1. Ilustración, cambio social y alcance político del espacio público.

La primera referencia que quisiéramos desarrollar es la que remite a la "libertad de pluma" y a la discusión pública como parte del proyecto ilustrado. Conocida es la caracterización de Kant de la Ilustración como "salida de la minoría de edad"¹, como capacidad humana para poder "pensar por sí mismo". Esa autonomía frente a la tutela exterior es considerada una conquista difícil para el individuo aislado; es en cambio "más fácil que el público se ilustre por sí mismo, y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable".² La ilustración del público (desarrollo de una cultura política democrática diríamos hoy) sólo puede lograrse poco a poco a través de la libertad otorgada a todos de hacer uso público de la razón. En este caso Kant juega un poco desconcertantemente con los adjetivos privado y público en relación al uso de la razón. Uso público es el que se hace ante "el público" en calidad de "maestro", de entendido que opina sobre los asuntos de interés general, "de docto que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo". Uso privado es aquel que se ejercita en calidad de funcionario, de miembro de una organización especializada, en cuyo caso más que en razonar, el deber consiste en obedecer y cumplir eficientemente la tarea³. Esta imprescindible tarea de ilustración colectiva sólo es posible en el ámbito de la

¹ Kant, E. "¿Qué es la Ilustración?", en Filosofía de la Historia, FCE, 1978 pag.26

² ibid

³ Recordemos los ejemplos de Kant: el oficial en el cuartel, el clérigo en su iglesia, incluso el ciudadano en el cumplimiento de sus obligaciones civiles como el pago de impuestos. En este caso, el desdoblamiento se produciría al interior del ciudadano, en su carácter de súbdito y de ciudadano propiamente dicho o de contribuyente y miembro del público.

libertad de expresión y de opinión. Ambas son pues condiciones de posibilidad de este "uso público" de la razón.

La discusión pública fomenta la ilustración mutua entre público y autoridad. El Soberano debe acordar "la facultad de hacer conocer públicamente la opinión sobre aquello que en los decretos del Soberano parece una injusticia en relación con la cosa pública"⁴. El público se ilustra a través de la exposición pública de la verdad y el gobernante se entera del estado de los asuntos públicos, lo cual contribuye a mejorar su capacidad de decisión y a evitar errores de juicio. Pensar en voz alta es entonces beneficioso para el público y el gobierno. Este sería el primer sentido más general del uso público de la razón como método de ilustración. Sin embargo, aun esta formulación no carece de problemas. En primer lugar, como dije, la utilización de los adjetivos privado y público referidos al uso de la razón resulta desconcertante. A primera vista Kant parecería estar admitiendo la restricción de la libertad de conciencia y abogando contradictoriamente por su libertad de expresión ⁵, en tanto el uso privado aparece restringido en la práctica por la obediencia mientras que al mismo tiempo se aboga por algo que podría entenderse como libertad para disentir expresamente. Pero con "uso privado" de la razón Kant no se refiere a la libertad de conciencia en el plano privado, sino al problema del uso político de la razón para intentar cambiar el estado de cosas dado. Kant no restringe la libertad de juicio y de conciencia sino que, al menos en el texto explícito, separa cuidadosamente la actuación de los ciudadanos en calidad de sabios o simplemente de ciudadanos, del desempeño de tareas que deben ejercitarse profesionalmente de manera "casi automática", de la actuación en "lugares" de ejercicio del poder efectivo o, lo que es igual, de los ciudadanos en el ejercicio de funciones públicas. En este caso, en el uso privado, se trata de obedecer no de discutir. La glosa de la afirmación de Federico de Prusia "Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced", puesta en relación con la evaluación

4 "On the Common Saying: 'This May be True in Theory but in does no Apply in Practice'", en Kant's Political Writings, Cambridge, 1970 (en adelante TP)

5 Tal parece ser la interpretación por ejemplo de Leonard Krieger en su libro The German Idea of Freedom, Chicago University Press, 1957., p. 91.

"política" de la Revolución (no con el juicio histórico-filosófico), ha sido objeto de interpretaciones tajantes. Para algunos intérpretes, sobre todo si se compara esta posición con la teorización del derecho de resistencia de Locke, Kant no estaría haciendo otra cosa que confirmar las prácticas del despotismo ilustrado prusiano. La relación entre discutir y obedecer remite una vez más al conocido repudio kantiano al derecho o delito de resistencia, sublevación o sedición y ello puede interpretarse como la primacía del valor "orden" por encima del, en todo otro sentido tan caro, valor libertad. En cualquier caso Kant, al igual que Hobbes, es explícito al afirmar que la resistencia o el cuestionamiento "político" de las leyes y medidas del Estado disolverían las bases mismas de la constitución civil, liquidando así las bases racionales de toda convivencia política. En este caso, está en juego la supervivencia del cuerpo social como tal y ello se impone por sobre cualquier ejercicio de la autonomía del individuo.⁶ Para nuestra reconstrucción, esta distinción entre uso público y uso privado permite dos interpretaciones matizadamente diferentes, ambas conducentes a la oposición entre "reforma y revolución". En primer lugar, una cierta lectura funcional sería la siguiente: Kant reconoce la necesidad de que las distintas funciones se cumplan; algo así (en vocabulario contemporáneo) como que los subsistemas sigan funcionando (que los maestros enseñen, los burócratas administren, los soldados obedezcan) independiente y paralelamente al proceso de discusión pública. El sistema no colapsa ni se paraliza. El uso público de la razón, encerraría también la idea de que sólo a partir de la visión ilustrada (especializada) sobre un aspecto o función es posible generar la información y discusión colectiva y por lo tanto la educación de ese público. En ese sentido, la posición kantiana encerraría una apuesta fuerte por el papel transformador de las elites ilustradas. El cambio gradual y no anárquico se acompaña y sostiene en la educación política del público.⁷ En este caso, dicho contemporáneamente, la

6 Para otras interpretaciones, en cambio, limitar la interpretación a los términos de un tibio compromiso con un estado más despótico que ilustrado, impide captar cómo el núcleo del principio de publicidad fortalece la constitución de un espacio público de comunicación que intervendría como órgano de racionalización permanente del funcionamiento del Estado. Ver Tosel, André, *Kant revolutionnaire: Droit et politique*, PUF, Paris, 1988.

7 Para los alcances y límites de la llamada Segunda Ilustración, ver Pereda, Carlos, "Sobre el cambio argumentado en la vida pública. La respuesta de Kant a la pregunta ¿que es la Ilustración?" en *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI, p. 141

complejidad se tiene en cuenta y la gobernabilidad se sostiene. También podríamos afirmar que, en este caso, un cierto "realismo" permea la autopercepción del alcance político de la discusión ilustrada. Se trata de una contribución imprescindible a la ilustración colectiva, al progreso, al desarrollo político, a la legalidad, incluso un avance en la reforma de aspectos parciales, pero no de una alteración sustantiva de las relaciones de poder existentes. En todo caso, el "uso privado", en esta particular acepción, parece "poner entre paréntesis" el problema del actuar moral. O dicho de otra manera, el reconocimiento y la obediencia al poder político, nos condena a la heteronomía. Una interpretación más drástica pondría el acento en la "otra" autopercepción del alcance político de la discusión ilustrada. El uso público de la razón aspira a ilustrar al poder, no a disputarlo. No se erige en otro "poder" que contrastar y oponer al poder existente sino que aspira, en última instancia a diluir, a través del proceso infinito de ilustración, el núcleo de arbitrariedad o de dominio arbitrario, reconduciendo la voluntad a la razón, el dominio a la argumentación.⁸ En este caso, priva la dimensión utópica y la aspiración a racionalizar el poder se confunde con su límite, es decir con la disolución de toda relación de poder.

Ambas interpretaciones apuntan a la idea de cambio gradual, en obvia contraposición a la ruptura drástica. Pero mientras la primera enfatizaría el aspecto de la reforma del poder o de su ejercicio, la segunda iría más allá, hacia el horizonte de su disolución., encerrando la promesa de liberación de todo poder como coacción exterior. Los elementos que abonan ambas interpretaciones están presentes en estos textos kantianos y las dos tendrán desarrollos y "encarnaciones" históricas diversas. Una de ella será la confianza en la ilustración progresiva entendida como progreso cultural y moral y como conquista gradual de la autonomía, es decir la apuesta por la Filosofía de la Historia de cuño progresista. Otra, será la división estricta entre dos ámbitos, uno sometido al poder y la obediencia y otro de ejercicio de la autonomía (sea éste ámbito el de la República de las Letras, de la sociedad civil, de las asociaciones

⁸ Esta, me parece, es la interpretación del Habermas de HC, y también de Koselleck pero en su peculiar caracterización de la hipocresía.

voluntarias, etc.). Una tercera irá más allá, reconocerá los límites de las armas de la crítica público-ilustrada, y conservando la promesa de disolución del poder, afrontará la crítica de las armas. Se tratará en este caso de derrocar al poder y de construir "otro poder" que termine que todo poder. En el caso de Kant, la conciliación entre espíritu de libertad, uso público de la razón y obediencia está marcando distinción entre el ámbito de la crítica y la jurisdicción política del estado, entre la búsqueda desinteresada de la verdad y la esfera de la política. En todo caso, en este primer "uso público" de la razón, el público que aparece como espectador y eventual actor de esta discusión ilustrada es básicamente un público intelectual, no un público político, es decir el público en su función de difusor y receptor de la cultura, no un público que vota o que participa. Sus límites son los límites que el estado le asigna, y el poder es ilustrado justamente en tanto acuerda un derecho de autonomía a un espacio que él mismo ha delimitado.

2. El principio de publicidad como puente entre moral, derecho y política.

La formulación más nítida del principio de publicidad se encuentra en el Apéndice a La Paz Perpetua. No deja de llamar la atención que el encuadre de su formulación esté dado por la abierta polémica de Kant contra una pretendida versión del realismo político. El texto es paradigmático no sólo porque es una de las formulaciones más explícitas del principio de publicidad sino porque nos permite dibujar las ambigüedades presentes en la concepción kantiana de política. La política se diluirá a veces en la moral, siendo un caso de aplicación del imperativo categórico, subsumida bajo la actividad del juicio determinante. Otra veces, parece tener una dinámica propia, más cercana a la actividad del juicio reflexionante. El marco general es la discusión contra el realismo político, o contra "cierto" realismo que Kant caracteriza como aquel que ubica la política en el terreno de la sabiduría prudencial. Por supuesto, no es tanto el estatuto de la política lo que preocupa a Kant, sino el estatuto de la moral: "...si no hay libertad ni ley moral fundada en la libertad; si todo lo que ocurre y puede ocurrir es simple mecanismo natural, entonces la política- arte de utilizar ese mecanismo como medio de gobernar a los hombres- es la única sabiduría práctica, y el concepto de derecho es

un concepto vano" ⁹. Pero si nuestra pregunta se dirige a la política ¿ que nos está diciendo Kant? ¿que la política es el arte de utilizar el mecanismo natural como medio de gobernar y que por encima de esto que es la política se yergue la moralidad? ¿O que la política, referida al concepto de derecho es otra cosa o puede ser otra cosa?

En Kant encontramos un matiz que hace que esta naturaleza de la política permanezca ambigua: a veces, parece reconocerla como esfera independiente y ámbito prudencial que puede y debe, no obstante, ser coincidente (por otras vías) con la moralidad. otras veces, esta independencia se diluye completamente: es una extensión de la moralidad o del actuar práctico en general.

Pero vayamos por partes. Antes de tratar de aclarar dicho matiz, hay que señalar que Kant en primer lugar despeja el terreno para colocar la política en relación (todavía problemática) con la moral. Es decir los problemas, las tensiones, las comparaciones y las soluciones surgirán del terreno de la moralidad y no del conocimiento (es decir de entender la política como ciencia) o del juicio estético (juicio reflexionante)¹⁰. En términos modernos, la política es directamente colocada en la esfera de lo práctico-jurídico y no de la expresividad estética o de lo cognitivo-técnico. Para ello, Kant descarta dos opciones: la posibilidad de hacer derivar el actuar político del conocimiento del desarrollo futuro de la naturaleza y el intento de basar la justificación del actuar político en una antropología negativa. Con ello, Kant nos da algunos indicios sobre como "no" debemos pensar la política

Kant parece descartar cualquier determinismo o cualquier horizonte de transparencia de la acción política ya que "... la razón no tiene la suficiente penetración para conocer totalmente

⁹ La Paz Perpetua(en adelante PP),P.136

¹⁰ Por el acercamiento entre juicio estético y juicio político, Arendt considerará la Crítica del juicio como el más político de los textos kantianos. Por ello también, a partir de este texto parece difícil sostener cualquier interpretación que apunte a la política como prudencia. Por ello también; interpretaciones como la de Lyotard justificarán la exclusión de los textos referidos al derecho para la consideración de lo político. En todo caso queremos hacer referencia a "los pasos" o a los cambios de un lenguaje a otro, es decir a la utilización, para el análisis de la política, de la proposición cognitiva, la proposición ética, la proposición estética. Al introducir el derecho, Kant pone entonces la

la serie de causas antecedentes y determinantes, que podrían permitir una segura previsión del éxito favorable o adverso que ha de rematar las acciones de los hombres, según el mecanismo de la Naturaleza". Si el realismo político se identifica con posibilidad de conocimiento científico de las conexiones causales entre las acciones humanas, se basa en una ilusión. Ni control de la fortuna a través del ejercicio de la virtud como anticipación y cálculo según Maquiavelo, ni horizonte de calculabilidad racional que hace posible decisión responsable (es decir decisión que se hace cargo de las consecuencias, precisamente no previstas). Ni la ciencia, ni la filosofía de la Historia (al menos en este texto) pueden fundar una política realista. No puede haber un conocimiento del devenir político como mecanismo causal completo y por lo tanto "Júpiter se halla sometido al destino". La política no es cálculo racional ni conocimiento anticipado de causas y consecuencias. En segundo lugar, la objeción se dirige contra una antropología negativa basada en el conocimiento empírico de la naturaleza humana, contra una especie de empirismo en política. La fundamentación en una antropología negativa (que sin embargo Kant en otros textos comparte) parece presentar otros problemas. En primer lugar excluiría desde el inicio toda relación posible entre moral y política, descartando como pura ilusión toda apelación a principios morales. (aquí el argumento es similar al de la consideración de la Historia, vista desde el punto de vista de la naturaleza) Pero en segundo lugar, parece decirnos Kant, llevaría a circunscribir el problema a la cuestión empírica del origen de la situación de derecho, es decir plantearía como primer problema la conformación de una voluntad política capaz de instaurar el derecho, un monopolio de la coacción que fundara el derecho o la situación de derecho ¹¹. A partir de lo problemático de este origen, el empirismo político descartaría como ilusión la posibilidad del Estado de

política en relación directa con el imperativo ético. Pero también, en tanto refiere al arbitrio, con la proposición cognitiva.

11 " Hace falta además, para resolver tan difícil problema, la unidad colectiva de la voluntad general; hace falta que todos juntos quieran ese estado, para que se instituya una unidad total de la sociedad civil. Por tanto, sobre las diferentes voluntades particulares de todos es necesario, además, una causa que las una, para constituir la voluntad general, y esa causa unitaria no puede ser ninguna de las voluntades particulares. De donde resulta que, en la realización de esa idea- en la práctica- el estado legal ha de empezar por la violencia, sobre cuya coacción se funda el derecho público". PP, p. 135

Derecho. Kant, sabemos, resolverá el problema separando el problema del origen fáctico del Estado y del Derecho de su fundamentación racional.

El "moralista político", aquel que resuelve el problema de la tensión entre política y moral por la vía de predicar una moralidad ad hoc para el arte político (Maquiavelo?), fundará su acción en los datos proporcionados por una antropología negativa y en la posibilidad de un conocimiento ajustado de la causalidad natural. Aquí el problema se resolverá en términos de habilidad política y de un enfoque técnico de lo que esta en juego, en un esquema medios-fines. Las proposiciones estrictamente cognitivas, los "conocimientos" (en sentido estricto) en el campo de lo histórico político justificarán así la evaluación de la historia como desorden y una política pragmática basada en el hecho (empíricamente constatable) de que "todas las formas de gobierno ofrecen en la historia ejemplos que se contrarían".¹² El "político moral", en cambio, es aquel que se rige por principios, más allá de los fines materiales y del cálculo de medios. La prudencia, en el caso del político moral, parece ser una virtud auxiliar, que rige en el gradualismo, en la utilización del tiempo y en la habilidad para aprovecharse de los momentos favorables. En general, los ejemplos que cita Kant con respecto a los peligros potenciales del "moralismo" en política tienen que ver casi exclusivamente con la precipitación (y con la revolución). Kant parece decirnos, una vez más, que toda realización plena del derecho y el arribo a una situación de paz no puede fundarse en un pretendido conocimiento de la naturaleza humana ni en la resolución de los problemas "propriadamente" políticos (¿"como mantener a un pueblo en la obediencia y en la paz interior, fomentando sus energías creadoras?, ¿cual es el mejor régimen político?, ¿como combinar fuerza y consenso?, como manejarse con los aliados? ¿ que lugar ocupa la Voluntad del Pueblo?"¹³) Estos problemas, encarados como problemas técnicos, son de elusiva respuesta. No en vano, la teoría política había puesto en el centro del problema de la soberanía la cuestión del origen histórico, de la organización y conservación del cuerpo político. Pero al parecer, estas preguntas políticas, así

12 pp, ibid.

13 ibid

formuladas, condenan al puro pragmatismo. Frente a esta oscilación de la voluntad provocada por la ponderación de fines y medios, los principios ofrecen al "político moral" un puerto seguro que abriga a todos. Ya no se trata entonces solo de la concordancia entre prudencia y moralidad, sino del punto de vista moral, es decir de aquel guiado por el principio formal: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, cualquiera sea el fin que te propongas"¹⁴. Se trata entonces de la aplicación del imperativo categórico al terreno de la política, por intermedio del derecho. Sin embargo, pareciera que el terreno de la política obliga a Kant a dar un paso más y a justificar también tal aplicación a partir de la realización de fines: "si procuramos acercarnos al ideal de la razón práctica y a su justicia, el fin propuesto (la paz u otro de los grandes fines políticos) vendrá sólo". ¿De donde surge esta garantía de que con independencia de la ponderación de fines, medios y consecuencias posibles, la aplicación rigurosa de los principios, traerá, además de la certeza del actuar moral, la realización de los fines? Esta "promesa" parecía no hacer falta en el terreno de la Razón Pura Práctica. No se trata aquí del Bien como objeto necesariamente asociado al actuar moral, se trata de un fin político. ¿Es que el actuar por deber en política necesita también una justificación en términos de consecuencias para el colectivo? ¿En que se basa este resultado "no buscado" del actuar moral en política?

Sabemos la respuesta kantiana: "Esto sucede porque la voluntad universal, dada a priori-en un pueblo o en la relaciones entre varios pueblos- es la única que determina lo que es derecho entre los hombres; esta unidad de todas las voluntades, si procede consecuentemente en la ejecución puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejor encaminados a dar eficacia al concepto del derecho"¹⁵.

Otra vez ¿Que está diciendo Kant?. Podríamos pensar que se trata de otra forma de resolver la cuestión vía Filosofía de la Historia. Una especie de "astucia" de la moral que realiza a la larga fines no propuestos o no afirmados como motivación de la acción. Sin

14 PP, p. 143

embargo pareciera que la respuesta va por otro lado. En primer lugar la voluntad universal a priori se transforma en la unidad de las voluntades (individuales), la voluntad general en voluntad de todos. En segundo, " proceder consecuentemente en la ejecución del derecho puede obrar como causa mecánica natural para dar eficacia al concepto de derecho". ¿No nos está diciendo Kant que actuar conforme al derecho instaure prácticas y rutinas que terminan por dar eficacia al concepto de derecho? ¿Que el actuar apegado al derecho, como si el derecho efectivamente fuera la norma de regulación de la convivencia, termina por otorgar eficacia empírica al concepto de derecho?¹⁶ Sin embargo, esta interpretación, que apunta a ligar la res pública nouménica con las res pública fenoménica, la voluntad a priori con la voluntad de todos, y el actuar "por" deber con el actuar según el derecho, parece contradicha por la interpretación de Kant del proverbio "Hágase justicia y perezca el mundo". Si hasta ahora se había subrayado que los fines aparecían como consecuencia no buscada del actuar por deber, en el final de la primera parte de este apéndice, el rigor de la formulación no parece dejar lugar a dudas: "las máximas políticas no deben fundarse en la perspectiva de felicidad y ventura que el Estado espera obtener de su aplicación, no deben fundarse en el fin que se proponga conseguir el Gobierno, no deben fundarse en la voluntad, considerada como principio supremo- aunque empírico- de la política; deben por el contrario, partir del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber, cuyo principio a priori da la razón pura, sean cualquiera las consecuencias físicas que se deriven".¹⁷

Y es aquí donde Kant introduce la "fórmula trascendental " de la publicidad, como forma del concepto puro de derecho, en su versión "negativa": "Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad". Se trata de un

15 PP, 145-46

16 Es decir, resultar no en un incremento de la moralidad sino de la legalidad de las acciones debidas, cualesquiera sean los móviles (interés propio bien entendido, honor, etc.). ver también "The Contest of Faculties".

17 Recordemos el final de la cita, que termina invocando algo así como la inevitabilidad del bien: "El mundo no ha de perecer porque haya menos malvados. El malvado tiene la virtud inseparable de su naturaleza, de destruirse a sí mismo y deshacer sus propios propósitos, sobre todo en relación con otros malvados- y aunque lentamente, abre paso al principio moral del bien", PP, p. 147

principio cierto e indemostrable y de un principio "jurídico", que atañe a las relaciones de derecho, o sea a las acciones externas. EL ejemplo de Kant, en relación al derecho político, vuelve sobre la legitimidad de la revolución. Es ahora el principio de publicidad el que nos "ahorra" discusiones ociosas. La "reserva" del derecho de resistencia, significaría preservar la posibilidad de un doble poder o de la doble soberanía. EL argumento aquí es mas hobbesiano que lockeano. Una máxima que previera situaciones de doble poder o de cuestionamiento de la soberanía sería contradictoria con el propósito mismo de la instauración del Estado. Como tal no podría ser pública, como tal no puede ser considerada justa.

El caso es mas claro en términos del derecho internacional o derecho de gentes. Los ejemplos de Kant refieren al cumplimiento de los compromisos entre los estados, a la ilegitimidad del "ataque como la mejor defensa", a la anexión de territorios y al derecho de ciudadanía mundial. Sin embargo, ¿ que quiere decir que este tipo de acciones son incompatibles con la publicidad? ¿Que el incumplimiento de las promesas o que la solución por la fuerza aún en condiciones que se evalúan como de peligro son contradictorias con la moral? Desde ya. Se podrían multiplicar los ejemplos kantianos y concluir entonces que toda consideración estratégica es directamente inmoral, o comprobar con Maquiavelo, que ciertas máximas de la habilidad política tienen necesariamente que permanecer secretas. Es decir, que las consideraciones de eficacia política son necesariamente contradictorias con la exigencia de publicidad y por lo tanto, irremediabilmente inconciliables con la moral.

Sin embargo, frente a esta consideración tan radical, podemos reconocer que Kant nos da ejemplos en los que la habilidad o la prudencia política coincide con la moral: el aplazamiento de reformas hasta mejor ocasión (en caso de peligro exterior) por ejemplo. En este caso, la consideración estratégica (ocasión, relación de fuerzas, amenaza externa) parece privar y de lo que se trata es de ver si su ejecución coincide o no con el derecho y la moral. En todo caso, dejemos la cuestión reconociendo simplemente que Kant nos pone ejemplos en los que se da o no se da la concordancia. Mas interesante aunque igualmente problemática para

nuestra discusión parece ser la formulación "afirmativa" del principio trascendental: "Todas las máximas que necesiten de la publicidad para conseguir lo que se proponen, concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos".¹⁸ Pues "si solo por medio de la publicidad pueden alcanzar el fin que se proponen, es porque concuerdan con el fin general del público: la felicidad". La fundamentación es sorprendentemente desconcertante: "el problema propio de la política es ese: conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo este contento con su suerte."¹⁹

¡Extraño viraje! Antes Kant nos había dicho que la consideración debía hacerse con independencia de los fines y sobre todo con independencia de la felicidad. Aunque aclara que este caso no hace referencia a las condiciones empíricas de la felicidad (como materia de la ley) sino a la forma de la ley, de todos modos "las condiciones formales de la felicidad del público" (es decir aquellas que no definen el contenido de la felicidad, pero si garantizan la libertad de buscarla y lograrla) era un elemento que hasta ahora no había aparecido. Pareciera entonces que ya el principio de publicidad no es ya solo piedra de toque de la corrección (o más bien incorrección moral) de las máximas políticas, sino que ahora asume la función de articular la política (como consecución de la felicidad del público) con el derecho como formulación de las condiciones y garantías de libertad para esa búsqueda de la felicidad (como "sistema" de las libertades que permite armonizar los fines particulares), con la moral en la forma del imperativo categórico.

En este punto, la publicidad de las normas permite aunar entonces la formulación explícita en forma de ley, la aceptación por parte del público y las condiciones formales y generales para el logro de fines particulares: Publicidad, consenso y generalidad de la ley. "Necesitar de la publicidad" significaría aquí necesitar del concurso o de la aprobación del público. Kant parece hacer referencia a algo más que a la mera formulación pública (opuesta a

18 Según el Habermas de HC, en este punto Kant le atribuye a la publicidad una nueva función que, como tal, no puede ser estrictamente encuadrada dentro del sistema kantiano.

19 Kant, E. PP

secreta), que correspondería como forma a todo derecho. Refiere en cambio a una suerte de "aprobación" o prueba de la concordancia de la norma con las condiciones para la felicidad privada, es decir con los derechos individuales. La publicidad operaría entonces contra el designio secreto (privado) del político, funcionando como test de su concordancia con los derechos del hombre y del ciudadano y con el bienestar de la comunidad. El público que antes hacía uso público (abierto) de la razón para discutir aparece ahora de otra manera (dando su consentimiento? formulando? expresándose?) en relación al derecho. Pero ello nos lleva a un tercer problema. ¿Como entra entonces el público concreto en la formulación de la ley? ¿Se produce aquí una extensión del alcance político previamente asignado por Kant a la discusión pública? ¿como podemos hablar de algún tipo de voluntad pública (común) que deba expresarse públicamente (abiertamente) para garantizar las condiciones de la felicidad privada?

3. La legitimidad de la legalidad y el papel de la opinión pública.

En sentido mas fuerte la discusión publica no sólo ilustra a gobernantes y gobernados, no sólo debe ser tomada en cuenta como referente de las normas, sino que genera consenso y diríamos hoy, es el correlato empírico de la legitimidad racional de las leyes generales. El público que hace uso público de la razón y que en el terreno privado, qua individuo busca su felicidad y bienestar por los caminos y alternativas ofrecidas en el terreno social, estaría en condiciones de dar su consentimiento racional a la ley justa, es decir a aquellas normas que en un sentido general hacen compatible la libertad de cada quien con la de los demás. Recordemos que la crítica de Kant al "Estado paternalista" se basaba en dos elementos: su fundamentación en una voluntad privada (particular) y la tutela estatal a los súbditos, derivada a su vez del principio de benevolencia. Es la fundamentación privada (la voluntad del monarca) de lo público (como cosa general y común a todos) la que termina negando la naturaleza privada de la felicidad, imponiendo una concepción del bien o de la felicidad. La benevolencia termina transformando los deberes en favores y los derechos en logros

discrecionales que remiten todos a una voluntad privada (particular), a un tipo de acción cuya máxima es oscura, a una forma de despotismo. Es entonces necesario afirmar una voluntad pública (común, general y formulada explícitamente en la ley) que en última instancia sea garantía y protección de la libertad de las personas y marco legal para la consecución de la felicidad privada.

Tal vez este punto, que marca el cruce entre derechos individuales (naturales) y autonomía política, entre felicidad y voluntad pública, sea el más oscuro. Es también el lugar donde la sedimentación de las interpretaciones parece inseparable de la intención original de Kant. Cito solo algunos problemas conexos: la concepción republicana de Kant (diferente en aspectos sustantivos de lo que hoy se reivindica como tradición republicana)²⁰, en la que se subraya el aspecto del imperio de la ley, su rechazo de la democracia (identificada con el despotismo popular), la fundamentación no utilitarista del liberalismo. Y quizá de manera más importante la ruptura que introduce Kant con su idea de Estado de Derecho que abrirá (hasta nuestros días) la discusión en torno a la naturaleza de la legalidad y su legitimidad. En ese sentido, uno de los problemas que hereda Kant de la tradición jusnaturalista es el de la relación entre el estadio natural y el estadio civil. En Kant esta relación problemática aparecerá reduplicada por el problema de la relación entre la comunidad empírica y el Estado como idea de razón. Por lo pronto apuntemos que el Estado de derecho (aun no separado de la sociedad civil que en Kant es un estadio jurídico) no es inmediatamente funcional al estadio natural sino que, como idea de razón, hace abstracción de dicho estadio. El Estado parece haber perdido teóricamente conexión empírica con la historia y la sociedad natural y de este modo Kant, sobre la huella de Hobbes en este punto, abre el camino para pensarlo desde una teoría de las condiciones ideales de una actividad racionalizadora y ordenadora de las relaciones interpersonales. Así, ni el contrato fundador ni el Estado son hechos históricos. Al atribuirles solo la realidad práctica de una idea de razón según la cual el estado puede ser construido a

²⁰ Me refiero a la recuperación de las tradiciones del humanismo cívico y del republicanismo en las que se enfatiza la noción de libertad positiva, participación, ciudadanía activa, bien colectivo, etc.

priori y así puede ser pensada su legitimidad, Kant separa la cuestión del fundamento jurídico del Estado del problema del origen. En términos más concretos el origen histórico de la constitución no es lo que fundamenta la obligación de obedecerla, ni el derecho a cuestionarla (en caso de ilegalidad o ilegitimidad). El ingreso en la sociedad estatal es un imperativo de razón, frente al cual los individuos que viven en el estado de naturaleza tienen la obligación de obedecer: el fundamento jurídico del estado está en su necesidad racional, no en el cálculo interesado ni (en principio) en el perfeccionamiento o garantía de la situación natural.²¹ Esta autonomía del Estado de Derecho (respecto de su "substrato" histórico social empírico) y del Derecho (respecto de las condiciones empíricas de la felicidad) abrirá las puertas de la crítica al "formalismo" jurídico kantiano, y a las consecuentes búsquedas de los fundamentos "materiales" del derecho (en los intereses de clase, en la historia y la vida ética de un pueblo) o a proseguir en la elucidación de sus garantías trascendentales. Pero también dará lugar a otra línea interpretativa que, de manera inversa, tenderá a acentuar la autonomía (tensionada entre hecho y valor, entre facticidad y validez, entre coerción y legitimidad) de la categoría jurídica y a explorar (también en vena kantiana) la capacidad racionalizadora del derecho como ordenador de las relaciones de libertad externa, como "creador" de socialidad.²² No pretendo abordar todos estos problemas, ni rescatar "otro" Kant. Mi intención es recuperar, una vez más la presencia de ese público razonador que habíamos identificado como agente del proceso de ilustración, las modificaciones que el principio de publicidad (como volver manifiesto frente al secreto) introduce en relación a la participación de ese público en la formulación de la ley y por último, analizar la relación entre la felicidad privada(particular) y

21 Sin embargo, por otro lado, también la insociable sociabilidad y la competencia generalizada, aparecen como motores de un progreso hacia una situación social en la que la mayor libertad (y por tanto antagonismo entre sus miembros) coexista con la especificación y preservación de los límites de esa libertad de modo de coexistir con la libertad de todos.

22 Por eso puede afirmarse que la mayor parte de la discusión actual en el terreno de la filosofía del derecho sigue desarrollándose, en diversas direcciones, sobre las coordenadas planteadas por Kant, acentuando alternativamente alguno de los componentes de la solución kantiana. Toda la discusión de los años 70 sobre la legitimidad de la legalidad es prueba de ello. Sin embargo, como señalan algunos autores, la cuestión de la autonomía de la categoría jurídica ya había sido anticipada por la tradición jusnaturalista anterior a Kant, aunque había sido marginada por la centralidad del tema de la justicia y del reconocimiento contractual de los derechos individuales naturales, presupuestos

la voluntad pública (colectiva, general y explícita). "Una ley pública que define para todos lo que está permitido y prohibido por derecho, es el acto de una voluntad pública, de la que procede todo derecho y que por tanto no es capaz de hacer injusticia a nadie. Y esto requiere de la voluntad de todo el pueblo. (ya que todos deciden por todos y cada uno por sí mismo)".²³. El carácter "público" de esta Voluntad parece hacer referencia aquí a los tres sentidos que manejamos. En efecto, se trata de la voluntad común y general frente a la voluntad particular del monarca. Es también una voluntad explícita ya que su expresión es la ley. Y por último, hace referencia, en términos empíricos, a un proceso o procedimiento de formulación de dicha voluntad que está abierto (en principio a todos), y cuya aplicación no admite exclusiones ni privilegios.

En el primer sentido de público, la voluntad pública, es y no es voluntad de todos. Lo es en tanto es expresión de la soberanía popular. No lo es en tanto no es la voluntad concreta de los individuos en su particularidad (omnes et singuli) sino expresión de su universalidad en tanto miembros del pueblo o universi. En este caso el carácter fenoménico debe trascenderse pues a partir de sí misma, la libertad natural solo puede generar una libertad salvaje. El problema que Rousseau intentaba resolver vía la transformación del "hombre" en ciudadano, del interés privado en interés público, y que no suponía tanto la abstracción de los fines particulares como la renuncia a ellos, (al menos en el Rousseau leído por Robespierre) aparece aquí encarnado en la figura de la voluntad legisladora a priori que surge de la abstracción de la felicidad privada y de tres principios a priori: la libertad en tanto hombres, la igualdad en tanto súbditos y la autonomía en tanto ciudadanos.

Es esta la voluntad que instaura la constitución civil, como ley suprema soberana que regula normativamente la estructura de poder y garantiza los derechos individuales. Nuevamente, el rechazo del "contrato histórico" sirve para distinguir la legitimidad de origen

del Estado. También podría señalarse en la discusión: actual una vuelta a esta temática, en la que el estatuto del derecho sin embargo, permanece como cuestión problemática implícita.

²³ On the Common Saying...", p.77

de la legitimidad "racional".²⁴ El contrato como idea de razón supone que "se puede obligar a cualquier legislador a hacer sus leyes de tal modo que podrían haber sido producidas por la voluntad unificada de una nación, y a considerar a cada uno de los súbditos, en tanto puede pretender ser ciudadano, como dando su consentimiento a la voluntad general. Esta es la prueba de corrección de cualquier ley pública". Así, la figura del contrato como "idea generadora" de sociedad-estatal (y de norma fundamental de convivencia, de constitución en el sentido moderno) pasa a ser mecanismo de prueba de la legitimidad de "cualquier ley pública", sin perder ni su referencia al consenso ni su estatuto de "idea de razón." El legislador debe legislar "como si" el pueblo diera su consentimiento.

Y aquí es donde se vuelve más problemática la relación entre "consenso ideal" y "consenso empírico", entre "voluntad constituyente" y "voluntad política" o en otro lenguaje entre la legitimidad de las normas fundamentales (que pueden ser reconocidas por todos los hombres libres e iguales) y la legitimidad derivada, referida a normas particulares, que pueden resultar incapaces de consenso universal. Es decir, entre un consenso de base, originario y fundamental (aunque no histórico) y un consenso "puntual" en torno a una serie de cuestiones cuya resolución legítima o bien deriva de la legitimidad de la norma fundamental (lo que será después su carácter constitucional o anticonstitucional) o bien deben ser legitimadas "de vez en vez". En el fondo, cabe preguntarse si los tres principios proporcionan un criterio practicable de formación de la voluntad política. "Si la ley es tal que no fuese posible que un pueblo entero diera su consentimiento (por ejemplo, si estipula que una cierta clase de súbditos fuera privilegiada como clase dominante hereditaria), es injusta; pero si es al menos posible que un pueblo diera su consentimiento, es nuestro deber considerar que la ley es justa, incluso si el pueblo tuviera en ese momento una actitud o estado de ánimo tal que probablemente rechazaría

24 "Este supuesto (el del contrato histórico) implicaría que tendríamos que probar primero, a partir de la historia, que una nación cuyos derechos y obligaciones nos fueron transmitidos, en realidad acordó realizar tal acto, y nos legó algún registro auténtico o instrumento legal, oral o escrito, antes de que pudiéramos considerarnos ligados por una constitución pre-existente." TP, p.79

otorgar su consentimiento si fuera consultado".²⁵ El ejemplo kantiano, el de los impuestos para la guerra, intenta mostrar como el principio de igualdad de todos en tanto súbditos viene a zanjar la disputa. Recordemos: un impuesto, proporcionalmente aplicado a todos para sufragar una guerra, no podría ser considerado injusto porque se considere que la guerra es innecesaria. Kant argumenta que los ciudadanos no están autorizados a juzgar esta cuestión (si la guerra es necesaria o el impuesto hace falta) en tanto "es al menos posible que la guerra sea inevitable y el impuesto indispensable", y por tanto el impuesto debe ser considerado como justo. Siempre y cuando la distribución de las cargas sea pareja. Si este no es el caso, si algunos fueran penados y otros exceptuados, es fácil pensar que un pueblo entero jamás podría dar su consentimiento a una ley de este tipo. El ejemplo es interesante por varias razones. En primer lugar, la concordancia con los principios es un cálculo que atañe solo al juicio del legislador al formular la ley. Es decir, el conjunto del pueblo puede ser "incorporado" en el razonamiento del legislador, o dicho de otra manera, uno solo puede reproducir o verificar el razonamiento de todos. En segundo lugar pareciera que hay ciertos elementos contextuales que escapan totalmente a la consideración del público. En este caso la inevitabilidad o no de la guerra, la necesidad o no del impuesto, no son ni deben ser sometidos a consideración. Tienen que ver con los fines y con el bienestar y en última instancia con el cálculo de medios, que pueden ser o no "prudentes" dentro del margen ofrecido por su concordancia con el principio del derecho ²⁶. Pero ese cálculo prudencial en todo caso no es objeto de examen público. En tercer lugar, de nuevo parecen confundidos dos niveles, el de los principios de la legislación general concordantes con la legislación moral, que son independientes de la consideración de fines y de la felicidad, y el de una serie de medidas particulares que parecen sí tener en cuenta los fines y la felicidad. Así, podríamos decir, la juridicidad de una medida podría ser universalmente aceptada, y por esa vía su corrección moral. Lo que sería discutible (nunca desobedecido)

²⁵ ibid, p. 80

²⁶ "El jefe de estado debe ser autorizado a juzgar por sí mismo si tales medidas son necesarias para la prosperidad de la comunidad, prosperidad necesaria para mantener su fuerza y su estabilidad tanto internamente como en función de los enemigos externos. EL legislador puede en verdad, errar al juzgar si las medidas que adopta son prudentes, pero no al decidir si la ley armoniza o no con el principio del derecho".

sería el contenido del mandato y su "adecuación" para el logro de la felicidad. También aquí la piedra de toque para el convencimiento racional de quienes obedecen (no para su obediencia que es incuestionable aun en el caso en que " el poder del estado o de su agente, el jefe de estado, haya violado el contrato original al autorizar al gobierno a actuar tiránicamente y por lo tanto, ante los ojos del súbdito ha resignado su derecho a legislar"²⁷) es la concordancia con los derechos fundamentales. La aceptación por parte del público no se vincula así a un contenido concreto de la decisión. Se vincula al contrato original y a la preservación de los derechos y a la legitimidad de la fuente de la ley. Dos elementos se sustraen a la consideración del público: un núcleo "prudencial" que permanece ajeno a las consideraciones del público (que tiene que ver con el cálculo de medios y con el logro del bienestar), y otro núcleo que tiene que ver con el juicio acerca de cómo la constitución debe ser administrada, que tampoco es competencia de los súbditos.²⁸

El ejemplo y el tema sacan a la luz este problema no suficientemente clarificado por Kant. ¿Qué es, o cómo se constituye esa voluntad pública? y ¿cual es su alcance?. En la tradición jusnaturalista, el contrato social como idea de razón apela a la idea de asamblea constituyente que debe alcanzar un doble acuerdo: sobre los derechos fundamentales, cuya tutela y promoción constituye el fin de la comunidad política y sobre las formas del poder político como medios para el logro de esos fines. Es decir un acuerdo racional sobre los principios y un acuerdo sobre las instituciones y procedimientos para llegar a la formulación de decisiones colectivas aptas para la realización y preservación de los derechos. Kant no siempre es claro acerca de la distinción entre la constitución como carta de principio y como trazado del alcance real de la división de poderes. Como se sabe, "el supremo legislador" alguna veces viene llamado pueblo, otras veces princeps o " monarca" (que en una constitución republicana, se supone no tiene facultades para legislar sino para ejecutar las leyes), otras veces se identifica con los representantes del pueblo, la mayoría de las veces es el soberano, y al fin se le

27 TP, p. 83

28 TP, p81

confunde con la república. Kant no fue claro en la forma y el porque se separan pueblo y legislador supremo en dos entidades separadas y en ultima instancia opuestas (lo cual lo conduce siempre a volver sobre el tema de la desobediencia a la ley) y como y porque la voluntad general se transforma en voluntad del legislador y esa en la ley. Es por ello que la "voluntad pública" como voluntad común y general ocupa un lugar fundamental pero elusivo. Por un lado, en el plano empírico, se transforma en el acto de elección de los representantes, después de lo cual parece disolverse.²⁹ Por otro lado, en el plano trascendental, la voluntad del legislador es antes que nada, la voluntad universal, principio práctico de la razón, que funda la soberanía de la ley, por encima del pueblo y del legislador. En principio entonces, el problema queda formulado y encuadrado pero también abierto: ¿como ligar la racionalidad a priori de la ley con la constitución de una voluntad colectiva? La ley jurídica, en tanto ley, es un criterio racional pero en cuanto ley positiva es un dato, una realidad munida de potencia externa. La racionalidad de la ley, dada a priori, debe abstraerse de los intereses empíricos y medirse por la razón, pero en cuanto ley jurídica anticipa una comunidad racional que debe sancionar particularidades reales.³⁰ Una ley que debe anticiparse al pueblo en tanto ley a priori, pero al mismo tiempo debe ser su expresión (en tanto todos deben ser racionalmente convencidos), que debe prescindir de los intereses empíricos y las voluntades particulares, pero que no puede negar el dinamismo y la competencia de los intereses privados. El carácter público en el segundo sentido (explícito, formulable, opuesto a secreto) de la voluntad pública es más claro. Como hemos visto, la intención secreta no refiere al bien de la comunidad, en cambio la apelación a una formulación y fundamentación "pública" de las normas permite atender a su alcance general, a su aplicabilidad a una serie de situaciones, a su abstracción respecto de

29 "Toda verdadera república no es ni puede ser más que un sistema representativo del pueblo, instituido para la protección de sus derechos, en su nombre, es decir en nombre de todos los ciudadanos reunidos y a través de sus delegados. Pero desde el momento en que un jefe de Estado en persona (bien sea el rey, la nobleza o todo el pueblo en su conjunto) se hace representar, entonces el pueblo reunido ya no representa solamente al soberano, es él mismo el soberano, porque en él (en el pueblo) reside originariamente el poder supremo...y la república, una vez que ha sido establecida no tiene ya necesidad de dejarse escapar de las manos las riendas del gobierno y deponerlas en quienes las tuvieron antes (es decir, el pueblo) y que ahora podrían destruir de nuevo, con su arbitrio absoluto, todas las nuevas instituciones", PD, p.

30 Cerroni, Umberto, Kant e la fondazione della categoria giuridica, Milán, Dott. A. Guiffré ed., 1962

situaciones particulares y a la posibilidad de corrección. En el tercer sentido, el de "abierto a todos", es conocida la distinción (no solo) kantiana entre los diversos modos de participación en la formulación de la voluntad colectiva y sus argumentos en defensa de la limitación del sufragio a los propietarios. El argumento se basa fundamentalmente en la independencia: "todos los que son libres e iguales bajo las leyes públicas existentes deben ser considerados iguales, pero no en relación al derecho a hacer las leyes". La división entre ciudadanos activos y pasivos refleja las limitaciones de una época, pero también la idea de que en principio, esa participación está "potencialmente" abierta a todos (todos pueden llegar a ser propietarios, dependiendo de su "habilidad, industriosisdad, y buena fortuna").³¹ En este tercer sentido, la voluntad pública y el uso público de la razón aparecen institucionalizados en el sufragio. La formulación de la "voluntad pública" deja abierta entonces varias cuestiones. EN primer lugar la relación entre racionalidad de la ley, consenso racional y consenso empírico. En segundo lugar la relación entre publicidad y corrección (que es, en su alcance, más limitado que el primero) que refiere a las constricciones que la formulación pública (forma de enunciación, fundamentación, alcance, etc.) impone a la declaración del arbitrio. En tercer lugar, la accesibilidad y tipo de participación de los ciudadanos en la elaboración y formulación de dicha voluntad pública.

4. Conclusiones provisionales: los problemas abiertos y las continuidades posibles.

El tema de la publicidad pone en juego una determinada forma de relacionar política, derecho y moral. En la formulación kantiana el imperio del derecho supone en primer lugar, el respeto del derecho privado, autonomía legal del sujeto privado fundada en la autonomía moral del individuo. Pero afirmar el imperio del derecho no significa sólo la defensa de los derechos naturales sino también a la supremacía de la legalidad impuesta mediante normas generales y abstractas por encima de la voluntad de cualquiera de los particulares. La ley no es el decreto,

³¹ Para la relación entre orden natural y la ficción del mercado como ámbito libre de coacción véase Jürgen

la orden, el comando de quien está autorizado sino que en ella está contenida una racionalidad diferente, expresión de la Razón Práctica. Pero también, de manera gradual y casi imperceptible, expresión de esa nueva sociedad en gestación que progresivamente irá identificándose con la moralidad y la racionalidad. Sociedad compuesta por individuos libres e iguales o público ilustrado que sale de su minoría de edad. Tal vez sea este deslizamiento hacia lo social el punto que más interese a nuestra consideración de lo público. Distintos intérpretes han hecho notar que el siglo XVIII es testigo de un desplazamiento histórico de la idea de moralidad hacia la consideración de lo social. Como apunta Habermas en su ya clásico estudio: " En el siglo XVIII se disuelve la tradición aristotélica de una filosofía de la política en filosofía moral y lo "moral" pensado en conexión con "naturaleza" y "razón" se extiende hacia la esfera-captada ya en sus comienzos - de lo "social", hacia el horizonte semántico de la por entonces con tanta propiedad resaltada palabra social en el ámbito anglosajón."³² Es decir, la ley ya no es la palabra de la autoridad, ni la coacción despliegue omnipotente de fuerza. Las relaciones jurídicas son en cambio pensadas como relaciones de obligación mutua universal conforme con la libertad de todos según leyes procedentes de la razón práctica no de la autoridad. Históricamente, la exigencia de ese otro tipo de racionalidad expresada en la ley, se enfrenta a la práctica secreta de la actividad soberana y se desarrolla en conexión con alguna forma de uso público de la razón. Comienza entonces la reversión del principio de auctoritas non veritas facit legem. Esas leyes de la razón práctica se imponen con igual fuerza a todos los individuos en tanto hombres libres, empíricamente a esos hombres que conforman el público ilustrado que luego se autopresentará como "la sociedad". Por ello, el problema de cómo pensar concretamente la relación entre moralidad, legalidad y sociedad cobra particular urgencia. En principio, el nudo del problema parece ubicarse en la naturaleza de esas leyes públicas que pueden pretender legitimidad en tanto actos de la voluntad pública de ciudadanos autónomos y consociados. Es decir en la forma de interpretar el principio de la soberanía popular. Las formulas generales aceptables por cualquier persona dotada de razón encarnan en

Habermas, HC, p. 142.

la ley y es esta aceptación real o potencial la que funda su legitimidad. Más que de legitimidad vía procedimiento democrático, en el caso de Kant tal vez podríamos hablar del intento de unir la formación de la voluntad política del legislador con "las condiciones" del procedimiento democrático (el consentimiento). Bajo esas condiciones los resultados logrados en conformidad con los procedimientos expresan por sí la voluntad concurrente o el consenso racional de los participantes. Pero afirmar la moralidad pensada en conexión con lo social plantea el dualismo entre el hombre fenoménico (el individuo con sus intereses privados) y la comunidad racional y la persona por otra parte. La "publicidad burguesa" resolverá el dualismo al pensarse como "privados reunidos en calidad de público" o sea no como reunión de hombres volcados hacia la realización de sus intereses particulares sino como ciudadanos que se dirigen hacia lo general y común. Y lo general y lo común tiene que ver con la preservación de sus derechos naturales y con las condiciones generales para la prosecución de la felicidad de cada uno a través de normas generales y abstractas. En la ley confluyen lo justo y lo justificado, ante el tribunal de la razón y ante el público.

En Kant, la coincidencia entre la razón individual (o el asentimiento racional) y la voluntad legisladora a priori parece plantearse en dos niveles. El primer nivel tiene que ver con la Constitución en sentido estricto, con las leyes fundamentales que garantizan los derechos y dan estructura jurídica al Estado. Aquí, el fundamento racional consensual está dado en el contrato como idea de razón. Nadie podría dejar de querer racionalmente la libertad, la igualdad y el reconocimiento de la autonomía, expresados en los derechos naturales. La referencia al público concreto no es necesaria. Un segundo nivel refiere a decisiones políticas expresadas en normas vinculantes que se encuadran dentro de las leyes más generales. La publicidad supone aquí coincidencia con la razón expresada en la Constitución, concordancia con los tres principios fundamentales, y capacidad de universalización de la máxima. El público es un referente activo, que puede contrastar o verificar (aunque no cuestionar prácticamente ni desobedecer) esa concordancia. Aquí, para la acción de gobierno ,

no se trata simplemente obedecer a las leyes positivas sino de tener en cuenta la felicidad del público: el bienestar. Y es la publicidad (discusión abierta, formulación explícita, y más adelante principio organizativo de la actividad de los órganos estatales) la encargada de esclarecer el núcleo inteligible en la unificación de las voluntades empíricas de todos. La generalidad de la conciencia empírica obtendrá así su carta de ciudadanía: la opinión pública. La publicidad es entonces, también, el recurso para racionalizar el poder en un doble sentido: poniendo por encima de la discrecionalidad y el arbitrio la racionalidad de la legalidad y poniendo en contacto procesos legislativos y ciudadanos, representantes y electores como miembros de un mismo público. No en vano, al lado del principio de obediencia y de la irresistibilidad del poder del Estado, Kant defiende el "espíritu de libertad" que supone tomar en consideración que "en lo referido a las obligaciones generales de los hombres, cada individuo debe estar convencido por la razón de que la coacción es justa, de otra manera entraría en contradicción consigo mismo³³". Kant percibe claramente que la exigencia de obediencia sin aceptación, de la coacción sin consenso es y ha sido siempre la causa de las "sociedades secretas". Y las sociedades secretas son la versión invertida y perversa del espacio público ilustrado. Es la justificación pública entonces, la presencia "real o potencial" de ese público la que hace coincidir, en otro nivel, legalidad y razón.

Y ello nos lleva a la forma de pensar la política, y al matiz que detectábamos. En los textos analizados, la política es en general caracterizada como aplicación del derecho y como extensión de la moral. Por otro lado, en algunas formulaciones (no sólo las que refieren a la autoridad) aparece como esfera autónoma, referida a las relaciones de poder y dominación, y ligada a la naturaleza tanto en lo que hace a la aplicación del poder coercitivo (elemento definitorio del derecho estricto) como en lo que hace al cálculo prudencial.

Así por un lado Kant nos dice: " Pero si se cree que es absolutamente necesario unir el concepto del derecho a la política y hasta elevarlo a la altura de condición limitativa de la

33 Kant, TP, p. 85

política, entonces hay que admitir que existe una armonía posible entre ambas esferas"³⁴ (moral y política). La armonía es posible porque también es posible el conflicto, por lo que se impone el derecho como condición limitativa. La prudencia política no es directamente aplicación de la moralidad pero es compatible, en algunos casos, con ella. Como vimos, Kant no solo pone ejemplos de incompatibilidad, sino también plantea casos en los que la prudencia política no desafía la moral. En varias formulaciones entonces la diferenciación entre moral, derecho y política así como sus posibles relaciones y conflictos es explícita. En otras partes en cambio, la política parece reducirse a la aplicación del derecho y éste a su fundamentación moral. "No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho y la moral, que es la teoría de esa doctrina; no puede haber disputa entre la teoría y la practica". Quizá la formulación más clara, tanto en lo que hace a la autonomía como a la subordinación de una esfera respecto de la otra sea aquella en la que Kant dice "La política en sí misma, es un arte difícil, pero la unión de la política con la moral no es un arte, pues tan pronto como entre ambos surge una discrepancia, que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, cortando el nudo. EL derecho debe prevalecer". Una cosa es caracterizar la política sólo como aplicación de la doctrina del derecho cuyo fundamento a su vez es la moral, y otra es plantear que el derecho es una condición limitativa y un factor de racionalización de la política. En el primer caso las diferencias entre política, derecho y moral parecen diluirse y la política se reduce o bien a la aplicación de la legalidad (jurídica o moral) o bien es "baja política" "politiquería". En el segundo caso en cambio, las fronteras entre un margen de decisión prudencial y de calculo estratégico, el encuadramiento jurídico y el juicio moral son claras. Esto aparece claramente en la referencia de la política al "bienestar" y en el ejemplo de los impuestos, donde la consideración de la idoneidad de los medios para los fines propuestos no se sustraía de la consideración jurídica propiamente dicha pero si de la crítica del público. La legalidad era condición limitativa de la utilización de medios, pero su consideración, más allá o más acá de la legalidad, era objeto de un cálculo prudencial.

34 PP, p. 136

Con esto quiero adelantar la hipótesis interpretativa que en Kant coexisten varias líneas: una que tendencialmente apunta al ideal de una política moral, basado en el actuar recto a partir del deber bajo leyes positivas en una situación completamente normada por el derecho. En su función regulativa, el ideal orientará la conducta de los políticos morales y también, en otro sentido, guiará el progreso hacia lo mejor en la perspectiva de la filosofía de la Historia. Otra línea sentará las bases de una crítica moral a la política, entendida esta como pura relación de poder arbitrario. Indicios de esta crítica moral aparecen en ciertos aspectos del planteo kantiano. La subordinación estricta de la política a la moral universal y la creencia en que ésta última "corta el nudo" de todo conflicto, preanuncia la idea de que toda consideración estratégica puede y debe ser juzgada en términos morales. En Kant, esta posibilidad aparece equilibrada por el reconocimiento del lugar de la soberanía de la ley (recalcando el aspecto de coercibilidad del derecho y de irresistibilidad de la ley). Es decir por una línea que apunta al tema del Estado jurídico como expresión de la soberanía popular, pero también como condición de su unidad jurídica. Un Estado entonces que no es pura razón ni es pura naturalidad. Un Estado que, ordenado por el derecho se previene de la tentación paternalista, pero que para ser tal, requiere del poder irresistible. Es esta última línea la que otorga sentido al alcance políticamente limitado del uso público de la razón, del ámbito ilustrado de debate. Este conecta la legitimidad de la legalidad con el convencimiento racional de cada uno de los participantes de ese espacio público y en ese sentido abre el camino de la "crítica" (es decir de la posibilidad de someter la validez de las normas al tribunal de la razón) pero limita su alcance a una esfera cuya autonomía debe ser garantizada en el marco de la soberanía del Estado de derecho.

Caída esta limitación, la moralidad se transforma en el único criterio de evaluación política. Y su plena identificación con "la voz" de esa nueva sociedad llevará a erigir a la moralidad en tribunal del Estado. Este desborde "perverso" de la crítica radicalizada es el eje que retomará Kosselleck. En Kant uso público de la razón no se contrapone a soberanía estatal.

Para Koselleck la crítica moral a la política, encarnada en una autodenominada "sociedad civil" enfrentada al Estado será tematizada en términos de "crisis" de la soberanía. Si para Kant, el espacio público de discusión no resultaba amenazador del principio de soberanía, si uso público de la razón no era sinónimo de enfrentamiento al ejercicio público del poder sino su correlato, Koselleck tensionará ambos elementos para construir su ecuación "crítica-crisis". El eje de su reconstrucción será la denuncia de la falsedad del despliegue de lo público en los tres sentidos mencionados y articulados por Kant. El espacio público ilustrado, para Koselleck será en cambio lugar de despliegue del particularismo, de una nueva forma de secreto y se expresará en una nueva clausura, precisamente en la clausura de la sociedad secreta. El segundo problema que queremos rescatar refiere a la constitución de la voluntad "pública" y a su relación con los intereses privados de los individuos. En Kant, el Estado (de derecho) aparece como función de una comunidad o mejor dicho, instaaura una comunidad de privados, de individuos que tienen valor antes y fuera de la sociedad. Por otro lado, la entrada en la sociedad estatal es convocada para racionalizar esa disociación o esa atomización, garantizando de todos modos el primado del individuo. La voluntad pública se constituye en base a los tres principios a priori de la libertad, la igualdad y la autonomía. Es voluntad pública en tanto que común, aunque para su comprensibilidad remite en última instancia a las voluntades privadas. La subordinación del estado al derecho, a una norma de razón positivizada que sea capaz de unificar en una comunidad la heterogeneidad de los intereses privados, permite el pasaje del derecho privado al derecho público. Pero además de su fundamentación racional, el orden jurídico surge y se justifica sobre el presupuesto de seres que operan bajo el estímulo de la utilidad y de la felicidad y que crean al Estado para regular racionalmente la incorporación de la libertad empírica en una sociedad jurídica. Sociedad que permita por un lado la máxima libertad y por tanto el antagonismo, y por otro determine y garantice del modo más riguroso los límites de libertad de cada uno, para poder hacerla coexistir con la libertad de los demás. En última instancia la libertad para poder procurarse la felicidad privada sin interferencias externas termina, en vena liberal, siendo la clave de toda la construcción del orden jurídico y

político. El derecho público termina subordinándose al derecho privado. La crítica a la concepción liberal será desarrollada por H. Arendt en términos de la relación entre felicidad privada y "felicidad pública". En línea republicana, el acento estará puesto en la relación entre la garantía para las libertades civiles y el reparto del poder. O sea, en la cuestión, no del todo clarificada en Kant entre la autonomía moral de los individuos y las formas de ejercicio de la autonomía política.

La naturaleza del consenso racional públicamente logrado, sus posibilidades y límites será el aspecto de la publicidad que recupere Habermas. ¿Cómo se vinculan (en condiciones de complejidad social) legalidad y formación discursiva, jurídicamente garantizada, de la voluntad colectiva del público de ciudadanos? El pasaje sin fisuras desde una razón individual a una racionalidad moral universal será elaborado otra vez en función tanto de la interpretación de las necesidades colectivas como del "punto de vista moral". También la racionalidad de la ley, emanada en Kant de la referencia al acuerdo constituyente y a los tres principios a priori, será puesta en cuestión y replanteada a partir del análisis de los procedimientos discursivos de formulación y de su referencia a un conjunto de razones y motivos presentes en la esfera de la publicidad. En este autor, podríamos decir, se trata de desarrollar la dimensión democrática en sentido moderno, ambiguamente presente en Kant.

La idea de legitimidad con base en la legalidad está ya presente en Kant, no tanto en función de los procedimientos correctos sino fundamentalmente a partir de la naturaleza fundacional de la Constitución. La cuestión, a través de Weber, llegará a Luhmann quien dará una respuesta diferente al problema de la relación entre decisión y opinión pública. Habíamos visto como en el ejemplo de la formulación de una ley particular, aparecía en Kant un núcleo "separado" de las consideraciones morales (en términos de inevitabilidad, de oportunidad, etc.) que parecía remitir a un elemento de "decisión" política incapaz de ser neutralizado o disuelto por consideraciones morales pero que seguía siendo encuadrado y legitimado jurídicamente. Tal vez, en este tema, sea Luhmann quien recupera ese núcleo "decisionista" irreductible.

Decisión que sin embargo no se independiza de la opinión pública ni del sistema jurídico. Por el contrario, legalidad y opinión pública aparecerán como límites de lo posible y como reductores la contingencia y la arbitrariedad.

Dejamos aquí a Kant, a quien hemos utilizado para plantear los problemas. Tal vez todos ellos remitan en última instancia a algo que va más allá de nuestro tema específico: a la realidad del derecho, a esa caja de Pandora que abriera Kant al determinar la autonomía de la categoría jurídica y al mismo tiempo plantear su relación con la moral y con la política. A esa extraña capacidad del derecho de ordenar el mundo de las relaciones sensibles según valores y de otorgar a los valores, como ordenadores eficaces de lo real, el apoyo de una positividad. A esa naturaleza bifronte que ha llevado a intentar defender su autonomía y su pureza o a caer alternativamente en alguno de los polos a los que remite (naturaleza y moralidad). A esa realidad dual que hace que los viejos temas vuelvan a replantearse: el conflicto entre legalidad y justicia, entre legitimidad y eficacia del derecho, entre derecho estricto y derecho justo. Por eso también, no optamos por reconstruir la historia de la alternancia de fracasos positivistas y recaídas jusnaturalistas. Ni en la alternancia entre los intentos de fundamentar una ciencia del derecho y las esperanzas de diluir su especificidad en el ámbito de la moralidad. Esta otra discusión recorrerá como una sombra los análisis de los autores contemporáneos que abordamos, pero no será el eje de nuestra reconstrucción. Esta caja de Pandora, seguramente más fascinante que el tema de la publicidad, deberá ser tratado en otra parte. Por ahora, intentaré seguir cada uno de los problemas planteados a través de los esfuerzos que los autores mencionados, con menor genialidad y con preocupaciones más acotadas, despliegan para dar cuenta de su aplicación a una sociedad mucho más compleja que aquella en la que Kant pensaba.

Capítulo 3. El espacio público como crítica de la sociedad frente al Estado: R. Koselleck

Introducción.

Durante el siglo XVIII europeo, la publicidad comienza a erigirse en principio de control y de crítica moral del poder. Hemos hablado de la lenta y casi imperceptible identificación progresiva de la moralidad con la razón y la naturaleza y con ese ámbito en gestación que será pensado como "la sociedad". En Kant "uso público" de la razón se identificaba con el despliegue a la luz del día de las intervenciones razonadas ante ese nuevo público ilustrado que es al mismo condición y consecuencia de la Ilustración. El principio de publicidad, como principio jurídico, permitía que el derecho y la moralidad fueran la piedra de toque de la política. La formación de una voluntad "pública", permitía a su vez articular, es cierto que de manera problemática, leyes generales y convencimiento racional individual. En otro lenguaje, "voluntad política" y "voluntad racional".

Pero esta afirmación del nuevo espacio público, magistralmente percibido y afirmado por Kant, tenía como contracara la afirmación del principio de soberanía estatal y una reflexión sobre la "autoridad" que parecía poner límites a este despliegue. Intentamos mostrar cómo en Kant, se afirma en primer lugar el alcance no directamente político del espacio público ilustrado. Se podría afirmar incluso que gran parte de la libertad que propugna y defiende para la apertura de ese espacio público ilustrado se relaciona con la independencia que éste guarda respecto de toda decisión concreta, de toda responsabilidad política por el curso de los acontecimientos. Razonamiento y obediencia no se contradicen. Aunque el supuesto sea la existencia de una autoridad ilustrada que no se sustrae al consejo ni es insensible a la opinión del público ilustrado, y un público ilustrado que no debe nutrirse en la sospecha en la intención

malsana del gobernante¹, de todos modos no hay "conciliación transparente" entre la autonomía moral del individuo y el orden político. El razonamiento público y la obediencia a la autoridad (ciertamente a una autoridad que empieza a ser o debería ser ella misma sometida al derecho) parecen transcurrir en dos planos distintos, al menos hasta que lleguemos a una situación completamente normada por el derecho, en la que triunfe la "política moral" y el actuar recto a partir del deber bajo leyes positivas. Mientras tanto, el público razona pero obedece, el legislador o el soberano (monarca, asamblea, pueblo) debe recurrir a la publicidad para probar la concordancia entre política y moral a través del derecho, y la voluntad racional debe encontrar algún tipo de reconocimiento en la voluntad consensuada de ese público.

Así, la legislación jurídica republicana parece aunar lo público en el sentido de lo general (ni voluntad particular del soberano, ni referencia a cuestiones particulares), lo visible y manifiesto (ni designio secreto ni misterio fundacional), y lo abierto o potencialmente abierto a todos (a través del ejercicio, gradual o potencialmente ampliable, de la ciudadanía). Sin embargo, "mientras tanto" parece subsistir la ' (luterana y hobbesiana) entre conciencia moral y acción, entre lo interno y lo externo, entre autonomía moral y heteronomía política. Separación atenuada por cierto, en tanto el pasaje entre razón universal, conciencia individual y legalidad jurídica es pensado sin fisuras y sobre todo en tanto la figura del contrato sigue marcando el punto de no retorno, conjurando la guerra civil hobbesiana que asume ahora la forma, fascinadora y peligrosa al mismo tiempo, de la revolución.

Por otro lado, tanto el principio de publicidad como el gobierno de la ley en Kant, no dejan de reconocer o de afirmar un margen para la gestión prudencial de la cosa pública. Hemos visto que tanto el cálculo de medios como la ponderación de fines, el logro del bienestar colectivo y la forma de administración de la Constitución,² ni entraban dentro de la competencia de los súbditos ni podían ser fácilmente derivados de los principios. Parecían formar parte de "otro saber" que, subordinado al cumplimiento del derecho, era propio de

¹ Ver Kant, I Kant's Political Writings, p.145

gobernantes y políticos. La subordinación de este saber prudencial al derecho, la "publicidad" de sus fundamentos, y la subordinación de la autoridad a una legalidad que está por encima de su voluntad particular representa el gran ataque a la Razón de Estado como Razón secreta e inaccesible. Sin embargo, la exigencia de publicidad, de subordinación a la legalidad y de concordancia entre obediencia y convencimiento racional no supone en Kant ni liquidar la dimensión propiamente política (que atañe primero al colectivo, a la comunidad estatal y también a la humanidad) ni el saber específico, guiado tal vez por el imperativo hipotético y por los consejos de prudencia que refieren al ámbito de la política.

Pero, ¿qué ocurre cuando el límite entre el ámbito de la crítica y la jurisdicción política del Estado se vuelve borroso? Es más ¿que pasa cuando ese ámbito prudencial, que el mismo Kant podría haber caracterizado como ámbito de la responsabilidad política³ se inmuniza frente a la consideración moral, se vuelve absolutamente opaco e impenetrable y por lo tanto la única crítica que puede generar es la que se ubica en las antípodas de la irresponsabilidad y de la crítica solo moral? ¿Qué puede esperarse si ese espacio público de ciudadanos ilustrados que pretende encarnar lo general, lo visible y lo abierto resulta ser expresión de la voz del particularismo, de una nueva clausura y sobre todo de una nueva forma de secreto?

En este capítulo, quisiera centrarme en una de las interpretaciones posibles del desarrollo histórico posterior de esta dialéctica de la publicidad como relación entre moralidad, derecho y política esbozada por Kant. Me refiero a la caracterización de R. Koselleck en Kritik und Krise⁴, texto relativamente poco conocido que sin embargo, a más de 30 años de su publicación, sigue ofreciendo elementos extremadamente sugerentes y polémicos⁵.

2 Kant, TP, p.81

3 De todos modos, "El jefe de estado debe ser autorizado a juzgar por sí mismo si tales medidas son necesarias para la prosperidad de la comunidad, prosperidad necesaria para mantener su fuerza y su estabilidad tanto internamente como en función de los enemigos externos. EL legislador puede en verdad, errar al juzgar si las medidas que adopta son prudentes, pero no al decidir si la ley armoniza o no con el principio del derecho". Kant, TP.

4 Reinhart Koselleck, Critique and Crises, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society, MIT Press, 1988. Hemos utilizado la tardía traducción al inglés, pese a que las traducciones al español, al italiano y al

Como advertencia preliminar, vale aclarar que con la distancia del tiempo el texto podría ser leído en el contexto dos debates diferentes. En primer lugar, si lo ubicamos en el debate alemán entre "Ilustración" y "conservadurismo" suponemos que el texto podría ser colocado sin dificultad en el campo conservador. La crítica a la Ilustración "política", la influencia de la conceptualización schmittiana y la por momentos demasiado fácil ecuación entre crítica ilustrada-revolución-Terror parece ubicarlo, para los herederos de la Ilustración, directamente en el bando contrario. No es este debate el que nos interesa particularmente⁶. El ataque "in toto" al proyecto ilustrado como tal (que es una de las lecturas posibles) parece tan improductivo como la defensa global.

Una segunda ubicación posible podría darla la discusión entre "societalistas" y "estatalistas". Si tomáramos este parteaguas (bien o mal trazado), el texto, en clara continuidad con Hobbes y Schmitt, se ubicaría probablemente en el campo de los "estatalistas", no sólo por la centralidad de los conceptos de soberanía, decisión, etc., sino porque si proyectamos "hacia adelante" la pintura poco auspiciosa del nacimiento "político" de la sociedad civil (el texto se detiene en la primera sociedad civil burguesa, en los umbrales de la revolución), parece quedar poco espacio para una expectativa esperanzada sobre la capacidad autogestiva y la "competencia" política de la sociedad. La sociedad civil, librada a sus propios recursos, parece

francés (tres idiomas continentales, tres ámbitos históricos que conocieron el absolutismo y tres ilustraciones que, con diferencias nacionales marcadas, "se orientaron contra las pretensiones absolutistas de dominio soberano" (prefacio, pag. 2) datan respectivamente de 1965, 1972 y 1979.

5 Es evidente la influencia del texto, publicado en 1959, sobre la caracterización de Habermas en "Historia y crítica de la opinión pública".

6 No es el momento de detenerse en la cuestión pero sospechamos que hay algo teóricamente improductivo y políticamente estéril, por lo menos para nuestra situación actual, en el diseño del debate político en términos de ilustración vs. restauración. Tal vez porque desconfiamos en la posibilidad de que la herencia de la Ilustración sea, como tal, un marco teórico y políticamente interesante para construir identidades colectivas a la altura de los tiempos. Tal vez porque sospechamos, aunque ello suene a herejía en los "contextos progresistas" de los que formamos parte, que los "conservadores" han tenido, tradicionalmente una mejor percepción del ámbito de la política. Lo cual no pone en duda en principio la posible fecundidad del debate planteado en esos términos, desde un punto de vista cultural, ni, por supuesto pone en duda tampoco, el peligro de una oleada "restauradora"..

colocarse siempre al borde la guerra civil. Tampoco es específicamente este segundo debate el que aquí retomaremos.⁷

Una tercera línea de interpretación, a nuestro entender más fructífera, consistiría en ubicar el relato de Koselleck dentro de las líneas de reflexión abiertas por Kant y en el marco de la reflexión sobre lo público que tratamos de dibujar. El relato de Koselleck podría sintetizarse de la siguiente manera: El orden específicamente moderno establecido a mediados del siglo XVII distribuyó el espacio público en dos dominios nítidamente separados. Por un lado la autoridad política, Príncipe u Estado, por otro el dominio estrictamente subordinado que llegaría a ser conocido como "sociedad". La estructura del absolutismo, respuesta y solución a la guerras civiles de religión, se construye sobre el eje exclusivo Soberano-súbdito, política pública - moral privada (Hobbes). El Estado absolutista encarna lo público como lo común y general (por encima de los particularismos religiosos) pero su funcionamiento y el fundamento de su acción no es público (se basa en el secreto de Estado, en el arcano del gobierno y en última instancia en la discrecionalidad del gobierno como voluntad de privados). La sociedad civil desarrollada y nutrida en el Absolutismo y sus vanguardias ilustradas, excluidas del poder político, se alimentarán de y en otras prácticas (económicas, culturales, "morales") que reclamarán para sí una autoridad independiente y que se erigirán en parámetros críticos de la autoridad política. Este "público" ilustrado se verá envuelto una forma particular de dialéctica entre moralidad y política. Por un lado, la doctrina de la Razón de Estado declarará la "inocencia moral" del poder político, contracara de un dispositivo a que hace del Estado el único responsable. Por otro la sociedad, políticamente irresponsable, se erige en tribunal moral del Estado. El dualismo moral-política se encarna así histórica y socialmente y tanto la Razón de Estado como la autopercepción de la naciente sociedad (o de su vanguardia ilustrada) afirman cada uno de los polos en su aislamiento.

⁷ Para una crítica a Koselleck precisamente desde la perspectiva de la "recuperación" de la sociedad civil ver. Arato, Andrew y Cohen Jean, Civil society and Political Theory, MIT Press, 1992, pp. 201 y siguientes.

Desde un punto de vista histórico sociológico, las asociaciones voluntarias y libres que irán surgiendo en el seno de esta sociedad (el modelo de asociación que toma Koselleck es el de las logias masónicas y el de la "República de las Letras") serán los lugares de reunión, socialización y formación de estos "excluidos del poder". En cierto sentido, las prácticas allí desarrolladas (crítica moral, secreto, vías indirectas, reivindicación de la apoliticidad contra la inmoralidad del poder, etc.), impuestas por las circunstancias, moldearán las ideas o algo así como la "matriz" política de la Ilustración. Se funda así un ámbito "crítico" que basa su legitimidad en su naturaleza "no política". Ello llevará a un juego doble entre crítica moral de la política y función política encubierta que Koselleck caracterizará como "hipocresía". La Ilustración no sólo se vuelve utópica (en rigor parece condenada a la utopía y la utopía no es una alternativa política⁸) sino hipócrita, básicamente por su dificultad para autoperibirse como fenómeno político. La Ilustración se "resolverá" políticamente en el Terror y la dictadura, y teóricamente en una Filosofía de la Historia progresista que, por vía de compensación, prometerá la victoria de la elite ilustrada por un camino distinto al de la lucha y la guerra civil.

Para nuestra reconstrucción, la crítica a lo que Koselleck consideraría la matriz "política" de la Ilustración interesa fundamentalmente en lo que refiere a las aspiraciones asociadas a ese espacio público. El espacio público es ubicado directamente dentro de la relación sociedad civil-estado, es identificado casi directamente con la sociedad civil naciente y en última instancia, con el anti-estado. En las páginas siguientes intentare analizar con algún detalle la argumentación de Koselleck, tratando de centrarme más en el desarrollo de la idea que en la validez histórica de la tesis. Discutiré la tesis de la "apoliticidad- politicidad" del espacio público naciente, a la luz de una definición de lo político que, aunque crucial para toda la argumentación, siempre permanece implícita. Si bien, el análisis de Koselleck parece estar

8 "En la perspectiva de Koselleck hablar de utopía política es una contradicción, como si nos refiriésemos a un "escepticismo dogmático". La utopía no es, en esta perspectiva, una alternativa política en sentido estricto. Esto ya nos orienta sobre la definición de lo político y lo impolítico según nuestro autor. Ver Gourevitch, Victor, Prefacio a la edición en inglés de Crítica...

históricamente acotado al Estado Absolutista y su crisis, intentare luego rescatar y proyectar "hacia adelante" algunos de los conflictos planteados según esta argumentación.

En rigor de verdad, si bien podría afirmarse que la obra es un "estudio monográfico" sobre la génesis de la Ilustración, el alcance del texto parece ser más ambicioso. Por un lado, tal como lo declara el autor, la referencia a la Ilustración remite no tanto o no sólo a un movimiento político-cultural del siglo XVIII sino a una "matriz" de pensamiento de la política vigente al menos hasta el período de la Guerra Fría (Prefacio). Por otro lado, el texto también podría ser leído, en otra perspectiva, como la génesis de una elite intelectual divorciada de la realidad de la política, en línea de continuidad con la crítica de Tocqueville a "les philosophes". En ese sentido, ambas líneas van mucho más allá del siglo XVIII, para referir a una suerte de "evasión de los imperativos del ámbito político" que seguiría marcando una determinada actitud intelectual, aparentemente condenada a la desdicha.

1. La "Razón de Estado" y la separación entre moralidad y política.

Pensar políticamente la Ilustración supone pensar el Absolutismo, y entender políticamente el Absolutismo es reconocer su punto de partida en las guerras de religión. El relato de nuestro autor será el intento de clarificar esta conexión, de modo que la emergencia de la crítica social se identifique así con la crisis de la estructura estatal y por lo tanto con la crisis de las soluciones que el surgimiento del Estado había traído consigo. Es necesario entonces retroceder hasta antes de Kant, volver al siglo XVII para encontrar allí "la clave" del Estado.

En la reconstrucción de Koselleck, la estructura política del Absolutismo supuso la creación de un campo de acción suprareligioso, de orientación racionalista, delimitado por las políticas del Estado. Es decir, desde un punto de vista sistémico, la emergencia de un sistema político autónomo y autoreferente. La consolidación del Estado Moderno se basó en un

proceso de "expropiación y concentración del poder político" y de centralización del poder de decisión⁹, dos ejes que resaltaré Koselleck para su caracterización de la oposición entre ámbito político y ámbito moral.

El Estado, para resolver políticamente el conflicto desatado por las guerras sectarias, debe afirmar su poder y desafiar la primacía de la religión y de los imperativos de la conciencia individual. Así si la religión se privatiza, la conciencia se bifurca en culpa y responsabilidad: el gobernante se libera de toda culpa pero acumula toda la responsabilidad, el gobernado o súbdito se libera de toda responsabilidad política pero "se ve amenazado por una doble culpa (externa, cuando actúa contra el interés del soberano, e internamente, al buscar refugio en el anonimato de su conciencia" (p. 20). La doctrina de la Razón de Estado será la expresión teórica de esta bifurcación dando lugar a una política que puede desarrollarse con independencia de las consideraciones morales y cuya "evidencia" histórica, una vez más, sólo es explicable por las guerras religiosas.¹⁰

Con el surgimiento del Estado moderno se configura así una particular lógica de lo político cuya semántica estará marcada por los términos "responsabilidad", "decisión", calculabilidad, anticipación, etc. La absoluta responsabilidad del soberano genera una compulsión a actuar que continuamente obliga a tomar nuevas decisiones, incluyendo las que implican el uso de la fuerza. El peligro de la inacción (no decisión) y el riesgo de una sobreutilización del poder marcan las coordenadas del campo de acción del soberano. A su vez, esta responsabilidad absoluta obliga a buscar una medida de las acciones (un criterio) en el efecto calculable sobre los demás. La compulsión a actuar y a decidir aumenta la necesidad de previsión: "Un cálculo racional de todas las consecuencias posibles se transforma en el

9 Ver Perry Anderson, El Estado Absolutista. Siglo XXI, México y el clásico análisis weberiano sobre el proceso de expropiación y concentración del poder político. Economía y Sociedad, T II.

10 La doctrina de la Razón de Estado aparece así tan ligada a la situación de guerra sectaria que su alcance no se limita al Absolutismo. En ese sentido, Spinoza Tractatus, cap. 16 y 19

primer mandamiento político" (p,20). La necesidad de prever, por su parte obliga a aumentar permanentemente el poder, lo cual suscita los riesgos de quebrar "la barrera de la inocencia".

Parecen generarse así ciertas "reglas de lo político": responsabilidad, decisión, generación y conservación de poder, previsibilidad, calculabilidad, reglas que permitían una alta "especialización" de la dinámica y la gestión políticas combinada con una creciente indiferencia "hacia todo lo demás". Pero también reglas que para el súbdito despojado de toda capacidad de acción y de todo poder no pueden sino resultar totalmente ajenas. El súbdito se convierte así en una suerte de "extranjero" en la política.

Para Koselleck, la absoluta evidencia de la Razón de Estado como separación entre moralidad y política fue un paso hacia la secularización de la política y de la ética. En ese sentido, la exclusión de la `moralidad` de la política no se dirigía contra una ética secular, sino contra una ética religiosa con pretensiones políticas. Una ética que había llevado elevado las pretensiones de la conciencia moral al rango de normas de acción y que con ello había llevado a la "fisión" de esa conciencia en la guerra civil.

Sin embargo, si esta diferenciación y autonomización del Estado constituye algo así como la respuesta "sistémica" al riesgo de desgarramiento social, para la conciencia individual el tránsito no puede sino ser doloroso. La conciencia moral individual no puede aceptar sin resistencias ni la configuración de una esfera autónoma que toma la forma de un territorio extranjero ni tampoco fácilmente la división entre conciencia y acción que la Razón de Estado parece requerir. Desde el punto de vista de los individuos, esa separación entre moralidad y política requiere de justificaciones ulteriores.

Una primera respuesta, que resultará históricamente insuficiente, se encuentra brillantemente emblematizada por Hobbes. Para éste, desde el individuo, la distinción entre moralidad y política (o la subordinación de una a la otra) se resume en primera instancia en una racionalidad que disuelve la diferencia. Si "la alternativa moral entre el bien y el mal se

transforma en la alternativa política entre guerra o paz" (25) la distinción desde el punto de vista de la Razón y de la necesidad de fundar la comunidad política se vuelve irrelevante.¹¹ La paz es el bien supremo, pero la conciencia sin "soporte externo" no puede fundarla.

Sin embargo, en el mismo Hobbes, la distinción reaparece en la forma de la ley natural por un lado, y en la diferencia entre acción exterior y postura interna¹². La primera "maniobra" hobbesiana consiste en reemplazar la "conciencia" (fundamento de la moralidad y del compromiso sectario) por la opinión. La conciencia es creencia subjetiva, visión privada. Pero su valencia política también cambia. Sin soporte objetivo, la conciencia degenera en la idolatría de la "certeza de la autocorrección". En lugar de ser causa de la paz, la autoridad de la conciencia, en su pluralidad subjetiva es directamente causa de la guerra civil¹³

Así, para Hobbes no se trata de suprimir la conciencia como ámbito privado sino de privarla de sus efectos políticos. En la formulación de la ley, las conciencias privadas no se expresan en las leyes así como las leyes no se aplican al soberano. El interés público no se decide, de vez en vez, en la jurisdicción de las conciencias privadas. La Ley no expresa las esperanzas religiosas ni los intereses sociales sino "un dominio formal de decisiones políticas mas allá de toda iglesia, estamento o partido"¹⁴. La separación entre moralidad y política no se limita a la inocencia moral del poder, significa también la "prescindencia moral" de los súbditos respecto de las leyes. Así, no se requiere que el súbdito como tal se "identifique" en conciencia con la ley. "Estas leyes no son morales porque correspondan a una legalidad eterna

11 En ese sentido, la guerra civil no sólo proporcionaría la evidencia histórica de la Razón de Estado sino la fundamentación racional de la obediencia.

12 "External acts" e "inward thought", "actions" y "habits of the mind", *Leviathan*, I, 15, I, 48)

13 "Conscience therefore I define to be opinion of evidence" Hobbes, *Elements of Law*, Vol I, 6, 8. En esta diferenciación entre interno y externo ver Schmitt, *El Leviathan* p. 94, cit. por Habermas "En el momento en que se reconoce la diferencia entre lo interno y lo externo, es cosa hecha la superioridad de lo interno respecto de lo externo y por ende, de lo privado sobre lo público". Para Habermas en cambio, en el camino que va de Calvino y Lutero a Hobbes se difumina la distinción reformadora entre "regnum spirituale" y "regnum politicum" y cobra forma el sentido de la contraposición intramundana entre sociedad privatizada y autoridad política, entre society y government. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 297, nota 8 al capítulo VI. Para la argumentación de Koselleck sobre Hobbes y la tradición de la Reforma ver nota 27, p. 30.

14 Koselleck, R. *op cit*, p. 31

de la moral, aunque puede ocurrir que así sea, son morales porque se han originado en un mandamiento (commandment) derivado directamente de la situación política." ¹⁵.

Pero según Hobbes "no human law is intended to oblige the conscience of a man, but the actions only" (Lev. II,31). El ámbito privado, "in secret free", es el ámbito de la conciencia y la opinión, el ámbito del hombre como ser humano. La construcción parece sostenerse sobre la dicotomía entre ciudadano como súbdito en el ámbito público y hombre privado. Es esta división la que será puesta en cuestión por la Ilustración. Y a esta "neutralización política de la conciencia" que acompañara el proceso de secularización de la moral y la política, la Ilustración opondrá, según Koselleck, la crítica desde una moralidad tal vez insuficientemente secularizada.

En la perspectiva de Koselleck la distinción interno-externo (conciencia y acción, privado-público) no sólo permitió crear un ámbito político supra-sectario pacificando la política interior sino que dejó su huella en las relaciones entre los estados. "El derecho internacional europeo pudo ser efectivo sólo porque engendró un nuevo sentido de obligación, que "atravesaba" la pluralidad de la fe" (pag.35 y ss.). Se crea así un núcleo de política exterior, protegido del marasmo de las jurisdicciones religiosas. Un proceso que, visto desde la perspectiva de la tormenta de las pasiones sectarias, supuso un paso en la racionalización política. Siguiendo en este punto a C. Schmitt, Koselleck dedica un capítulo al análisis del *jus publicum* europeo. Al igual que la fundamentación hobbesiana de la soberanía, su base era la separación entre la estricta inviolabilidad moral interior de los estados y la relaciones políticas interestatales. "El fin de las guerras civiles religiosas y la limitación de la guerra a una cuestión entre estados fueron dos asuntos paralelos basados en la separación entre moralidad y política. Esta separación, en términos de derecho internacional expresaba que los estados en guerra se enfrentaban como iguales, con los mismos derechos más allá de cualquier cuestión de justa causa moral e independientemente de los fundamentos morales de la guerra, sólo en virtud de

¹⁵ ibid, p.37

su ser estados, cada uno entendía al otro y a sí mismo como justus hostis, como legítimo enemigo." El Droit de gens volontaires de Vattel encarna esta renuncia explícita a que el derecho internacional se transforme en un tribunal moral. En la perspectiva de Koselleck esto representa un paso en la racionalización tanto de la guerra como del Estado.

En Hobbes, la razón lleva a fundar el Estado. En la etapa siguiente, la razón "desanuda" el vínculo entre protección y obediencia, y estará en condiciones de emanciparse. De la estabilidad política lograda a partir de la solución absolutista a las guerras civiles de religión ¹⁶ surgirá "el mundo moral" como expresión de la sociedad desarrollada a su amparo. El Estado absolutista crea a sus enterradores: genera las condiciones para el desarrollo de un "mundo moral", pero ese mundo se levantará contra el Estado en nombre de la moralidad. Desafiara todas las definiciones heterónomas que parecen contradecir su autonomía moral y se erigirá en tribunal de lo político concentrado en el Estado. La "crítica" social será tematizada por Koselleck como el furioso despliegue de "una" de las líneas que como vimos, estaba presente en Kant: como pretensión en última instancia de superación de lo político a través de su proyección en una filosofía progresista de la historia o como negación perversa de lo político en la dialéctica de la revolución.

2. Lo privado busca expresión pública: la "falsa publicidad" del secreto

"La inteligencia burguesa partió del espacio interno privado dentro del cual el Estado había confinado a sus súbditos. Cada paso hacia afuera era un paso hacia la luz, un acto de ilustración. La Ilustración continuó su marcha triunfal al paso que su interés privado se expandía hacia el dominio público, mientras el público, sin renunciar a su naturaleza privada, se transformó en el foro de la sociedad que permeó al Estado. Al final, la sociedad llamará a

¹⁶ Y como preveía Hobbes del desarrollo del comercio, la industria, las artes, la cultura al amparo del estado que garantiza la paz y la seguridad.

las puertas de los poderes políticos, llamando también allí la atención y demandando su admisión" (p.53)

El tránsito del siglo XVII al XVIII estará marcado, en ésta perspectiva, por un progresivo desplazamiento de los límites entre moral interior y política. El "retorno a la separación entre ley natural y legalidad del estado, vuelve a poner a la religión por encima de la ley positiva".¹⁷ Pero la ley moral, originada en la conciencia ya no permanece en el terreno de la "private opinion" sino que aspira a encarnarse en leyes, que ya no son expresión de la conciencia individual sino que "reciben su carácter universalmente obligatorio de un acuerdo tácito y secreto". No es el individuo sino la sociedad la que desarrolla sus propias leyes paralelamente al Estado.

El ámbito de la moralidad ya no se resuelve en una cuestión formal de obediencia sino que confronta las leyes del Estado. Nace así "la crítica o la censura" como actividad principal de naciente sociedad ilustrada.¹⁸ En este punto, las sendas se bifurcan. En Inglaterra, de desarrollo de esta tendencia llevará a que esta moralidad cívica se transforme en un poder público, en principio sin carácter directamente ejecutivo pero con efectos políticos directos. En la versión de Locke, moral y política sin embargo no entran en conflicto, ya que la sociedad aparece en sí como "sociedad política", cuya existencia no se disuelve con la disolución del gobierno. Moralidad y política se transforman, en las condiciones inglesas, en una situación de coordinación o yuxtaposición: las leyes positivas actúan directamente, sostenidas en el poder coercitivo del Estado, la legislación moral actúa indirectamente dentro del Estado y sin embargo, más efectivamente. La moralidad cívica se transforma en un poder público que fuerza al individuo a medir sus acciones ya no sólo con referencia a la ley positiva sino respecto de la opinión pública. La "ley de opinión" parece encontrar en Inglaterra expresión

¹⁷ Podría pensarse en un "retroceso" en términos de secularización de Hobbes a Locke. Para ello se impondría un análisis más detallado de la relación entre Ley Divina, Ley civil y ley moral y la emergencia de la ley de opinión como nueva autoridad y expresión de la ley moral.

institucional en el marco de un sistema político en transformación ¹⁹. En esta versión, la emergencia de la conciencia cívica no supone "crisis" de lo político, sino nuevas formas de entender la política y de pensar lo público. Lo público deja de ser sólo lo estatal para tender a identificarse con la "civil society"²⁰. Pero esta línea, que llevará al modelo inglés de la sociedad civil y a una coexistencia no catastrófica entre conciencia cívica y responsabilidad estatal, no es obviamente la que recupera Koselleck. Su interés en cambio estará dirigido hacia la resolución catastrófica del choque entre ley moral y ley positiva.

De ese modo, en el escenario francés y alemán, no es posible ni coordinación ni cooperación entre ambas formas de legalidad, ya que no existen en el marco del absolutismo posibilidades de "escenificación política" del conflicto entre la reivindicación moral hecha en nombre de la sociedad y la política concentrada en el Estado. El conflicto entre la legislación positiva y la legislación moral no tiene solución negociada ni política: "...en primer lugar, un altercado abierto resultaba superfluo, ya que la ley moral, por su fuerza invisible y su mayor alcance, inevitablemente se realizaría. En segundo lugar, desde el punto de vista moral, todo conflicto estaba resuelto de antemano, porque en tanto la ley moral coincidía con el juicio de los filósofos y con la visión de la sociedad, esa sociedad estaba en la posición correcta desde el comienzo" (60). La antítesis entre moral y política no puede institucionalizarse bajo la forma de la yuxtaposición (parlamento y corona, ejecutivo y opinión pública) sino que se radicaliza. La inevitable polarización desencadenará la dialéctica de crítica y crisis del Estado.²¹

La presencia del Estado Absolutista proporciona el vínculo de unidad a la sociedad naciente. Cuando el Estado comienza a existir como "enemigo", la "crítica" cumplirá la

18 "Sociológicamente, la crítica racional y la censura moral parecen haberse originado respectivamente en el mundo de las letras y en el mundo de los negocios. Sin embargo en el siglo XVIII ambos conceptos aparecen juntos y complementariamente: "Censurer et critiquer" en Rousseau". Nota 15, p. 57

19 Sin embargo, Koselleck no va demasiado lejos en la relación entre esta forma de articulación entre "moral" y "política" y la forma parlamentaria y la representación política de la nueva sociedad o de sus elites.

20 Ver cap. 1.

21 ¿Crisis del Estado o crisis política?. Koselleck parece sugerir que la crisis del estado absolutista, la crisis desatada por la Revolución Francesa equivale a una crisis política de larga duración o a una más abstracta "crisis de lo político" que dura hasta nuestros días. Sobre el concepto de crisis ver mas adelante.

función de lazo, de cemento social para instaurar ese "nosotros" amigo que progresivamente aspirará a conformarse en poder alternativo. El Estado pretende encarnar lo público como lo general, por encima de las diferencias sectarias, pero lo público aparece bajo la forma del secreto de Estado y de la clausura en el ejercicio del poder. Se crean las bases para la conformación una sociedad política alternativa como encarnación de lo verdaderamente común y general, de lo verdaderamente visible y de lo verdaderamente abierto a todos.

Sin embargo, y este es uno de los ejes de la crítica de Koselleck, ese carácter de alternativa "política" permanecerá encubierto. En primer lugar, por razones estratégicas y de supervivencia. Cuando "la sociedad" (o sus vanguardias ilustradas) pretende salir a la luz pública, el Estado la fuerza a migrar una vez más a la privacidad subterránea de sus orígenes: al ámbito del misterio, de la clausura y sobre todo del secreto. Pero el misterio necesario para sobrevivir, en una situación en la que el Estado monopoliza lo público, se transformará en algo más: en la imposibilidad de delinear una alternativa realmente política o en la hipocresía de hacer política contra toda política.

El relato de Koselleck parece apoyarse en una reconstrucción histórica tan atrayente como discutible. Las fuerzas de la sociedad civil²², excluidas de la esfera de decisión política se socializarán en lugares no políticos: los clubs, los salones, las academias, los cafés, las sociedades literarias. Las instituciones así creadas, nacen como espacios "sociales", sólo "indirectamente políticos". Pero incluso esa influencia "indirecta" es perseguida o declarada sospechosa ante los ojos del Estado (El texto analiza una serie de intentos fracasados por

²² La nobleza, con tradición política, había perdido gran parte de su autonomía aunque nuevos bríos de autoconfianza parecen haber renacido después de la muerte de Luis XIV. El nuevo sector financiero y comercial, nacido y desarrollado al amparo de estado y transformado progresivamente en acreedor será un factor importante en la explicación histórica de la revolución: "Una sociedad financieramente poderosa y un Estado Absolutista se confrontan sin poder cerrar la brecha con intentos de reforma. En esta interrelación entre el capital financiero- que en las manos de la sociedad se transforma en acreedor- y la deuda fiscal del Estado, que de manera bastante inmoral utilizaba su poder político para esconder o manipular sus deudas, radica uno de los mas fuertes impulsos sociales de la dialéctica entre moralidad y política" (Koselleck, op. cit. p.64) El tercer sector será el de los emigrados afectados por la revocación del Edicto de Nantes, los filósofos fundadores del Regne de la Critique, y un pequeño ejército de funcionarios y jueces. Todos grupos caracterizados ya sea por una aceptación social

transformar estas instancias o estas formas de expresión de la sociedad en órganos consultivos, asesores, etc. En todos los casos, el estado termina obligando a estas nuevas formas de organización a remigrar a su "submundo privado original).

La separación entre política pública y conciencia privada, entre política y moralidad, asume así la forma de la tensión entre autoridad política e Ilustración. Pero el "secreto" del poder, encarnado en la Razón de Estado se transforma en el "secreto" de la sociedad: Ilustración y misterio no se oponen, como la luz a las tinieblas, sino que el misterio es el clave de la Ilustración.

Es por ello que las logias ocuparán un lugar central en el relato de Koselleck.²³ y tal vez, aquí se retome la intuición de Kant sobre la relación entre ausencia de libertad y florecimiento de las sociedades secretas. Las logias nacen de la ausencia de libertad, de la censura, de la exclusión, de la oposición al arcano político y al misterio eclesiástico. Pero ello las obliga a nacer en el secreto y luego a entronizar el misterio como clave de su existencia. El misterio como medida de seguridad marcará el tránsito de la búsqueda de protección en el Estado a la protección frente al Estado.: "El hecho intelectual de ser libre en secreto (Hobbes) encuentra concreción social en las logias. Los burgueses, aparentemente sin tocar al Estado, crean en sus logias - en ese espacio interno secreto dentro del Estado- un espacio en el que, protegida por el secreto, se realiza la libertad civil. La libertad en secreto se transforma en el secreto de la libertad." (75).

La función central asignada a las logias en la formación de la identidad y la cultura política de la modernidad las convierte en las escuelas de la nueva virtud cívica. En ellas, en el ámbito del misterio y la clandestinidad se realizará un proceso de igualación social y política:

combinada con impotencia política, o por la capacidad económica y el rechazo social, o por la importancia intelectual y la marginalidad social y política.

23 El tema de las logias, aunque fascinante, parece tener un desmedido peso histórico en la argumentación de Koselleck. Es más, se tiene la impresión que si se deja de lado a las logias como "modelo" de organización de las nuevas fuerzas de oposición en la sociedad civil, todo el argumento sobre la dialéctica de Ilustración y misterio, se viene abajo.

igualdad fuera del Estado. Se trata de un espacio de encuentro y de unificación de "los hombres" como hombres, no como representantes estamentales ni como súbditos. Pero aún más que la igualdad social, la verdadera interpelación política de la logias era la de la libertad frente al Estado. "Ni iglesia ni Estado", el principio unificador de las logias es la Ley Moral, a partir de la cual no sólo se tienden "puentes morales" por encima de las diferencias de credo (revisando la neutralización política del Estado Absolutista) sino que se crea una identidad a partir de la "oposición a la política".

En ese sentido, las logias "representan plenamente" a la nueva sociedad civil, y el misterio, como nuevo "arcano social" no sólo es explicable como medida de seguridad y protección sino que tiene una clara funcionalidad política: es la línea divisoria entre mundo de la moralidad y mundo de la política. Como límite del campo de la moralidad es también es el lazo de unión intrasocial que aglutina el naciente mundo burgués y ayuda a desarrollar el sentido de superioridad de los iniciados, "la conciencia de elite" de la nueva sociedad. Como tal, genera una jerarquía interna propia de la comunidad, independiente de la jerarquía de poder estatal. La obligación del secreto (primera ley, cuya ausencia de capacidad coactiva invoca específicamente un orden moral) apunta a un vínculo de confianza mutua y a la línea divisoria entre el afuera (mundo de la política) y el adentro (inocencia moral y prescindencia política). El secreto y el misterio de los iniciados genera así un nuevo tipo de obediencia, la obediencia a un poder anónimo y desconocido. La soberanía es anónima, las verdadera cabezas son sombras. Un secreto que exige observancia estricta de las reglas, porque en ese lento y difícil ascenso hacia la luz se es siempre observado, vigilado. El secreto es así también el principal mecanismo de control: en el ámbito protegido de la censura estatal por el secreto todos se observan mutuamente. La denuncia ante los grados superiores del secreto es no solo un recurso sino una obligación de los iniciados.²⁴

²⁴ Koselleck toma como modelo a los Iluminados, que habrían adoptado el "sistema de reportes" de los jesuitas.

Es así que en el secreto que unifica, que nivela, que separa a los elegidos de los demás, que media las diferencias, se forma una nueva elite, la elite que se vive a sí misma como representante de "la Humanidad"(77). El secreto es la base de un nuevo tipo de comunión, el cemento de la verdadera hermandad. El declarado carácter apolítico o antipolítico de las logias - termina erigiendo dos mundos paralelos, a partir de los que la moralidad como "presunta soberana" enjuicia y condena al Estado. En ese sentido, aunque no violento y pacífico, el "reino de la moralidad" en su oposición frontal a la política, pone en jaque al Estado existente. Para Koselleck, pone en duda la soberanía estatal sin siquiera tocar al Estado.

Pero en la lucha contra los tres males del mundo (los Estados, las diferencias sociales, las confrontaciones religiosas) el contenido político del nuevo arcanum social no sólo será ocultado a los ojos del Estado, permanecerá oculto para la propia autoconciencia de la Ilustración. Tal parece ser la clave de la "hipocresía". ¿Porque la Ilustración es políticamente hipócrita? Esta caracterización de la hipocresía, crucial en el texto, es sin embargo ambigua. Apelando a Merleau-Ponty, Koselleck distingue entre hipocresía psicológica (el caso en el que alguien conscientemente trata de ocultar sus verdaderos sentimientos) e hipocresía metafísica. Aquí se trata de un autoengaño, en el que recurriendo a generalizaciones infundadas se culmina en situaciones no deseadas que remiten a la pretensión de ser lo que se es incondicionalmente.²⁵ En este caso, a ser "incondicionalmente crítico", "incondicionalmente antipoder", "incondicionalmente apolítico", a "actuar incondicionalmente de manera moral" en un momento en que el se desata un proceso que precisamente requerirá poder y decisión.

La Ilustración política nace entonces condenada al autoengaño. Pregona la luz y se desenvuelve en la oscuridad, lucha contra el misterio y se funda en un nuevo arcano. Pretende encarnar la universalidad y se aloja en las sectas, se enfrenta al poder e "inventa" un poder anónimo. Pero sobre todo, y de allí la centralidad de la tesis de la hipocresía, ese autoengaño le impide darse cuenta de que tendrá que decidir, que en algún momento tendrá que ejercer ese

25 Merleau-Ponty, M., Phenomenologie de la perception, 1945

nuevo poder, que tendrá que actuar y que para ello ya no podrá apoyarse, salvo a costa de la desmesura y la perversión, en la moralidad que la enfrentó a la política y que fue su ámbito protector y la cuna de su identidad.

Por un lado entonces, el enfrentamiento entre moralidad y política será precondition y supuesto de una "tonía indirecta del poder". Por otro lado será la base de una "crítica" ostensiblemente no política, sin alcance efectivo. Pero también será lo que provoque la reaparición de aquel fantasma conjurado por el Estado Absolutista: la guerra civil, tocada ahora con el gorro frigio de la Revolución. No siempre queda claro si Koselleck está reprochando la encubierta voluntad de poder de la razón crítica, o su voluntad de impotencia, o su tendencia implícita a la guerra civil.²⁶ En cualquier caso, la relación entre "crítica y crisis", relación que parece irremisiblemente oculta para la autoconciencia de la Ilustración, será el segundo eje vertebrador del análisis de la sociedad civil.

3. ¿Crítica sin conciencia de la crisis? Los dualismos encubridores.

La crítica, como consigna en la que la sociedad ilustrada del siglo XVIII se reconoce a sí misma, se desplazará del campo del análisis filológico a los demás dominios, hasta alcanzar el Estado²⁷. La República de las Letras es el otro ámbito privilegiado para el despliegue de la crítica. En un infinito proceso de señalamiento de pros y contras, el crítico asume el papel de defensor y de acusador, es decir de autoridad no-partisana, de abogado de la razón. Esta idea, que encontrará su formulación más clara en Pierre Bayle²⁸, encarna (precisamente por su naturaleza no partisana) un compromiso con una verdad proyectada hacia el futuro que posibilita a su vez el juicio racional sobre el presente. En la República de las Letras reina la

²⁶ Algo parecido afirman Arato y Cohen, en su Civil Society and Political Theory, p. 210

²⁷ "La común reacción de las iglesias otorgó al término crítica también su significado polémico, aunque sólo estuviera en juego la crítica textual. El concepto nunca perdería esta connotación polémica a lo largo del siglo XVIII" (p. 106). En un primer momento los "críticos" de las Sagradas Escrituras, aún cuando al servicio de los partidos religiosos, fueron anatémizados tanto por parte de los católicos como de los protestantes.

absoluta libertad, ya que la verdad surgirá de la lucha entre los críticos, "una verdad que no aparecerá hasta que el futuro absuelva al crítico de toda culpa en el presente" (110)

En Bayle todavía hay un límite claro: el Estado. Se establece así una distinción entre el juicio de la crítica y la jurisdicción política del estado, entre la búsqueda desinteresada de la verdad y la esfera política, que recuerda el "discutid todo lo que queráis pero obedeced" de Kant. Sin embargo, las políticas del Estado irremediamente se transforman en el objeto de la crítica. Con la Enciclopedia la crítica se identifica con la "opinión del público" y con la norma de las "acciones públicas". Las dicotomías que marcan el pensamiento de la Ilustración (libertad-despotismo, razón -revelación, comercio-guerra, decadencia-progreso, luz y oscuridad) dan forma conceptual al dualismo básico entre autoridad y crítica, entre el poder y la verdad. Pero, en la interpretación de nuestro autor, estos dualismos bajo su aparente universalidad ocuyen el significado de lo que está en juego: "Atrapado en la corriente del dualismo, el crítico no alcanza a ver el significado histórico del proceso que ha puesto en movimiento. El crítico es un líder, nos dice la Enciclopedia, que sabe cómo trazar distinciones - entre verdad y opinión, derecho y autoridad, deber e interés, virtud y renombre. En su formulación dualista, todos estos conceptos evitan el problema político inherente. La verdad, el deber, la virtud, el derecho, ya se han colocado en uno de los lados" (118). La crítica se radicaliza, y la red dual de conceptos se aplica a todos los hombres por igual, en tanto hombres, incluidos los gobernantes. En la visión del privado todo poder deviene sinónimo de fuerza, de abuso de poder. El gobernante, en tanto hombre no puede ser sino un usurpador.

La "crítica" tendrá un papel central en la crisis del política del Estado Absolutista, pero no es la ponderación histórica de la crítica como factor causal lo que está en juego en el relato de Koselleck. Para su reconstrucción (y para la nuestra) resulta más importante otro aspecto de

28 El mérito de Bayle parece haber consistido en unir crítica y razón, de modo que crítico deviene sinónimo de racional.

este proceso que se relaciona con el autoengaño. La tesis es que la crítica precipita la crisis pero no la asume como tal, es decir como crisis objetiva que exige de una decisión política.

El divorcio entre "crítica" y "crisis" es rastreado filológicamente. Ambos conceptos (crítica y crisis) tienen un origen común en el griego *krino* (juzgar, diferenciar, discriminar y decidir). Utilizada originalmente en el contexto judicial, la idea de juicio o crítica subjetiva estaba indisolublemente unida a la crisis objetiva. En sentido forense, de evaluación de los pro y los contra para decidir. En el siglo XVIII la crítica pierde la referencia a la decisión, implícita en su uso legal, médico o teológico. El término crisis virtualmente desaparece. La crisis será neutralizada o diluida en una filosofía del progreso o "resuelta" en la guerra civil, que bajo el concepto de revolución, ocultará también su carácter político.

Toda crisis supone que la solución no es puede ser objeto de predicción segura y abre la pregunta por el futuro histórico. En el caso alemán el proceso de crítica desencadena las predicciones sobre el colapso y la dialéctica entre moralidad y política otorga a la lucha un radicalismo verbal desproporcionado respecto de la verdadera correlación de fuerzas sociales y políticas. Aquí la dialéctica de moralidad y política, de crisis y crítica se resolverá en el plano de la Filosofía de la historia. Críticos y conservadores, sociedades secretas y oficiales de estado diagnostican la revolución -esperándola unos y temiéndola otros- y ambos bandos se ven como enemigos absolutos. Pero la revolución saca sus fuerzas y hunde sus raíces en la Filosofía de la historia, que viene así a cerrar la brecha entre posición moral justa y poder necesario. La Filosofía de la historia escamotea la decisión requerida para "salvar la grieta entre sociedad y estado", es decir para instaurar la publicidad y reformar el Estado. La revolución se asienta en el futuro necesario, pero la posibilidad real de revolución es ocultada

precisamente por que se la ve en términos histórico-filosóficos.²⁹ Así, la seguridad histórico-filosófica en el triunfo de la revolución excluye al enemigo (el Estado absolutista) como enemigo real. Su desaparición está inscrita en el plan de la historia y ello exime de la necesidad de plantear objetivos y de actuar políticamente. El estado colapsará de todas maneras y la certeza en el triunfo final hace innecesario el conflicto directo. Pareciera que en este caso, la hipocresía o el autoengaño de esa nueva sociedad, gestada en las tinieblas de la censura, lleva a que la acción política sea remplazada por la confianza en el triunfo de la Historia.

En Francia en cambio, la reforma ilustrada de Turgot intentará ahorrarle a la sociedad la década de 1789-1799. La reforma fisiocrática como "reforma contra la revolución" expresa la conciencia de la crisis y la necesidad de una decisión. Pero si la reforma ilustrada es el único intento por hacerse cargo de la crisis (abolición de los privilegios especiales, superación de las diferencias religiosas y sobre la base de la igualdad ante la ley, fortalecimiento del poder estatal concentrando la decisión política en manos del ejecutivo), su fracaso exacerba la oposición entre política y moral. Fracasa así el único intento de "atender indirectamente las demandas de la sociedad, es decir formalmente dentro del E. Absolutista y en unión con el monarca" (153)

Con la formulación de Turgot parece consumarse la separación entre fuerza bruta, poder puro y legitimidad moral: "Una vez que la ley es llevada fuera de la esfera política y definida en términos morales, toda violación de la ley que no es conforme a la moralidad deviene un acto de pura fuerza... Si esta ley no política es válida, entonces la decisión del soberano pierde su carácter legal, en tanto se origina en la libertad política y legiferante del soberano. La soberanía, la fuente absolutista de la ley, se transforma en puro acto de poder. Si este poder se ejerce de manera moral, si adhiere a criterios eternamente válidos más allá y por encima de la política, su legitimidad, en el sentido del poder soberano de decisión, deja de ser

29 Esto hace recordar la afirmación de Marx en el sentido de que Francia hace las revoluciones y Alemania las piensa

política y deviene puramente moral. Por su parte, si el poder se ejerce en violación a las leyes morales aceptadas, deviene político en el sentido aceptado- como decisión soberana del gobernante, pero en su nuevo sentido deviene ilegítimo, poder desnudo, o hablando moralmente inmoral." (146)

Las distintas interpretaciones de la relación entre política, moral y derecho que habíamos visto en Kant, parecen encarnarse históricamente: por un lado, la apuesta pasa por una Filosofía de la historia entendida como progreso necesario. Por otro, la moralidad, como voz de la sociedad liquida la diferencia entre poder político, legalidad y juicio moral.

En síntesis, la apelación a la conciencia, la postulada subordinación de la política a la moralidad, invierte la fundamentación del Estado Absolutista pero -y aquí radica el secreto de la polarización entre la ley de la moralidad y la ley de la fuerza- "sin poner en cuestión aparentemente la estructura de poder externa del Estado". La legitimidad moral es el marco políticamente invisible con el cual "la sociedad" escala. Sin ser capaz de actuar su influencia política, esta legitimidad de la moralidad es aceptada como la verdadera legitimación del Estado Absolutista. Sólo la ley debe gobernar., el poder del príncipe es despojado de su carácter representativo y soberano, pero al mismo tiempo el poder como función permanece intocado, ahora devendrá función de la sociedad. Siendo directamente no política, la sociedad sin embargo quiere gobernar indirectamente a través de la moralización de la política. Al parecer, es esta polarización la que impide plantear la cuestión concreta sobre dónde y cómo poder y moral coinciden, es decir la cuestión sobre la forma política de un sistema político-moral (las formas institucionales de un gobierno legítimo?), y la ignora como cuestión política

decisiva³⁰. La crítica precipita la crisis al cuestionar la soberanía pero esa crítica no "se hace cargo de la crisis" al trasladar la soberanía a "una serie de conceptos no concretizados por encima y más allá del Estado: la moralidad, la conciencia, la nación, la naturaleza y otros" (147).

Falta de percepción de la crisis y confianza en el progreso se condensarán también en la imposibilidad de percibir el núcleo político de la revolución: la guerra civil. "La guerra civil era conjurada en tanto su resultado se volvía cierto, es decir en tanto que la naturaleza política de la crisis se ocultaba". La idea ilustrada de revolución, tan confiadamente pronosticada, enraizaba en la idea de progreso y derivaba su significado político de la oposición moral al despotismo, una revolución cuyo núcleo político (la guerra civil), permanecía oculto".³¹ Enraizada en una filosofía de la historia y del progreso, la revolución es un evento casi "natural" por un lado. Pero menos violento y arbitrario por otro, ya que el Estado, en su forma despótica es la encarnación de la guerra civil, mientras que su derrocamiento es la revolución. El concepto de revolución, en la reconstrucción del autor, anclado en el dualismo de moralidad y política, invoca moralmente la guerra civil mientras que la esconde políticamente.

Rousseau se diferenciaría de la Ilustración, entre otras cosas, por incorporar la idea crucial de crisis al concepto de revolución. Sin embargo, en esta perspectiva, Rousseau consumará la fusión de sociedad y estado, la unidad de política y moral en el estado total, en la revolución permanente encarnada o cobrando la forma de la legalidad. Rousseau reclamará para la sociedad, la voluntad incondicionada, la base aceptada de la decisión soberana del gobernante absoluto. El resultado será la volonté generale, la voluntad general como ley para sí misma. El principio político de la decisión se transfiere a la sociedad, sociedad que a su vez obtiene unidad a través de esa voluntad: "La paradoja lógica de Hobbes, el hecho de que el

30 La soberanía permanece en ese sentido, anónima o es "sin sujeto"

Estado descansa en un contrato pero después exista como entidad autónoma, era políticamente realizable porque a través de esa paradoja la voluntad soberana del gobernante que representa al Estado se liberaba. La paradoja de Rousseau, por otra parte, el hecho que la entidad nacional poseyera una voluntad común que la transformara en entidad nacional no es políticamente realizable: libera una voluntad que, desde el inicio no tiene ejecutor. Ni delegable ni representable, la voluntad como soberana se vuelve invisible. La identidad de estado y sociedad, de los cuerpos soberanos decisores y de la totalidad de los ciudadanos, está desde el comienzo destinada a ser un misterio". (164)

En la lectura de Koselleck, esta voluntad en busca de un soberano se transforma en la revolución permanente, y cuando el nuevo principio político de la voluntad soberana se transforma y nacionaliza en el colectivo, directamente en la dictadura.

4. Conclusiones provisionales: ¿El espacio público nace condenado?

En realidad, más que una génesis de la conformación "institucional" de un espacio público, Koselleck se centra en la idea o la "ideología" que nutrirá a la "opinión pública ilustrada". Y en lugar de analizar la manera en que esta idea encarna en formas organizativas, principios o instituciones, su mirada se dirige hacia la forma bajo la cual estas prácticas originalmente gestadas a la sombra del Estado absolutista penetraron en la idea de un "espacio público" como tribunal moral de la política.

Aunque ello no es explícito, el análisis parece inscribirse dentro de un supuesto muy fuerte que orienta toda la exposición: la crisis del Estado (absolutista) es entendida como crisis de lo político. Tal vez lo que en referencia a un período posterior en la historia del Estado, C. Schmitt conceptualizará como la crisis del Estado parlamentario, no sea en esta perspectiva otra cosa que un síntoma más de una crisis no resuelta con el derrocamiento del Absolutismo. No tanto porque el análisis histórico así lo indique (el texto se detiene en la víspera de la

Revolución Francesa) sino básicamente por la insistencia en el carácter persistente de la crisis (hasta nuestro días) y por la ausencia de toda referencia a "nuevas formas de mediación" entre la sociedad y el estado que pudieran superar la situación de enfrentamiento que las coordenadas dualistas del pensamiento ilustrado parecía plantear como única alternativa.

Es más, esta ausencia de referencias podría llevar a "empujar" la tesis de Koselleck hasta hacernos pensar que a partir del dualismo generado por la Ilustración, a partir de su hipocresía o de la naturaleza políticamente no asumida de sus modelos, de la lógica del "todo o nada" que parece surgir irremediablemente de la oposición entre política y moral, no habría otra salida "progresista" posible que la utopía o la revolución permanente.³² En todo caso, "el espacio público ilustrado" como expresión de la sociedad civil burguesa parece tener, desde su gestación, ciertas características distintivas que constituirán, a la larga, limitaciones políticas cuando no "peligros". Poco queda ya de las auspiciosas esperanzas kantianas en ese "público que se ilustra a sí mismo".

En realidad, lo que está en juego en la argumentación de Koselleck es el estatuto político de ese nuevo espacio público identificado con la crítica social. El espacio público moderno parece traer consigo ciertas "marcas de nacimiento", resultado de la situación de exclusión de hecho de la esfera de la decisión política estatal. En ese sentido, es hijo del Absolutismo. La tesis se circunscribe así a la primera sociedad civil burguesa europea y a las condiciones de su gestación. Sin embargo, parte de esta pintura tal vez permitiría encontrar analogías con situaciones contemporáneas en las que la emergencia de la "sociedad civil" se produce en ocasión de la crisis de un Estado autoritario y excluyente. Casos en que la moralidad parece ser la única bandera y el único recurso. De todos modos, en Koselleck, la

32 Hay elementos como para pensar una "continuidad" desdichada en ese sentido. Tal vez Koselleck respondería que su intención no es analizar las transformaciones histórico estructurales de la relación estado-sociedad (y en ellas inscrito, del espacio público) sino hablar de la "matriz" política del pensamiento ilustrado. Y que la historia posterior (surgimiento de E de derecho, parlamentarismo, democracia, ampliación del estado, nueva crisis del estado, etc.) no son para nada imputables al relato sobre la Ilustración. Sin embargo, uno no puede dejar de tener la impresión de "lo político" como tal, entró en crisis en el siglo XVIII.

tesis de la no politicidad o de la "politicidad hipócrita" de la crítica ilustrada es básicamente el reverso de una específica concepción lo político. Y tal vez sea esta caracterización de lo político la que nos ayude a ver más de cerca lo que esta en juego en esta crítica a la publicidad burguesa.

Lo político, en esta reconstrucción, apunta en primera instancia directamente a la capacidad de decisión (y son particularmente las situaciones de crisis las que exigen una decisión). En vena schmittiana, la sustancia de lo político es la necesidad de decidir y la autoridad para decidir. Especularmente, en el espacio público ilustrado el horizonte de la decisión desaparece, ya sea porque el proceso de crítica se vuelve infinito, ya sea porque esa decisión se diluye en el devenir histórico. Si en un sentido estrecho, hay una caracterización "decisionista" de lo político, inversamente, el espacio público ocluye, demora, disuelve el problema de la decisión. La decisión política, que en Kant aparecía todavía dibujada en un ámbito más o menos limitado de sabiduría prudencial, sometido al derecho y por éste a la moral, termina desapareciendo como problema. La decisión "es problema del Otro", del gobierno, del Estado, del poder. Esta indiferencia o prescindencia frente a la necesidad de decisión, que en Kant constituía precisamente la condición o la garantía de libertad de la discusión pública (en Habermas veremos retomada esta idea) descansaba en el supuesto de que en última instancia esa discusión pública "ilustra", "aconseja", etc. al soberano decisor pero no decide por sí misma. La tesis de Koselleck sobre la "apoliticidad" parece referir precisamente a ésta prescindencia de la decisión justo en el momento en que esa sociedad civil emergente y sus vanguardias tienen que decidir acerca de sus amigos y enemigos, acerca de los cursos de acción probables y deseables, acerca de la factibilidad de transformarse en un poder alternativo o de confiarse al curso de los acontecimientos.

En el mismo sentido, si bien lo político (siempre bajo su forma estatal) se constituye con autonomía de la moralidad, incluye desde el inicio, como dimensión subjetiva la responsabilidad. Ello supone necesariamente buscar una medida de la acción política en las

consecuencias calculables sobre los demás. Lo político entonces supone una dimensión necesaria de previsibilidad y calculabilidad racional de consecuencias posibles. Al parecer, el espacio público crítico, forjado precisamente en la irresponsabilidad de facto emanada de su exclusión de toda capacidad de decisión, terminará diluyendo la responsabilidad en la inocencia moral (garantizada de antemano por la certeza moral o por el primado de la intención sobre la acción).³³

En segundo lugar, lo político en tanto ámbito de la decisión define a su vez el lugar de la soberanía. Hobbes tematiza lo político al definir, antes que un tipo de gobierno o de estado, el concepto y el ámbito mismo de la soberanía. Inversamente, el espacio crítico ilustrado tendrá siempre como problema irresuelto la cuestión de la soberanía (o del sujeto de la soberanía?) Al parecer porque al borrar todas las diferencias o bien refunde a gobernantes y gobernados en una abstracta voluntad popular o bien fusionando sociedad y estado no puede sino resolverse en la utopía de la sociedad autogestionada.

En tercer lugar, lo político requiere de autonomía respecto de otras esferas de actividad o prácticas (económica y religioso-moral) y respecto a la sociedad estamental. En términos de la identificación de lo político con lo estatal, el Estado nace a partir de una neutralización política de las diferencias moral-religiosas, de la inserción estamental, o de los intereses particulares.). Es en ese sentido, que la Razón de Estado es interpretada como un paso diferenciador o como un aprendizaje en términos de una mayor "amoralidad" de la política. Dicho en términos más contemporáneos, como la institucionalización de un código del poder, altamente especializado e indiferente a otro tipo de consideraciones. Inversamente, el espacio de la crítica intentará una neutralización "moral" de los núcleos de conflicto político y una homogeneización moral de las diferencias sociales. O bien tratará de identificar política y moral (Rousseau) o desprestigiará lo político desde la moral, reduciéndolo a pura fuerza.

33 Imposible no recordar aquí la archicitadas páginas de Weber sobre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad.

Finalmente, si la definición de un ámbito formal autónomo "conjura el peligro de la guerra civil",³⁴ el espacio público (al perder la unidad otorgada por el estado y volver el principio de la crítica sobre sí misma) actualiza el fantasma de la guerra de todos contra todos.³⁵

En el esquema de Koselleck, la sociedad gestada y desarrollada al amparo del Estado y sus vanguardias ilustradas políticamente excluidas se encarnan en un "público" que se opone primero en secreto, luego frontalmente a lo "público estatal" (representativo). Si antes teníamos exclusivamente lo público representativo (en el sentido del soberano como la figura que "representa", simboliza, "encarna" al todo) surge ahora "el público" crítico. Lo público, antes identificado con el estado es ahora enraizado socialmente, y en extremo, se identifica con el anti-estado.

Y aquí la dialéctica perversa de esa nueva publicidad. El Estado encarnaba lo público como lo general y común a todos (por encima de las diferencias sectarias, de los privilegios estamentales y los poderes particulares). Pero el ejercicio del poder no era público en el sentido de conocido y desplegable a la luz del día. Se basaba en una racionalidad secreta, en un saber político especializado, en un presupuesto de inocencia moral que lo eximía de la mirada pública. Por ello mismo tampoco era público en el sentido de abierto y accesible, sino que "el saber de Estado" constituía también un cerco, un límite de clausura, un rasgo de iniciación.

La sociedad civil levanta la bandera de la verdadera publicidad. Pero la falsa universalidad del "nuevo secreto" la condena a no poder representar lo común y lo general (desde entonces parece estar claro que quien habla en nombre de la moralidad no necesariamente habla en nombre de toda la sociedad), a que el arcano social remplace al

34 En ese sentido, la político no sería equivalente a la guerra sino precisamente la salida de la guerra, aunque ésta estaría marcando siempre, como horizonte posible, sus condiciones de existencia.

35 Sobre todo, una vez agotada la esperanza de encontrar la verdad en el proceso infinito de intercambio de opiniones o de fundir las diferencias en la voluntad general.

arcano estatal y a que la accesibilidad general que la pregonada universalidad requiere resulte en una nueva clausura de iniciados. Para Koselleck, el Estado había encarnado el descubrimiento de que la política y no la moralidad era la encargada de tender puentes entre los islotes del archipiélago de particularismos. Si la política concentrada en el Estado logró tender esos puentes terminó por encarnar no lo común sino lo ajeno. Con su crisis, la sociedad pretende que los islotes del "exilio interno" se transformen en modelos de la autoridad política. Pero ninguno de esos islotes (ni la secta, ni la República de las Letras) puede encarnar un nuevo modelo político.

La tesis de la "apoliticidad" es equívoca y merece alguna aclaración. Por un lado, en conjunción con el argumento de la hipocresía, parece querer decirnos que la crítica moral a la política, esta pretendida apoliticidad de la nueva sociedad funcionó como vertebradora de una nueva política. Que la esfera moral, secretamente organizada se constituye, sin saberlo, en una alternativa que a la larga no puede coexistir con el Estado y que termina apuntando a su destrucción. De allí la relación entre crítica y crisis y de allí la ecuación crítica-revolución. En esta línea de interpretación, el programa ilustrado "directamente impolítico", es hipócrita (en el sentido metafísico de querer serlo incondicionalmente) porque culmina en una política alternativa, que no termina de asumirse como tal. De allí las vacilaciones y la pasiva confianza en el providencialismo de la historia imputable a los sectores ilustrados alemanes.

Pero ¿qué ocurre con la Revolución Francesa?. Es decir la misma tesis, la idea de una Ilustración que oculta y se oculta su carácter político lleva a dos salidas distintas: en un caso a no ver al enemigo real (el Estado Absolutista) como enemigo político y a diluir en conflicto detrás de la certeza del triunfo histórico inevitable. Es decir a la no-revolución. Pero en el otro caso, esta dinámica no lleva a la pasividad sino precisamente a la revolución (aunque ésta no sea tema del texto) es decir a la transformación política. Tal vez, la aparente inconsistencia que surge de ambos casos en relación con la "apoliticidad" se salve en parte porque también en este caso (en la Ilustración Francesa) se subraya lo que llamaríamos la "neutralización" filosófica

de los núcleos de conflicto político (la no percepción, salvo en las mentes más lúcidas, de la existencia de un crisis política, la neutralización de la dimensión de guerra civil, el falso universalismo, etc.). En ese sentido, la tesis de la apoliticidad del nuevo público conduce a la hipocresía.

Pero, si no seguimos la línea de argumentación que lleva a "la hipocresía" sino que nos detenemos en la caracterización implícita de lo político a la que nos referimos antes, la tesis de la apoliticidad tiene consecuencias más fuertes para una posible caracterización del espacio público. No sería un problema de ocultamiento o de autoengaño sino que, en ese caso, el explícito "intento de escapar a los imperativos de lo político distorsiona las alternativas"³⁶. Surgiría así no sólo una ilusión, la de "...que es posible reducir todo tipo de contingencia, conflicto y compulsión al estatuto de diferencias de opinión susceptibles de ser resueltas a través de la competencia y la discusión"³⁷. También la exclusión de la decisión del horizonte de pensamiento, el anonimato de la soberanía, la prescindencia en cuanto a calculabilidad y previsibilidad, y la "moralización" de las opciones estarían cerrando la posibilidad de que a partir de esa reunión de los privados en calidad de público pudiera gestarse una alternativa política. Dicho de otro modo, hay un modelo de lo político, gestado a partir del surgimiento del Estado moderno. Llevando la tesis del autor a sus extremos podríamos decir que la Ilustración radical pretende escapar y de hecho escapa a los imperativos de este modelo y por tanto fracasa.

En ese sentido, no se trata de un pronóstico más o menos equivocado sino que, desde esta perspectiva, el espacio público no es mediación entre sociedad y Estado sino que es expresión de esa nueva sociedad y, como tal carece de la capacidad de constituirse en principio de integración o en instancia de representación política. Nace con una especie de "déficit político" que proviene de su originaria pretensión de emancipación de todo poder político. No

36 Ver prólogo de Gourevitch, a Critique...

37 ibid. Este parece ser más bien el argumento de Schmitt, en el caso de nuestro autor la orientación va en cambio tres direcciones: o guerra de todos contra todos, o totalitarismo, o impotencia.

hay institucionalización posible de ese espacio público ni su presencia parece transformar la lógica de lo político a partir de la instauración de un principio de control o de representación. No hay transformación de lo político, hay crisis.

Las características del Estado Absolutista, son trasladadas, al menos en su etapa inicial, a las formas de autorganización de la sociedad: el secreto y la organización jerárquica de los ordenes sociales operan por detrás de la ideología de la igualdad y la fraternidad. Nuevamente llevando el argumento a sus extremos, no hay espacio para pensar en qué medida estos nuevos valores pueden institucionalizarse y ejercer una función normativa más allá de su papel "ideológico" en el fortalecimiento de la identidad de la nueva sociedad burguesa.

El espacio público no "se ha perdido por el surgimiento de lo social" como veremos en Arendt, ni sirve para seleccionar "temas sobre los que se deba decidir" (Luhmann), ni, al menos en sus orígenes, funciona como mediación entre la sociedad y el estado. En esta perspectiva es directamente social, expresa la "autoconciencia" de la nueva sociedad y parece requerir de un polo "externo" (el Estado) como objeto de su crítica para poder afirmar su existencia. La tesis de la crisis de lo político finalmente parece decirnos que una vez liquidado o al menos puesto en crisis ese polo externo, el principio de la crítica se vuelve sobre sí mismo convocando al fantasma que acompaña desde su nacimiento a la sociedad: la guerra civil.

Así, uno de los problemas que planteamos a partir de Kant encuentra su formulación radical y su interpretación histórica particular en este relato: la relación entre moralidad, sociedad y política. Del principio de publicidad queda poco, o mejor dicho, éste parece mostrar su cara perversa. Precisamente porque no es tomado como principio de organización jurídica del estado, sino como expresión de la voz moral de la sociedad.

La versión de Koselleck, sin embargo y a pesar de sus rasgos schmittianos, tiene la virtud de no oponer el modelo de la guerra al modelo del diálogo para su caracterización de lo político. Señala en cambio sino otra serie de rasgos que un modelo que quiera otorgar al

diálogo un papel relevante en política no puede sino tener en cuenta (decisión, calculabilidad, necesidad de acción, previsibilidad, responsabilidad). En todo caso, en el tener o no en cuenta estos elementos, entra en juego la capacidad, la responsabilidad y el alcance de la crítica. Koselleck tomará como casos paradigmáticos Francia y Alemania, la revolución hecha y la revolución pensada, en cualquier caso, dos modelos de espacio público formados al amparo de la censura y de la exclusión del ejercicio de poder (así como más adelante veremos que Habermas tomará como ejemplo de espacio público burgués y de su impacto político, el caso inglés). Dos ejemplos de fracaso de la reforma concertada o de la alternativa de formar ciudadanos bajo el Antiguo Régimen. Modelos donde el espacio público se constituye "contra" el Estado, requiriendo de este enemigo para conformar su identidad y donde la moralidad parece el arma más idónea para enfrentar una política pensada como monopolio del gobierno. Tiene, me parece, la virtud de mostrar lo que ocurre cuando la gente vive la política como un territorio extranjero y lo que puede ocurrir cuando en la conquista de ese territorio el único equipo con el que se cuenta es con el de la pureza moral.

Los ejemplos de esto que podríamos llamar "cultura revolucionaria" nos son conocidos. También sus costos en términos de conformación de falsos universalismos, de no percepción de la dimensión de crisis, de irresponsabilidad, de tentación totalitaria. Desde los jacobinos sabemos sin embargo que tal vez este sea el precio imprescindible de una férrea vocación de cambio. Pero también que es una forma de negar la incertidumbre y la contingencia de la política. El problema, me parece, y para ello hay que ir más allá del amargo testimonio de Koselleck, es que no toda apuesta a la publicidad de las decisiones, a la legalidad, a la discusión pública, incluso a la crítica moral de una determinada política está necesariamente condenada al vértigo de la crítica-crisis. Recuperar ponderadamente algunos de los elementos de este análisis de la "forma de pensar ilustrada" respecto de la política no significa suscribir la ecuación crítica-crisis del Estado- crisis de lo político. Sobre todo porque pese a las

admirativas nostalgias absolutistas de Koselleck, la crisis del Absolutismo no fue la crisis de lo político.

Tal vez hay otras formas de pensar cómo dejar de ser un extranjero en la política, más allá de la irrupción bárbara o del destrozo del complejo y delicado mecanismo del "arte del Estado". Pero para ello seguramente la dimensión de lo público y la publicidad deben ser pensados de otra manera.

Capítulo 4.

El espacio público como comunidad política: Hanna Arendt

Introducción

El segundo problema que habíamos dejado planteado en nuestro capítulo sobre Kant es el que refiere a la conformación de "voluntad pública" y su relación con los intereses privados de los individuos. En Kant, voluntad pública y el marco institucional del Estado de Derecho son pensados en función de garantizar la libertad individual y las condiciones para la búsqueda de la felicidad privada. La voluntad pública y el derecho preservan la libertad "negativa", la defensa de los derechos de la persona (con valor propio anterior a la constitución del orden político) y su concordancia o coexistencia con la libertad de todos. Kant parte del derecho que le corresponde a cada quien y obtiene el principio universal del derecho aplicando el principio moral a las relaciones externas. Este derecho se legitima antes de su diferenciación en un sistema de derecho público y se basa en principios morales. Es por tanto independiente de la autonomía política de los ciudadanos constituidos en sociedad. El derecho público termina subordinándose al derecho privado. En ese sentido, habíamos visto como en Kant, no quedaba claro cual era la relación entre la autonomía moral del individuo, fundamento de su libertad y las formas de ejercicio de la autonomía política, es decir la relación entre la capacidad para autodeterminarse moralmente y la capacidad de la comunidad política para autolegislarse políticamente. Siguiendo la veta republicana H. Arendt retomará estas cuestiones: ¿Cómo pensar la relación entre soberanía de la ley y las formas de ejercicio del poder? ¿Cual es la relación entre la garantía de las libertades civiles y el reparto de poder? ¿Cual la relación entre "libertad negativa" y libertad positiva"? ¿Entre el hombre y el ciudadano? Y también: ¿Qué formas empíricas concretas asume aquel "uso público de la razón? ¿Como y hasta dónde es posible universalizar sus contenidos y cómo se manifiesta la diversidad?

Koselleck había retomado una de las líneas: la de la relación entre moral y política, como forma de expresión de la tensión entre ámbito privado y ámbito público. Arendt, en cambio, oscilará entre una caracterización históricamente variable de la delimitación entre lo público y lo privado y una conceptualización que parece hacer referencia a dos ámbitos "ontológicamente diferenciados" (dos ámbitos de experiencia sustantivamente distintos, con lógicas de funcionamiento distintas y "componentes" sustantivos definidos").

En este capítulo nos proponemos analizar en primer lugar la distinción público-privado tal como aparece en la obra de Arendt. Distinguiremos entre una caracterización que parece referir a dos ámbitos "ontológicamente diferenciados" y una caracterización histórica que refiere a los cambios experimentados en el tiempo en la delimitación entre lo público y lo privado. Analizaremos el uso de la pareja conceptual público-privado en oposición a la dupla sociedad-estado (negativamente caracterizada) y la tesis de la caída de la esfera pública por la emergencia de lo social. A partir de este análisis intentaremos argumentar que su caracterización de la esfera pública resulta insuficiente para pensar la acción política en las condiciones contemporánea (aún exclusivamente desde el punto de vista de los actores) y que termina vaciando las potencialidades de un posible "modelo republicano moderno". Concluiremos rescatando, sin embargo, algunas intuiciones originales presentes en la obra que hacen referencia fundamentalmente al tipo de actitud o de experiencia requerida a sostener una esfera pública y que remiten a la idea de "mundo en común". En ese sentido, nos parece que más que rescatar una dimensión de interacción comunicativa o de ejercicio de la virtud cívica, o de intentar traducir el texto a las coordenadas de altruismo vs. egoísmo, esas intuiciones pueden ser reformuladas en términos "emergencia y constitución" de un espacio de aparición y escenificación de los conflictos políticos. Es decir, rescataremos una forma de concebir el espacio público que se orienta hacia las

condiciones de posibilidad de "aparición" o constitución de un fenómeno o tema que puede conformar un mundo en común, movilizar sensibilidad y atención y poner en juego diferentes descripciones y tomas de posición.

1. Lo público y lo privado: luz y sombra en La Condición Humana

En su libro La condición Humana, la noción de esfera pública aparece por un lado ligada a la condición constitutiva de la vida humana y a una teoría general de la acción. Por otro, parece relacionada con configuraciones específicas e históricamente únicas como la polis griega o la república romana. En el primer sentido será el concepto de acción (diferenciado del trabajo (work) y de la reproducción (labor) y sus notas (pluralidad, apariencia, natalidad,) los que fundamenten teóricamente la noción de lo público. En el segundo sentido, la nítida diferenciación público-privado, el modelo de sociedad política por una parte y de ámbito doméstico por el otro, abrirá el camino para su tesis del ascenso de lo social como eliminación de las fronteras entre lo público y lo privado.

En el primer sentido (en referencia a una teoría de la acción y a la condición humana) lo público tiene una doble significación: es aquello que "aparece" y como tal puede ser visto y oído por otros. Es el espacio de aparición y de apariencia, de visibilidad y de "luz". Apariencia en este sentido apunta a revelación, a autodevelación, a aparición y no se contrapone a "realidad" o a "esencia". Por el contrario, la ausencia de un espacio público como "espacio de aparición" significa "estar privado de realidad, que, hablando humana y políticamente es lo mismo que apariencia". Para los hombres la realidad del mundo está garantizada por la presencia de los demás, por su aparición ante todos, porque lo que aparece a todos es lo que llamamos Ser (Aristóteles) y lo que carece de esta apariencia viene y va como un sueño, algo exclusiva e íntimamente

nuestro, pero sin realidad",¹ Lo público como mundo de apariencias es entonces el mundo visible y ostensible, manifiesto cuya realidad es ese aparecer frente y ante los demás.

Esta aparición se efectúa a través o en la acción y el discurso (speech). Si la acción es la actividad que actualiza la capacidad de "iniciar algo nuevo", el discurso revela el carácter distintivo y único del individuo (pluralidad)². Lo público como lugar de apariencias permite entonces que las obras y las palabras sean mutuamente reconocidas y apreciadas, y que la pluralidad, constitutiva de la condición humana se manifieste.

Este espacio de apariencia se crea cuando los individuos se reúnen para actuar y hablar y "es anterior a toda constitución formal del espacio público y a las diferentes formas de gobierno".³ "Aparece" cada vez que los hombres se reúnen y se "revelan" ante los demás a través de la acción y la palabra. "A diferencia de los espacios que son resultado del trabajo manual, no sobrevive la realidad del movimiento que lo produjo, sino que desaparece no sólo cuando los hombres se dispersan - como ocurre con las grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo- sino con la desaparición o detención de las actividades mismas. Siempre que la gente se reúne, está potencialmente allí, pero sólo potencialmente, no necesariamente y no para siempre"⁴. Este espacio público, definido en primera instancia como espacio de aparición, se caracteriza entonces por su extrema fragilidad, ya que en principio el reconocimiento mutuo y la "actuación" o presentación del sí mismo ante los otros no supone ni continuidad ni institucionalización ni perdurabilidad.

1 Arendt, H, The Human Condition, (en adelante HC), University of Chicago Press, 1958, p. 199

2 HC, p. 178.

3 HC, p. 199

4 *ibid.*

Como espacio de apariencia lo público se caracteriza entonces por revelar o develar la pluralidad, por surgir de la acción conjunta y del discurso, por su extrema fragilidad y por la transformación que los asuntos requieren para su aparición en público. En este último sentido, la más común de estas transformaciones ocurre cuando se cuentan historias. La experiencia "privada" o "íntima" asume un tipo de realidad diferente cuando es traída a la esfera pública, "una esfera donde asumirán un tipo de realidad que, a pesar de su intensidad, nunca tuvieron antes".⁵ Se produce, en palabras de Hegel, el tránsito "de la noche de la posibilidad al día de la presencia".

En segundo lugar el término público remite "al mundo mismo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar privadamente poseído."⁶ Este segundo sentido parece dar soporte y continuidad al espacio de apariencias. Refiere al mundo de artefactos fabricados por los hombres y a todos los asuntos de quienes habitan juntos el mundo humano.⁷ Este mundo en común relaciona y separa: "Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común... mundo como todo lo que está-en- medio (in-between), que une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, como mundo -en-común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así"⁸ Este "estar-en- medio" del mundo en común, que conecta y separa, proporciona el contexto físico, el marco de referencia común y la continuidad temporal del espacio de apariencias.

Proporciona el contexto físico porque es el bagaje de artefactos e instituciones, de lugares y narraciones en el que se desenvuelven los asuntos humanos y que constituye un patrimonio común. Marco de referencia común porque en últimas

5 HC, p. 52

6 *ibid*, p52-53

7 *ibid*. Por ello no se identifica con la tierra o la naturaleza, sino solo en tanto ésta es posesión o escenario dado en común a todos los hombres.

8 HC p. 53 "Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que el mundo entre ellas ha perdido su capacidad de unir las, de relacionarlas y separarlas".

instancia la pluralidad de opiniones, la variedad de perspectivas y las diferentes posiciones remiten a un mismo objeto.⁹ Mundo en común y pluralidad son dos caras de la misma moneda. La ausencia de marco de referencia común, que se da en situaciones de aislamiento y privatización radical está íntimamente relacionada con la ausencia de pluralidad, con una visión del mundo "sustancialmente" "común, con la homogeneidad. Por último, posibilidad de continuidad porque el mundo en común trasciende el marco de la vida de una persona o de una generación, y encarna en la memoria y la historia, en las instituciones y los monumentos el lazo entre las generaciones, la posibilidad de perdurar de las obras y las palabras.

Ese espacio público (que como vemos retoma al menos dos de los sentidos asociados a lo público, el de lo común y lo visible) termina por ser, en el contexto de la filosofía de Arendt, el único recurso para trascender la mortalidad: "...el mundo en común es ahí donde entramos al nacer y lo que dejamos al morir. Trasciende nuestro lapso vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba ahí antes de que llegáramos y sobrevivirá nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con quienes viven con nosotros, sino con aquellos que estuvieron antes y con los que vendrán después. Pero tal mundo común sólo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos aquello que los hombres quieran salvar de la ruina natural del tiempo"¹⁰

Espacio de apariencias y mundo en común conforman entonces los dos sentidos básicos de la esfera de lo público y sus rasgos son: aparición, pluralidad, espacio de la

9 "Si la identidad (mismidad) del objeto ya no puede discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el conformismo natural de una sociedad de masas puede evitar la destrucción del mundo en común, precedida en general por la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana" y "La ausencia del mundo en común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva" HC, p. 58

10 HC, p. 55

acción y del discurso, fragilidad contrarrestada por la memoria y la perdurabilidad de los artefactos e instituciones, espacio de interacción, de búsqueda de lazos comunes y de diferenciación a la vez. Nuevamente, lo común a todos, lo manifiesto y lo ostensible coinciden. Quedará por verse el carácter potencialmente abierto o cerrado de esta esfera pública.

En oposición a esta luminosidad y apariencia, el significado original del término privado cobra todo su sentido. "Llevar una vida enteramente privada significa...estar privado de la realidad que proviene del hecho de ser visto y oído por otros, estar privado de la relación 'objetiva' que surge de estar relacionado y separado de ellos a través de la intermediación de un mundo común de cosas, estar privado de la posibilidad de realizar algo más permanente que la vida misma".¹¹ El ámbito de lo privado es el del trabajo (work) y el de la reproducción (labor), actividades que refieren a la creación de artefactos y al mantenimiento de la vida biológica.. Si bien en comparación con la luminosidad y perdurabilidad del espacio público lo privado aparece como el espacio de las sombras, su significación no se agota en esta dimensión "privativa". El espacio privado es el ámbito de la necesidad, de la resolución de las cuestiones más urgentes para la sobrevivencia biológico-natural, necesidades que de ser resueltas en el ámbito de lo doméstico (oikos) son condición de posibilidad de la libertad necesaria para la aparición en el espacio público.

La forma institucional clásica de lo privado, la propiedad privada (distinta de la forma moderna del capital) marcaba originalmente el "carácter casi sagrado de la propia ubicación en una parte del mundo". Protegía la independencia del ámbito privado trazando límites entre los ciudadanos y entre las familias (delimitando así el espacio "público" y garantizando la diferenciación entre sus participantes). Hacia el

¹¹ HC, p.58

interior, ofrecía un espacio protegido de la luz de la publicidad"¹². La clausura garantizaba así la no visibilidad, la oscuridad como protección de lo privado.

Así, en primera instancia público y privado parecen remitir a dos ámbitos "ontológicamente" diferenciados, a dos principios y a dos "sedes de actividad" distintas. Lo público a la acción y al discurso, lo privado al trabajo y la reproducción. Lo público es lo aparente y manifiesto, lo que es visto y oído por otros, lo privado es lo oscuro que debe ser ocultado, sustraído de la mirada de los demás. Lo público es el espacio de la libertad (de acción), de la capacidad de inicio de lo nuevo; lo privado el ámbito de la necesidad, de la reproducción. Lo público es el lugar del combate por la inmortalidad, lo privado el de los ciclos repetitivos de nacimiento y muerte.

Si éstos son, en un nivel muy general los principios de lo público y de lo privado tal como derivan de la condición humana, por otro lado su diferenciación y articulación parecen haber conocido un momento privilegiado en la polis y en la república romana. En La Condición Humana, ambos planos, el que refiere al aspecto antropológicamente constitutivo de la vida humana y el que refiere la forma histórica son difícilmente discernibles. El argumento pretende subrayar que precisamente la polis logró articular institucionalmente la diferenciación público-privado más acorde con las características "substantivas" de ambos dominios y con sus principios de funcionamiento.¹³ Espacio de apariencias y mundo en común encontraron expresión en

12 "El único modo eficiente de garantizar la oscuridad de aquello que necesita ser ocultado de la luz de la publicidad es la propiedad privada, un lugar privadamente poseído para ocultarse". HC, 71. "Una vida que transcurre enteramente en público, en presencia de otros se vuelve superficial. Aunque retenga su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde un lugar más oscuro que debe permanecer oculto para no perder su profundidad en un sentido muy real y no subjetivo." Tal vez la encarnación de esta idea se encuentre en el personaje de Lord Mellifont de La vida privada de H. James quien es un personaje público de tiempo completo y simplemente desaparece cuando no es visto y oído por otros.

13 El punto referido al "valor" del modelo antiguo es importante y está en la base de la caracterización del pensamiento de Arendt como "nostalgia de la premodernidad". No podemos detenernos específicamente pero se debe señalar que o bien se lo interpreta en el sentido de una Ursprungsphilosophie que afirmaría un estado original o un punto temporal privilegiado como fuente primigenia a la cual se debe remontar el fenómeno para captar su significado verdadero, que busca "develar en el origen la pérdida y la esencia oculta" o bien se lo interpreta como una búsqueda de los

la polis¹⁴ y la nítida separación entre polis y oikos pareció resolverse en una relación de complementariedad "armoniosa" entre ambas esferas.

En el rescate de la antigüedad clásica como momento privilegiado del despliegue de un espacio público destacan varios elementos. En primer lugar, Arendt subraya su carácter artificial, construido, no basado en ninguna "igualdad natural" anterior a la construcción del escenario político ni en ninguna "igualdad por la participación en una identidad común" (de tradición, de cultura, de espíritu) anterior a la ciudadanía. No fue el espacio de los hombres, sino de los ciudadanos, lugar de la igualdad política (isonomía) no de la igualdad natural.

En segundo lugar, como espacio de igualdad política suponía la no diferenciación entre gobernantes y gobernados dentro del cuerpo ciudadano. Esta interpretación le traerá a Arendt dificultades para pensar posteriormente un escenario político delimitado por la relación gobernantes-gobernados.

En tercer lugar, la igualdad política se construye sobre la pluralidad pero no la anula. Por el contrario la esfera pública establece y permite desarrollar un modelo de interacción, despojado de violencia y coerción, que supone el intercambio libre de una auténtica pluralidad de opiniones. Sin embargo, esta pluralidad constitutiva de la condición humana no parece tener que ver con necesidades ni con intereses que emanen de la diferente colocación en los ámbitos privados. Por el contrario, es una pluralidad de opiniones y de perspectivas sobre los asuntos comunes y no una pluralidad de "reclamos" o de necesidades a resolver. Precisamente la resolución de las necesidades a

momentos de "ruptura, desplazamiento y dislocación" en la historia, como una forma especial de historia conceptual construida en parte como "memoria", recuperación de potenciales perdidos en el pasado, como parte de una "historiografía de los fragmentos". Para un señalamiento de la influencia de Husserl y Heidegger en la primera línea y de Walter Benjamin en la segunda, ver Benhabib, Sheyla "H. Arendt and the redemptive power of Narrative", *Social Research*, n.57, 1990.

¹⁴ "Porque la polis fue para los griegos, como la res publica lo fue para los romanos, antes que nada la garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la relativa permanencia, sino para la inmortalidad, de los mortales". HC, p.55

nivel privado (doméstico) permitió que la esfera pública se constituyera como espacio de la libertad. La "liberación" de la necesidad (a través del control de las condiciones de vida, de trabajo y de reproducción) es la condición de posibilidad de la emergencia del ciudadano libre e independiente ¹⁵. Ello permite que en el modelo clásico la arena pública encarne precisamente los dos rasgos antes analizados, el de ser espacio de aparición y revelación de la pluralidad y el de constituir un mundo en común. Es la grandeza moral y política, el heroísmo, las grandes palabras y las grandes obras las que pueden ser reveladas y compartidas en el espacio público. Espacio de lucha por el reconocimiento, por la gloria, por esa permanencia en las historias y la memoria, la polis fue en verdad una "estructura mnémica".¹⁶, un lugar de memoria e inmortalidad.

La estructura de lo privado-doméstico parece en cambio reducirse a la eterna repetición de lo mismo (en términos de reproducción de la vida) y a la creación de artefactos. Si la natalidad en el sentido de inicio de algo nuevo conecta con la acción (pública), lo privado tiene que ver con la reproducción de la especie y con la reproducción material.

15 Como han señalado varias críticas, según este modelo (y dada la homogeneidad que prima en el dominio privado.HC 39) sólo la cabeza masculina del hogar sería representativo de la diferencia y de la pluralidad frente a otros jefes de familia.Para la crítica feminista a esta rígida dicotomía presente en la tradición republicana ver Elsltein, Jean Public Man,Private Woman, Princeton, 1981 y también Frazer, Nancy, Unruly Practices:Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, University of Minnesota, 1989. Para Arato y Cohen:"..no es tanto que la distinción abstracta entre público y privado, autonomía y libertad política, intimidad y publicidad sean en sí cuestionables sino que la interpretación institucional y normativa de estas intuiciones, adoptadas del pensamiento republicano, descansa en un sub-texto de género y está en el centro de su contradictorio análisis de lo privado y lo social y explican su sorprendente ingenuidad en relación a la exclusión de los intereses y las necesidades de la dimensión de la esfera pública".op cit. p.648

16 Para la relación entre polis y memoria ver Smith, Bruce, Politics and Remembrance,University of Minnesota, 1987. Es a partir de ésta caracterización del espacio público como lugar de conquista de la inmortalidad y la alabanza, de búsqueda de gloria y reconocimiento presente en HC que se ha caracterizado al espacio público como agonístico (Parekh,B Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy,London, 1981), como arena de un torneo para la realización de obras nobles y memorables, es decir para el despliegue de la "excelencia" de los actores.Y es a partir de esta caracterización que los autores de impronta habermasiana han querido distinguir este "modelo de acción retórico-dramatúrgica" (Arato y Cohen) donde entraría en juego la presentación del sí mismo y el reconocimiento por parte de los demás del carácter único de la personalidad que se revela, y un modelo más cercano a la acción comunicativa donde estaría en juego el reconocimiento mutuo como miembro igual de la comunidad.

El nítido modelo de diferenciación entre lo público y lo privado en la antigüedad clásica garantizó su complementariedad. El supuesto de Arendt (presente a lo largo de toda su obra) es que allí donde los principios de un ámbito irrumpen en el otro, ambos resultan viciados. Si bien esto ocurrido históricamente por diferentes causas el resultado parece ser igual: privatización del ciudadano, imposición en "la polis" de formas despóticas, desiguales y coercitivas características del "oikos", o asalto a la privacidad por parte de una forma espuria de lo público.

En el relato de HC, la pérdida de la nítida diferenciación entre lo público y lo privado, la confusión de sus lógicas y principios y la consecuente "declinación" de lo público aparecen directamente ligados a la tesis de "el ascenso de lo social". El ascenso de lo social tendrá una formulación relativamente abstracta en este texto y parece coincidir con el surgimiento del Estado Nación y con la diferenciación Estado-sociedad, que viene a remplazar la dicotomía polis-oikos y a dislocar el significado de la distinción público-privado: "La emergencia de la sociedad- la elevación de la administración doméstica, de sus actividades, problemas y recursos organizacionales- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea de demarcación entre lo privado y lo político, sino cambió más allá de lo

reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano."¹⁷

Lo social es caracterizado como lo privado "ampliado" y coincide aquí con el volverse públicos de los asuntos "domésticos" y con el desarrollo del aparato administrativo estatal para la planeación y resolución de las necesidades globales.

La sociedad y lo social son ese emergente moderno que, interponiéndose entre lo público y lo privado termina borrando sus fronteras. Surge entonces una especie "gran familia cuyos asuntos cotidianos deben ser cuidados y mantenidos por una gigantesca administración doméstica nacional" ¹⁸, un "colectivo de familias económicamente organizadas en el facsímil de un familia superhumana...cuya forma de organización política es la nación". Surge también la "economía política", contradictoria en sus términos según el canon del pensamiento clásico, que anuda la dimensión económica (sustancialmente doméstica) y la dimensión público-política, borrando precisamente las fronteras entre oikos y polis. Surge así también la confusión entre lo social y lo político (tan antigua en realidad como la traducción de los términos griegos al Latín y su adaptación al pensamiento cristiano)¹⁹. En HC el ascenso de lo social se refiere entonces a la organización del Estado como "empresa" y a la "mercantilización" de la esfera pública, que la transforma en una esfera administrativa.

17 HC,p38

18 HC, p.28

19 Para Arendt la traducción de Santo Tomás de zoon politikon por animal socialis revela "hasta qué punto la comprensión original griega de la política se había perdido". Esto indicaría entonces que la erosión o la ausencia del espacio público (entendido según el modelo de la polis) se habría verificado en la época feudal. Sin embargo la confusión plena aparece con la emergencia de lo social en la modernidad. El análisis de Arendt tiene que forzar un poco las categorías históricas ya que en tanto el énfasis debe ser puesto en el surgimiento del Estado y de la economía modernos y en su contraposición con la armoniosa diferenciación y complementariedad de lo público y lo privado en el modelo clásico, el resultado es que el tratamiento de lo público en la Edad Media queda un tanto borroso: "... el ámbito secular bajo la égida del feudalismo fue en realidad totalmente aquello que el ámbito privado había sido en la antigüedad. Su signo distintivo fue la absorción de todas las actividades en el ámbito doméstico, donde sólo tenían significación privada, y consecuentemente la ausencia de un ámbito público.(HC, P. 34)

La emergencia de lo social es caracterizada en este texto como una expansión de lo privado a costa de lo público (los asuntos domésticos ocupan el lugar de las grandes acciones y las grandes palabras), con el resultado histórico de largo plazo de terminar afectando y liquidando también el ámbito privado. Con las realidades del Estado y la sociedad moderna las viejas distinciones se trastocan: si el dominio de la necesidad en el ámbito doméstico era la condición de la libertad en el ámbito político, en la modernidad es la libertad de la sociedad la que se invoca para la restricción de lo político: "La libertad se localiza en el ámbito de lo social y la fuerza y la violencia son monopolio del gobierno."²⁰ El liberalismo formulará teóricamente esta inversión de la valoración de lo público y lo privado: la libertad tendrá su albergue en el ámbito privado y se logrará a través de la restricción de lo público-estatal. La libertad será ganada en aquellos ámbitos que se sustraen al poder del estado. El poder (como poder estatal) será visto como límite de la libertad y no como ejercicio de esa libertad.

Pero la modernidad también ha significado una redefinición de la privacidad. La privacidad moderna emerge también como oposición a lo social, como exaltación de "lo íntimo". La reacción defensiva frente a la opresión de "la sociedad", la resistencia frente a la intromisión en una esfera que necesita ser protegida se encarna en "la rebeldía del corazón" emblemáticamente representada por Rousseau y continuada por el Romanticismo.²¹ Surge así un dominio de sentimientos y emociones subjetivas que, si bien puede transformarse en un refugio y en un lugar de "delicias privadas" no sólo no reemplaza la "luz" del espacio público clásico sino que carece de la fortaleza necesaria para ser una defensa segura y estable del ámbito privado frente al efecto nivelador y uniformador de lo social. Porque el rasgo distintivo de lo social o de la sociedad, y en esto su argumentación conectará con la idea de "sociedad de masas" resulta ser la

20 HC, 31

21 "El hecho histórico decisivo es que la privacidad moderna en su función más relevante, esto es la de proteger la intimidad, fue descubierta como lo opuesto, no de la esfera política sino de la social, con la cual está directa y cercanamente conectada" (HC, 38)

tendencia a la uniformización, la absorción de la variedad y pluralidad, de la diferencia y la excelencia en una homogeneidad nivelada e indiscriminable. "La sociedad iguala (nivela) 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 distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo" ²²

La idealizada presentación de la vida política griega, el relato absolutamente pesimista (y teóricamente insostenible) en torno "al ascenso de lo social", la tesis de la "caída" del espacio público a partir del crecimiento y desarrollo de la economía moderna (y de la organización de la sociedad como "sistema de necesidades" por un lado y del Estado como administración y monopolio legítimo de la violencia), el énfasis casi exclusivo en la areté griega y la virtus romana como atributos manifestables sólo en el espacio público son características sobresalientes de la presentación de éste concepto en HC y fundamentan la interpretación que pone el acento en el antimodernismo de Arendt.

La "caída" del espacio público, la sustitución de las grandes obras y grandes palabras por el silencio y la oscuridad de la interioridad cristiana primero y por el ruido (o el aullido) de las necesidades en la sociedad de masas, en el fondo no tienen explicación alguna. Frente a esta armoniosa complementariedad original de lo público y lo privado, resulta inevitable recordar la Antígona o las Antígonas de Hegel. Hegel

²² En éstas páginas la nostalgia aristocrática de Arendt confluye o sirve de fundamentación a su directo rechazo de toda aproximación científica a la acción, reducida ésta al más ramplón behaviorismo: "Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad y posible únicamente porque la conducta ha remplazado a la acción como la principal forma de relación humana es, en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y en especial a la de las ciudades estado griegas. Pertenecer a los pocos "iguales" (homoioi) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la polis, estaba calada de un espíritu agonial, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor (aien aristeuein). Dicho con otras palabras, la esfera pública estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. En consideración a esta oportunidad, y al

también llegaba a Grecia impulsado por el "anhelo doloroso" que lleva al alma moderna a volver a Hélade. También él volvía a Grecia impulsado por la tensión entre el hombre y el ciudadano, entre la fe religiosa y la pertenencia cívica, entre el individuo y el Estado. Pero encontraba allí no el paraíso perdido sino el momento mismo de la tragedia. El carácter autodestructivo de la polis se expresará en la tensión entre esfera religioso-ritual y esfera cívica, entre la identidad individual y la identidad pública, entre el fuero ético y político de los vivos y el derecho de la muerte, entre la ley de la polis y las potencias subterráneas y nocturnas del parentesco familiar y de la muerte. Entre Creonte y Antígona. Así la visión de Hegel no es la de una armonía disuelta o perdida por la irrupción de un principio corruptor ("lo social") sino la tragedia que transcurre entre dos planos de la existencia (de la condición humana?) o dos bienes. Por ello el antagonismo solo puede culminar con la muerte de ambos y con el inicio de un largo y doloroso camino hacia la reconciliación entre individuo y comunidad, ciudadano y Estado, mundo privado y esfera pública.²³ Reconciliación que no está en el origen sino al final de un arduo trabajo de la conciencia sobre y contra sí misma (una de cuyas etapas tal vez sea la hipocresía...) y en los que familia, sociedad civil y Estado serán momentos superadores y no "obstáculos" perversos en la realización de la libertad.

En cambio, en el caso de Arendt, la rígida contraposición entre polis clásica y sociedad moderna, la diferencia entre ámbito de la libertad y de la necesidad, la "nivelación homogeneizadora" de la moderna sociedad, no pueden sino obligar a plantear el siguiente interrogante: si la plenitud y luminosidad del espacio público clásico descansaba en la exclusión de grandes grupos sociales y en su reclusión en las actividades de producción y reproducción (que garantizaban la "libertad" de los

margen del afecto a un cuerpo político que la posibilitaba, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos". HC p. 41

23 Hegel, G.W. Fenomenología del espíritu, FCE, capV (C,a). Sobre "las" Antígonas ver Steiner, George, Antígonas: Una poética y una filosofía de la lectura, Gedisa, 1991

ciudadanos que podían manifestar su excelencia a través de la acción y el discurso), ¿fue la entrada en la escena pública de éstos grupos mayoritariamente excluidos, con su lenguaje de las necesidades y su socialización exclusiva en el ámbito privado lo que provocó el "eclipse" del espacio público? Dicho de otra manera, es posible una recuperación del espacio público en condiciones modernas que no suponga necesariamente exclusión aristocrática de esos grandes contingentes humanos, que según el propio relato de Arendt fueron parte decisiva de este ascenso de lo social? ²⁴ Es decir, ¿es posible una recuperación del espacio público, de estas ideas de "mundo en común" y espacio de aparición sin que la luz del día ocluya, una vez más, el poder de la "ley de la noche"?

Una formulación diferente de la relación entre espacio público y ascenso de lo social la encontraremos en ON Revolution. Si las grandes revoluciones actualizaron el potencial legado de los antiguos, también, como veremos, la irrupción de la cuestión social, encarnada en otros sujetos, se interpuso nuevamente en el camino de la realización de la libertad. Una nueva emergencia de la ley de la noche, encarnada ahora en "la ley de la calle".

2. Las revoluciones: el difícil renacimiento del momento republicano

La modernidad no se ha caracterizado sólo por la lenta erosión del espacio público, por la devoradora presencia de "la sociedad" y sus tendencias uniformizadoras ni por el desarrollo de "la forma social de gobierno", la burocracia. Ha sido también la época de las revoluciones. En ellas, en esos frágiles y preciosos momentos en los que

²⁴ En términos similares Benhabib formula la pregunta en relación con el universalismo político: "La recuperación del espacio público en condiciones de la modernidad ¿es necesariamente un proyecto elitista y antidemocrático difícilmente reconciliable con la demanda de emancipación política universal y de la extensión universal de los derechos ciudadanos que acompañó a la modernidad desde la época de las revoluciones Francesa y Norteamericana?" Benhabib, Sheyla "Three models of...", p. 6

algo totalmente nuevo e inesperado se iniciaba, cobró realidad una acción conjunta que aspiraba a construir "espacios de libertad pública."

En OR²⁵ la idea de espacio público se muestra más ligada a un conjunto de instituciones políticas y referida directamente a la caracterización y defensa de un concepto de libertad positiva, construido también sobre la clara diferenciación entre "lo político" y "lo social".

En este relato, las revoluciones representaron una hazaña en la realización o en la búsqueda de libertad. La "trama" de todas las revoluciones, al menos en sus orígenes, estuvo ligada a la libertad como libertad política ²⁶, como libertad para la participación en los asuntos comunes: "Puede resultar un truísmo decir que liberación y libertad no son lo mismo, que la liberación puede ser una condición de la libertad pero que no conduce automáticamente a ella, que la noción de libertad implicada en la liberación es sólo negativa y por lo tanto, que incluso la intención de liberar no es idéntica al deseo de libertad".

A pesar de ello, la teoría política no ha recogido esta idea de libertad política como participación en la cosa pública. La idea de libertad negativa como ausencia de constricción (ya sea de la necesidad material o del miedo), como libertad de movimiento, como libertad "frente" al poder ha terminado por imponerse. En esa "transformación del sentido originario del término se termina entendiendo a "...(la).libertad política no como un fenómeno político sino por el contrario, como un conjunto más o menos amplio de actividades no políticas que un cuerpo político dado permite y garantiza a aquellos que lo constituyen"²⁷. El contenido de los llamados

25 Arendt, H. On Revolution.

26 Para una aproximación similar a la idea de libertad republicana a partir de un rastreo de tradiciones distintas ver el conocido artículo de Skinner " The idea of negative liberty" en Rorty, R, & Skinner, Qu. Philosophy in History, Cambridge, 1984 y Pitkin Hannah, "Two Concepts of Liberty" en POLITICAL Theory, 1981.

27 OR, p.30

derechos y libertades civiles se identifica con esta concepción "negativa" de la libertad. Pero para la Arendt republicana el contenido verdadero de la libertad es "(por el contrario)... la participación en los asuntos públicos o la admisión en la esfera pública".²⁸

La libertad política implica, otra vez sobre el modelo griego de isonomía, igualdad ante la ley y ausencia de división entre gobernantes y gobernados (la idea de arjein y de Kratein están ausentes del concepto del concepto de isonomía)). Igualdad de los pares en la polis, no en tanto personas privadas, sino igualdad ciudadana. Igualdad y libertad políticas que requieren de un espacio de aparición: " la vida de un hombre libre exigía de la presencia de los demás. La libertad necesitaba de un lugar donde las personas pudieran reunirse- el ágora, el mercado o la polis, el espacio político propiamente dicho".²⁹ El espacio público se identificará entonces con la libertad y con un poder legítimamente emergente de la acción conjunta.

Las revoluciones modernas ansiaron la liberación (del miedo, del poder despótico, de la necesidad) pero también la libertad. La liberación podría haberse logrado bajo una monarquía, la libertad exigía la constitución de una república. Las revoluciones modernas (en el concepto altamente exigente de ellas que maneja Arendt), aspiraban en su origen a construir un hogar público donde la libertad pudiera florecer.³⁰ Fueron así el nuevo despertar del espíritu republicano.

Esta preocupación por la libertad política, por el escenario público, por la constitución de un nuevo cuerpo político, común a las dos grandes revoluciones, la americana y la francesa, tendrá destinos diferentes en uno y otro caso. Y en este punto,

²⁸ OR, p.32.

²⁹ Or, 31

³⁰ OR, p. 35

la tesis del ascenso de lo social adquirirá una formulación diferente y una concreción histórica novedosa.

En el caso francés, la aspiración republicana presente originalmente en el espíritu revolucionario fue "devorada" por la cuestión social.³¹ Y esta centralidad de la cuestión social (que tiene su origen "social" en la miseria de la situación europea y su antecedente "político" también en el aparato administrativo de la Nación-Estado pre-revolucionaria) tendrá nuevos actores. La irrupción de las masas desposeídas en la arena pública, la aparición de "los condenados de la tierra" trajo consigo no sólo el lenguaje de las necesidades vitales, del hambre y la carencia, sino también el odio y la violencia. Las calles de París iluminaron no la virtud cívica sino la cólera, y en ellas hicieron su aparición no los ciudadanos libres sino los enragés y los malhereux.

En este punto, el fracaso para crear instituciones republicanas sólidas parece imputable a la cuestión social en tres sentidos que, aún habiendo confluído históricamente, pueden ser distinguidos: a) la urgencia de la cuestión social y la necesidad imperiosa de resolverla imponen mecanismos de emergencia que posponen o en última instancia olvidan las instituciones que garantizan la libertad b) a un nivel teórico-ideológico la traducción de la idea de soberanía unitaria e indivisible en la "voluntad general" y la liquidación de la pluralidad en nombre de los intereses generales de la nación encuentran en la cuestión social su sustancia y fundamento c) la "compasión" como pasión que suscita el dolor y el sufrimiento y que anula la distancia necesaria para construir un mundo institucional sólido culmina en la acción apasionada,

31 "Fueron los hombres de la Revolución Francesa quienes, superados por la presencia de la multitud, exclamaron con Robespierre: 'La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale' y así perdieron junto con las instituciones y constituciones que son 'el alma de la República' (Saint-Just), a la revolución misma" OR, p. 56 El mismo Robespierre se habría dado cuenta de este fracaso al afirmar (en su último discurso) "Pereceremos porque, en la historia de la humanidad, dejamos pasar el momento de fundar la libertad".

violenta e inmediata. Veamos con mayor detalle las tres líneas de argumentación en torno a la cuestión social:

En primer lugar la cuestión social es definida como la presencia de la miseria acuciante y como la necesidad de enfrentar y resolver la cuestión de la pobreza.³² Cuando la revolución abrió las puertas de la esfera política a los pobres, esta esfera se volvió en realidad "social". Fue saturada por problemas y necesidades que en realidad pertenecían a la esfera doméstica y que, aún si planteados en la esfera pública, no podían ser resueltos por medios políticos. La "cuestión social" invadió la arena pública con problemas que sólo podía ser resueltos por medios técnico administrativos, que debían ser puestos en las manos de los expertos y que no podía ser abordados a través "del doble proceso de decisión y persuasión"³³. Precisamente la diferencia fundamental entre el fracaso y el éxito relativo de las revoluciones francesa y americana radica en que ésta última pudo ser una revolución "política", que en ausencia de la presión de la cuestión social estuvo "liberada" de la necesidad y pudo abocarse plenamente al diseño del hogar público.

La cuestión social, que es un "dato" anterior a las revoluciones, se interpone en el camino de la construcción de la libertad. Encarnada en "los pobres", con su lenguaje de las necesidades y con la urgencia imperiosa de medidas de emergencia para enfrentar la miseria (medidas que, como toda lucha contra la necesidad biológica suponen violencia y coerción), obliga a relegar la cuestión política para después. Este desplazamiento de la cuestión política central, fundar la república, a la cuestión administrativa (montado sobre el predominio del centralismo burocrático del A.

32 Sobre el papel de la cuestión social y su tratamiento administrativo ver Bernstein, Richard, "Rethinking the Social and the Political" en Philosophical Profiles, Polity Press, 1986

33 OR, p. 91

Regime), hizo que la Revolución culminara en el Terror y la violencia.³⁴ En este primer sentido entonces el "asalto" por parte de los pobres al espacio público, el lenguaje de la necesidad, la violencia necesaria para vencer a esa necesidad se articularon para que el "espacio de la libertad" quedara subordinado y no pudieran institucionalizarse los procedimientos y las formas necesarias para el ejercicio republicano.³⁵ La "apertura" del espacio público termina con su liquidación.

Sin embargo, otra línea de argumentación parece confundirse con la anterior para explicar el predominio de la cuestión social y el fracaso de la instauración republicana. Y es la que se basa en la crítica a Rousseau y a la noción de Voluntad General. A nivel teórico-ideológico, la "Volonté Generale" de Rousseau y su adaptación por parte de los jacobinos significó la traducción de la voluntad soberana real, una e indivisible, a la voluntad abstracta del pueblo unido e indiferenciable. La Volunté General excluye de su formulación el intercambio de opiniones y el acuerdo eventual en beneficio de la unidad y la indivisibilidad. La pluralidad es sustituida por la unidad, el intercambio de opiniones por la opinión única que pretende encarnar el interés general.³⁶ La voluntad colectiva y el interés general serán así la base de la "opinión pública", no del espacio público. Y esa voluntad general que anula la pluralidad, justificará su práctica de liquidación de las instituciones plurales surgidas de

34 "Todo registro de las revoluciones pasadas demuestra más allá de toda duda que cualquier intento por resolver la cuestión social con medios políticos conduce al terror, y que es el terror el que hace fracasar a las revoluciones." (OR, p.108)

35 Este primer argumento podría sintetizarse en la necesidad de abocarse a la resolución de necesidades básicas que impone por fuerza mecanismo autoritarios y de "posponer" la reforma política para cuando se pueda. En todo caso, nos parece, que más allá de su pertinencia histórica es distinguible de la necesaria identificación entre "cuestión social" y "voluntad general".

36 Sin embargo, más adelante Arendt relacionará esta apelación a la voluntad general no con factores ideológicos sino con el colapso de la estructura política del absolutismo y con la ausencia de una organización política "independiente" o de un espíritu comunitario que pudiera subsistir después de la crisis política: "la ruptura entre el Rey y el Parlamento arrojó a toda la nación francesa en el estado de naturaleza; disolvió automáticamente la estructura política del país así como los lazos entre sus habitantes, que hasta entonces habían descansado no en las promesas mutuas sino en los diversos privilegios acordados a cada estamento y orden de la sociedad" OR, p. 180 El lazo que mantenía "unida" a la sociedad era el de la sujeción y el de la complicada trama de privilegios. Una vez disuelto ese lazo

la acción revolucionaria, la condena de "las pandillas y facciones," en la necesidad de disciplinamiento y sometimiento del interés particular a la postulada existencia de una voluntad "emanada" de lo social.³⁷ Las consecuencias políticas del viraje serán dramáticas: "El cambio de la república al pueblo significó que la unidad duradera del futuro cuerpo político sería garantizada no por las instituciones que este pueblo tenía en común, sino por la voluntad del pueblo mismo."³⁸ Dos problemas: "lo general" que sustituye la pluralidad pero también la "voluntad" sustituye a las instituciones. Por la primera línea Arendt se verá obligada a tener que trazar una distinción entre las ideas de Voluntad General y Bien común de su concepto de "interés público" y a tratar de aclarar su problemática relación con la pluralidad. En el segundo sentido, a distinguir la opinión y sus manifestaciones (desde la "opinión pública" hasta la opción electoral) de la "estabilidad" de las instituciones y las leyes.

Por último, la respuesta "compasiva" de los revolucionarios franceses al sufrimiento y la miseria es un tercer elemento que juega en ésta fenomenología del fracaso republicano. Si hasta entonces la compasión cristiana era una pasión que operaba fuera del ámbito político (y frecuentemente fuera del ámbito institucional de la iglesia) con los jacobinos parece transformarse en el pivote de la virtud. La "virtud" pregonada por Robespierre no era la virtus romana, su despliegue no exigía el espacio público y el compromiso con el mundo en común sino que en el contexto de la

ninguna "comunidad" o "mutualidad" previa o independiente podía remplazarlo. El argumento es similar al del análisis de Koselleck de la crisis política del E. Absolutista.

37 Hay ambigüedades en cuanto al reconocimiento de formas organizativas, fundadoras de "poder" (clubes, asociaciones, etc..) surgidas de la experiencia revolucionaria. Al parecer fue muy fácil para Robespierre liquidar esas instancias comunitarias espontáneamente formadas. Arendt no profundiza esta línea porque, presumimos, ello llevaría a tener que abundar más en las dificultades para la institucionalización (que por otra parte reconoce) de las formas federales y consejistas que son el soporte de su propuesta

38 OR, p.76 Pareciera que aquí hay dos cosas que fastidian a Arendt, por un lado lo que podríamos llamar la confluencia de la tradición republicana con la democrática. Bien público sí, pero no identificar ese bien público con las "necesidades" populares o no definir al pueblo por su marginalidad o su exclusión. Por otra parte, de manera más importante, las dificultades de ligar las "construcción institucional" con la "voluntad general", de la que subraya tanto su carácter abstractamente general, como su naturaleza errática, que identifica con una opinión no depurada.

acuciante cuestión social, se tradujo en el compromiso con el objetivo del bienestar general, en la identificación de la voluntad con la voluntad del pueblo.³⁹ Y la definición misma de pueblo surge de la compasión: le peuple, les malheureux.⁴⁰ Para Arendt, la derrota de los Girondinos marca el punto de transición de la república al pueblo, de la constitución y las instituciones a la compasión con los desposeídos. Esta compasión resultó tan infinita e ilimitada como la miseria que la circundaba: "La ilegalidad del 'todo está permitido' surge así de los sentimientos del corazón cuya naturaleza ilimitada ayuda a desencadenar un torrente de ilimitada violencia"⁴¹.

En éste caso no se trata de la penetración de lo privado en el ámbito público (precisamente la virtud jacobina también se identifica con la anulación del interés particular) sino de la irrupción desbordante de los sentimientos y emociones de "lo íntimo", desastrosamente traducidas en virtudes públicas. El ámbito de la intimidad (descubierto y tematizado por Rousseau) como ámbito de la rebelión del corazón permite el desarrollo y cultivo de las emociones que se transformarán en pivote de la verdadera virtud política. Pero..."los atributos del corazón necesitan oscuridad y protección frente a la luz pública, para poder crecer y seguir siendo lo que quieren ser, es decir motivos interiores que no deben ser desplegados en público. No importa cuan profundamente sentido sea un motivo, una vez que se expuesto a la inspección pública se transforma en objeto de sospecha..... a diferencia de las acciones y las palabra que están destinadas a aparecer, los motivos que están detrás de esas acciones y palabras son destruidos en su esencia una vez que aparecen...". La persecución, el terror, la

³⁹ "La magia de la compasión era que abría el corazón del sufriente al sufrimiento de los demás, y así establecía y confirmaba el lazo "natural" entre los hombres que sólo los ricos habían roto.... Si Rousseau había introducido la compasión en la teoría política, fue Robespierre quien la introdujo en la plaza con la vehemencia de su gran oratoria revolucionaria". OR, p.81

⁴⁰ "La palabra le peuple es la clave para entender la Révolution francesa, y su connotación estaba determinada por aquellos que debían enfrentarse al espectáculo del sufrimiento popular que ellos mismos no compartían." OR75 Pueblo no es así el *populus* unido por los vínculos jurídicos y por la "utilitatis comunione" sino que el pueblo es la referencia general a "los que sufren".

sospecha permanente son en éste caso consecuencia del énfasis jacobino en le coeur, l'âme droite, le caractere moral, como fuente de la virtud política.

La compasión liquida la distancia y el espacio mundano entre los hombres, y el corazón traslada sus conflictos a la política "dónde éstos se vuelven criminales, por insolubles"⁴². El resultado es la destrucción tanto del espacio de apariencias (se busca la verdad tras las apariencias, se denuncia la hipocresía, los motivos íntimos deben ser desplegados en público, la sinceridad debe ser probada, la autenticidad de los sentimientos sometida a inspección) como del mundo en común (una especie de furia de la destrucción hegeliana), y el Terror.⁴³ Aquello que Luhmann, fríamente, llamará más tarde la paradoja de la comunicación (volver comunicable lo incomunicable) tendrá su traducción política en la institucionalización de la sospecha y el ejercicio de la persecución.

En el famoso capítulo sobre la Cuestión Social, estas tres líneas aparecen unificadas en un curso histórico y en una dinámica que conduce al Terror. El grueso de la argumentación atribuye el colapso de las nacientes instituciones republicanas (el gobierno de la ley, la Asamblea Nacional) a la presión de los sans culottes y a su pretendida representación por parte de los jacobinos. La idea de voluntad general roussoniana proporciona el cemento ideológico para dar forma a esa presión y para poder abocarse directamente a la cuestión social, liquidar las instituciones y desatar el Terror, y la pasión de la compasión brinda la "fuerza motivacional". Pero la lógica unitaria (que Arendt correctamente critica) que va de la soberanía del rey a la

⁴² Para un análisis del papel de la voluntad y las pasiones y su traslado del ámbito privado a la esfera pública en el discurso jacobino Ver Bodei, Remo, Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico, Feltrinelli, Milán, 1991

⁴³ En realidad, el relato de Arendt termina dibujando más una imagen vívida y convincente de la "fenomenología del cristiano en política" que un análisis de la "cuestión social". Retoma también, con renovada actualidad, argumentos republicanos clásicos acerca de la autonomía de la "moral pública" respecto de la moralidad cristiana, o más aún respecto de los efectos perniciosos de traducir la "extramundaneidad cristiana" a la realidad política, por definición, mundana. Tal vez la temática de la

indivisible soberanía del pueblo, que niega la posibilidad de representar esa soberanía (dejando como única vía la opción de su "encarnación" en una voluntad colectiva, etc.), que conduce (y condujo) a la inestabilidad institucional, a la aclamación plebiscitaria, esa lógica decimos no necesariamente es la de la miseria transformada en asunto público, sino un "dilema inherente a todo modelo de democracia radical que en principio niega la representación"⁴⁴.

Robespierre, al disolver las "sociedades populares" creadas originariamente como órganos de autogobierno, no invoca la cuestión social sino la unidad de la Voluntad General y de la Nación.⁴⁵ En este último sentido, dichas sociedades populares, gestadas al calor de la revolución, fueron al mismo tiempo "grupos de presión" centrados en la resolución de la cuestión social pero también semillas del espíritu republicano y escuelas de libertad pública. Este doble carácter debería bastar para mostrarle a Arendt que su forma de tratar la separación entre "la cuestión social" y la cuestión política no es sostenible⁴⁶.

"autenticidad" y de la honestidad de la "intención" retomen esta tensión entre mundaneidad y extramundaneidad.

44 Arato y Cohen *op cit*, nota 49, cap. 4, p. 651. La objeción de estos autores, formulada al pasar, cobra toda su relevancia dado el énfasis de Arendt en el enorme peso causal de la cuestión social.

45 En realidad hay bastante forcejeo histórico en esta reconstrucción. Por un lado, los sans-culottes aparecen como la masa informe de los desposeídos que sólo clama por pan. Por otra parte, las sociétés populaires y los clubes así como la Comuna de París aparecen como creaciones espontáneas surgidas de la acción y como lugares de reunión ciudadana. La disolución de estas instancias de autogobierno en nombre de la "unión sacrée" es evaluada como una forma de represión de los que habrían sido gérmenes o raíces locales de las instituciones republicanas. Pero por otra parte se reconoce que las peticiones y reclamos de estas sociedades presionaban todas a sus representantes en el sentido de resolver "la cuestión social" "legislar la erradicación de la miseria", etc. Es decir, hay una doble caracterización de las sociedades como "grupos de presión" por un lado y como "espacios de libertad" por otro. OR 244. Arendt no parece sacar todas las consecuencias de esta doble caracterización.

46 "el conflicto entre el gobierno jacobino y las sociedades revolucionarias se desenvolvía en torno a tres cuestiones diferentes. La primera era la lucha por la supervivencia de la república contra la presión del Sans-culottismo, es decir la lucha por la libertad pública contra las infinitas presiones de la miseria privada". Podría pensarse que los jacobinos, pese a toda su "compasión", encarnan en esta primera dicotomía el intento de defender la libertad pública y que las sociedades populares son el sansaculottismo organizado, es decir la voz de la miseria privada (ver nota 50) "La segunda era la lucha de la facción jacobina por el poder absoluto contra el espíritu público (de estas sociedades), teóricamente, esta era la lucha por una opinión pública unificada, una "voluntad general" contra el espíritu público, la diversidad inherente en la libertad de pensamiento y de acción; prácticamente era el la lucha de poder entre el

Por otra parte, su agudo análisis de las pasiones y virtudes puestas en juego en la acción política y en especial de la compasión por o "con" el sufrimiento ajeno y su monstruosa traducción a la política culmina en un retrato del revolucionario (o en una fenomenología del "cristiano" en política). Sin embargo, aunque la compasión como pasión del corazón está directamente ligada a la cuestión social (es la identificación con el sufrimiento) sus orígenes parecen tener más que ver con el cristianismo y con l'âme déchirée, es decir con la eclosión de la subjetividad, que con la cuestión social en sí. Históricamente puede ser que la formulación de la virtud jacobina encontrara precisamente en la apelación a la compasión la forma de comprometer a esa (nueva) subjetividad en un proyecto histórico colectivo, pero en todo caso podría pensarse en otro tipo de pasiones y sentimientos diferentes de "la compasión" en relación con la "cuestión social".

La cuestión social resulta entonces un elemento central para explicar el fracaso del intento revolucionario francés por reinstaurar las instituciones republicanas. En este texto, lo social ya no aparece caracterizado en términos generales como ese dominio híbrido que se interpone entre lo público y lo privado, borrando las fronteras entre ambos, sino directamente como la entrada de la necesidad y la miseria en la arena pública. Pero con esa "entrada" encarnada en el populacho de París, Arendt confunde la necesidad de medidas administrativas de emergencia, la paradoja de la voluntad general roussoniana y la pasión de la compasión, tres ejes que pueden haber confluído históricamente pero que teóricamente remiten a problemas distintos. Esta no distinción

partido y el interés de partido contra la chose publique." En esta segunda dicotomía las sociedades populares ya no encarnan la voz de la miseria (o no sólo) sino la pluralidad y el espíritu público. La unificada "voluntad general" es defendida por los jacobinos. En este caso la urgencia de la miseria no viene del lado de los "agentes" de la cuestión social (o de los sufrientes) sino de sus intérpretes. "La tercera cuestión era la lucha entre el monopolio del poder por parte del gobierno y el principio federal con su separación y división de poderes, es decir la lucha entre el Estado nación contra los primeros inicios de una verdadera república". Por fin, en este tercer caso se debe suponer que la "cuestión social" está de ambos lados, tanto de quienes planteaban la necesidad de consolidar el poder de un aparato de estado para hacer frente a medidas de emergencia como de las sociedades populares en su carácter de

tiene que ver con el supuesto de que la cuestión social no es pasible de tratamiento político, es decir no puede ser asunto de deliberación e intercambio de opiniones, sino sólo objeto de solución técnico-administrativa⁴⁷, de modo que toda centralidad de la cuestión social supone necesariamente desplazamiento de lo público-político. Y por otro lado, la confusión conecta con los "dilemas inherentes a la democracia directa", con el rechazo de la política de intereses y del parlamentarismo, supuestos que, a pesar de su penetrante crítica a Rousseau, la concepción de poder y de democracia de consejos de Arendt comparte con la concepción roussoniana.⁴⁸ Arendt "carga" a la cuestión social con dilemas y paradojas que provienen a nuestro entender de otro campo de problemas. No sólo restringe la definición de lo político exclusivamente a la deliberación pública, sino que deja "fuera" de esa posible deliberación casi todos "los temas" que podrían ser su sustancia.

En todo caso, el intento de refundación republicana más impactante de la historia ha fracasado. Habrá que volver la mirada hacia los Estados Unidos para encontrar en esa extraña amalgama entre el espíritu romano y el espíritu bíblico⁴⁹ el exitoso experimento de fundación de la república moderna.

grupos de presión. Con esto el lazo teórico entre "cuestión social", voluntad general, y centralismo antirepublicano parece romperse.

47 Arendt ha sido una de las críticas más acerbadas de las "falsas" pretensiones de las ciencias sociales y de la llamada "ciencia política". Su crítica al behaviorismo, a la transformación de la "acción" en "conducta o comportamiento", a la creencia en la posibilidad de formulación de "leyes", etc. es la contracara de su tesis del "ascenso de lo social" y de la declinación del espacio público. (ver cps. II y V HC). Pero su misma distinción entre "lo político" y "lo social" termina colocando todo el ámbito de los problemas sociales en manos de los expertos y los técnicos exclusivamente. Traducido a términos contemporáneos, en las cuestiones de salud, educación, vivienda no comparecerían opiniones plurales sino sólo problemas técnicos a resolver con medios técnicos.

48 Es decir en esos puntos en que la posición republicana con su énfasis en la "cosa pública" corre el riesgo de confundirse con la voluntad general, el énfasis en la participación cívica con el rechazo frontal a la representación.

49 La mayoría de los historiadores ha reconocido la importancia de la religión bíblica, "el punto de partida religioso" (Tocqueville) del experimento americano. Arendt, con su énfasis en los pactos originales, en la idea de comunidad política implícita en la concepción sectaria, etc., se adhiere a esta línea aunque no abunda en las similitudes y confluencias entre los componentes bíblicos y republicanos de la tradición americana. En torno al concepto de "tradición" en el sentido usado por MacIntyre en aplicación a la formación de una moral pública ver Bellah, Robert et al. Hábitos del Corazón, Alianza

3. El argumento norteamericano: Felicidad pública y bienestar privado.

Como en Tocqueville, Europa y América comparecen en OR como los dos polos de una confrontación, en la que la "excepcionalidad" del caso americano, la particularidad de la "contingencia feliz" brinda elementos iluminadores para comprender el fracasado intento europeo de "fundar la libertad"⁵⁰. América será el "verdadero" modelo de revolución, con su constitución republicana, con sus órganos de poder local, su éxito en la construcción de un nuevo orden público secular y con la institucionalización de una esfera privada constitucionalmente protegida. Sin embargo, América tampoco podrá sustraerse a su propia versión del "ascenso de lo social" (hasta el punto de llegar a constituirse casi en el paradigma de "la sociedad de masas") y por lo tanto de la oclusión del espacio público.

A diferencia del caso francés la inexistencia de la "cuestión social" (definida como la presión de la miseria) y de la despolitización general llevada adelante por el E. absolutista y la sociedad cortesana, eliminará en este caso los antecedentes negativos que explicaban el fracaso del intento republicano francés. La revolución norteamericana por el contrario, pudo encarnar vívidamente el ideal republicano, su amor por la libertad pública y su eje en la participación en los asuntos comunes. La pragmática sabiduría de los Founding Fathers contrasta tanto con la reflexión puramente teórica de les philosophes como, de manera más importante, la experiencia concreta de las asociaciones de poder local contrasta con la despolitización del Estado absolutista. Pero

1989, donde los componentes bíblicos y los republicanos son tratados conjuntamente. Seguir adelante con ésta línea de interpretación tal vez le hubiera permitido a Arendt ablandar la "dureza" normativa de su idea de espacio público.

⁵⁰ Como en Tocqueville, la preocupación central del texto es el destino de la libertad (de la república) de uno y otro lado del Atlántico. También en ambos, la existencia de órganos de poder comunal y local, previos al estallido revolucionario, es un elemento decisivo en la explicación de la suerte corrida por la organización política en ambos casos.. Sin embargo, podría afirmarse que Tocqueville, "desdramatiza" el concepto de revolución, subrayando en el caso francés más la continuidad que la ruptura con el Ancien Régime, y para EEUU más la "constitución" que la "revolución". Para Arendt en cambio, "revolución" resulta un concepto central, como expresión de su teoría más general sobre la acción, y que, a partir de la

en éste caso, el predominio progresivo del interés privado por sobre la virtud pública, el desplazamiento de la libertad por el bienestar, del espíritu público por la opinión pública explicarán las limitaciones o los déficit en la "institucionalización" del espíritu revolucionario original.⁵¹

El acto fundacional, el ejercicio del "poder constituyente", la constitución de un cuerpo político o de un "hogar público" se transforma en este caso en la actividad pública por excelencia. Los padres fundadores sabían que la libertad pública "consistía en participar de los asuntos públicos y que las actividades referidas a estos asuntos no constituían en ningún sentido una carga sino que proporcionaban a aquellos que las realizaban un sentimiento de felicidad que no podía lograrse en ninguna otra parte".⁵²

En su origen, lo distintivo de la revolución americana estuvo en este espíritu republicano y junto con él, en la "microexperiencia republicana" previa de los poderes comunales. Aquello que en el caso francés podía ser aspiración, teoría política o filosofía, en el caso americano era una experiencia vivida a partir de la organización colonial y un sano pragmatismo surgido de la participación real en los asuntos colectivos. "La tiranía, tal como los revolucionarios la entendían, era una forma de gobierno en la que el gobernante, aun cuando gobernara de acuerdo con las leyes, había

experiencia norteamericana, el "establecimiento de una constitución", como acto fundacional de un nuevo orden, se transforma en la quintaesencia de la revolución.

51 Estos argumentos son de otro tipo que los referidos al "ascenso de lo social". En realidad remiten más a un fortalecimiento de la esfera privada a expensas del espacio público.

52 Tal vez éste sea uno de los rasgos más destacados por Arendt en los procesos de movilización, el de la felicidad provocada por la transformación de la gente en "actores". En otro contexto, en relación a la protesta estudiantil, comentará: "la generación del movimiento estudiantil...penetró en el terreno de la política otra experiencia nueva para nuestro tiempo: resultó que actuar es divertido. Esta generación descubrió lo que el siglo XVIII había denominado felicidad pública que significa que cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera constituye una parte de la felicidad completa." Crisis de la república, p. 205. En este sentido también será divergente la suerte de la Constitución en Francia y en América. "Los diputados de la Asamblea Francesa que se autodeclararon cuerpo permanente y luego, en lugar de hacer volver sus resoluciones y deliberaciones a la gente se segregaron de sus poderes constituyentes, no fueron padres fundadores, sino los antecesores de generaciones de expertos y políticos para quienes la tarea constitucional iba a transformarse en pasatiempo favorito, porque no tenían ni poder ni participación en la conformación de los acontecimientos"

monopolizado el derecho a la acción, expulsando a los ciudadanos del espacio público y, recluyéndolos en la privacidad de sus hogares, demandaba de ellos sólo que se ocuparan de sus asuntos privados. La tiranía, en otras palabras, privaba de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado, mientras que la república garantizaba a todo ciudadano el derecho de ser un participante en el gobierno de los asuntos comunes, el derecho a ser visto en acción"⁵³

El espíritu de la Constitución Americana, en la interpretación de Arendt, permite comenzar a trazar la distinción entre liberalismo y republicanism, entre Felicidad pública y la primacía del bienestar privado, que encontrarán su formulación política en la distinción entre "libertad pública" o "libertades civiles" ⁵⁴.

La interpretación que hace Arendt del acto de fundación constitucional apunta no sólo a enfatizar la garantía de los derechos sino el reconocimiento de la presencia de poderes: El sentido original de la Constitución Americana (debilitado luego por la no institucionalización de los poderes comunales y por el cambio del espíritu público en opinión pública) no fue la salvaguarda de las libertades civiles sino el establecimiento de un sistema de poder enteramente nuevo. Solo en el espacio de un sistema de poderes balanceado, en el que el poder esté repartido sin estar debilitado, en el que el resultado final sea la producción de más poder no su limitación, pueden esas garantías ser plenamente efectivas y al mismo tiempo redundar en una mayor capacidad de acción de las partes. El sistema federal, la gran innovación constitucional americana, "no sólo

⁵³ OR, p. 130

⁵⁴ "Para la Revolución Americana, era cuestión de si el nuevo gobierno iba a constituir un ámbito propio para la 'felicidad pública' de sus ciudadanos o si había sido diseñado exclusivamente para servir y asegurar la prosecución de felicidad privada más efectivamente que en el antiguo régimen" OR 133. Esta afirmación haría suponer que la tensión entre predominio de las garantías y derechos civiles o afirmación de la libertad pública estaba presente desde el inicio, aunque la "gran innovación" del constitucionalismo americano habría resultado finalmente en la creación de un sistema de poderes enteramente nuevo, que tendió efectivamente a asegurar y garantizar las libertades públicas. La "retórica" de los derechos (para usar la terminología del debate americano contemporáneo) habría sido una creación posterior, producto del progresivo énfasis en el bienestar privado. Sin embargo, en toda la formulación de Arendt, pese a

proporcionó una garantía contra la monopolización del poder por una parte del gobierno, sino que proporcionó un mecanismo, construido en el corazón mismo del gobierno, a través del cual se genera constantemente nuevo poder..."⁵⁵

El modelo basado en los "derechos y libertades negativas" y el modelo basado en "el poder" permitieron así, articulados, garantizar el espacio de libertad de movimientos y de privacidad y la generación incremental de poder. Se logró entonces equilibrar libertades civiles garantizadas por los derechos y libertad pública garantizada por el ejercicio del poder político.⁵⁶

Este "nuevo sistema de poderes" partía del reconocimiento de una realidad previa: la existencia de poderes locales organizados y legítimos. Ello permitió enfrentar con éxito también el problema del "vacío de autoridad". Para Arendt, el problema de la fundación de la autoridad legítima es el legado que agobió a todas las revoluciones.. La tarea de secularización llevada adelante por la monarquía absolutista consistió en crear un dominio secular con dignidad propia y resolver el problema de la autoridad a través de la soberanía, que ocluyó o resolvió parcialmente el problema de la pérdida de la sanción divina. La secularización del mundo político heredará a las experiencias revolucionarias el problema del "fundamento último" del poder. ¿Como fundar la legitimidad de una autoridad mundana?⁵⁷ La solución francesa, como se vio, consistió

reconocer el papel fundamental de la garantía de los derechos civiles, está presente la tendencia a contraponer "retórica de los derechos" a "retórica de la virtud".

55 OR, 152 "...la más grande innovación americana en política fue la abolición de la soberanía dentro del cuerpo político de la república, la idea de que en el dominio de los asuntos humanos, soberanía y tiranía son lo mismo".

56 Sin embargo, subsiste el "estatuto ambiguo" de los derechos en Arendt. Ello es patente sobre todo en el caso de los derechos de reunión y asociación: ¿derechos civiles o libertades públicas? Se ha señalado que en ella coexisten. una concepción de los derechos ligada al acceso al espacio público, donde estos derechos pueden ser defendidos y afirmados, y otra concepción que relaciona el derecho a una esfera ligada a la propiedad privada. Así, en rigor no habría lugar para el concepto de un derecho de las personas jurídicamente privadas que pueden alcanzar estatuto público e incluso ejercer un papel público importante, mediando entonces entre la esfera pública y la privada. Ver Arato y Cohen, op cit.

57 "Las numerosas perplejidades y dificultades, teóricas y prácticas, que han agobiado al dominio público político desde la secularización, el mismo hecho de que la secularización fue acompañada por el surgimiento del absolutismo y la caída del absolutismos por revoluciones cuya principal perplejidad era

en colocar el fundamento del poder y de la ley en el ámbito de la voluntad de la Nación, lo cual equivalía a poner el poder constituyente en perpetuo estado de naturaleza. De ese modo, la república, el imperio de la ley se transformó en democracia, el gobierno de la mayoría.

Para Arendt, en el caso americano la existencia de poderes locales organizados y el acto fundacional de la constitución llevó a que en ningún momento la fuente del poder (el pueblo organizado) y la fuente de la ley (la Constitución) pudieran confundirse en una entidad abstracta y voluble como "la Voluntad".⁵⁸ El " poder constituyente" de los americanos derivaba de autoridades constituidas en instancias previas de autogobierno: "Aquellos que recibieron el poder para constituir, para redactar la constitución, era delegados legítimamente electos por cuerpos constituidos, recibían su autoridad desde abajo y cuando afirmaban el principio romano de que el lugar del poder estaba en el pueblo, no pensaban en términos de una ficción y un absoluto, de la nación por encima de toda autoridad y más allá de toda ley, sino en términos de una realidad operante, la multitud organizada cuyo poder se ejercía de acuerdo con la ley y limitada por ella".⁵⁹ El poder encarnado en las organizaciones de autogobierno, emanaba pactos de constitución de sociedad desde la época de la colonización, pactos a través de los cuales se instituían cuerpos políticos, verdaderas "sociedades políticas" que a partir del acuerdo y la acción conjunta, generaban poder y avanzaban derechos sin pretensión de soberanía.

Arendt cree encontrar en estos pactos originarios, en la generación de los compromisos de mutualidad y reciprocidad (basados en la promesa como vínculo capaz

dónde encontrar un absoluto del cual derivar autoridad para el poder y para la ley, podrían ser demostraciones de que la política y el estado necesitaban la sanción de la religión de manera mucho mas urgente de lo que la religión y las iglesias necesitaban el apoyo de los príncipes. OR, 161

58 Ello hace recordar la opinión de Tocqueville en el sentido de que Francia tuvo una revolución y América una constitución.

de hacer frente a la incertidumbre del futuro), la verdadera igualdad y la creación del espacio de libertad que tanta repercusión tendrían sobre el curso y los resultados de la revolución y que marcarían las coordenadas de lo que podríamos pensar como un "republicanismo moderno". "En otras palabras, el contrato mutuo donde el poder se constituye por medio una promesa contiene in nuce tanto el principio republicano, según el cual el poder reside en el pueblo y donde una "sujeción mutua" hace del dominio un absurdo.... y el principio federal, el principio de 'a Commonwealth for increase'...según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar en alianzas duraderas sin perder su identidad⁶⁰

La experiencia de los pactos fundacionales de los colonos americanos sirve como ejemplo privilegiado de la teoría de la acción. No fue la teoría del contrato social, sino la acción de lanzarse a un nuevo mundo, desconocido y hostil, la conciencia del inicio de algo nuevo lo que llevó a estos hombres a "descubrir la gramática elemental de la vida política y su complicada sintaxis". La "acción conjunta" (generadora de poder y de "mundo en común") no requirió de la unanimidad ni de la homogeneidad de origen⁶¹. Es precisamente esta concertación a partir de la pluralidad de origen, esta promesa mutua lo que permitió la fundación de ese espacio mundano común, esa creación de mundo que podía ser legado a la posteridad ⁶²

59 OR,p.166 Así, la lógica del proceso de constitucionalización no puede ser entendida como la de la limitación del poder sino también y simultáneamente cómo la de la fijación y reconocimiento de los poderes.

60 "Es igualmente obvio que el contrato social que demanda la renuncia de poder al gobierno y requiere del consentimiento a su dominio, contiene in nuce tanto del principio del dominio absoluto, de un monopolio absoluto del poder... como el principio nacional según el cual debe haber un representante de la nación como un todo, y por el cual se supone que el gobierno incorpora la voluntad de todos los nacionales", ibid. El pacto de sociedad" y el "pacto de sujeción" para Arendt no sólo parecen ser mutuamente excluyentes sino que fundamentan dos tipos de organización divergente: la sociedad política por un lado, potencialmente republicana y federal y el Estado Nación Soberano por el otro.

61 Históricamente esto no resulta tan cierto, en tanto Arendt parece pasar por alto el origen sectario del fundamento de la promesa.

62 "...el poder aparece sólo cuando los hombres se reúnen para actuar, y desaparecerá cuando, por cualquier razón, se dispersan y se abandonan mutuamente. Prometer y vincular, pactar y acordar son los medios por los cuales el poder se mantiene en existencia,, allí dónde los hombres logran mantener intacto

Si en el caso francés, el modelo de institucionalización construido a partir de "acto de constituir" llevó o a la revolución permanente o a la imposibilidad de estabilidad jurídico-política, en el caso americano se resolvería con la fundación de una nueva tradición constitucional, que establece poder y lo institucionaliza a través del predominio de la ley. ⁶³Ello permitió conciliar "el espíritu revolucionario" (el inicio de algo enteramente nuevo") con la estabilidad y la duración, la autoridad de un cuerpo permanente con el poder del pueblo organizado, la estabilidad republicana con el inevitable peligro de los desbordes democráticos. La Constitución dibuja así los límites de ese nuevo espacio público, del dominio político y de las reglas que lo gobiernan y encierra "el espíritu revolucionario" para las generaciones subsecuentes

Sin embargo, América tampoco pudo sustraerse, como dijimos, a su propia versión del predominio de "lo social". En este caso, la argumentación de Arendt apunta en cuatro direcciones a) la cuestión social llega desde Europa con la inmigración, y con ella llega el anhelo de liberación de la necesidad y más aún, la fantasía del consumo ilimitado⁶⁴ b) la expansión económica y la innovación tecnológica parecieron proporcionar definitivamente los medios para la realización del "gran sueño americano" de los siglos XIX-XX (que poco conserva, según el relato, del "espíritu revolucionario original) c) el peligro implícito, desde el momento de la fundación, de priorizar los derechos civiles y en general el bienestar privado o la felicidad individual frente la libertad pública. Es decir una privatización de los ciudadanos que estaba presente, como posibilidad teórico-ideológica desde el inicio, en el componente liberal de la

el poder que surgió durante el curso de cualquier acción u obra particular, ya están entonces en el proceso de fundación, de constitución de una estructura mundana estable que puede albergar, su poder combinado de acción." OR 175 A pesar del lenguaje de Arendt, el tema de "la promesa" en política es menos retórico de lo que parece y podría ser enfocado en términos de la "confianza" en política. Supone la posibilidad de encarar de manera conjunta la incertidumbre, de mitigar la frustración, de manejar el tiempo político, y de "dar por sentado" principios fundamentales que permitan encarar otros problemas.

⁶³ El modelo constitucional americano, la vigencia de la constitución y su interpretación a partir de un cuerpo sin poder, encarna, en la forma moderna el principio romano del poder en el pueblo, la autoridad en el senado.

tradición.⁶⁵ d) el fracaso en la institucionalización de las estructuras políticas de participación directa (township meetings, "wards")⁶⁶.

De allí también, el fracaso de la memoria para mantener vivas esas "perlas" del tesoro perdido.. Esos chispazos del espíritu revolucionario materializados en la constitución, esa experiencia histórica encarnada en las instituciones de autogobierno y en la participación han sufrido el daño del olvido⁶⁷. Se ha perdido el espíritu revolucionario, "los principios políticos originales fueron traducidos a valores sociales", las libertades a garantías, la felicidad pública a bienestar privado, el espíritu público a opinión.

Si éste renacer del republicanismo fracasó por causas imputables a la modernización ¿qué podemos esperar? ¿cual es el margen de posibilidad que las condiciones modernas permiten al desarrollo de un espacio público, entendido en éstos términos? O quizá antes: ¿ la idea de espacio público así formulada, es rescatable para una conceptualización política a la "altura de los tiempos"?

64 "El secreto deseo de los pobres no es "a cada quien según su necesidad" sino "a cada quien según sus deseos". OR 139

65 "la felicidad... está en el regazo y en el amor de mi familia, en la sociedad de mis vecinos y mis libros, en el trabajo de mi granja y mis negocios" insistiría Jefferson y Arendt comenta: "...es decir, en la privacidad de un hogar sobre cuya vida lo público no puede avanzar pretensión alguna." OR, 129

66 Y el exclusivismo de una política de "representantes" que transforman a la política en una empresa especializada, y el desarrollo del sistema de los partidos y el parlamentarismo. De aquí la conocida admiración de Arendt por el sistema consejista, cuya recurrente emergencia en todos los procesos revolucionarios, (1917, 1918-19, 1956 en Hungría, etc.) marca tanto la revitalización periódica del espíritu revolucionario, la posibilidad de crear órganos de orden y órganos de acción colectiva como las dificultades de su institucionalización y eficacia de gestión.

67 El fracaso de la memoria americana puede ser imputado, según Arendt, a las limitaciones del pensamiento político post-revolucionario para traducir conceptualmente la nueva experiencia. "Lo que salva los asuntos de los mortales de su futilidad inherente no es otra cosa que el hablar incesantemente sobre ellos, lo que a su vez resulta inútil a menos que ciertos conceptos, ciertas guías para el recuerdo futuro, o incluso para la mera referencia, puedan surgir de estos relatos." El "vocabulario revolucionario" no recoge esta experiencia, prueba de ello son las antítesis (derecha-izquierda, progresista-reaccionario, liberal-conservador) que no recogen en el hecho de que en el momento de fundación "ambos lados no eran mutuamente excluyentes sino dos caras del mismo acontecimiento"

4. El espacio público como sociedad política: republicanismo antiguo o microespacios de interacción?

En Arendt encontramos una idea de espacio público construida en clara continuidad con un modelo republicano clásico, que incorpora (a veces a regañadientes, a veces como resultado necesario del análisis histórico) elementos de la tradición liberal. Este modelo de espacio público, construido en clave estrictamente normativo-prescriptiva informa su análisis de los dos procesos revolucionarios del siglo XVIII y su crítica a la sociedad moderna. Desde el punto de vista conceptual, el espacio público a revitalizar se sustenta en las coordenadas teóricas que a continuación trataremos de sintetizar, para evaluar su potencial recuperación en clave de sociedad moderna:

1) Sociedad y Estado en su diferenciación y articulación son el gran blanco del ataque: el Estado soberano moderno es sólo centralización burocrática y la sociedad es sólo sociedad de masas, ambos enemigos de la república de ciudadanos. En ningún momento los conceptos de sociedad y Estado pueden ser utilizados en función analítica⁶⁸. Ello dificulta de entrada la posibilidad de pensar, aún con intención normativa, una síntesis entre el republicanismo antiguo y la sociedad y el estado modernos. En realidad, para Arendt no parece haber síntesis posible. Frente a ello, su modelo normativo gira en torno a la dupla sociedad política (politike koinoia)- espacio privado (ámbito de la conciencia moral, de la intimidad emocional y sentimental, de la producción y de la necesidad.). Paralelamente, otra distinción (secundaria en relación a ésta) se dibuja entre política y administración y toma el lugar de la diferencia entre sociedad política y Estado: el espacio público es directamente la sociedad política

68 Uno no puede dejar de reprocharle una increíble falta de sensibilidad histórica sólo imputable a la "dureza" del modelo normativo y a la apasionada nostalgia por el modelo clásico. El individuo, en este relato, no es una construcción histórica sino que la "presentación individual" es parte de la condición humana (no hay procesos de individuación diferentes). La "ciudadanía" también termina siendo una "disposición a actuar" enraizada en la condición humana que puede ser "sofocada" o "promovida" por las instituciones y las circunstancias. El Estado sólo inició la tarea de "homogeneización" y nivelación violenta que la sociedad de masas, nacida a su amparo completaría. Entre el individuo como "substrato" de la ciudadanía y el estado moderno no parece haber ninguna relación.

autogobernada y la administración es gestión técnica especializada,⁶⁹ que parece ser tarea propia y específica del "Estado"⁷⁰. Lo político público es entonces lo no social y lo no estatal, público y privado no se relacionan con lo estatal y lo civil (esto habría sido estrictamente una suerte de perversa identificación exclusivamente moderna) sino con la sociedad política, formada por los ciudadanos libres, distinguida de la esfera privada (atravesada por una miríada de diferencias de clase, de género, de preferencias, de tradiciones, etc.) y del Estado (como aparato técnico administrativo de gestión).

2) Existe un elemento de circularidad viciosa en la formulación del espacio público en Arendt, que en parte deriva de su teoría de la acción. La poiesis y la praxis son los ejes que distinguen lo que Arendt denomina específicamente acción (sin ulteriores especificaciones) de la instrumentalidad característica de la fabricación. La acción, a diferencia de la fabricación, es un fin en sí mismo, o tiene su fin en sí misma. Este fin, en todo caso intrínseco a la acción como acción es la expresión de la individualidad por un lado y la búsqueda de acuerdo en cuanto a la definición de la situación por otro.

En ese sentido, intérpretes inspirados en "La teoría de la acción comunicativa" han distinguido en Arendt dos sentidos posibles de la acción o dos modelos de acción según su sentido. Uno tendiente a la expresión de identidades únicas y otro tendiente a la interacción comunicativa entre los participantes del espacio público⁷¹ Sin embargo, la

69 Arendt no niega la importancia de la administración en las condiciones modernas. Es más, parte del fracaso de las experiencias "consejistas" contemporáneas es imputable a la dificultad de hacer frente a los requerimientos complejos de la "maquinaria moderna de gobierno y administración". Sin embargo, en su propuesta parece estar implícita una división de tareas entre la acción política de los consejos y el trabajo administrativo de los administradores, que no parece demasiado sustentable.

70 Donde se origina la paradójica confusión terminológica por la cual la política(pública) termina siendo el ámbito del no-estado.

71 Ver Benhabib, *op. cit.* En esta lectura la distinción entre acción expresiva y acción comunicativa resulta central para subrayar un "modelo expresivo" típico del espacio público antiguo y un "modelo asociativo" en clave moderna. En el mismo sentido Passerin d'Entreves, Maurizio Modernidad, Justicia y Comunidad, Milán, Franco Angeli, 1990 hace suyas la reformulación de las categorías de acción instrumental, comunicativa, expresiva y estratégica. El problema no es tanto aplicar categorías habermasianas al pensamiento de Arendt (que como veremos, por las propias definiciones de la autora,

distinción en este caso no resulta muy esclarecedora. En primer lugar un conjunto de definiciones conceptuales (como las que subyacen a toda tipología de la acción) no parece "encajar" sin más en una definición de la acción que excluye desde el inicio toda dimensión estratégica y que, como vimos, parte de una distinción "sustantiva" entre ámbito privado y público. Ello provoca una serie de disonancias conceptuales que se expresan, por ejemplo, en la dificultad de traducir a "acción expresiva" en sentido estricto la idea de manifestación y develamiento de las características únicas de la individualidad⁷². Curiosamente, y a despecho de los interpretes habermasianos, el propio Habermas señalaría de una manera más clara el déficit principal una teoría de la acción dibujada sobre la dicotomía entre praxis y poiesis. En referencia al concepto de poder, que es definido por Arendt como la capacidad de actuar concertadamente (como la capacidad, en otros términos de formar una orientación común de la acción a partir de un acuerdo surgido en un proceso comunicativo) Habermas se pregunta "Pero si el poder ya no es pensado como el potencial para realizar fines, si no se actualiza en una acción racional de acuerdo a fines, entonces ¿cómo se expresa y para que puede ser usado?"⁷³ La acción conjunta genera poder, es poder, y este poder es un fin en sí mismo, o tiene como fin mantener la praxis de la que surge. Como señala Habermas el problema no pasa por subrayar alternativamente los componentes expresivos o

parece resistirse a su traducción a una tipología de cuño weberiano), sino por la radical exclusión de toda dimensión estratégica de la acción.

72 El modelo de acción dramática, en la reformulación que hace Habermas de Goffman, hace referencia a participantes en una interacción que constituyen unos para otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena. El sentido es el suscitar una determinada imagen, una presentación de sí mismo al develar más o menos su propia subjetividad. El concepto es el de autoescenificación, que no es un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vista a los espectadores. Esta presentación del sí mismo implica una relación reflexiva con el mundo subjetivo: con las necesidades que se diferencian por el lado volitivo en inclinaciones y deseos y por el lado intuitivo en sentimientos y estados de ánimos. La caracterización no encaja con la idea de acción de Arendt ya que a) como se vio en relación con la crítica a las pasiones del corazón, los deseos, sentimientos, estados de ánimo pertenecen al ámbito de la "intimidad" y no deben ser mostrados en público y b) las pretensiones de validez controvertidas que entran en juego en este tipo de manifestaciones o emisiones refieren a la "veracidad" de las manifestaciones y para Arendt cuando esta dimensión se pone en juego en la política (caso de la experiencia jacobina) la búsqueda de "autenticidad" termina destruyendo el mundo en común.

73 Habermas, *J op cit*, p.77

comunicativos sino por " confundir acción estratégica y acción instrumental" y tender a eliminar de la acción política toda dimensión estratégica⁷⁴. En ese sentido, si bien la teoría de la acción sustentará en Arendt una concepción de poder "comunicativamente generado" (que Habermas a su vez retomará para contraponerlo al poder como mecanismo de coordinación sistémica), ésta resultará insuficiente por lo menos en dos sentidos significativos que refieren al espacio público: en primer lugar la idea de praxis apuntará a la generación de poder político "desde abajo" pero será insuficiente para analizar tanto los mecanismos de adquisición y mantenimiento del poder como los mecanismos de empleo de dicho poder. En segundo lugar, y a ello apunta la idea nuestra imputación de "circularidad", la acción conjunta tiene como finalidad sostener el espacio público que a su vez asegura la praxis de la que surge. Es decir la acción mantiene la esfera pública, cuya existencia permite a su vez la aparición de hombres que actúan y hablan, el despliegue de la acción y del discurso. Por supuesto, no hay "funcionalidad" del espacio público en relación al sistema en su conjunto (porque en rigor el subsistema económico y el administrativo son vistos como "entorno peligrosos" o simplemente no son tomados en consideración).

3) Otro concepto problemático resulta ser el de interés público. En principio Arendt parece tener en claro, por vía negativa, aquello que el interés público no es: a) no es algo sustancialmente homogéneo, no es una instancia colectiva y en ese sentido no puede identificarse ni con la idea de Voluntad General ni más sociológicamente hablando con la conciencia colectiva. B), no es la suma de las voluntades individuales ni deriva automáticamente de las "preferencias individuales" c) no es el núcleo "esclarecido" o "racional" del interés individual que podría coincidir con un conjunto de normas formulables d) por supuesto, tampoco es un "interés compartido" tal como

74 Si bien Habermas retomará varios elementos arendtianos en torno a la idea de un poder comunicativamente generado, sus críticas se dirigen en tres direcciones: a) el concepto de poder así formulado elimina todos los elementos estratégicos de la política b) desprende la política de toda relación

podría surgir de la comunidad primaria, de la intimidad o de los procesos de comunicación interpersonales.⁷⁵

Al utilizar el término interés Arendt parece hacer referencia más bien a "un interés por lo público" antes que a "un interés público".⁷⁶ Es decir, el uso del término parece referir al lado subjetivo, a la orientación de la atención que puede dirigirse entonces hacia lo público o hacia lo privado. El concepto parece referir aquí más globalmente a lo que se ha dado en llamar su concepción de la política-centrada-en-el mundo, en oposición a una concepción subjetivamente centrada. El interés público refiere a la orientación de la acción qua ciudadano, mientras que el interés privado refiere a la orientación de la acción qua individuo. La primera se orienta por el mundo (como mundo objetivo y como "mundo en común"). La segunda parece seguir un esquema medios-fines y refiere al ámbito del interés y de la conciencia individuales.

"Durante toda su vida, el hombre se mueve constantemente en dos órdenes de existencia diferentes: dentro de aquello que su propia esfera y también en una esfera

con lo económico y lo social y con el sistema administrativo y c) no puede captar la violencia estructural, o sea aquello que(en otro vocabulario) Habermas incluiría bajo el rubro de los imperativos sistémicos.

75 "La idea de espacio público (en H. Arendt) se opone no sólo a la sociedad sino también a la comunidad; tanto a la Gemeinschaft como a la Gesellschaft. Aunque valoraba intensamente el calor, la intimidad y la naturalidad en la vida privada, insistía en la importancia de un espacio público artificial, formal, en donde importara más las acciones que los sentimientos, en el que los lazos naturales del parentesco y de la amistad fueran dejados de lado en favor de una solidaridad imparcial y deliberada con otros ciudadanos, en donde hubiera suficiente espacio entre la gente como para tomar distancia y juzgarse mutuamente de manera distante y objetiva", Canovan, Margaret "Politics as Culture:H.Arendt and the Public Realm, History of Political Thought, vol6, n3,1985. Cabe señalar que para Arendt la búsqueda de intimidad caracteriza más bien a los grupos excluidos del dominio público. La intimidad, en estos caso, se logra al precio de una pérdida de mundaneidad y representa una suerte de sustituto psicológico...ante la pérdida del mundo en común. Men in Dark Times, 1968

76 En el análisis de la política, el concepto de interés ha desempeñado un papel central desde principios del siglo XVI, época en que la palabra se incorporó al lenguaje político corriente. Para la teoría política contemporánea: "... el concepto es ambiguo, implica un derecho o una expectativa de recompensa pero tal derecho o expectativa tiene aspectos subjetivos y objetivos. Del lado de lo subjetivo describe una distribución de atención. La gente se interesa en cualquier cosa a la que le preste atención. El lado objetivo es la probabilidad de recompensa efectiva. El concepto de interés resulta más aplicable en el análisis político cuando la distribución de la atención y la probabilidad de obtener una recompensa aparecen juntos. En estos casos hablamos de interés verdadero o bien entendido, en contraste con algún interés imaginario o supuesto que resultó falso." ver Deutch Karl, Política y Gobierno, FCE, 1976 (p.23) Sobre la aparición del concepto de interés público ver.Gunn, J.A. "Public Interest" en Ball, Terence y Farr, James POlitical Innovation and Conceptual Change, Cambridge, 1989

que es común con los demás. El "bien público", preocupación del ciudadano, es en realidad el bien común porque está situado en el mundo que tenemos en común sin llegar a poseerlo. Con frecuencia entrará en antagonismo con mucho de lo que podamos estimar como bueno para nosotros en nuestra existencia privada".⁷⁷ La distinción entre interés privado e interés público se relaciona entonces con nuestros roles como individuos y como ciudadanos respectivamente, y con la orientación "autocentrada" o "centrada en el mundo". Arendt parece dar una respuesta propia a dos viejos problemas en relación con el interés: el de la posible articulación o derivación de uno a partir del otro y el de la ulterior jerarquización entre ambos.

En relación a la articulación o derivación, pareciera que ambos discurren por carriles diferentes. Ni el interés privado (bien entendido) se traduce automáticamente en interés público, ni necesariamente es siempre un impulso perverso que debe ser sofrenado o liquidado en aras del interés del colectivo. Existe en primer lugar un desfase temporal: el interés público, centrado en el mundo, apunta a un horizonte de largo plazo, a la subsistencia de un mundo que estaba desde antes y que nos sobrevivirá, mientras que el privado, centrado en el yo, tiene el horizonte temporal de nuestra vida y eventualmente la de nuestros allegados. En segundo lugar, el interés público o por lo público refiere a instituciones y actividades que tienen una finalidad propia que trascienden directamente al individuo.

En referencia a la jerarquización, el interés público (como interés por lo público) es claramente superior al interés privado, ya que sólo a partir de ese interés, y de las acciones que desencadena, es posible develar y mostrarse "en público". La "felicidad pública" también es definida no como "bienestar general" sino como la felicidad que brota de la participación pública. Esta "felicidad" parece constitutiva de la

⁷⁷ Arendt, H. "Public Rights and Private Interest" en Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy, Mooney and Stuber eds., N. York, 1977, p. 104

Condición Humana y no guarda relación ni con los contextos específicos ni con "oleadas" o ciclos de participación y de reclusión en lo privado.⁷⁸

4) Si bien alude reiteradamente al "interés público", en el sentido mencionado, Arendt plantea una distinción neta entre intereses y opiniones. Más allá de las infelices confusiones de términos, pareciera que además de ese interés por lo público, los intereses refieren siempre a intereses de grupo, mientras que las opiniones genuinas corresponden a individuos: "Interés y opinión son fenómenos políticos por completo diferentes, Políticamente los intereses son relevantes sólo como intereses de grupo, y para la purificación de estos intereses de grupo parece bastar el hecho de que estén representados de tal modo que su carácter parcial se salvaguarde bajo todas las circunstancias, incluso en la circunstancia en que el interés de un grupo sea el interés de la mayoría. Las opiniones por el contrario, nunca pertenecen a grupos sino exclusivamente a individuos, que ejercen su razón libre y fría y ninguna multitud...será jamás capaz de formar una opinión." Las opiniones surgen cuando los hombres se comunican libremente y tienen el derecho de hacer públicas sus visiones. Una política protagonizada por los grupos de interés es directamente corrupción. La articulación y representación de intereses es la política de la sociedad, la sustitución de la sociedad política y de la formación discursiva de la opinión por negociaciones y pactos.

5) Así, la rígida contraposición entre ámbito público y ámbito privado, la caracterización puramente negativa de la dupla sociedad-estado, la desvinculación de la acción de los intereses y el consecuente rechazo del carácter político de cualquier mecanismo de agregación (mercado o elecciones), la alocación de las cuestiones

⁷⁸ Desde el punto de vista empírico Hirschman señala, sensatamente, esta alternancia de ciclos de intensa participación y ciclos de reclusión en el ámbito privado. Por otra parte, en cuanto a la relación con "la condición humana" señala la subsistencia de sociedades que han podido sobrevivir perfectamente sin una distinción nítida entre bien público y bien privado (El ideal budista de reducir las ambiciones, deseos e incluso sensaciones).

"sociales" a un ámbito exclusivamente técnico administrativo, la exclusión de toda dimensión estratégica de la acción parecen confluír en una concepción insostenible, cuando no ingenua, de la política y del espacio público.

Sin embargo, hay una línea de su pensamiento, tal vez la más confusa y la que más dolores de cabeza ha dado a sus intérpretes, que se dibuja como extremadamente atrayente para una filosofía "de la política". Y es la que se refiere al espacio público como "mundo en común", como terreno del ejercicio del juicio político y como "espacio de constitución" de los fenómenos políticos.

En lo que resta de este capítulo, trataremos de rescatar algunos elementos del pensamiento de Arendt que confluyen hacia una posible teoría del espacio público como lugar de ejercicio del juicio político y antes de ello como lugar de realidad de la política. Se trata de la parte más confusa porque la mayoría de las interpretaciones en el sentido que nos interesa, se basan en un texto no escrito, el tercer volumen de The Life of the Mind y en referencias dispersas de los escritos anteriores. En segundo lugar, porque la muy particular recuperación que hace Arendt del juicio a su vez se basa en un conjunto de ideas que, según la autora, Kant no pudo desarrollar plenamente en vida. Y en último término porque las interpretaciones en general apuntan más a delimitar un concepto de juicio moral antes que del juicio político. Nos limitaremos a analizar las referencias a una posible posición en torno al juicio político ya que, como afirma R. Beiner, en la historia de la filosofía, las referencias al juicio político y a una posible sustentación teórica, han sido en general oblicuas.⁷⁹

79 "Podría objetarse que la tradición política ofrece teorías del juicio moral que son fácilmente aplicables a la política: por ej., el derecho natural, el utilitarismo y el imperativo categórico kantiano; sin embargo estas son teorías concernientes a las bases o motivos de un juicio válido antes que teorías referidas a la facultad de juzgar. Además desde el momento en que afirman aportar reglas o principios universales para determinar todo juicio, tales teorías sitúan la política dentro de la esfera del juicio determinante y no captan la dimensión del juicio reflexivo que caracteriza el mundo de los asuntos humanos como algo no calculable sino esencialmente dramático". Beiner, R. El juicio político, p. 26

5. El Espacio de aparición y el juicio político

Es común hacer referencia a un desplazamiento del interés de Arendt por la capacidad de juzgar. En los primeros escritos el juicio aparece ligado al pensamiento representativo y a la mentalidad ampliada por parte de los agentes políticos, es decir es una capacidad de los actores. Posteriormente, el juicio es analizado desde el punto de vista del observador. Aquí los sujetos ya no son los propios actores sino el narrador de historias y el historiador (la metáfora de la narración desinteresada del poeta ciego).⁸⁰ En el primer caso, el juicio está ligado a la acción y su orientación es prospectiva, refiere a la definición de la situación y a la elección de cursos de acción. En el segundo, el juicio es una suerte de capacidad retrospectiva, esencial para la narración de historias, para dotar de sentido al pasado. En el primer caso, forma parte de los procesos de deliberación política por el que los agentes deciden sobre los posibles cursos de acción futuros. Está entonces directamente relacionado con el espacio público, o tiene lugar "allí". En el segundo caso refiere a una reflexión sobre el pasado, sobre lo ya dado, y emerge fundamentalmente en situaciones de emergencia, en tiempos "oscuros", en los que se impone comprender lo ocurrido. En el primer caso el juicio político encuentra su lugar dentro de la Vita Activa y requiere de la concurrencia de interlocutores reales. En el segundo caso el juicio parece formar parte de la reflexión ex post, de la vida contemplativa, y el sujeto vuelve a ser el pensador solitario (aunque orientado hacia lo público) que recurre al juicio posible de los otros ausentes.⁸¹

Todos los intérpretes también coinciden en señalar que el proceso a Eichman constituyó un importante disparador para la reflexión sobre el juicio. En el primer sentido, como juicio de los actores, la "banalidad del mal" relaciona la incapacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto con la incapacidad de juzgar. En el segundo

80 Beimer, R. Interpretative Essay, Benhabib, Sheyla "Judgement and the Moral Foundations of Politics", Bradshaw, Leah, The Political Thought of Hannah Arendt.

sentido, el juicio del historiador o del narrador de historias apunta a "reconciliarnos con un mundo en el que el horror fue posible", a dotar de inteligibilidad política el pasado. Para ambos casos, el de los actores primero y el de los observadores más tarde, el totalitarismo puso de manifiesto la ruina de las categorías de pensamiento y los criterios de juicio, la ruptura de la tradición. El totalitarismo enfrentó a actores y observadores con la presencia de algo totalmente nuevo, a algo que resistía el proceso de comprensión, un fenómeno para el cual las categorías políticas y los criterios de juicio moral heredados resultaban insuficientes. Es decir, el totalitarismo enfrentó a Occidente con una crisis en su capacidad de juzgar. Tanto comprender como juzgar suponen subsumir algo particular bajo una regla universal. El totalitarismo puso en crisis la reglas universales y mostró el fracaso de la sabiduría heredada del pasado "al ser aplicada con honestidad a las experiencias políticas fundamentales de nuestra época"⁸².

Para Arendt, ello obligaba a "comenzar de nuevo", a reflexionar sobre nuestra capacidad de juzgar y a ejercer efectivamente el juicio: "La comprensión no significa negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros- ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La comprensión, en suma es un enfrentamiento impremeditado y atento con la realidad, cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta."⁸³

Así, el proceso de Eichmann mostró la incapacidad del propio Eichmann como actor para pensar y juzgar en su situación política. En segundo lugar planteó el problema de cómo juzgar históricamente. Si el mal hecho por Eichmann resultó "banal"

81 Según Beimer, el punto de quiebre entre una y otra forma de reflexionar acerca del juicio estaría ubicado en las conferencias sobre Kant y en el artículo titulado "Thinking and Moral Considerations.

82 Arendt, H. "Understanding and Politics", Partisan Review, 1953

(en el sentido de que emanó no de una naturaleza perversa sino de su incapacidad de pensar y de juzgar), el desafío de juzgar históricamente enfrentó a Arendt con la comunidad judía: juzgar imparcialmente suponía incluir la mayor cantidad de perspectivas y de actores, y sobre todo la autonomía del narrador respecto de compromisos familiares, comunitarios o nacionales. En relación con la responsabilidad de la dirigencia judía, Gerschom Scholem le reprocharía a Arendt: "Hubo mucha gente, igual a nosotros, que se vio obligada a tomar terribles decisiones en circunstancias que ni siquiera podemos reconstruir o imaginar. No sé si actuaron correcta o incorrectamente. Tampoco pretendo juzgar. Yo no estuve allí"⁸⁴. Para Arendt, renunciar a juzgar (por lealtad, o por ausencia de criterios) significaba renunciar a dar sentido al mundo. "Sin juicios a través de los cuales volver inteligible nuestro mundo, el espacio de apariencias simplemente desaparecería"⁸⁵. También en este segundo sentido, es decir como mirada retrospectiva acerca lo ocurrido, el juicio se relaciona entonces con el espacio público.

Arendt buscará elementos para su teoría del juicio político en la filosofía de Kant. Desde su perspectiva, Kant habría desarrollado, no una sino dos filosofías políticas diferentes. La primera, generalmente reconocida como tal, es la surge de la Crítica de la Razón Práctica. La otra, la verdadera, estaría contenida en la Crítica del Juicio, en la que Kant habría expuesto (aún sin saberlo) una teoría del pensar político por excelencia, "aquel que nos permite ponernos en el lugar de los demás". Así, en su interpretación, la Crítica del Juicio contendría una filosofía política insospechada, cuyo tema central es "el Mundo y los sentidos que hicieron a los hombres(en plural) buenos habitantes"⁸⁶

83 Arendt, H. Los orígenes del Totalitarismo, Alianza, 1950, p.20

84 Gerschom Scholem a H. Arendt, Encounter, citado por Beimer, op cit.

85 Beimer, op. cit., p.101

86 Beimer, El juicio político, p. 41

La insistencia en "esta" recuperación de la filosofía Kantiana estaría dada por el paralelo entre arte y política. Ambos suponen referencia al mundo público, ambos suponen un concepto "mundano" de mundo. Ambos requieren de ejecutantes virtuosos y de espectadores juiciosos. El juicio necesita incluir la pluralidad de perspectivas (en oposición a la naturaleza solitaria del pensamiento). El juicio (estético y político) apela a los presentes, a los participantes en un espacio público en el que el tema o el objeto del juicio aparece. Los juicios estéticos, como las opiniones políticas están abiertos a la discusión y a la búsqueda de un potencial acuerdo con todos los demás. Así, nos dice Arendt. "La cultura y la política...están unidas porque no está en juego el conocimiento y la verdad, sino el juicio y la decisión, el juicioso intercambio de opiniones acerca de la esfera de la vida pública y el mundo en común, y la decisión sobre que curso de acción adoptarse, así como la manera en que el mundo aparecerá o que tipo de cosas aparecerán en él"⁸⁷.

Arendt adaptará la idea de "mentalidad ampliada" y de pensamiento representativo a la discusión y formación de la opinión política. En primer lugar, reivindicará la dignidad de la opinión como rasgo de la condición humana, de la pluralidad en contraste con la verdad. El tema ya había sido desarrollado en intervenciones anteriores: la doxa, despreciada por la filosofía, es reivindicada en el diálogo ciudadano. Afirmar la propia opinión significa en primer lugar ser visto y oído por otros. ⁸⁸ Trazará así una neta dicotomía entre la verdad teórica y el juicio político, persuasivo que trata de obtener el consentimiento de aquellos a los que se dirige: "modos de pensar y de comunicar que tienen que ver con la verdad, vistos desde la perspectiva política, tienen necesariamente pretensiones de dominación; no toman en cuenta las opiniones de otros, y este tener en cuenta es el signo distintivo de todo

87 Arendt, H. The crisis in culture, p. 222.

88 Arendt, H. "Philosophy and Politics" (conferencia de 1954) reproducida en Social Research.

pensar estrictamente político" ⁸⁹. A continuación introducirá la idea de pensamiento representativo o de "mentalidad ampliada" en relación con la formación de opinión política: "Formo una opinión considerando la cuestión dada desde distintos puntos de vista, teniendo presentes los puntos de los que están ausentes, es decir, me los represento. Este proceso de representación no acepta ciegamente las opiniones reales de aquellos que están en otra parte y por ello contemplan el mundo desde una perspectiva distinta; no es cuestión de empatía, como si yo tratara de ser o de sentir como algún otro, ni de contar el número de narices y adherirme a la mayoría, sino de ser y de pensar con mi propia identidad donde en realidad no estoy." ⁹⁰

Tratar de imaginar cómo sería o pensaría otro remite a un ejercicio de imaginación cuya única condición es la capacidad de librarnos de nuestros intereses privados: "Cuantos más puntos de vista de personas tenga yo presentes mientras estoy sopesando un asunto dado, y cuanto mejor pueda yo imaginar cómo sentiría y pensaría si estuviese en su lugar, más poderosa será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones finales, mi opinión" ⁹¹. La referencia al espacio público es directa: para que un asunto pueda ser observado desde distintas perspectivas debe salir a la luz.

Así, como se ha señalado desde distintas perspectivas interpretativas, Arendt cree encontrar en el juicio reflexivo, restringido al ámbito estético por Kant, un procedimiento para afirmar la validez intersubjetiva en el ámbito político. Se trasciende así la simple expresión de "preferencias", se busca encontrar el acuerdo, aunque éste nunca llega a tener el status de validez a priori exigido por la razón kantiana.

Muchas veces se ha señalado, y ello es particularmente relevante en función de la discusión contemporánea entre neoaristotélicos y posiciones de cuño kantiano, que

⁸⁹ *Truth and Politics*, p. 241

⁹⁰ *Ibid.*, p. 241

Arendt intenta una síntesis entre la frónesis aristotélica y la mentalidad ampliada kantiana. El énfasis en el juicio como virtud política principal en el contexto de la acción por un lado y el señalamiento de las fuentes kantianas y de la posibilidad de validez intersubjetiva por otro, ha llevado a varios intérpretes a encontrar en Arendt un intento de articulación entre ambas tradiciones.⁹² Sin embargo, más allá de las filiaciones, hay un punto que permanece oscuro y que tiene particular importancia para el tema que nos interesa. La pregunta sería ¿qué tipo de comunidad, de relación con los otros, entra en juego en la acción que se despliega en el espacio público?

Por un lado hemos dicho que el juicio apela a las personas presentes, a los que son miembros o actores del espacio público. La referencia a la frónesis aristotélica apelaría a un mundo y a un sentido común, es decir a un mundo compartido, tenido en común: "Juzgar es una actividad importante, sino la más importante, en la que ocurre este compartir el mundo con los demás". En ese sentido, a través de la acción y del juicio los actores se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten⁹³. Se genera así "mundo en común" que es la condición de la pluralidad de interpretaciones. El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción. Así, la idea de mundo en común, distinta del lugar privado y del interés también privado del individuo parece apuntar a la comunidad real o elegida, a la comunidad de ciudadanos o de pares. Los "otros" que entran en mi consideración y con los cuales comparto mundo son mis potenciales compañeros en el curso de acción decidido. Se trata de un nosotros que debe ser permanentemente redefinido.

91 ibid

92 Así Benhabib interpreta a la autora afirmando que se "compatibiliza el principio moral de la mentalidad ampliada que nos obliga a considerar a todos los demás como personas a las que se debe respeto y cuyos puntos de vista deben ser tomados en cuenta y el juicio moral contextualizado requerido por la exigencia de pensar desde el punto de vista de todos los demás"

Por otro lado, la expresa referencia a Kant y a la involuntaria genialidad política contenida en la tercera crítica parece apuntar a un núcleo de universalidad que trascendría la idea del grupo de pares o de comunidad.⁹⁴ En ese sentido, la imaginación aparece como una facultad capaz de hacer presente la idea de humanidad, el principio general no limitado ni temporal ni espacialmente. Si el sentido común aparece más ligado a una comunidad específica de opiniones históricamente asentadas, la imaginación es capaz de trascender esos límites y ubicarnos en el mundo compartido con la humanidad. En ese sentido, pareciera que en el mismo pensamiento de Arendt hay un deslizamiento. Si en un primer momento (en el de la acción) hay un énfasis en los sentidos comunitariamente compartidos y en el espacio público real, al volverse sobre la actividad de juzgar, el acento recae en la propia dinámica del pensamiento reflexivo y no tanto en los sentidos compartidos.

El llamado a la imparcialidad, a los lazos cívicos, a la solidaridad ¿a quien interpela? A la humanidad? A los que uno considera sus pares? a lo que se ha dado en llamar el otro colectivo concreto? (identidades grupales diferenciadas de la humanidad abstractamente considerada y de la específica individualidad). En cualquier caso, y más allá de las interpretaciones, la convocatoria a tener en cuenta la pluralidad de perspectivas, requiere ineludiblemente una cultura e instituciones en las que las voces y puntos de vista de los otros puedan tener expresión.

Pero quizá antes de ello, antes del juicio sobre lo que aparece públicamente (es decir a la luz, a la mirada de todos) no hemos quizá pasado demasiado rápido sobre la idea misma de aparición? ¿No hay acaso otra línea aún más interesante a partir de esta caracterización de la "apariencia" que nos habla de algo que pomposamente podríamos

93 Habermas, J. TAC, p. 31

94 Beimer apunta la diferencia entre Arendt y su calurosa adaptación de la tercera crítica y Gadamer, para quien Kant y la ilustración habrían "despolitizado" el *sensus communis*, transformando en una facultad teórica aquello que originalmente poseía importantes connotaciones políticas en relación con las virtudes cívicas.

llamar la "ontología" de la política"? ¿No es posible, volver a La Condición Humana para buscar pistas que nos hablen de la constitución de los fenómenos políticos? ¿No hay tal vez en esta idea de espacio de apariencias y apariciones, una veta que nos permita ir más allá de la idea de manipulación, falsa conciencia, tergiversación, de los medios y pensar más "de raíz" la constitución de los fenómenos políticos?.

La idea de espacio de aparición, independientemente de sus raíces heideggerianas, parece permitir avanzar en la posibilidad de un análisis fenoménico de la política. Recordemos que la aparición en público no es una característica secundaria y facultativa de entidades ya determinadas en otra parte (en el espacio privado, en la infraestructura económica, en los intereses de los actores) sino el momento de su constitución o determinación. El espacio público, más que estar determinado por procedimientos es aquí creado por fenómenos, apariciones y acontecimiento, fenómenos que a su vez, crean ese espacio público. En ese sentido, el espacio público sería tanto la escenografía como el diálogo, ambos constitutivos de la representación teatral. Y una idea de espacio público pensada así pone el acento más en la formación del juicio y la opinión que en la razón práctica, más en la constitución pública de los acontecimientos que en el predominio de las cuestiones de interés general, más en la génesis o el porque de la constitución de los temas y los problemas, que en los procedimientos para abordarlos, más en la constitución de los acontecimientos, más en los contextos de descripción y de recepción (como constitutivos de ese aparecer) que en la búsqueda de una definición común.

"En política, más que en ningún otro lugar, no tenemos posibilidad alguna de distinguir entre ser y aparecer (aparición). En el dominio de los asuntos humanos, ser y aparición son en realidad una y la misma cosa". Al parecer Arendt nos está diciendo que no podemos suponer una realidad, surgida del contexto, analizable independientemente del fenómeno o del acontecimiento, ni una formulación "adecuada"

del problema que puede ser más o menos tergiversada en público a través de descripciones falsa y sin embargo eficaces. O mejor dicho que en ellas no está "la verdad" de lo que aparece o se constituye públicamente. La mirada más bien parece dirigirse hacia la constitución progresiva del acontecimiento, del fenómeno, del tema.

Entonces más que en las condiciones de posibilidad de un consenso racionalmente alcanzado, la pregunta parece orientarse hacia las condiciones de posibilidad de aparición o constitución de un fenómeno o un tema que puede transformarse en parte de un mundo en común, movilizar sensibilidad y atención precisamente porque pone en juego las diferentes descripciones y tomas de posición, la pluralidad.

Hemos visto como lo público en Arendt retoma y casi diríamos lleva a su máxima expresión el sentido de lo común y de lo visible. El carácter de abierto a todos es menos claro, tanto desde un punto de vista sistemático como desde un punto de vista histórico. Desde el punto de vista sistemático, cuando la diferencia entre lo público y lo privado es pensada en función de tipos de prácticas y de temas o cuestiones que se adscriben a uno u otro ámbito, demasiados problemas "quedan fuera". Como vimos, ni la cuestión social, ni las cuestiones técnicas, ni lo que refiere a la vida biológica, ni la producción ni ciertos sentimientos pueden ser cuestiones públicas.

Desde un punto de vista histórico, sobre todo en su versión de la Revolución Francesa, la irrupción de los hasta entonces excluidos fue precisamente una de las causas principales de la caída del espacio público (un argumento similar encontraremos en la reconstrucción histórica de Habermas). Es decir, ni hay apertura a todos los temas y las cuestiones, ni en principio, a todos los individuos.

Si Kant pensaba en un espacio de gestación de la voluntad pública potencialmente abierto a todos (aunque concretamente justificara la exclusión de

muchos del ejercicio de los derechos políticos) en Arendt la apertura pasa por el reconocimiento o el énfasis en la pluralidad de centros de poder, en el reparto del poder, mientras que la clausura refiere a la nítida "separación" de lo político respecto de la cuestión social, de los intereses particulares, de los grupos organizados, etc. Ello vuelve un tanto elusiva la noción de pluralidad. La pluralidad, una vez más, es rasgo constitutivo de la condición humana, pero no parece tener que ver con las adscripciones privadas, con las diferencias de pertenencia, ni con las diferencias "sociales", etc.

Por un lado entonces más que "el principio de publicidad" kantiano Arendt rescata algo así como la sustancia del "ser público". Por otro lado, intenta desplegar el aspecto poco desarrollado de los escritos políticos del liberal Kant: el de la libertad positiva y la participación en el poder. En los dos intentos vuelve a la antigüedad clásica en busca de fuentes y en los dos corre el riesgo, a veces, de dejar de lado lo que podríamos llamar "las conquistas modernas" (las libertades civiles, los derechos). Y sin embargo, es en su rescate o en su invención del Kant "político" de la *Crítica del Juicio* donde las intuiciones acerca de cómo pensar el espacio público moderno resultan más sugerentes.

Retomando nuestros capítulos anteriores podríamos decir que para Koselleck el impacto político de la pluralidad, su "salir a la luz", ponía en crisis la soberanía del Estado y el principio de autoridad. La acción de los privados en nombre de la sociedad llevaba irremisiblemente al choque frontal con la norma racional de la política del Estado. La ley (como palabra de la autoridad) terminaba oponiéndose al mandato interior, hasta transformarse en obstáculo, en forma vacía, en territorio enemigo. Pero a su vez, el individuo y la sociedad que creía representar se veían lanzados a un vértigo destructor que solo podía conducirlos a la hipocresía o al Terror.

En Arendt por el contrario los hombres fueron libres antes de que surgiera el Estado y se conformara "la sociedad" en sentido moderno. El espacio de la libertad, aún cuando fuera excluyente, tuvo su pleno desarrollo allí donde la política no se había transformado todavía en el territorio extranjero del Estado y donde la pluralidad era la pluralidad de la condición humana, no la de las clases, los intereses o las sectas. El Estado moderno fue el gran monopolizador de la política y la "sociedad" moderna una especie de enorme administración doméstica. Ambos liquidaron tanto la pluralidad (?) como la visibilidad y el mundo en común. En ese sentido toda vuelta a la generación de poder comunicativo (desde abajo), todo frágil sostén a los espacios públicos, toda "conquista" de la libertad parecen tener un componente antiestatal y anti-social (en el sentido de la sociedad de masas).

Por camino divergentes y desde planteos opuestos, los dos autores analizados rechazan la idea de un espacio público propiamente moderno. Koselleck porque dicho ideal es hipócrita y en el fondo no puede representar ni lo común y general, ni lo visible ni lo abierto. Arendt porque para ser propiamente tal, es decir público, tendría que enfrentarse con las dos grandes creaciones políticas modernas: con sociedad y con el Estado. Sin embargo, tanto el principio de publicidad, como el uso "público" de la razón como la conformación de la voluntad pública en Kant parecía apuntar a esto. Es decir a una manifestación de la razón que pudiera identificarse con una sociedad de privados y expresarse en normas vinculantes sancionadas por el Estado. Tal vez, tengamos que ir a la defensa del espacio público en Habermas para encontrar la línea de continuidad más clara con esta idea y este proyecto.

Capítulo 5

El espacio público como expresión de la sociedad ilustrada: J. Habermas.

En Habermas encontraremos el tratamiento desarrollado del tercer problema formulado a partir de la idea de publicidad en Kant. Señalamos que además de la tarea de ilustración y de la forma específica en que se la pensaba como puente entre moral y política, la publicidad era la piedra de toque de la legitimidad y validez de las normas. Conectada con el uso público de la razón, con la libertad de pluma y con el sufragio, refería a una voluntad pública racionalmente formulada que otorgaba fundamento legítimo a los procesos decisionales. Del lado subjetivo, refería al convencimiento racional de todos y cada uno de los afectados por la norma.

En Kant, esta legitimidad se apoyaba en la referencia al acuerdo constituyente y a los tres principios a priori que garantizaban el pasaje sin fisuras desde una razón individual a la racionalidad moral y jurídica en la formación de la voluntad política. Este problema signará el tratamiento de la esfera de lo público en el pensamiento de Habermas. La decisión irreductible en Koselleck se transformará en la cuestión de la norma válida, y el espacio público será el "topos" de elaboración de la voluntad colectiva racional. A diferencia de Arendt, la esfera de lo público propiamente moderna mantendrá una tensión diferente con la esfera privada. Lo público moderno entendido como lo común y general, lo visible y lo abierto surgirá históricamente como expresión de la subjetividad moderna, gestada y madurada en el ámbito familiar (privado, protegido y cerrado). Será el lugar de reunión de "los nuevos ciudadanos" y lugar de expresión de una racionalidad entrelazada en la cotidianidad de una nueva forma de vida. En los orígenes de la modernidad, parece decirnos Habermas, la dialéctica de la intimidad y lo público, de lo doméstico y lo cívico adquiere una nueva forma de reconciliación. No se trata de que el nuevo individuo descubra la verdad de su existencia en su pertenencia colectiva, sino que crea "su" colectivo, "su escenario público" y cree encontrar en

él a la Humanidad. También aquí (como en el relato de Koselleck) la historia mostrará la falsedad de este encuentro, pero aquí la búsqueda se orientará a construir modos más auténticos de reconciliar lo privado y lo público, lo doméstico y lo cívico. Solo que esa búsqueda deberá realizarse ahora en el acotado espacio de una sociedad que ya no puede ser pensada como totalidad orgánica, de un Estado que ya no puede ser pensado como encarnación del Espíritu, de un derecho cuya positivización y autonomía parecen haber pagado el precio de una creciente distancia respecto de las conciencias individuales, y de una vida cotidiana en las que las huellas de la racionalidad se han vuelto más que borrosas.

En este capítulo intentaremos centrarnos en aquellos textos que apunten a una caracterización política de la esfera pública, de sus condiciones de posibilidad y de su textura institucional. Ahorramos al lector la exposición más detallada de su filosofía del lenguaje, y sólo haremos referencia a ella en tanto sea pertinente para nuestra reconstrucción. El supuesto de la exposición es que la esfera de lo público ocupa siempre en este autor el lugar de la "mediación". Los términos de esta mediación se irán transformando al ritmo de la evolución teórica del pensamiento de Habermas. Así será mediación entre sociedad y estado, entre mundo de la vida y sistema, entre redes de solidaridad u asociaciones y estructura institucional.

Nos centraremos básicamente en uno de los primeros textos habermasianos, "Historia y crítica de la opinión pública", para volvernos luego hacia textos más recientes sobre esfera pública y derecho. Dos razones básicas nos llevan a dedicarle gran parte de nuestro esfuerzo. En primer lugar es un texto que revela una "sensibilidad" política, histórica y sociológica digna de señalarse. Como trabajo de investigación sigue siendo una fuente insoslayable para la reconstrucción de la "idea y la ideología" de la esfera pública en el pensamiento occidental. En segundo lugar, partimos del supuesto de que el modelo de publicidad ilustrada, que aparece formulado teóricamente en la filosofía kantiana y "realizado" históricamente en un momento privilegiado, transitorio y demasiado ligado a condiciones históricas de posibilidad (socialmente excluyentes) en la época de oro del liberalismo europeo, seguirá funcionando

como ideal normativo en sus formulaciones más "modernas" del espacio público. Si en Historia y crítica se individualiza un modelo normativo de vida pública ligada al proyecto ilustrado (con sus condiciones ideales de libre accesibilidad, ausencia de dominio, recurso a la argumentación, apertura, libre comunicación, etc.), parte de la obra posterior de Habermas constituye "un viaje" para individualizar en las formas mismas de nuestro uso del lenguaje las condiciones de posibilidad de ese escenario discursivo. Finalmente, a partir de dicha "idealización" se trata de regresar a la época contemporánea y contrastar ese ideal normativo con la facticidad de la política, para afirmarlo en su función regulativa o crítica ("refeudalización de la opinión pública") o para reconocerlo como fundamento de validez de las normas vinculantes que rigen la vida colectiva en la sociedad contemporánea (Facticidad y validez)

El modelo de espacio público surge en este caso con la sociedad moderna pero, a diferencia de Koselleck, no encierra en su seno "la crisis de lo político" sino un proyecto emancipatorio (la racionalización del poder público a través de la discusión informada y el consenso razonado) que sigue siendo, en la perspectiva de Habermas, el núcleo central de toda política democrática. La recuperación de ese modelo burgués clásico de esfera pública en condiciones sociohistóricas radicalmente diferentes constituirá gran parte del esfuerzo teórico-político del autor. En el primer momento, el de Historia y crítica, la reconstrucción habermasiana juega permanente con la caracterización de la publicidad como idea y como ideología. El segundo momento será la ubicación de la esfera de lo público dentro de las coordenadas sociológicas del sistema y del mundo de la vida. Por último, intentaremos revisar críticamente la idea de formación racional de la voluntad colectiva en la sociedad contemporánea. Sobre todo el lugar de ésta dentro de la reconstrucción racional de la "autotematización del Estado de Derecho". Tratare de mostrar cómo el papel de mediación que desempeña (en diferentes marcos) la esfera de lo público termina siempre haciéndose cargo de la función de integración social antes cumplida por las grandes visiones del mundo compartidas

y por otro lado, demasiado ligada (aún en sus versiones más débiles) a la idea de sede de formación de una voluntad colectiva que conserva muchos de los rasgos de la voluntad general rousseauiana.

1. La idea de *Offentlichkeit*. La publicidad literaria y el discreto encanto del salón familiar

Como en Koselleck, la esfera pública burguesa nace y es comprensible dentro de las coordenadas sociohistóricas de una época ¹. Si bien la distinción público-privado remonta sus orígenes a la sociedad griega, el interés de Habermas se centra en la específica delimitación de la esfera pública moderna, (que sin embargo encarnará gran parte de los elementos normativos derivados de la imagen clásica de la politeia)². La esfera pública burguesa corre pareja a la emergencia de la sociedad civil como ámbito diferenciado del Estado y a la desintegración y polarización de los poderes feudales en elementos públicos y privados.

Desde una perspectiva histórico- sociológica, la esfera pública burguesa tendrá dos orígenes privilegiados: por un lado el desarrollo del mercado (de mercancías y de noticias), por otro, la formación de la subjetividad en el ámbito íntimo de la familia patriarcal moderna. Podría decirse que, desde el punto de vista histórico, el mercado será el elemento que más conecte con la "ideología" del espacio público, mientras que la subjetividad moderna, moldeada al interior de la familia y del ámbito íntimo, conectará con la "idea", en tanto condición de posibilidad de la formación de sujetos autónomos.

El ámbito de la sociedad civil (que en este texto se vertebra con eje en el mercado) se afirma progresivamente en su encuentro cada vez más "crítico" con la autoridad pública. El Estado se consolida y la economía privada adquiere relevancia pública al orientarse hacia un

¹ La "esfera de lo público" no está, como a veces se podría entender a partir de Arendt, en nítida y sustancial contraposición con el "espacio privado". Tampoco, como en aquella autora, deriva su sentido de la "condición humana" sino de una particular constelación de factores y de un particular desarrollo social. La esfera pública es una categoría histórica.

mercado que se expande bajo supervisión y dirección estatal. En ese sentido, la economía política y sus antecedentes, en lugar de significar una formulación contradictoria (al "mezclar" lo público-político con lo económico - privado como pensaba Arendt) es reveladora de la estrecha conexión originaria entre la esfera privada de la sociedad civil y los órganos de la autoridad pública.³

Un proceso paralelo se desarrolla a nivel de la prensa. Por un lado se asemeja a la gaceta oficial, a la publicación de las ordenanzas del soberano respecto de los súbditos. Pero esta publicación supone "poner" un público como destinatario. Un público "lector" que se desarrollaba a partir de los estratos comerciales y manufactureros. La preocupación por los asuntos de la esfera privada de la sociedad civil deja de ser asunto exclusivo de las políticas gubernamentales y se transforma en asunto de un público. Lo que Koselleck para el caso francés tematizaba básicamente como la oposición entre decisión y responsabilidad estatal por un lado y crítica privada por otro, se enfoca aquí como ambivalente relación entre regulación público-estatal e iniciativa privada en el ámbito de la economía,⁴. Proceso gradual que se verificará en diferentes ritmos según las circunstancias nacionales, esta transformación de la función de la prensa emblemizará para Habermas "el desarrollo del publicum hacia el público, del subjectum al sujeto racionante, la transformación del destinatario de los mandatos de la superioridad, en su adversario".⁵ La "opinión pública" nace en ese momento para referir a la opinión razonada de ese público lector que se afirma como "crítica" de las disposiciones estatales.

La esfera pública burguesa es entonces caracterizada básicamente como la esfera en la que los privados se reúnen en calidad de público, donde debaten sobre las reglas generales que

2 Historia y crítica de la opinión pública, p. 4., en la traducción al inglés, en adelante ST, p. 5

3 op. cit., p. 20

4 En realidad, esta zona de continuo contacto administrativo entre la regulación pública y el ámbito privado incorporará a sectores amplios de la población urbana a esta "protoesfera crítica", aun cuando no fueran partícipes directos en la producción capitalista (impuestos, tasaciones, disposiciones sobre la indumentaria, regulación de hábitos en general).

5 ST, p. 26., HC, p. 62

gobiernan las relaciones en la esfera privatizada, pero públicamente relevante, del intercambio mercantil y del trabajo social.⁶ A partir de este origen, resaltan dos rasgos básicos que incidirán en su desarrollo posterior y en su contradictoria institucionalización.

En primer lugar, la relación entre estamentos y poder soberano, apuntaba a una delimitación de poderes, a un "reparto" o compromiso eventual. En cambio la relación inicial entre burgueses (como personas privadas) y poder no se plantea explícitamente como dominio alternativo. En última instancia ella se expresará en la aspiración a racionalizar el poder, extinguiéndolo en la razón. Esta conflictiva y no del todo resuelta relación con el poder político (que esta en la base de la "hipocresía" denunciada por Koselleck) llevará la alternancia entre la pretensión de fundar el verdadero poder (en la Revolución Francesa), la aspiración liberal de controlarlo y limitarlo (imponiendo restricciones normativas a su principio de funcionamiento) y la aspiración libertaria de extinguir el poder estatal y disolverlo en el seno de la sociedad civil.

En segundo lugar, las nociones de razón y de ley, que la esfera pública utilizará progresivamente como criterios para racionalizar el dominio tendrán su lugar de gestación en la experiencia de la nueva subjetividad desarrollada en el seno íntimo de la familia. La "privacidad" en su sentido moderno (intimidad libre y plena) será el espacio de despliegue de un público pre-político, o de una forma apolítica de la esfera pública, que Habermas identificará como publicidad literaria. La nueva privacidad será así un ámbito de reflexión y autoconocimiento donde los potenciales miembros del futuro "público político" se entrenarán en las prácticas de autocomprensión, razonamiento y universalización que luego se identificarán con la esfera pública propiamente política. La sala de lectura de la casa familiar y el salón literario, los epistolarios y los diarios íntimos y las piezas literarias discutidas en los salones serán la escuela de esta nueva forma de publicidad.

⁶ HC 65, ST p27

En ese sentido para el siglo XVIII la distinción público-privado se superpone con la distinción entre lo civil y lo estatal. La esfera pública es coextensa a la esfera del poder público. Pero por otro lado comienza a surgir otra "esfera pública" (auténtica) incluida dentro del ámbito privado (de aquí surgirá una confusión terminológica que terminará identificando lo público con lo no estatal y que se mantendrá en todos los interpretes y seguidores de Habermas). De tal modo, la distinción entre esfera pública y esfera privada se introduce progresivamente en el ámbito propiamente privado. Se diferencia así por un lado la familia y el ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social, y por otro a la publicidad literaria y los gérmenes de lo que llamaré esfera pública política.⁷ Esta última, a través de la opinión pública, será entendida como la mediación entre Estado y sociedad.

Este público de personas privadas racionantes vuelve las prácticas y las instituciones de la esfera pública literaria (foros de discusión, ejercicio público del raciocinio, procesos de autoreflexión) hacia la esfera público política. "La representación de intereses del ámbito privatizado de una economía de mercado fue interpretada con la ayuda de ideas forjadas en el terreno de la esfera íntima de la familia conyugal. Esta y no el espacio público mismo (como en el modelo griego) fue el emplazamiento genuino de la Humanitat."⁸ La diferente valoración del desarrollo de "lo social" y de "lo íntimo" (en relación con Arendt) fundamentará la diferente caracterización de la esfera pública moderna: "Con el nacimiento de una esfera de lo social, por cuya regulación se enfrenta la opinión pública con el poder público, el tema de la moderna esfera pública (en contraste con la antigua) se desplaza de las tareas propiamente políticas de una ciudadanía que actúa en común (administración de la justicia en el interior, defensa militar hacia el exterior) a las tareas más propiamente civiles de una sociedad

7 HC, .68, ST p. 30 El público se refiere en esta etapa a los espectadores y destinatarios de las obras culturales. El espacio cultural reúne la a corte y a la ciudad, a capas nobles y sectores burgueses

8 ST, p. 52 La familia nuclear patriarcal es la sede de formación de las personas autónomas, donde la emancipación psicológica complementa la supuesta emancipación político-económica de los concurrentes en el mercado. La familia aparece como la creación libre de individuos libres y se mantiene también independiente de toda constrictión, fundada en la comunidad amorosa y depositaria de las posibilidades de desarrollo de las capacidades que definen a la personalidad cultivada. Voluntariedad, comunidad amorosa e instrucción se conjugarán en la idea de Humanidad.

públicamente racionante (la protección de una economía mercantil). La tarea política de la esfera pública burguesa es la regulación de la sociedad civil (a diferencia de la res pública)⁹

La "Humanidad" no es como en Koselleck, la máscara que encubre el secreto de los iluminados o la práctica sectaria, sino la idea gestada a partir del encuentro y reconocimiento de los "seres humanos" en el seno de la familia. La familia es el ámbito donde se establece un principio de orientación de la acción contrapuesto a la economía y al estado. Habermas señalará el carácter contrafáctico de este ideal. Pero el ideal no es mera ideología. El mundo de las letras y el mundo de la familia constituyen históricamente las escuelas de autoreflexión y autoexamen, donde los individuos se socializan en la crítica y revisión de los significados e ideas heredados, es decir la escuela de la subjetividad moderna. Ya en este texto, como dijimos aún permeado por la tensión entre "idea" e "ideología" (crítica de las ideologías de raigambre marxista e idea regulativa kantiana), se perfila la idealización del mundo de las relaciones intersubjetivas que encontrará su lugar teórico posterior en las interacciones del mundo de la vida. En el relato histórico, es en ese mundo íntimo de la subjetividad burguesa donde la comunicación intersubjetiva, el trato igualitario y las nuevas formas de solidaridad (libertad, comunidad, reconocimiento mutuo) encarnan mucho antes de su reconocimiento teórico y jurídico en la forma de derechos.

El desarrollo de este público propietario e ilustrado, entrenado en la discusión permanente y en el trato social fluido (independiente de la categoría social y del tema en cuestión) llevará a una "institucionalización" política de esta esfera pública burguesa a través de un proceso gradual. La tesis central es que la esfera pública política que emerge de la esfera pública literaria mantiene o preserva el principio de comunicación libre de constricción originalmente establecido en el seno de la familia nuclear, es decir que se mantiene el anhelo o la aspiración de transformar el principio a través del cual opera el poder.

9 ST, 52

Así, la dimensión propiamente moderna del concepto de ley, opuesta al arbitrio individual y al secreto, se forjará en el debate público desarrollado en la esfera crítica burguesa. Frente al secreto basado en la soberanía de la voluntad, la publicidad levantaba la consigna de una legislación basada en la ratio. Debate crítico público, racionalidad y corrección moral aparecen genéticamente enlazadas en esta autoimagen de la esfera pública burguesa: "...los resultados del raciocinio público reclaman racionalidad, la idea de una opinión pública nacida del poder del mejor argumento pretende estar en posesión de esa racionalidad con pretensiones morales que hace coincidir lo correcto y lo justo." ¹⁰ Este parece ser el núcleo normativo duro que se mantendrá casi intacto, desde la génesis histórico social de la idea kantiana de publicidad que Habermas rastrea en este texto pionero, hasta las versiones más modernas de la soberanía popular como flujo argumentativo sin sujeto. La articulación entre fuerza argumentativa, racionalidad y corrección moral, que es todavía en esta etapa justificación "ideológica" de un diálogo que está muy lejos de la universalidad, se transformará en el núcleo de la "idea" o del concepto normativo de espacio público.

Una primera ambivalencia de la esfera pública burguesa surge de esta superposición o identificación entre la esfera pública literaria y la política, entre los burgueses y los hombres. "Esta ambivalencia...también era un rasgo de la esfera pública: no se sabe bien si los individuos privados, se ponen de acuerdo qua hombres en el raciocinio del mundo de las letras acerca de experiencias de su subjetividad, o bien si las personas privadas se ponen de acuerdo qua propietarios en el debate crítico racional en el ambito político, acerca de la regulación de su esfera privada". En todo caso, la idea de Humanidad surgida de la esfera literaria y de la subjetividad descubierta en la intimidad, servirá para anudar los intereses de este público ilustrado, homogéneo y excluyente, con los intereses de la emancipación humana. Si qua propietarios son el particularismo, qua hombres y ciudadanos se ven constantemente remitidos

¹⁰ En la ley, suprema encarnación de las normas generales, abstractas y permanentes, a cuya mera ejecución tiene que reducirse el dominio, está contenida una racionalidad en la que lo justo converge con lo justificado.(públicamente). HC 90, ST,52

a algo más allá, a una universalidad "aún no realizada", a una referencia a "todos los seres humanos". En su momento esta invocación a "toda la Humanidad" podrá a su vez ser el lugar desde donde se denuncie la falsa universalidad de la conciencia burguesa.

La esfera pública se define como burguesa (en tanto los considerados capaces de generar una voluntad colectiva a través de un proceso racional de comunicación racional libre de constricción son los propietarios independientes, cuyo estatuto coincide con la calificación en términos de formación); liberal (en tanto los derechos que aseguran la autonomía de esta esfera, libertad de prensa, de reunión, de asociación y los derechos que aseguran el ámbito de autonomía individual consolidan al mismo tiempo la esfera pública y privada de la sociedad civil y se erigen como barreras de limitación a la penetración del poder público); y democrática o potencialmente democrática (en el sentido de que el poder burocráticamente organizado es equilibrado y controlado por la ley, como formulación general y abstracta, racionalmente articulada y cognoscible. Y por la presencia real de una esfera pública política que, emergiendo de la sociedad civil, penetra en el Estado, en la forma del parlamento.

Frente a la Razón de Estado y a su expresión en los arcana imperii (que parece ligar lo colectivo con lo secreto y lo cerrado, sobre la base de la política como parte de un saber técnico especializado) la esfera pública encarna otro tipo de racionalidad, normativamente fundada, que se despliega públicamente a la vista de todos los afectados y que encarna en instituciones sociales que penetran en el ámbito político.

La esfera pública burguesa "preserva" el principio de la libre comunicación nacido de la esfera íntima e impone así limitaciones normativas al ejercicio del poder. Su objetivo es transformar los principios que informan el ejercicio del poder. Si Koselleck tomaba como caso paradigmático a Francia y a la transformación del "arma de la crítica" en crisis y revolución,

Habermas elige el modelo inglés¹¹ y la "evolución" de una public opinion movilizada originalmente por la oposición política y transformada luego en exigencia de exposición pública de la corrección y justicia de las posiciones de todos aquellos que avanzan pretensiones en el terreno político.¹²

Si para Koselleck la crisis del Estado se asocia con una crisis de lo político que no puede cuajar en otra forma de ejercicio del poder (constitucionalización, parlamentarización) y que lleva en su seno la semilla de la guerra civil, para Habermas, desde el punto de vista histórico, el desarrollo de la esfera pública permitió que la oposición ejerciera cierto poder, más allá del recurso a la rebelión y que el gobierno evitara el conflicto abierto. Es decir, que la "crítica" se canalizara políticamente como relación entre gobierno y oposición. Sin embargo, para Habermas lo fundamental no radica en este aspecto de creación o fortalecimiento del sistema político sino en la institucionalización política de la necesidad de demostrar públicamente la corrección y justeza de cada posición. El acento no está puesto en la alternativa reforma o revolución sino en la institucionalización de la argumentación y de las pretensiones de validez. Cuando años después Habermas reconstruya los presupuestos normativos del Estado democrático de Derecho, esta institucionalización seguirá siendo el núcleo fundamental.

En esta versión de Habermas, el desarrollo y la centralidad adquiridos por la esfera pública aparecen directamente relacionados con la liberación del mercado de la tutela estatal. La "autoimagen" de la sociedad civil de la época liberal se identifica con la ficción del mercado autoregulado, con la idea de un orden natural impersonal liberado de la intromisión autoritaria que garantiza la posibilidad de lograr la felicidad individual de acuerdo con las

11 La parlamentarización es conceptualizada entonces por un lado como la institucionalización del principio de control y publicidad y como la forma por la cual "el público activo en el dominio político se autoafirmaba como órgano del estado". ST, p. 59

12 "Esta transformación (del Parlamento en órgano de la opinión pública) duró más de un siglo y medio. En su continuidad es excepcionalmente adecuada para estudiar cómo un público críticamente discutidor asume gradualmente las funciones del control político". ST P. 62

capacidades de cada uno. La sociedad, pensándose a partir de su constitución económica, se ve a sí misma como ámbito libre de coerción. Las garantías asentadas constitucionalmente, norman la preservación de esta esfera privada neutralizada respecto del poder.

El estado constitucional, sin embargo, "nace" atravesado por una primera contradicción en relación al concepto de ley: por un lado la ley supone recurso a la coerción y al dominio. Por otro, la ley como expresión de la razón, se opone a la voluntad y al dominio. "La idea burguesa de Estado basado en la ley, es decir, la vinculación de toda la actividad estatal a un sistema de normas legitimado por la opinión pública (un sistema en lo posible sin lagunas) apuntaba a eliminar al Estado como instrumento de dominación. Los actos soberanos eran de por sí apócrifos. "¹³ Versiones posteriores incorporaran esta "contradicción" como la tensión entre facticidad y validez del derecho.

Así, el contraste entre poder legislativo y poder ejecutivo, expresa en la autoconciencia de la sociedad civil, el contraste entre una razón legiferante y la voluntad actuante. La legislación debe ser resultado, no de una voluntad política, sino del acuerdo racional. La lógica o la autopercepción ilustrada, llevada a sus últimas consecuencias, apunta a transformar el carácter del poder y la dominación: "El "dominio" del público, según su propia idea: una ordenación en la que la dominación se disuelva; veritas non auctoritas facit legem....El pouvoir como tal es puesto a debate por la esfera pública. El debate público esta encargado de transformar la voluntas en ratio, elaborada en la concurrencia pública de argumentos privados como consenso acerca de lo prácticamente necesario en el interés general."¹⁴

Encontramos un relato similar al de Kosseleck, pero con una valoración inversa. Dos siglos después de la neutralización política de la sociedad y de la reducción del raciocinio público según reglas de moralidad a mera opinión (Hobbes), éste es reivindicado bajo la forma

¹³ ST, p. 82. El argumento coincide, pero imputando el peso del fracaso a las formas de institucionalización, con el diagnóstico de Koselleck y de Schmitt.

¹⁴ ST, p. 83, HC p. 119

de la Razón Práctica. Se expresa en la exigencia de sometimiento de la legislación política al control ético, y en la publicidad, como principio capaz de solidarizar a la política con la moral universal. Así, la filosofía de los siglos XVIII y XIX sanciona y justifica como institución necesaria del ordenamiento jurídico del Estado la idea de opinión pública. El hecho histórico social del surgimiento de un tipo de práctica de la burguesía emergente se transfigura filosóficamente en deber ser político.

Y así también, como dirá Luhmann más tarde, el concepto de opinión pública nace del intento de dar respuesta al problema de la decisión válida, no al de la decisión posible. El supuesto (que será elevado a un plano cada vez más abstracto) es que es posible llevar a unidad a la pluralidad de las opiniones empíricas en relación con los contenidos de la decisión jurídico gubernamental. El fundamento de esta posibilidad descansa en la unidad básica de la capacidad racional de los sujetos. Así la idea de opinión pública ilustrada surge como circuito de comunicación racional que enlaza a actores de la sociedad civil con las normas vinculantes emanadas de los circuitos formales de creación y aplicación del derecho. Formación de la opinión y formación de la decisión parecen correr por canales paralelos y en última instancia ésta es válida en función de aquella. El marco de validez de la decisión política reside no en la soberanía ni en la prudencia del gobernante, sino en la razón.

De ese modo, la esfera pública burguesa parece encarnar otro momento privilegiado en el que lo público en el sentido de lo manifiesto y no secreto, lo común y general (relativo a una clase que representa a la Humanidad) y lo abierto ("potencialmente" accesible a todos) parecen coincidir. La historia se encargará de denunciar la dimensión "ideológica" de esta construcción y quizá también de depurar la dimensión "ideal". En todo caso, aunque las condiciones históricas de posibilidad se transformen, el planteamiento del problema (el eje kantiano de la racionalización del ejercicio del poder a través de la moral y del derecho) y la respuesta (la roussauniana formación de la voluntad racional colectiva) seguirán siendo

obsesiones habermasianas que encontraran formulaciones teórica e históricamente relevantes a lo largo de su obra.

2. La transformación estructural: la caída y la promesa.

La transformación estructural de la esfera pública, que en este texto asume rasgos de "caída", es un proceso lento y gradual. Se configura a partir del "desgarramiento del velo ideológico" que imaginaba al mercado como espacio de intercambio de equivalentes y ámbito libre de dominación. Una serie de transformaciones sociales, políticas y culturales irán erosionando los dos supuestos teóricos básicos de esta esfera pública burguesa: la comparecencia de individuos y la separación nítida estado-sociedad.

Hablamos de "tono de caída" en tanto no queda claro si algo que fue posible como figura excepcional en el corto momento liberal se desmorona o sí, como ficción, pierde toda capacidad de regular una realidad que parece desenvolverse en sentido contrario. Un primer nivel en esta transformación estructural se relaciona con el tránsito a la democracia de masas y con la entrada a la esfera de lo público de sectores hasta entonces excluidos. Es decir básicamente con la ruptura de la homogeneidad que servía de soporte material a la neutralización de las diferencias. La ampliación del sufragio, la aparición de los movimientos socialistas, el desarrollo del sindicalismo, etc, ponen en tela de juicio los presupuestos de la privacidad burguesa y la esfera pública se transforma abiertamente en un campo de confrontación de intereses privados (particulares).

La valoración histórica es ambivalente: "El ideal de la esfera pública liberal contenía el de la democratización. Paradójicamente el proceso de democratización (de los partidos o de las instituciones o de la cultura) contribuyó a la declinación de las instituciones que sostenían ese ideal, reduciéndolo a un abstracto principio de legitimación." Cuando lo público se vuelve público en el sentido de accesibilidad ampliada, su naturaleza pública, tanto como

representación de lo general como en el sentido de no secreto (nuevos mecanismos decisionales, acuerdos secretos, etc.) es puesta en cuestión. Esta tensión entre "calidad argumentativa" y democratización aparecerá otra vez en el análisis del Estado de Derecho.

Las reacciones históricas también serán ambivalentes, desde la desconfianza hacia la tiranía de las mayorías, el replanteo de formas de calificación del sufragio, el énfasis en las asociaciones y en general una sospecha ante la opinión pública, que, perdida su universalidad (perdida su homogeneidad) ya no puede ser tomada como criterio último de racionalidad y validez.¹⁵

Si en cierto modo el siglo XIX fue el siglo de la lucha por el sufragio y la ampliación (y consecuente politización) de la esfera pública, la vuelta hacia el XX marcará la progresiva erosión de las fronteras entre Estado y sociedad en el proceso que llevará a la dinámica del Welfare. "La dialéctica de progresiva estatalización de las sociedad y socialización del estado gradualmente destruiría las bases de la esfera pública burguesa: la separación entre estado y sociedad. Entre las dos y de las dos, por decirlo así, emergió una esfera social repolitizada a la cual no puede aplicarse estrictamente la distinción entre público y privado".¹⁶ De manera parcialmente concordante con Arendt, el resultado es tanto la oclusión de la esfera pública liberal como el declive de la esfera privada (intimidad, familia, etc.)

Una serie de procesos conocidos conducirán progresivamente a Habermas a elaborar la tesis de la transformación estructural: la intervención estatal en la economía capitalista y el proceso de creciente extensión de la autoridad pública sobre ámbitos considerados antes privados; la transferencia de funciones públicas a asociaciones privadas y el proceso paralelo de penetración de los poderes sociales en el ámbito estatal; las transformaciones en el ámbito

¹⁵ Parte de este proceso es el remplazo (en Mill, por ejemplo) del consenso racional por la tolerancia o Tocqueville y su recreación de las organizaciones intermedias. Con la presencia de un público ampliado, la unidad entre razón y opinión pública pierde la garantía objetiva de una concordancia de intereses existente en la sociedad, la demostrabilidad racional de un interés universal como tal. La opinión pública se transforma en un poder como otro y por lo tanto debe ser limitado y balanceado.

¹⁶ *ibid*, p. 143

del derecho, con la expansión de los ámbitos juridificados; la crisis de la esfera íntimo familiar o de su idealizada versión burguesa, su pérdida de centralidad en el ámbito de la reproducción social y el mundo del trabajo y el consecuente debilitamiento de las funciones tanto "represivas" como "defensivas" de la familia.

En el plano cultural, y en concordancia con los análisis clásicos de la Escuela de Frankfurt, la declinación de la esfera público literaria y el desarrollo de la cultura de masas conducirá a la transformación de los media en sentido comercial y agravará la pérdida de centralidad de la familia en los procesos de socialización. La estilizada esfera de la discusión racional e ilustración recíproca se transforma en esfera de consumo y de ocio manipulado. La democratización general y la ampliación de los espacios no redunda en una democratización de la cultura. El ejercicio del raciocinio en la esfera público-literaria estaba "emancipado" del ciclo de producción y consumo (del ámbito de la necesidad) y ello permitía la autonomía de aquel trato social capaz de vincular a las personas privadas al público. Ahora la transformación de la publicidad literaria en ocio y consumo se inserta en el ciclo de producción y no puede constituir un mundo emancipado de las necesidades existenciales directas. En la medida en que el tiempo de ocio permanece prisionero del tiempo de trabajo, sólo es posible proseguir en él el desarrollo de la profesión o del negocio privado, es decir no puede ser "tiempo" del ámbito público: "Cuando las leyes del mercado, que controlan la esfera del tráfico mercantil y del trabajo social, penetran también en la esfera reservada a las personas privadas en su calidad de público, el raciocinio tiende a transformarse en consumo, y el marco de la comunicación pública se disgrega en el acto, siempre uniformizado, de la recepción individual". Si los privados reunidos en calidad de público constituían "un público", el público de masas es una colección de consumidores individuales.

En el ámbito político estrictamente considerado, la negociación privada entre partidos y asociaciones genera nuevas formas de secreto, nuevos canales sustraídos a la publicidad, en realidad, un cambio fundamental en las bases del compromiso. Se estabilizan los compromisos

temporariamente producidos según presiones y contrapresiones y apoyados solo sobre el equilibrio inestable de constelaciones de poder, que también aquí, llevan la impronta del mercado. Las nuevas formas de bargaining que evolucionaron al lado de las viejas formas de ejercicio del poder serán interpretadas como el predominio y generalización del cálculo estratégico entre intereses organizados que desplaza el intercambio racional entre individuos. En el plano concreto, ello se evidenciará en la pérdida de centralidad de parlamento y en la transformación de la figura del representante¹⁷. O, según un vocabulario posterior como el predominio del "poder social" sobre el poder legítimo.

El principio de publicidad queda degradado en los términos de "la publicidad" moderna, fabricada mediante técnicas propagandísticas que buscan provocar antes la sugestión que el raciocinio. El entendimiento y el debate se transforman en identificación simbólica y en propaganda manipulatoria. En el mejor de los casos, el consenso racional es suplantado por una "ingeniería del consenso", en la que los estudios sobre "la opinión pública" juegan un papel técnico manipulatorio y reflejan al mismo tiempo que estimulan, la transformación del debate razonado en opinión indiscriminada y atomizada. En definitiva, se rompe el continuum argumentativo entre espacio público político y opinión pública que la prensa y la deliberación parlamentaria liberales pretendieron garantizar.

Y sin embargo, la promesa ilustrada permanece en pie. Si el Estado Social, por su misma lógica, pervierte en parte el contenido normativo del Estado liberal, también es su continuidad: "el mandato de la publicidad es ahora extendido más allá de los órganos estatales, a todas las organizaciones que actúan en relación al Estado".¹⁸ Ya no comparecerá un público de personas privadas tomadas en sentido individual sino un público de personas organizadas.

17 Como señala F. Colom, ya desde entonces el declive del parlamentarismo asume un tono melancólico: "La figura del representante parlamentario individual, ajeno tanto a la disciplina política del partido de masas como a la complejidad técnica de la cuestiones sometidas a la moderna deliberación parlamentaria, libre por ello también para confiar sus dotes políticas a la retórica, la flexibilidad de conciencia, o a la capacidad personal para el compromiso, es algo más que una añorable figura en nuestra vida política contemporánea: es un espejismo" op cit.p.

18 HC, p. 257, ST.232 y ss.

El mandato de la publicidad se traslada así a las organizaciones y se transforma en el marco de legitimidad de los compromisos.

Así no todo está perdido en el Welfare. En él, la publicidad se debate en el campo de fuerzas de dos tendencias encontradas: la manipulación de masas y el mandato que hereda del Estado liberal de derecho, es decir el de un proceso crítico de comunicación pública. El motivo se replanteará casi en términos idénticos 30 años después y el predominio de una u otra tendencia será un indicador "del grado de democratización de la sociedad industrial constituida en Estado social, es decir, del grado de racionalización del ejercicio del poder político y social."¹⁹

El ideal estilizado de la esfera pública burguesa correspondiente al momento liberal no logra encontrar cabida institucional en las sociedades de capitalismo tardío.²⁰ Y ello no sólo porque el siglo XVIII esté representado por Kant y Locke y el XX por el consumidor de propaganda televisiva ²¹. La tensión entre idealidad y realidad marcará de manera específica todo el desarrollo subsecuente de la obra de Habermas y su intención de volver a dotar, en este caso a la democracia moderna de un modelo referencial mediante el cual verificar la legitimidad de sus decisiones.

Las posibilidades de realización del mandato de la publicidad en las sociedades complejas será retomado a través de tres caminos principales. En primer lugar, en las tesis expuestas en Crisis de Legitimación del Capitalismo tardío, donde se avanza en la temática de la crisis del Welfare. En ese caso, la crisis de legitimación tiene que ver con los límites al

¹⁹ ibid.

²⁰ Esta extremada idealización de la primera etapa y los rasgos de "caída" (basados en la crítica a la cultura de masas) son reconocidos críticamente en Prólogo a la ed. 17, 1990

²¹ Ello supone una visión históricamente sesgada en ambos casos. Por un lado la estilización de la publicidad burguesa no solo deja de lado la "publicidad plebeya" como circuito paralelo y como influencia y presión para que la esfera burguesa asumiera los rasgos que efectivamente se rescatan. Por otro lado, pareciera que, como Kant, no termina de registrar las relaciones de poder en la sociedad civil, y cuando éstas aparecen son tematizadas en el marco de "la caída" de la esfera pública. En realidad la transformación de poder social en poder político sólo tiene lugar, en el relato, con el tránsito al capitalismo organizado. Para una revisión de las principales críticas al texto ver Calhoun, C, Habermas and the Public Sphere.

compromiso posible entre diversos intereses y con la insuficiente base motivacional que esos eventuales compromisos proporcionan a una población ansiosa de una legitimidad de fondo. La armazón teórica este diagnóstico descansa básicamente en la proyección externa sobre el sistema de reproducción social de exigencias morales colectivas derivadas de los supuestos de la psicología genética. No sería arriesgado afirmar que en este texto, a nuestro modo de ver bastante más coyuntural que HC, prima por un lado la vertiente marxista de crítica a las limitaciones "estructurales" del capitalismo y a sus "fallas" de construcción. Por otro, la idealidad normativa del consenso racionalmente logrado se perfila casi exclusivamente en su función crítica, como ideal contrafáctico que ilumina a contrapelo las distorsiones sistemáticas producidas en los procesos legitimatorios.

En segundo lugar, otra línea paralela a esta primera lo llevará a plantear la dicotomía entre sistema y mundo de la vida y a una reconceptualización de la teoría de la sociedad. La "totalidad" será redefinida en términos de dos principios diferentes de integración. Integración social e integración sistémica, mundo de la vida y sistema harán referencia a un ámbito de relaciones intersubjetivas (y de acción comunicativa) contrapuesta a ámbitos (fundamentalmente la economía y el estado) integrados a través de los medios no lingüísticos del dinero y el poder. Esta caracterización incluirá la aceptación parcial del enfoque sistémico (a partir de Parsons y de manera paradójica cada vez más de Luhmann) pero aplicado a "una parte" de la realidad social²². Mientras tanto, las posibilidades de comunicación y de racionalidad, hasta entonces "ideal-ideológicamente" encarnadas en la esfera pública burguesa, pasarán a morar en el mundo de la vida, como depositario de valores básicos, de formas de interacción y de necesidades, que será necesario preservar frente a los impulsos colonizadores de los sistemas.

22 Las críticas a esta dualización, que Habermas hará coincidir con la perspectiva del participante y la del observador, van desde el señalamiento de una incoherencia teórica (acción. sistema) hasta el cuestionamiento político. Desde una cierta izquierda, se le critica el hecho de haber levantado una barrera insalvable para la democratización de los procesos económicos y de gestión estatal. Es decir, a mi entender de haberlos inmunizado,

En tercer lugar, y de manera más importante ²³ el énfasis se desplaza desde la construcción institucional de una esfera pública de formación racional de la voluntad colectiva a las pretensiones de validez universalmente implícitas en la comunicación. Aquí creará encontrar las bases de una potencial racionalización de la acción social y de las prácticas individuales y colectivas. Se verifica así una toma de distancia de los fundamentos históricos específicos de la democracia y se busca apoyo en la capacidad transhistórica de comunicación humana, tratando de hallar una garantía que se sustraiga tanto al cambio de las condiciones históricas como a ciertas tendencias erosionantes de la racionalización social. De ese modo, la reconstrucción lingüística de la acción social podrá, a su vez, transformarse en el fundamento de una forma de integración social alternativa a los medios sistémicos del dinero y el poder.

Para algunos intérpretes, este viraje hacia lo trascendental era una especie de consecuencia tanto de las conclusiones de HC como de la "crítica al capitalismo". Si bien el final de HC dejaba abierta la posibilidad de una transformación intrainstitucional o intra-organizaciones, ni las contradicciones estructurales ni la crisis del Welfare parecían dejar mucho espacio para la emergencia del interés general. "Habiendo dejado de creer en la capacidad de la esfera pública como tal o en la transformación socialista de la sociedad civil, Habermas buscaría una base menos histórica, mas trascendental, para la democracia"²⁴. De ese modo, la esfera pública sigue siendo un ideal normativo, pero si antes era la base o el escenario de posibilidad de una práctica comunicativa, se transforma progresivamente en un producto o en una encarnación de los presupuestos de esa acción comunicativa.

De estas tres líneas de desarrollo preferimos centrarnos en la segunda, es decir en la ubicación del espacio público dentro de las coordenadas " sistema y mundo de la vida", tal

a través de la aceptación de los imperativos sistémicos, ante una posible "colonización inversa del sistema por el mundo de la vida".

²³ Este mapa de las tres líneas coincide con los comentarios de Calhoun en su introducción a Habermas and the Public Sphere, p. 31. En todo caso, queda claro que no interesa tanto la reconstrucción histórica del pensamiento habermasiano como el seguimiento de la idea de esfera pública, tal como esta reaparece, abierta u oblicuamente en las obras posteriores.

²⁴ Calhoun, op cit. p. 31

como aparece en Teoría de la Acción Comunicativa, ya que el concepto de "mundo de la vida" representará tanto la "terrenalización" de ciertos supuestos comunicativos como el lugar de resistencia de perspectivas morales e identitarias ante el avance de los imperativos sistémicos.

3. La teoría de la acción comunicativa: ¿Cómo es la vida en el mundo de la vida? El problema de la integración social.

Teoría de la Acción Comunicativa parte de una predecisión en torno a la posibilidad de una idea de racionalidad que recupere la vieja noción de Logos.²⁵ La racionalidad comunicativa habermasiana encierra las condiciones ideales inicialmente asociadas a la autoimagen ilustrada de la esfera de lo público: "Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que, en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en la que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas".²⁶ La posibilidad de aunar la pluralidad en un consenso racionalmente motivado, la superación del punto de vista particular, la fuerza de convicción de las razones son los presupuestos de esta racionalidad, que no apunta en este caso a la decisión y la norma válida sino, antes de ello, al acuerdo sobre el mundo como mundo compartido. Las condiciones de posibilidad de esa racionalidad irán surgiendo, en este caso, de la reconstrucción sistemática de la teoría sociológica.

25 "Si partimos de la utilización no comunicativa de un saber proposicional en acciones teleológicas, estamos tomando una predecisión en favor de ese concepto de racionalidad cognitivo instrumental que a través del empirismo ha dejado su impronta...Este concepto tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y adaptarse inteligentemente a un entorno contingente. Si partimos, por el contrario de la utilización comunicativa de saber proposicional en los actos de habla, tomamos una predecisión en favor de un concepto más amplio que enlaza con la vieja idea de logos". TAC,

26 TAC, p. 27

Según Habermas, la sociología, como teoría de la sociedad, ofrece un punto de partida privilegiado para el abordaje del problema, ya que ha estado histórica y sistemáticamente ligada al problema de la racionalidad. Habiendo nacido como ciencia de la crisis, la temática clásica (comunidad-sociedad, solidaridad mecánica-solidaridad orgánica, racionalidad de acuerdo a fines- racionalidad de acuerdo a valores) enfocó directamente el problema de la racionalización de la acción. Por otra parte, a diferencia de la economía o de la ciencia política empirista se vió confrontada a tipos de acción no especializados o no fácilmente encuadrables dentro de un esquema de elección racional simple. La reconstrucción sistemática de las teorías de la sociedad que brindan las distintas tradiciones sociológicas es entonces el punto de partida (en una de las lecturas posibles) para orientar la reflexión en torno a una racionalidad que logre superar las limitaciones de una versión estrictamente cognitiva del concepto y que permita pensar en forma alternativa el proceso de racionalización social.

En esta reconstrucción de las teorías de la racionalización, la figura de Weber es un referente privilegiado. Según Habermas, Weber se habría valido de un concepto complejo aunque difuso de racionalidad para analizar el proceso de desencantamiento del mundo que explica en parte la aparición del racionalismo occidental. Para analizar la racionalización social, en cambio, de una recortada idea de racionalidad con arreglo a fines, con el énfasis consiguiente en el incremento de la racionalidad estratégica en contextos de acción organizados. Dicho de manera muy sintética, para Habermas, el concepto complejo de racionalidad que Weber emplea para el análisis de la tradición cultural, de la éticas religiosas y profanas, no es aplicado a las instituciones. Para la racionalidad de los sistemas de acción sólo parece tener importancia la racionalidad cognitivo-instrumental, que se habría visto emblemáticamente encarnada en la administración legal racional y en el sistema económico.

Por ello, abarcar el "lado olvidado" de la racionalización de la acción bajo otra perspectiva (que incluya los aspectos práctico- morales y expresivos) será una de las primeras tareas a abordar. Ello permitirá perfilar mejor el concepto de acción comunicativa. La idea

central es que existe un potencial cognitivo-práctico-expresivo que ha sido utilizado selectivamente en el desarrollo de Occidente. Para la crítica a dicha "racionalización selectiva" Habermas se apoyará en el marxismo hegeliano de Luckacs y Adorno. Del otro lado, Mead y Durkheim, proporcionarán tanto el modelo de interacción lingüísticamente mediada como la génesis conceptual del modelo de acción regido por normas. En especial, la idea durkheimiana de "lingüistización de lo sacro" será el punto de partida para pensar el tránsito de un consenso normativo actualizado ritualmente en las sociedades primitivas a un consenso argumentable y para desarrollar la idea de "racionalización del mundo de la vida". Finalmente, la lectura de los clásicos pondrá sobre el tapete la discusión en torno al sistema y al mundo de la vida como perspectivas para la construcción de una teoría de la sociedad.

En este texto, un posible camino de solución teórica a los enfoques sobre la racionalización social consiste en relacionar e integrar las dos estrategias conceptuales que habrían discurrido en sentido contrario "luego del desmoronamiento de la dialéctica idealista": la teoría de la acción y la teoría de sistemas. En la perspectiva de Habermas, se trataría de ese modo de responder a una interrogante que Durkheim había dejado planteada, sin resolver: la de la conexión causal entre la progresiva diferenciación del sistema social y la formación de una moral capaz de ser base de la integración social, es decir la relación entre las etapas de diferenciación sistémica y las formas de integración social. En cierto sentido este habría sido, de una u otra manera, el gran interrogante de los clásicos. ¿En qué se transforma la conciencia colectiva una vez disueltas las visiones míticas del mundo? O en términos weberianos: ¿es posible una ética universalista, que se traduzca en motivaciones para la acción en el contexto de un mundo desencantado y funcionalmente diferenciado? En términos más modernos ¿cual es la relación entre integración social e integración sistémica?

La integración social apunta a los mecanismos de armonización de las orientaciones de la acción mientras que la integración sistémica hace referencia al entrelazamiento funcional de las consecuencias de la acción. Para Habermas, la primera articula acciones coordinadas a

través de un consenso normativo (en la tradición de Durkheim y Parsons) y la segunda coordina decisiones de manera no normativa, mas allá de la conciencia de los actores. Desde la pregunta por la integración social, la sociedad es vista como mundo de la vida de un grupo social, desde lo que se pretende como el punto de vista de los actores. Desde la otra perspectiva, la del observador, la sociedad aparece como sistema de acciones. "La concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva de la acción orientada al entendimiento sólo tiene un alcance limitado para la teoría de la acción, por ello es necesario conceptualizarla simultáneamente como mundo de la vida y como sistema y distinguir racionalización del mundo de la vida y aumento de la complejidad de los sistemas sociales.²⁷

El intento de Habermas recoge importantes desafíos legados por la tradición de la teoría social, cuyas encrucijadas y puntos de ruptura Habermas reconstruye creativamente. Sin embargo, tanto la idea de sistema (en comparación con los avances más elaborados de la teoría de sistemas) como el concepto de mundo de la vida (en comparación con la sociología de inspiración fenomenológica) terminan siendo o pareciendo traducciones de viejas intuiciones: el sistema y la integración sistémica recuperará la línea de crítica a la burocratización y al predominio de la racionalidad instrumental mientras que en el tratamiento del mundo de la vida parece rencarnar, a veces, el discreto encanto de la vida familiar y de los salones ilustrados.

El concepto de "mundo de la vida" recoge los rasgos centrales del enfoque husserliano (constitución intersubjetiva de mundo, mundo pre-dado,) y de la adaptación de Schutz de mundo de la acción social. Así mantendrá la referencia a una red de interacciones con sentido subjetivo y su "estructura" en términos espacio-temporales: cercanía y lejanía, familiaridad y anonimato, mundo de los contemporáneos y de los ancestros y sucesores. Sin embargo, Habermas tratará de desatar los lazos que unen al concepto de "mundo de la vida" con la filosofía de la conciencia (constitución "egológica" de mundo) y de todo aquello que en la

27 Tac, p. 199

aproximación fenomenológica lo acercaba a la idea de "marco trascendental de toda experiencia posible" (en Schutz, las esperanzas, los miedos, los deseos). En todo caso, el concepto conservará en Habermas la referencia a la familiaridad con un trasfondo aporético, la idea de una validez intersubjetiva que se da por sentada y el carácter local e indefinido, pero al mismo tiempo delimitante, del mundo de la vida. Mead, Durkheim y Parsons le servirán a Habermas para distinguir la cultura (tradiciones), la sociedad (pertenencia a grupos, solidaridad y normas legítimas) y la personalidad (adquisición de competencias y creación de identidades personales) como componentes estructurales del mundo de la vida.

La racionalización del mundo de la vida pasará en un primer momento por la diferenciación estructural entre los tres componentes, por la reflexividad creciente de la reproducción simbólica del mundo de la vida y por la separación entre forma y contenido (reflexividad de la tradición, principios formales, adquisición de competencias formales). La tesis de Habermas es que los fenómenos de patología social (anomia en Durkheim), o de pérdida de sentido (Weber) o de alienación y cosificación (Luckacs) no tienen su raíz estrictamente en la racionalización del mundo de la vida, como habría señalado la crítica conservadora de la cultura burguesa sino en las perturbaciones generadas por los procesos de diferenciación sistémica.

Para la idea de sistema, en cambio, Habermas parte del concepto de burocratización y toma como modelo de sistemas sociales autoregulados a las organizaciones. En este punto sistema se identifica con organización (así como antes sistema era, desde el vocabulario marxista "el sistema capitalista").²⁸ La organización puede y debe ser tratada como un sistema que adquiere autonomía respecto de la racionalidad de la acción de sus miembros.²⁹ La organización económica capitalista moderna y la administración estatal, resultan, de Weber en adelante, paradigmáticas de sistemas-organizaciones que terminan independizándose

²⁸ Esto es claro, por ejemplo en Habermas, La lógica de las ciencias sociales.

completamente de la orientación racional con arreglo a fines de los actores³⁰. La ambivalente valoración weberiana frente a la eficacia y eficiencia de la racionalidad burocrática (desde la perspectiva de los logros sistémicos) y la tesis de la pérdida de libertad (desde la perspectiva de los actores) es reinterpretada en términos de la autonomización e indiferencia de las organizaciones frente a un entorno constituido por la personalidad, la cultura y la sociedad ³¹.

Lo social queda así dividido entre ámbitos constituidos como mundo de la vida y ámbitos neutralizados frente a los mundos de la vida. La diferencia está en la estructuración comunicativa o la estructuración formal de esos ámbitos, que no guardan entre sí relaciones jerárquicas entre "interacción" y "organización" sino que se enfrentan como ámbitos socialmente integrados y ámbitos sistémicamente integrados.³² El mecanismo de entendimiento queda parcialmente en suspenso en los ámbitos sistémicamente organizados y suplantado por medios de control.

Las relaciones sociales que se presentan en los subsistemas regidos por medios (que en su análisis son fundamentalmente economía y administración) pueden llamarse "formalmente organizadas" en la medida en que son generadas por el derecho positivo³³: "Los límites entre sistema y m. de la vida discurren, dicho un tanto toscamente, entre los subsistemas Economía

29 " De allí que el funcionalismo no parta ya del saber de los sujetos capaces de conocimiento y acción. Para el análisis de los procesos de racionalización social elige como punto de partida la racionalidad sistémica: el "saber" susceptible de racionalización se expresa en la capacidad de autocontrol de los sistemas". TAC, p. 434

30 Lo cual estaría marcando el tránsito de Weber a Luhmann, o de la perspectiva de la acción social a la lógica de los sistemas.

31 En este punto sería necesario distinguir entre la neutralización a través de roles: votante, cliente, etc., la de las tradiciones culturales que son despojadas de su carácter vinculante; de la elaboración administrativa de plexos de sentido (autolegitimación) y de la colonización del mundo de la vida, todas dimensiones que aparecen mezcladas en la tesis de la colonización "...neutralizando aquellos contextos regulados éticamente en los que el sujeto se introduce por vía no formalizada.

32 Ver la diferenciación entre la interacción y sus posibilidades y la organización en Luhmann, en nuestro capítulo 6. En cualquier caso en Luhmann se trata siempre de medios de comunicación que aún en el caso de los más "cercaños" al mundo de la intersubjetividad (amor) están codificados. Pero no de medios de control. De modo que uno siempre tiene la impresión de que los dos están hablando de cosas distintas.

33. El derecho será al mismo tiempo puente y línea divisoria, de ahí que "el tipo de juridificación de las relaciones sociales sea un buen indicador de los límites entre sistema y m. de la vida." Uno no puede dejar de asociar intuitivamente con la vieja dicotomía entre comunidad y sociedad, solo que la comunidad es entendida como comunidad humana universal (aunque encarne en la familia o en el barrio) y la sociedad es pensada con toda la ambivalente tensión que surge de juntar a Marx con Parsons.

y burocracia estatal por un lado y las esferas de la vida privada (familia, relaciones de vecindad, asociaciones libres) y de la opinión pública (de los sujetos en tanto personas privadas y en tanto ciudadanos) por otro."³⁴

De allí que la idea de sistema sea inmediatamente traducida a la de organización. Es decir Habermas entiende correctamente a las organizaciones como sistemas autoregulados (la coordinación de las acciones está ligada a las premisas jurídicamente fijadas), pero ello lo llevará a analizar también todo sistema autoregulado como organización (en la teoría de sistemas, ninguno de los grandes sistemas funcionalmente diferenciados se reduce a una organización). Mecanismos de entendimiento lingüístico y mundo simbólicamente estructurado por un lado y coordinación formalizada (burocracia, etc.) son los dos polos que se relacionarán a través de la tesis de la colonización (en su versión negativa) y del supuesto del anclaje de los medios poder y dinero a través del derecho en el mundo de la vida.

Desde el punto de vista histórico-estructural, la familia pequeña, exonerada de cargas económicas y encargada de la socialización (esfera de la vida privada) y la esfera de la opinión pública aparecen reinterpretadas como reacciones o como ámbitos socialmente integrados frente la diferenciación del mercado y el estado como subsistemas regidos por medios. El intercambio entre sistema y m. de la vida cristaliza en los roles del trabajador y del consumidor (Esfera privada-economía) y del cliente y el ciudadano (opinión pública-sistema administrativo).

En el caso de los roles del trabajador y del cliente de la administración pública, "desconexión con los contextos del mundo de la vida" refiere a la adaptación de los comportamientos a ámbitos de acción formalmente organizados (grandes organizaciones de la producción y de la administración estatal.) En este aspecto, la forma de producción capitalista y la dominación legal burocrática cumplen "mejor" las tareas de reproducción material del

³⁴TAC, p. 403

mundo de la vida que las instituciones feudales o el Estado estamental y en esto consiste su mayor "racionalidad", admirada por Weber.

Por el contrario, allí donde el intercambio (entre sistema y mundo de la vida) cristaliza en los roles del consumidor y del ciudadano, no estamos en presencia de una organización en sentido estricto (comportamiento del consumidor en el mercado y del ciudadano en la esfera de lo público), aunque haya regulación jurídica en la forma de relaciones contractuales o de derechos público-subjetivos. Estos derechos reciben su sustancia de orientaciones de acción que expresan el modo de vida privado y la forma de vida cultural y política de los individuos socializados.³⁵ En este caso, " a diferencia de lo que ocurre con la reproducción material del mundo de la vida, la reproducción simbólica no puede quedar asentada sobre la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos".

La tesis de la pérdida de sentido weberiana es así reinterpretación en términos de patología, tanto en lo que hace a la orientación de la vida individual como en lo que refiere a los aspectos de la dominación ³⁶. Así, los estilos de vida son sometidos a la presión de un utilitarismo centrado en la especialización, lo cual provoca la reacción hedonista, y la opinión pública se ve transformada en legitimación plebiscitaria y desconectada de fuentes de legitimidad ligadas al espacio comunicativo del mundo de la vida. Reaparece entonces la tesis de la "caída" presente en la última parte de HC: en realidad se trata ahora de la burocratización y monetarización de la vida cotidiana, en los contextos de la vida privada y de la participación pública.

35...los patrones culturales de demanda de bienes económicos y patrones culturales de legitimación tienen una estructura que obedece a una lógica propia; permanecen ligados a los contextos del mundo de la vida y no están tan abiertas a los ataques de la economía y de la política como lo están las magnitudes más abstractas que son la fuerza de trabajo y los impuestos." TAC, p. 456

36 "Ni el estilo de vida unilateralizado en términos instrumentalistas, ni el estilo de vida unilateralizado en términos expresivos, ni tampoco una alternancia de ambos, son capaces de suministrar la fuerza interior necesaria para sustituir la unidad de un mundo de la vida intersubjetivamente basado en la tradición por la unidad de un comportamiento privado originado en la propia subjetividad, moralmente orientado e inspirado por la propia conciencia." Tac p. , 459 (SUBRAYADO NUESTRO). La interpretación en este caso, tiene un tono conservador,

Las causas de este empobrecimiento de la vida cultural y de las practicas comunicativas deben ser buscadas.. " la penetración de las formas de racionalidad administrativa y económica en ámbitos de acción, que por ser ámbitos especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo coordinador de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder."³⁷

La infraestructura comunicativa se ve amenazada básicamente por la cosificación inducida sistémicamente. Dicha "cosificación" resulta de la burocratización y monetarización de ámbitos comunicativos, cuya colonización tendrá lugar sobre todo a través del derecho como medio.

En este punto, aparece la ambivalencia habermasiana respecto de los procesos de modernización. Por un lado la instauración de puntos de vista específicos y la autonomización de las esferas de valor, es decir la racionalización del mundo de la vida es vista como una conquista evolutiva, que como tal, no sólo es irrenunciable, sino que libera potenciales cognitivos inéditos. Por otro lado, la racionalización unilateral muestra sus efectos devastadores, al destruir formas de vida tradicionales sin ser capaz de conservar, en un nivel superior de diferenciación "su sustancia comunicativa"³⁸. Habermas es consciente de esta ambivalencia, cuyos peligros nostálgicos reprochará a la idea marxista de alienación.³⁹

en tanto no parece que Weber fuese nostálgico de un mundo de la vida basado en la tradición ni que viera en la posibilidad de retornar a él otra cosa que una regresión a un mundo encantado.

37 TAC, 469

38. "Sobre ese trasfondo, las estampas de las formas tradicionales de vida...conserva no sólo el encanto melancólico de algo pasado para siempre, no solo el brillo de un recuerdo nostálgico de algo que fue sacrificado a una modernización sin compensación alguna, sino que mas bien, los procesos de modernización se han visto seguidos, como por una sombra, por un instinto (me atrevería a decir que) instruido por la razón, o en todo caso por la sensación de que con la canalización unilateral y la destrucción de las posibilidades de comunicación y expresión, así en el espacio de la vida pública como en la privada, se desvanecen las oportunidades de volver a reunir con naturalidad en una práctica cotidiana posconvencional aquellos momentos que en la formas tradicionales de vida, constituyeron una unidad. (468)

39 A esta línea (sobre la cual basará, sin embargo, tanto la explicación del mecanismo impulsor de la racionalización unilateral como gran parte de su teoría de la colonización) le criticará básicamente:a) la persistencia hegeliana de la idea de totalidad y el no haber valorado positivamente la diferenciación de los subsistemas económico y político, lo cual habría llevado a plantear el salto revolucionario como "subsunción del

Tampoco se trata de" derivar la erosión del mundo de la vida del embrujo de una racionalización con arreglo a fines demonizada en razón instrumental". Y sin embargo, alguna nostalgia comunitaria mora aún en la estilización del mundo de la vida.

Reaparece así la tesis de Crisis de legitimación: democracia y capitalismo compiten por la primacía de dos principios de integración opuestos. Estos dos imperativos (algo así como cortar lazos con la eticidad pero al mismo tiempo no poder prescindir de las regulaciones normativas de la acción y de las referencias de sentido de los sujetos)⁴⁰ colisionan sobre todo en la esfera de la opinión pública: "La "opinión pública" que se articula en esa esfera significa, desde la perspectiva del mundo de la vida, algo distinto que desde la perspectiva sistémica del aparato estatal; en realidad la voluntad política que se forma a través de la competencia de partidos es una resultante de ambas cosas: de la presión que ejercen los procesos de formación de valores y normas y del empujón de los efectos organizativos del sistema político por otro." La esfera pública entonces será mediación o más bien campo de enfrentamiento, entre los impulsos comunicativos del m. de la vida y los imperativos organizativos del sistema político. Ello llevará a que, sea precisamente la esfera donde tenga lugar la batalla por la revitalización de la presencia y el diálogo y se intente revertir "la neutralización de las posibilidades de participación política abiertas jurídicamente con la institucionalización del papel de ciudadano".

La tesis de la desconexión entre sistema y mundo de la vida y de la colonización será ejemplificada a través del tema de la juridización de las relaciones sociales. La cuestión resulta

sistema en el mundo de la vida", el paso del reino de la necesidad en el reino de la libertad. b) el concepto marxista de alienación no habría podido distinguir entre el aspecto de la cosificación y el de la diferenciación estructural: "En la etapa de las formas de vida postradicionales, el dolor que también la separación de cultura, sociedad y personalidad supone para aquellos que crecen en sociedades modernas y desarrolladas; en ellas su identidad tiene que reputarse como proceso de individuación y no de alienación. En un mundo de la vida ampliamente racionalizado, la cosificación ya solo puede medirse usando como criterio las condiciones de socialización comunicativa en general, y no una evocación nostálgica, y muchas veces románticamente idealizada del pasado que representan las formas de vida premodernas." c) la absolutización del modelo del trabajo abstracto y el dejar de lado el aspecto de la burocratización.

40 En todos estos puntos, como siempre Habermas sigue los análisis de OFFE.

importante tanto por la centralidad que el derecho adquirirá en el análisis posterior como porque, efectivamente, pone de manifiesto los aciertos y debilidades del enfoque dualista adoptado.

Habermas analiza las oleadas históricas de juridización como una especie de combate entre el sistema y el mundo de la vida, combate en el que cada uno de los polos va perfilando su identidad. Las diferentes "etapas de juridificación" representan grandes momentos de creación de instituciones jurídicas. Es importante señalar que para poder mantener su esquema y seguir distinguiendo prácticas comunicativas y medios de control, Habermas se ve obligado a distinguir entre el derecho como medio y como institución jurídica. Por instituciones jurídicas entiende las normas jurídicas que no pueden quedar suficientemente legitimadas con sólo apelar en términos positivistas a su corrección procedimental: fundamentos del derecho constitucional, principios del derecho penal y del derecho de enjuiciamiento criminal y toda la legislación relativa a asuntos penales próximos a casos morales (asesinato, violación, aborto). Cuando en la práctica se pone en cuestión la validez de estas normas ya no basta con apelar a la legalidad. Se necesita de una justificación material, pues forman parte de órdenes legítimos del mundo de la vida y junto con normas informales que rigen la acción constituyen el trasfondo de la acción comunicativa. Es decir en este caso el principio de positivización no agota el principio de la fundamentación. Las instituciones jurídicas están insertas en un contexto político-cultural y social, guardan una relación de continuidad con las normas éticas, vienen a sancionar jurídicamente ámbitos de acción comunicativamente estructurados, proporcionan a los ámbitos de acción ya constituidos de modo informal una fuerza vinculante respaldada por la sanción estatal.

Por otro lado, en la medida en que el derecho funciona como un medio complejo conectado con el dinero y el poder, abarca los ámbitos de acción formalmente organizados, sistémicamente integrados. La distinción matiza el tema de la legitimidad de la legalidad: "Las materias jurídicas tecnicizadas y desmoralizadas que resultan del aumento de la complejidad de

los sistemas económicos y administrativo, han de juzgarse desde el punto de vista de su adecuación a los imperativos funcionales de estos subsistemas y su concordancia con normas de rango más alto." En cambio, al hablar de hornadas de juridización" que hacen época, Habermas se refiere a la creación de nuevas instituciones jurídicas "que se reflejan también en la conciencia jurídica de la práctica cotidiana". Y es en relación con esta acepción de juridización que se plantea la cuestión de un enjuiciamiento normativo y la relación con una discusión pública y abierta.

La primera hornada coincide con la institucionalización de los medios poder y dinero y con la diferenciación de Estado y Economía. El Leviatán de Hobbes expresa la perspectiva sistémica de un Estado que constituye residualmente al "mundo de la vida" como "depósito ya no susceptible de ulterior determinación, del que los subsistemas Economía y Estado extraen aquello que necesitan para su reproducción: trabajo y disponibilidad a la obediencia" ⁴¹.

La siguiente hornada de juridización es interpretada como la vuelta por sus fueros del mundo de la vida ya "modernizado", que hace valer sus pretensiones frente a la necesidad de legitimarse de los medios poder y dinero. La constitución del Estado burgués de derecho será el momento en que este "retorno del mundo de la vida" se exprese en el reconocimiento constitucional de normas y garantías moralmente justificadas que representan límites al ejercicio de la dominación: el Estado moderno adquiere una legitimidad asentada en el mundo de la vida y el mundo de la vida logra protección y reconocimiento.⁴² El estado democrático de derecho significará una ampliación de esta reivindicación del mundo de la vida: "El mundo de la vida moderno se hace valer una vez más frente a los imperativos de una estructura de poder que abstrae de todos los contextos concretos de ese mundo". El derecho "formal burgués" es interpretado kantianamente como garante de la libertad, como freno consecuente a la omnipotencia del Estado.

41 TAC, p. 506

42 TAC p. 509

La última horneada, la que corresponde a la legislación del estado social de derecho, encierra una paradoja: por un lado en continuidad con la hazaña de la libertad de las etapas anteriores, pone freno al subsistema económico, y defiende la reproducción material del mundo de la vida (libertad de organización sindical, limitación del tiempo de trabajo, política salarial, seguridad social, legislación laboral etc.). Pero si como institución jurídica garantiza la libertad, el uso intensivo del medio derecho pone en peligro la libertad de los beneficiarios"⁴³

La crítica de izquierda al Welfare, que aquí Habermas retoma, se refiere a los costos en términos de "colonización" del mundo de la vida (invasión, desestructuración), que derivan del hecho de que esas conquistas se canalicen burocráticamente y se satisfagan monetariamente.⁴⁴ En este punto confluye la crítica neoliberal y "de izquierda" al Estado. La política social del Estado tiene que servirse del derecho como medio para regular situaciones que se producen en ámbitos de acción estructurados comunicativamente. El problema de los derechos sociales es que las instituciones jurídicas que garantizan las prestaciones sociales sólo se hacen efectivas a través de un derecho socialmente utilizado como medio.

Sin embargo, los ejemplos que toma Habermas en lugar de mostrar cómo el derecho utilizado como medio violenta las estructuras comunicativas del ámbito de acción juridizado, parecen mostrar que el derecho resulta un recurso necesario cuando las "estructuras comunicativas" no funcionan de manera reflexiva, cuando el mundo de la vida no puede resolver sus problemas por sí mismo. El caso es claro en el derecho de familia, donde en general, el recurso a la instancia jurídica es "la última instancia", a la que se recurre tanto para

43. ibid p. 555

44 "La situación necesitada de regulación, inserta en el contexto de una biografía y de una forma de vida concreta, tiene que ser sometida a una violenta abstracción, no sólo para poder ser tipificada jurídicamente sino también para poder ser tratada administrativamente". Es evidente que habiendo cambiado las condiciones en cuanto a lo que hace a los rendimientos del llamado "Estado social" esta crítica "de izquierda" de la abstracción y deshumanización presupuesta en el tratamiento burocratizado de las necesidades sociales ya no tiene sentido. Otra cosa es si las formas espontáneas de solidaridad social y de autorganización pueden prescindir del poder y del dinero como medio. La solidaridad tal vez no sea un recurso escaso (como el dinero y el poder) pero salvo en las utopías de todos los tiempos, no hay caso histórico en que pueda funcionar sola.

sancionar jurídicamente un "acuerdo" sellado en la interacción como para "poner bajo otra descripción", en este caso jurídica, un problema que no logra resolverse a través de los recursos comunicativos, afectivos, etc. disponibles para los participantes. Por eso la consigna de "desjustializar los conflictos" no parece convincente: "El uso del derecho como medio debe sustituirse por procedimientos de regulación de los conflictos que se ajusten a las estructuras de acción orientadas al entendimiento, por procesos de formación discursiva de la voluntad individual y colectiva y por procedimientos de negociación y decisión orientados al consenso".⁴⁵

Nuevamente, forzar el esquema de división entre imperativos sistémicos y mundo de la vida, y relacionar sistema solo con Estado y economía lleva a plantear las cosas de manera confusa. En el ejemplo del derecho de familia en primer lugar no está claro que las "patologías" se produzcan por la colonización⁴⁶. En segundo lugar, no se reconoce que una vez desatados los conflictos, el derecho puede ser un medio insuficiente pero eficaz, para redefinirlos⁴⁷. Tampoco que la "juridificación" excluya de por sí mecanismos de negociación y concertación entre las partes.

En el caso del sistema educativo, el ejemplo ilumina otros problemas. Efectivamente, pone en evidencia los límites de los medios dinero, poder (decisiones) y derecho para regular un sistema que requiere de sus propios medios y criterios, de su autonomía y modos de funcionamiento. No está claro en cambio que esos medios y modos sean (sólo) los que se generan en la interacción del salón de clase, como tampoco en el caso del subsistema

45 "Se trata de impedir que ámbitos sociales que dependen de modo funcionalmente necesario de una integración social a través de valores, normas y procesos de entendimiento, queden a merced de los imperativos sistémicos de los subsistemas Economía y Administración, que tienden a la expansión en virtud de su propia dinámica interna y que a través del medio de control derecho esos ámbitos queden asentados sobre un principio de socialización que le resulta disfuncional. (527)

46 A menos que aceptemos como verdadera la imagen de la familia patriarcal burguesa basada en el reconocimiento mutuo, imagen cuyo carácter "ideológico" Habermas reconocía en HC. La tesis de la "colonización" y de la generación de patologías sólo se sostiene si damos por supuesto que "antes" de la conquista colonizadora existían otro tipo de relaciones, al parecer no patológicas.

47 Esta posición cambia en Facticidad y Validez, donde se reconoce explícitamente cómo el derecho "alivia" la presión cognoscitiva y de decisión moral de los individuos ver infra.

científico, que ellos se acerquen al diálogo cotidiano informal de los científicos, o que ellos sean los del mundo de la vida. Que el rendimiento del sistema educativo o científico se mida por el código político o de mercado habla en todo caso, no sólo de la erosión de formas comunicativas no formalizadas, sino de la ausencia de un código propio (ligado a la formación, a la verdad, a la excelencia) formalizado e internalizado en los participantes, o de la no autonomía de un subsistema científico o educativo. Es decir, pareciera que aquí el problema es más bien el de la presencia o ausencia de un código específico (problema que desarrollará Luhmann) y no el del "retorno" a formas de interacción más básicas.

En todo caso, la preocupación de Habermas no está dirigida hacia a la eficiencia de los sistemas autónomos sino directamente hacia el problema de la integración social. De allí el intento de localizar, frente a los principios de integración sistémica, lugares posibles de integración social. En HC la esfera de lo público aparecía como la reunión de los privados en calidad de público para la discusión racional de los asuntos comunes y la elaboración de la voluntad colectiva. Pero esa elaboración de algún modo estaba garantizada por la homogeneidad de los participantes y la autopercepción (no cuestionada aún) en términos de Humanidad y racionalidad universal. Dicho en otras palabras, el espacio público aparecía como lugar de expresión, elaboración, formulación en términos públicos de una integración social que no había sido cuestionada como tal.

En TAC la integración social es un problema, problema que deberá ser asumido también por el espacio y la opinión pública. El diagnóstico parte del reconocimiento de "la crisis de la fuerza unificante no coercitiva que poseían las convicciones compartidas" y de la necesidad de reparación de esta crisis en una época post-convencional.

En ese sentido, TAC culmina es un deslizamiento por el cual las distinciones analíticas se transforman en signo de ámbitos vitales diferentes, lógicas de acción diferenciadas, que luego son colocados de manera jerarquizada en una escala de valores. La tensión no separa

conciencia individual y orden público, sino dos tipos de "orden colectivo". Aunque la integración social ya no pueda basarse "grandes visiones del mundo compartidas" sino en principios y valores tematizables y argumentables, la oposición entre integración social e integración sistémica resulta ser una nueva versión de la oposición entre comunidad y sociedad. Ello generaría, sobre todo en algunos interpretes y comentaristas, una especie de falsa alternativa entre la solidaridad difusa y deformada, pero potencialmente allí (sin estrategia) y la pura estrategia (sin comunidad simbólica ni mecanismos de interpretación), entre ética y mercado, entre poder comunicativo y poder político, entre un bien relativamente impotente y un mal necesariamente inerradicable.

Frente a este diagnóstico está presente en Habermas el intento por recuperar aquel espíritu, que en su caracterización, inspiró a las ideologías del siglo XIX: "tratar de hacer frente a fenómenos de frustración específicamente modernos, a carencias del mundo de la vida que son consecuencia de la modernización social". Pero ¿es posible recuperar aquel impulso (del anarquismo y del socialismo) que expresaba "los deseos visionarios de una renovación moral o estética del espacio público-político, una revitalización de una política reducida a administración" y ponerlo a la altura de los tiempos?

En ese sentido, y en conexión con Historia y crítica, se inicia la recuperación, como horizonte utópico, de la idea de sociedad civil (liberada ahora de la caracterización economicista y totalizante de los primeros textos) como espacio donde "los ámbitos formalmente organizados del burgués (economía y administración) sean la base del mundo post-tradicional del hombre y del ciudadano". Algo así como la transformación de la "ideología" del espacio público, en condiciones post tradicionales y de Welfare, en utopía.

Y en ese horizonte la weberiana racionalización de las imágenes del mundo será retomada para rescatar los aspectos que, en clave comunicativa ofrecen resistencia a esa colonización. Precisamente una de las críticas al funcionalismo sistémico será la de no tomar en cuenta esas resistencias, y tanto desde el punto descriptivo como desde el punto de vista

valorativo, considerar como un supuesto trivial y plenamente realizado la burocratización de todos los aspectos de la vida social.⁴⁸El asociacionismo de la sociedad civil, los espacios públicos informales y la instancia legislativa ligada a esas prefiguraciones del mundo de la vida, serán ahora, en condiciones modificadas, las sedes de esas resistencias y se encarnarán la idea de soberanía popular sin sujeto.

4. La deliberación general: La concepción discursiva de la democracia y la recuperación del Estado de Derecho

La teoría de la acción comunicativa llevaría progresivamente a Habermas a asignar una posición central a la deliberación dentro de una teoría normativa de la democracia: "Por ello, el espacio público político, que expresa la quintaesencia de las condiciones de comunicación por las cuales una formación discursiva de la opinión y de la voluntad de un público de ciudadanos puede realizarse, constituye el concepto fundamental de una teoría normativa de la democracia"⁴⁹. La idea de una democracia "deliberativa" se basará en la redefinición y precisión de algunos presupuestos teóricos centrales.

En primer lugar, el abandono declarado de una concepción de la sociedad como totalidad (ya esbozado en la adopción de sistema y mundo de la vida) es decir una toma de distancia frente a la concepción hegeliano marxista y el reconocimiento explícito de la autonomía sistémica del mercado y la administración.⁵⁰ Sin embargo, este abandono explícito es a veces traicionado, ya que si bien ya no está presente la idea de un macrosujeto con capacidad y acción y determinación, subsiste la referencia a los problemas de integración

48 "A mi juicio, la debilidad metodológico del funcionalismo sistémico, cuando se presenta con pretensiones absolutistas, radica en que elige sus categorías teóricas como si ese proceso cuyos inicios describió Weber estuviera ya cerrado, como si una burocratización total la hubiera convertido en un sistema desprovisto de todo anclaje en el mundo de la vida comunicativamente estructurado y éste, a su vez, hubiera quedado degradado al status de un subsistema entre otros. Este mundo administrado era para Adorno una versión de máximo espanto; para Luhmann se ha convertido en un supuesto trivial", TAC, p. 443

49 "L'espace public", 30 ans apres, Introducción a la edición número 17, p. 180

social de la sociedad (valga la redundancia) como un todo. Es más, esta referencia transformará al derecho y al espacio público-político en mecanismos centrales de integración social global.

En segundo lugar, una formulación en términos comunicativos de las nociones clásicas de la teoría democrática, particularmente la idea de soberanía popular, que tendrá que desencarnarse de un sujeto, concreta u abstractamente concebido (pueblo o nación) para "licuarse" en un flujo comunicativo. Este flujo comunicativo no sólo se despoja de su asociación con una colectividad "físicamente presente" sino que reconoce la pluralidad, la diferencia, es decir se disocia de los rasgos de homogeneidad originalmente asociados a la soberanía del pueblo y a la voluntad general.

La soberanía popular sin sujeto es pensada entonces como el yacimiento de solidaridad, que anida en la pluralidad de lo que Hegel llamaba eticidad, y que reconoce un pluralismo no totalizable de formas de vida concurrentes: " en la formulación intersubjetiva del concepto de solidaridad, que liga la comprensión a pretensiones de validez criticables y a la posibilidad de sujetos autónomos y responsables de sus actos, desaparecen las connotaciones usuales de unidad y totalidad".⁵¹

Pero esta "ampliación" del pluralismo se relaciona, me parece, no sólo con el reconocimiento fáctico de la pluralidad irreductible de formas de vida en las sociedades modernas, sino de manera teóricamente más importante, con un "debilitamiento" del alcance de la racionalidad comunicativa. Tomando en cierta medida distancia frente a las identificaciones inmediatas de la racionalidad comunicativa con la Razón Práctica kantiana, Habermas parece introducir algunas aclaraciones. A diferencia de la tradición europea que estableció un lazo demasiado directo entre prácticas sociales y razón práctica (lo que llevó a

50 "el fracaso del socialismo de estado... confirma una vez más que un sistema económico moderno regulado por el mercado no puede ser transferido a voluntad desde el polo del dinero al del poder administrativo o al de la formación democrática de la voluntad sin que su eficacia sea puesta en peligro." *ibid*, p 180

51 *ibid*

enfocarlas exclusivamente desde un ángulo normativo) la racionalidad comunicativa o una racionalidad lingüísticamente concebida permite ser articulada con enfoques funcionales y explicaciones empíricas. Entre otras cosas, porque se rompe su lazo exclusivo con la moral. Por otra parte, si la racionalidad comunicativa no puede imputarse ni al actor individual ni al sujeto colectivo (pueblo soberano), debe ser pensada más bien como "el complejo estructurado de condiciones de posibilidad, trascendentalmente habilitantes", y no como capacidad subjetiva que indica a los actores que deben hacer. En consecuencia, no es una fuente de normas de acción. Es decir tiene contenido normativo sólo en tanto los actores que actúan comunicativamente se comprometen con presuposiciones pragmáticas de tipo contrafáctico. Pero no es inmediatamente práctica ni informativa.⁵² Ello supondrá un análisis más concreto de las formas de gestación de las normas colectivas.

La racionalidad de una decisión política y la validez de la norma vinculante aparecen ahora ubicadas en el "juego concertado entre la formación de voluntad política institucionalmente constituida y las corrientes de comunicación espontaneas, no dominadas por el poder de una estructura pública⁵³, no programadas para la toma de decisiones y en ese sentido no organizadas.⁵⁴ Esta soberanía popular sin sujeto se despliega en los procesos informales de formación de opinión y voluntad y encarnará en las "estructuras culturalmente movilizadas de lo público".

Para nuestra reconstrucción, es necesario en ese sentido a) analizar esas nuevas estructuras de lo público "informal" b) preguntarse por la forma o las formas a través de las cuales esa soberanía popular comunicativa toma cuerpo en las decisiones legítimas⁵⁵ y c) enfocar la reinterpretación de las instituciones políticas y jurídicas del Estado de Derecho (o

52 Validez y facticidad, traducción al inglés, mimeo 1994, cap. 1

53 Aquí público parece ser usada como estatal

54 Soberanía..., p. 52

55 "El poder comunicativo se ejerce en forma de asedio. Sin ánimo de conquista, influye sobre las premisas de los juicios y procesos de toma de decisión del sistema político para hacer valer sus imperativos en el único lenguaje que entiende la fortaleza sitiada: maneja el conjunto de razones que el poder administrativo, si bien maneja instrumentalmente, no puede ignorar, en tanto que principios de su orden legal", Soberanía...p. 54

sea del sistema formalizado e institucionalizado) en términos de una racionalidad procedimentalmente anclada en sus principales instituciones.⁵⁶

a) Las nuevas estructuras de lo público informal: Desde el punto de vista histórico Habermas se hará cargo de una serie de críticas referidas a la génesis del tipo ideal de esfera pública burguesa. Por un lado enfatizará la recuperación de las asociaciones, que se expanden con la difusión de la cultura de la lectura, y de su importancia sobre todo por sus formas de organización, voluntariedad, comunicación igualitaria, principio de mayoría, discusión abierta. Es en ese tipo de asociaciones informales que tuvo (y tiene) lugar la génesis práctica o la socialización en el principio de igualdad política.⁵⁷

La distinción entre sistema y mundo de la vida reaparece ahora formulada en términos de procesos de comunicación autónomos, autoregulados, sostenidos por organizaciones fluidas, horizontalmente interdependientes y de naturaleza más inclusiva, en oposición a las iniciativas que emanan de organizaciones que intervienen en un espacio público dominado por los medios con el fin de movilizar, la lealtad, la buena conducta o el poder de compra de electores, clientes y consumidores. Nuevamente, para los sistemas particulares, el espacio público es percibido como simple entorno, mientras que desde la perspectiva de los participantes es el lugar de despliegue de una comunicación pública que se regenera espontáneamente en las fuentes del mundo de la vida.⁵⁸ Las asociaciones plurales de la sociedad civil (separadas y

56 " Para nuestro autor, una teoría reconstructiva de la democracia debe elegir de tal modo sus conceptos básicos que pueda identificar fragmentos de una "razón existente" ya incorporada en las prácticas políticas, no importa cuan distorsionadas aparezcan éstas. No sólo se trata de partir de la "autocomprensión normativa" del E. de derecho. De manera razonable "la única premisa consiste en aceptar que no se puede describir adecuadamente un sistema político constitucional, incluso a nivel empírico, sin referirse a la validez de la ley y a la fuerza legitimante de su génesis democrática. Validez y facticidad. cp. 7

57 Habermas acepta las críticas de corte histórico a la idealización injustificada del público burgués, y reconoce la necesidad de analizar otras arenas que se forman simultáneamente al costado de la esfera pública hegemónica, referidas a subculturas o a otras clases, (esf. pública plebeya) no susceptibles de compromiso. La "pluralización" de las esferas públicas se dio entonces desde la fase de constitución. Otro reconocimiento más fuerte tiene que ver con el grado de "exclusión" (en relación a los obreros y fundamentalmente a las mujeres) que supuso la constitución original de esa esfera pública. ver. Calhoun, op cit.

58 Introducción a HC, p. 173

distintas del Estado y del mercado) son entonces los lugares de generación de un poder, que en contacto las instituciones, se transformará en poder comunicativo.

Los sistemas no pueden ser transformados desde adentro sin que su capacidad funcional y su eficacia sistémica sea contrariada. Pero "un cambio democrático radical de los procesos de legitimación apunta a un nuevo equilibrio entre los diferentes poderes, afín de que la fuerza de integración social de la solidaridad, "la fuerza productiva de comunicación", pueda imponerse frente a las potencias de las dos otras fuentes reguladores, el dinero y el poder administrativo y haga valer así las pretensiones del mundo de la vida, orientadas hacia el valor de uso⁵⁹.

Las estructuras movilizadas de lo público coinciden así con las asociaciones de todo tipo, públicos interesados que se forman en torno a cuestiones de interés general, lo que llevará a reivindicar y reconstruir la idea de "sociedad civil". En un nivel más abstracto se identifican con un flujo comunicativo autoreferente: la praxis pública tiene que estabilizarse a sí misma, tiene que mantener una estructura no distorsionada y la finalidad de una formación democrática de la voluntad"⁶⁰. Habermas no abunda, ni incorpora análisis empíricos acerca de las formas de argumentación y formación de la voluntad colectiva en el seno de movimientos sociales, asociaciones vecinales, públicos interesados etc. Pareciera que las condiciones de posibilidad de esa praxis comunicativa otra vez se localizan en su conexión con el mundo de la vida, en los potenciales de aprendizaje logrados evolutivamente, y en la preservación o resistencia frente a los imperativos sistémicos. Habermas reconoce que en virtud de su estructura anárquica, esta dimensión informal de la esfera pública es "por un lado más vulnerable (que las esferas públicas formales de los complejos parlamentarios) a los efectos represivos y excluyentes del poder social desigualmente distribuido, a la violencia estructural y a la comunicación sistemáticamente distorsionada"⁶¹. Pero por otro lado tiene la ventaja de ser un

59 *ibid*, 183.

60 *Soberanía*, p. 53

61 *Facticidad y validez*, cap. 7

ámbito de comunicación irrestricto. Es en esta red comunicativa fluida donde una sociedad secularizada puede manejar reflexivamente su complejidad y crear una suerte de "solidaridad entre extraños" capaz de conceder simultáneamente a cada quien "el derecho a seguir siendo un extraño"⁶²

En algunas formulaciones de Habermas, de impronta más rousseauiana, esta dinámica autónoma de lo público parece terminar siendo el lugar de repliegue de una idea: "En esa reproducción autoreferente de lo público se pone de manifiesto el sitio en el cual se ha replegado la expectativa de una autogestión soberana de la sociedad"⁶³ En otras, más acotadas, esta esfera pública informal aparece situada en la periferia del sistema político, indisolublemente ligada a los procedimientos institucionalizados y a la capacidad de gestión del poder administrativo.

Esta esfera o esferas de lo público, pensadas ahora como redes informales e inclusivas, con límites temporales, sociales y materiales fluidos, se desarrollan más o menos espontáneamente en el marco de los derechos garantizados constitucionalmente. Tanto "el público" como las cuestiones que serán de tratamiento público son reclutados de la esfera privada. Reaparece la idea formulada en HC: "Los núcleos de las áreas privadas del mundo de la vida, caracterizadas por la intimidad y por tanto por la protección de la publicidad, estructuran encuentros entre parientes, amigos, relaciones etc., y entretejen las historias de vida de los miembros a nivel de estas interacciones simples. La esfera pública tiene una relación complementaria con esta esfera privada, de la cual el público, como portador de la esfera pública, es reclutado."⁶⁴

Sin embargo, se trata de un mundo de la vida racionalizado, que ha adquirido un alto grado de reflexividad y de diferenciación. La reivindicación de una cultura política liberal e

62 Facticidad y validez, cap. 7.

63 Soberanía...p. 53

64 Facticidad y validez, cap. 8

igualitaria, el énfasis en la resolución consensuada y la posibilidad de normas universalmente vinculantes parecen servir a a Habermas como línea de defensa ilustrada frente a una reivindicación del mundo de la vida interpretado en términos de un "comunitarismo primitivo". Los nuevos movimientos sociales, así como algunas expresiones de formas tradicionales de vida, tienen un lado defensivo que, a su modo, trataría de preservar "la infraestructura comunicativa del mundo de la vida". Sin embargo, ante el peligro de eclosión del particularismo y la diferencia, la contribución al mantenimiento del espacio público, la voluntad o posibilidad de canalizar las demandas a través de las deliberación de la instituciones democráticas y la disposición a asumir una forma autorizada en las decisiones formales distinguiría a los núcleos de resistencia legítimos de los movimientos populistas (tan modernos como antidemocráticos). Es decir, no es lo mismo la defensa ciega de las reservas tradicionalistas que la emergencia de nuevos "públicos", de movimientos expresivos de cuestiones de interés general, de temas e identidades tratables o procesables aún bajo la forma de la ciudadanía.

La esfera pública informal es entonces básicamente caracterizada como un "sistema de censores", no especializado pero altamente sensible a los problemas de la sociedad como un todo. Y debe ser capaz no sólo de hacer sonar las alarmas, sino de tematizar los problemas, de capturar la atención e influir en la decisión, de modo de ser capaz de generar "opinión pública" o "opiniones públicas" temáticamente agrupadas. En ese sentido, la opinión pública recupera las notas originales de su génesis ilustrada: su rasgo definitorio no es su representatividad en términos estadísticos, ni su "generalidad" sino la calidad argumentativa del proceso de formación, es decir la calidad del procedimiento de razonamiento público que la generó.

b) Estructuras formales e informales: Los procesos de entendimiento intersubjetivo tienen lugar tanto en la red comunicativa de las esferas públicas informales como en los procedimientos democráticos institucionalizados. Solo que las deliberaciones institucionalizadas

en los órganos parlamentarios y judiciales, comisiones especiales, etc. están orientadas a la decisión (y a la acción), mientras que las que tienen lugar en la esfera pública informal no lo están. "Solo el sistema político puede actuar" (la opinión pública transformada en poder comunicativo no "gobierna" por si misma, aunque orienta la utilización de poder administrativo en direcciones específicas)⁶⁵

Así, la formación procedimentalmente correcta de la opinión y de la voluntad en principio está abierta a la tematización de todo tipo de cuestiones, aunque no todo tema legítimo de la discusión pública sea objeto de regulación política. En principio, aunque obviamente existe una limitación de competencia y de poderes, no hay o no debería haber una clausura en relación a los temas, es decir no hay o no debería haber una agenda prefijada y limitada, sino permanentemente abierta a los insumos que provienen de la esfera pública informal.

En este sentido, parte del último texto de Habermas, tal vez la menos lograda, tiende a fundamentar y también a tratar de mostrar como en los cuerpos parlamentarios los presupuestos comunicativos para una deliberación están efectivamente institucionalizados, de manera de poner en primer lugar la producción de razones y argumentos. Muestran así "la implantación de la razón práctica en las formas mismas de comunicación y en los procedimientos institucionalizados".⁶⁶ Entre estos figura el principio de publicidad de los debates. Ello lleva a que la política deliberativa desplegada en el nivel parlamentario, en conjunción con los motivos, razones, temas que provienen de la esfera pública informal produzcan el poder comunicativo que debe enfrentarse con el poder social y el poder administrativo.

⁶⁵ Facticidad y validez, cap. 7

⁶⁶ ibid, cap 8. Lamentablemente Habermas toma como ejemplo casi exclusivo los análisis de Elster sobre las asambleas de Filadelfia y Paris, en los que señala la presencia simultánea de un tipo de acción orientada al éxito y un tipo de acción orientada al entendimiento, mecanismos de negociación y de acuerdo, etc.

En cuanto a la relación entre estructura informales, ligadas al mundo de la vida y formas institucionales, la figura (en los textos mas radicales) es la del asedio. El poder comunicativamente generado no sustituye al poder administrativo sino que influye sobre él. Un poder delimitado o acotado por el marco jurídico formal no puede prescindir de razones normativas (el problema de la legitimidad de la legalidad). El flujo comunicativo autoreferente gestado a partir de esta pluralidad de públicos descubre o impone temas, aporta razones y argumentos que serán los que, en última instancia racionalicen (o deslegitimen) las decisiones administrativas.

En los últimos textos, la relación entre esfera pública informal y formal, entre procesos fluidos y procesos institucionalizados es presentado bajo la diferencia entre centro y periferia. El centro de un sistema político constitucional está constituido por el complejo administrativo, el sistema judicial y la esfera pública formal (parlamento, competencia partidaria, procesos electorales). El parlamento aparece como el órgano de mayor "sensibilidad" pero de menor capacidad de resolución de problemas. En la periferia, del lado de los outputs o de la implementación de las políticas, se ubican las redes de intermediación y negociación entre organismos públicos y privados (instancias neocorporativas, grupos de interés, etc.) encargadas de las tareas de coordinación sistémica. Del lado del input la esfera pública informal, asociaciones formadoras de opinión, etc. El poder comunicativo, que se gesta a través del circuito legítimo que surge de esta segunda periferia, atraviesa las compuertas de los procedimientos democrático-constitucionales, llega a las cortes y parlamentos y contrabalancea el poder social de las estructuras de intermediación y la peligrosa autonomización del poder administrativo. ⁶⁷ Poder comunicativo, legítimamente generado, y

67 El planteo es similar sino idéntico al de Luhmann. También la idea de que en este circuito oficial y legítimo del poder en ocasiones "normales" es desplazado por un flujo comunicativo que va en sentido opuesto. Es decir de la administración, al parlamento, a los clientes. También es idéntica la afirmación de que es en las situaciones de crisis o de excepción estas rutinas son puestas en cuestión, y el proceso se inicia con una problematización o alarma en la opinión pública informal que obliga a reforzar la regulación constitucional del circuito de poder

poder político-administrativo constitucionalmente normado se enfrentan o deberían hacer frente al poder social (intereses particulares ilegítimos).

c)Esta última descripción se inserta en la reconstrucción de los presupuestos normativos del Estado de Derecho. La intención es aquí reconducir las instituciones político-jurídicas básicas del Estado democrático de Derecho a sus fundamentos racionales. El sentido parece ser el de reavivar su fuerza motivadora. "Si ciudadanos racionales describieran sus prácticas a través de categorías empíricas, no obtendrían de allí razones suficientes para observar las reglas de juego democráticas. Una teoría justificatoria no debería suprimir el sentido genuinamente normativo de la comprensión intuitiva de la democracia" ⁶⁸

Si en TAC el derecho había sido analizado fundamentalmente como "medio" en relación a la colonización del mundo de la vida, en una dialéctica que llevaba necesariamente a la consigna de limitar la juridificación, aquí la posición parece ser distinta. En principio, Habermas reconoce que "desde el comienzo las cuestiones de legalidad hacen explotar el marco de una manera puramente normativa de ver las cosas". En lugar de centrarse en el derecho como medio, éste aparece directamente ligado al lenguaje ordinario. En ese sentido se recalcan dos funciones: ser el "conector" de la comunicación entre sistema y m. de la vida y fundamentalmente, ser mecanismo de integración social

La particular conexión entre facticidad y validez es el punto de partida. Las dos caras del derecho, la forma en que éste remite por un lado a una dimensión coactiva y por otro a una aceptación racional, retoma en términos estrictos el planteo kantiano de la Filosofía del Derecho. En términos más modernos ello aparece como la tensión entre el ordenamiento positivo que se autolegitima (en la versión positivista o sistémica) y la necesidad de un "anclaje" en los sujetos. "El derecho obtiene su fuerza vinculante más bien de la alianza entre la positividad y la pretensión de legitimidad". En ese sentido, la estrategia de Habermas parece

68 Ibid, cap. 7

dirigirse, en esta última obra, a resolver el problema que 30 años antes aparecía tematizado como "la contradictoria institucionalización del E. de Derecho". A "reavivar" la fuerza contenida en la idea de gobierno de la ley. En términos estrictamente kantianos, el Estado de Derecho aparece como la forma moderna de la aspiración a la racionalización del poder, y esta racionalización encarna en una práctica de autolegislación institucionalmente diferenciada.

Pero doscientos años después de Kant, la afirmación del supuesto de la autolegislación, debe sostenerse y enfrentarse a un análisis de los mecanismos fácticos de ejercicio del poder. En ese sentido, la cuestión parece otra vez asumir la forma de un combate entre poder legal y poder fáctico: "El desarrollo del E. Constitucional puede entenderse como una secuencia abierta de medidas precautorias, guiadas por la experiencia, frente a la sobrecarga (o el asedio) del sistema legal por parte de relaciones sociales que contradicen su autocomprensión".

Por ello, una teoría de la racionalidad comunicativa ya no se traduce inmediatamente en una teoría normativa del derecho y la moralidad, sino que debe ofrecer "una guía para reconstruir las redes de formación de opinión y los discursos orientados a la decisión en los cuales hunde sus raíces el ejercicio democrático legal de gobierno."⁶⁹ La consigna es doble: "tomar en serio" lo que implica el ejercicio de poder normado por el derecho y al mismo tiempo ubicar allí las necesidades de integración social. El derecho no es, o no es solamente el "código" del sistema legal (como veremos en Luhmann) sino que, a diferencia de otros lenguajes sistémicos especializados, guarda una relación privilegiada con el lenguaje ordinario. Y la capacidad del lenguaje ordinario para traducir "todo de todos los lenguajes" se traduce a su vez al derecho que de ese modo operacionaliza los mensajes de un modo "conductualmente efectivo" y comunica con los sistemas.⁷⁰ El derecho aparece entonces como un sistema de conocimiento y como un sistema de acción: "El lenguaje de la ley, a diferencia de la

⁶⁹ Facticidad y validez, cap. 6

⁷⁰ En ese sentido, en la sociología del derecho habría tenido lugar una consideración unilateral del derecho, iniciada por Weber, que lo habría tomado en cuenta casi exclusivamente en relación con las formas de dominación y no con los principios de integración. Se trataría de seguir aquí a Parsons y a su idea del derecho como correa de

comunicación moral restringida al mundo de la vida, puede funcionar como un transformador en la comunicación social entre sistema y mundo de la vida"⁷¹

El sistema político constitucionalmente estructurado es reconocido, según la perspectiva sistémica, como subsistema especializado en la producción de decisiones vinculantes. Por otra parte, la política es responsable de problemas que conciernen a la sociedad como un todo y ello precisamente por su relación con el derecho. Por su constitución jurídica, la política funcionalmente especificada (es decir entendida a partir del sistema político) aún refiere a problemas sociales globales: "recupera, a un nivel reflexivo, una integración social que ningún otro sistema puede lograr"⁷².

Por ello, frente al reconocimiento de circuitos informales pero efectivos de circulación del poder fáctico, la pregunta sería ¿cómo hacer para que la circulación de poder constitucionalmente normada prevalezca? La respuesta de Habermas, como vimos, parece dirigirse sobre todo a reforzar la relación entre poder legal y esfera pública y su conexión con el "poder comunicativo" generado en el mundo de la vida. Es decir, a reforzar aquellas conexiones que hacen posible la producción de legalidad legítima y que "en última instancia no están a disposición de la política."

El concepto moderno de derecho, que intensifica la tensión entre facticidad y validez encierra la idea democrática (de Rousseau y de Kant): la pretensión de legitimidad por parte del orden legal construido sobre los derechos solo puede ser redimida a través de la fuerza integradora de la unión y concurrencia de ciudadanos libres e iguales. La fuerza integrativa de la ley coercitiva yace en el hecho de que el destinatario individual de las normas legales puede al mismo tiempo entenderse a sí mismo como autor racional de esas normas. Se trata de encontrar pues una versión contemporánea de la idea de autolegislación, adaptando la cuestión

trasmisión por medio de la cual la solidaridad (estructuras de mutuo reconocimiento) se trasmiten en forma abstracta pero vinculante a las relaciones sistémicas y anónimas de la sociedad compleja.

71 Habermas, Facticidad y validez, cap. 2

72 ibid, cap 2

de la "autorganización bajo la ley de hombres libremente asociados" a la realidad de las sociedades complejas.

Es decir, profundizar la autocomprensión normativa del Estado de derecho significa tratar de articular, en términos adecuados a la complejidad, autonomía moral individual y soberanía popular, moralidad y democracia, derechos humanos moralmente fundados y autonomía ciudadana, autonomía privada y autonomía política, liberalismo y republicanism.

Para ello Habermas debe partir de una clara discusión en torno a la relación entre moralidad y derecho, de su diferenciación y convergencia. De manera sucinta podríamos decir que en vena estrictamente kantiana, Habermas sostiene que ambas refieren a los mismos problemas: "cómo relaciones interpersonales pueden ser legítimamente ordenadas, como coordinar acciones a través de normas justificadas". Pero mientras una moralidad postradicional solo representa una forma de saber cultural, el derecho tiene carácter vinculante a nivel institucional. En ese sentido, si la moral postradicional "solo guarda una relación virtual con la acción" (a través de la socialización, de las formaciones del superego, etc) la norma legal "suplementa" a la moralidad en el sentido de disposiciones y regulaciones para la acción. Y mientras las normas morales "regulan las relaciones y conflictos interpersonales entre personas naturales que se reconocen como individuos irremplazables y miembros de una comunidad universal", las normas legales operan "entre actores que se reconocen como consociados en una comunidad abstracta producida por las mismas normas legales., no individualizados a través de sus identidades personales, sino a través de la capacidad para adoptar la actitud de miembros sociotípicos de una comunidad legalmente constituida".

De manera imperceptible, la función de integración social tradicionalmente asignada a la moral por la tradición durkheimiana es asignada al derecho: "En sociedades menos complejas, las fuerzas de integración social inherentes al ethos de una forma de vida y a la integralidad de la vida ética unifican todos los componentes del mundo de la vida, y armonizan los deberes concretos con las instituciones, anclándolos en la motivación. Solo cuando el

sistema legal como un todo se erige ante nuestros ojos, por supuesto, podemos juzgar como los contenidos morales, en condiciones de alta complejidad, pueden dispersarse, esparcirse en una sociedad a través de los canales de la regulación legal."⁷³

En el mismo sentido, el derecho aparece también como un reductor de la complejidad: "El sujeto de derecho" se descarga de las demandas cognitivas, motivacionales y organizacionales que se le exigen a la persona moralmente enjuiciantes". La ley absorbe a menudo la indeterminación cognitiva que emerge de la justificación y aplicación de normas en situaciones complejas. "Desde el punto de vista de la complementariedad entre derecho y moralidad, los procedimientos legislativos parlamentarios, las decisiones judiciales y la dogmática legal profesional que definen reglas y sistematizan decisiones alivian al individuo de las cargas cognitivas de formar su propio juicio moral." También absorbe la incertidumbre motivacional, y puede obligar a restringir la deliberación moral al cálculo prudencial de consecuencias.

Hasta aquí Habermas concordaría con Luhmann, Pero al derecho no solo es imputable una forma de coordinación funcional entre sistemas, sino también la regulación moral de los conflictos y la salvaguarda ética de las identidades y formas de vida. En ese sentido, el tema de la validez de la norma moral y de la norma legal confluyen: "sólo son validas aquellas normas para la acción con las cuales acordarían como participantes en discursos racionales todos los posibles afectados". El principio democrático surgiría de una especificación correspondiente para aquellas normas de acción que aparecen bajo forma legal y que pueden ser justificada aduciendo razones pragmáticas, ético- políticas y morales. El tipo de razones resulta de la lógica de la cuestión en cuestión en un caso particular. En cuestiones morales, la humanidad o una república de ciudadanos del mundo constituye el sistema de referencia para fundar regulaciones que están en el interés de todos. En cuestiones ético políticas, las formas de vida de la comunidad política constituye el sistema de referencia para fundamentar regulaciones que

73 Ibid, cap 3.

expresen una autocomprensión colectiva consciente. Las razones decisivas deben en principio ser aceptadas para todos los que compartan "nuestras tradiciones y evaluaciones fuertes". Las cuestiones pragmáticas apuntan a un equilibrio entre orientaciones de valor en competencia y posiciones de interés. Aquí el sistema de referencia para la negociación de compromisos está constituido por los subgrupos sociales o culturales inmediatamente involucrados, en tanto estos compromisos deben establecerse bajo condiciones de negociación justa que deben ser aceptables en principio para todas las partes, aún sobre la base de razones respectivamente diferentes.⁷⁴

Así, el problema del derecho y de la legislación le permite a Habermas distinguir también las reglas morales como expresión de una voluntad universal, de las reglas jurídicas que dan expresión a las voluntades particulares de los miembros de una determinada comunidad legal. Es decir para incorporar en la voluntad política de una comunidad legal ("que por supuesto debe estar de acuerdo con las intuiciones morales") posiciones de interés y de fines pragmáticamente escogidos. Esto expande el espectro de razones relevantes para la formación de la voluntad política. Cuanto más concreto el material necesitado de regulación y más concreto el carácter de la ley, más la aceptabilidad de razones expresa también la autocomprensión de una forma histórica de vida, el balance entre grupos de interés y la elección de objetivos alternativos. "Tan pronto como la formación racional de la voluntad colectiva apunta a programas legales concretos, debe superar las fronteras de los discursos sobre la justicia e incluir problemas de autocomprensión y balance de intereses."

La ley no logra su sentido normativo per se, a través de su forma, ni por un contenido moral a priori, sino que lo recibe a través del procedimiento de legislación que le otorga legitimidad. Son así las prácticas discursivas y los procesos de negociación los lugares de

⁷⁴ La distinción entre cuestiones pragmáticas, éticas y morales ha sido objeto de una intensa discusión, así como la distinción entre cuestiones de justicia y de la vida buena. No podemos abordar ese tema aquí. Baste con recalcar que en esta versión habermasiana lo que está en juego es la conformación de una opinión y voluntad públicas en torno a los tres tipos de cuestiones que afectan a una comunidad legal. Por otro lado, los compromisos se

constitución de esa voluntad racional: en tanto participantes en discursos racionales, los consociados bajo la ley deben poder examinar si una norma puesta en cuestión es capaz de suscitar el acuerdo de todos los afectados. El sistema de derechos estipula precisamente las condiciones bajo las cuales las formas de comunicación necesarias para una legislación autónoma pueden ser legalmente institucionalizadas. Así, "la sustancia de los derechos humanos reside en las condiciones formales para la institucionalización de los procesos discursivos de formación de la opinión y la voluntad en los que la soberanía popular adquiere forma práctica"⁷⁵ La soberanía popular, en las sociedades complejas, mora entonces en los procedimientos de formación de la voluntad política y en la red informial de comunicación. La esfera de lo público es su lugar de encuentro.

5. Conclusiones provisionales: Política y deliberación

"Racionalizar el poder", tal parece ser la consigna que alienta la génesis histórica de la esfera ilustrada de lo público. El principio de publicidad en Kant, anticipaba la "accesibilidad" a los actos de gobierno, y se convertía en criterio de legitimidad. Pero la "autocomprensión de la esfera pública burguesa" va más allá. Racionalizar el poder no quiere solo decir volver visible los principios de su funcionamiento y por tanto imponer restricciones normativas a su ejercicio. Quiere decir más: "someter el poder a la razón " o disolver "la voluntas en ratio". ¿Pero que es o como se expresa esa razón? Pareciera que la pregunta política por la naturaleza, el funcionamiento, los límites y el alcance del poder político se trasfigura en la pregunta filosófica por el carácter de la racionalidad. Desde el primer momento la esfera pública ilustrada identifica razón y argumentación pública. La razón que debe someter al poder es la que se conforma o se muestra en la discusión abierta, en el ejercicio sin trabas de las capacidades racionales de los individuos ciudadanos. De aquellos que justamente en tanto

caracterizan por un acuerdo adoptado por razones diferentes, mientras que el consenso racional supone las mismas razones.

⁷⁵ *ibid.*

ciudadanos no razonan como hombres particulares sino como miembros iguales de una comunidad. Por ello la opinión, resultado de esa discusión racional, puede ser una, y por ello también dicha opinión puede adjudicarse con justeza el atributo de racional. La calidad del proceso de gestación lo autoriza. En tanto ámbito "libre" de poder, en la esfera pública no hay coacción. En tanto discusión desinteresada, las urgencias del entorno no la perturban. En tanto ciudadanos, hay igualdad de acceso. Por supuesto, y el joven Habermas lo señala, todo ello es ideología, en tanto la discusión no es desinteresada, los ciudadanos se confunden con los burgueses, y el acceso, en términos de derechos políticos, está vedado a demasiada gente como para que el alcance universal de lo establecido en esa esfera pública pueda pretender legitimidad. Esa pretendida racionalidad, tenía pues pies de barro.

Sin embargo, y este es el relato y la búsqueda del joven Habermas, las ideologías tienen (o tenían) fuerza para transformar (al menos en parte) al mundo. Los avances en la "racionalización del poder" no se dieron en la senda hacia la entronización del mejor argumento, pero si representaron pasos fundamentales (a despecho de Koselleck) en el sentido del control público, la previsibilidad, la legalidad. La institucionalización del principio de publicidad de los actos de gobierno, el principio de separación de poderes, el reconocimiento de la libertad de expresión de la opinión pública, etc., fueron el resultado de conflictos y luchas en las que estaban en juego componentes importantes de esas "ideologías". Pero las ideologías tienen (o tenían) también una "idea" nuclear, que no puede ser afirmada o negada con criterios de verdad, pero que puede ser revisada según su corrección normativa y postulada como ideal regulativo. Tal vez, no sea aventurado sostener que Habermas intentó depurar la idea y avanzar en sus condiciones de posibilidad (no históricas sino trascendentales), tratando desesperadamente de preservarla. Al mismo tiempo trató de incorporar, de manera no siempre coherente, resultados del conocimiento empírico de los fenómenos sociales y de las transformaciones sociohistóricas, con el fin de depurar la envoltura ideológica (en el sentido de

falsa conciencia) de la idea. El resultado, en términos de clarificar qué quiere decir racionalizar el poder, tiene algo de resignado, algo de terco y algo de auspicioso.

Las condiciones de esa racionalidad, que la ideología de la esfera pública burguesa daba por sentadas demasiado fácilmente pasan a morar entonces en los presupuestos pragmáticos de nuestro lenguaje pero también en la cotidianidad de nuestras tradiciones, nuestros ordenes legítimos y nuestras destrezas y formas de construir mundo. La dicotomía sistema y mundo de la vida representará una primera aceptación resignada de la facticidad: la economía y el poder político administrativo se han racionalizado pero no en el sentido en que lo pretendía la esfera pública ilustrada. Racionalizar el poder político y económico no significó históricamente someterlo a la argumentación sino diferenciar sus códigos, aumentar la previsibilidad, perfeccionar su eficacia. La "otra" racionalidad, se refugia en el mundo de la vida y sus pretensión ya no es "someter al poder para disolverlo" sino evitar su completa autonomización. En el peor de los casos "resistir" a sus intentos de colonización. La esfera pública tiende a caer pero en el vértigo de su declive descubre que sólo aferrándose a las experiencias y solidaridades de la esfera privada podrá seguir viva. Sin embargo, el respeto y el reconocimiento de la humanidad que la familia nuclear burguesa creía encerrar en su seno, también se ha revelado como un mito. Nadie puede oponer ya la transparencia de las relaciones interpersonales a la opacidad de los sistema. Y aún más, a la vuelta de esta exaltación del mundo de la vida, acecha el tradicionalismo y el particularismo, la nada racional exaltación comunitaria.

Pero si los sistemas autonomizados pueden funcionar mejor pero no integrar consensualmente "al público" y si las estructuras del mundo de la vida tampoco son el lugar de la transparencia y el consenso racional ¿entonces cómo se integra la sociedad? Ni el Estado, ni el mercado, ni las interacciones "simples" de la vida cotidiana parecen capaces de lograrlo por sí mismos. Las grandes visiones del mundo compartidas han perdido su inmunidad, la fuerza motivadora de la moralidad postradicional es débil, el poder político circula pero no integra.

En realidad, es la idea misma del todo social la que debe ser revisada. Habermas reconoce este desafío y llega a la negación de la idea de totalidad por distintos caminos teóricos. Sin embargo, la pregunta por la integración social sigue allí y ella sigue, desafortunadamente haciendo referencia al todo.

Por ello la referencia al todo se volverá más abstracta. La soberanía popular que encarnaba a esa totalidad del pueblo unido y concordante perderá su carne y su sangre. Su contenido sustantivo. Se volverá un flujo comunicativo que se autoreproduce, y que a su modo resguarda, ahora en la forma de una moralidad universal implícita en los procedimientos, las chispas de esa racionalidad y la pretensión de racionalizar el poder. Pero los espíritus tienden a encarnarse. Y esa soberanía parece hallar su morada ahora en la sociedad civil. Esta no es el centro de una sociedad que ha perdido su centro, pero al igual que en el marxismo gramsciano⁷⁶, parece ser el lugar en que mundo de la vida y sistema se comunican, en el que el trasfondo de la cotidianidad se expresa y hace llegar su voz a la ciudadela del poder y del dinero.

Es allí donde encuentra su morada la deliberación y es allí donde puede transmutarse en un poder comunicativo que se enfrente a los poderes fácticos. Pero sobre todas las cosas es allí donde, de manera un tanto fantasmática encuentran realización los supuestos reconocidamente idealizantes.⁷⁷ La esfera pública, enraizada en la sociedad civil y en el órgano más social del Estado vuelve a encarnar así lo visible y manifiesto, general y común y lo abierto (no hay exclusión de temas). Los procedimientos logran que la voluntad y la opinión que de allí emanen no sean salvaje expresión de los corazones ni puro azar estadístico sino resultado razonable del debate. El escenario argumentativo no instaaura o remplaza al poder, pero

76 Agradezco el comentario de Enrique Serrano sobre la relación entre esta conceptualización y la tardía introducción del concepto gramsciano de sociedad civil en los ambientes académicos alemanes

77 "La opinión y la formación de la voluntad democráticamente constituida depende de los aportes de las opiniones públicas informales que, idealmente, se desenvuelven sin obstrucciones en las estructuras de la esfera público política. La esfera pública a su vez debe tener el apoyo de una base social en la que los derechos de ciudadanía hayan logrado efectividad social. Solo en una sociedad que haya superado los confines de la división

tampoco "se limita" a controlarlo. La voluntad soberana no "instaura" la comunidad política como en Rousseau pero tampoco se restringe a controlar y limitar al poder político como en la tradición liberal. No se limita a la exigencia de control y visibilidad pero tampoco se desborda en el "actuar en concierto" de las grandes revoluciones.

Los procesos de formación de voluntad y opinión pública son el lugar donde se repliega la racionalidad argumentativa. Esta no ha logrado disolver el poder pero ha aprendido a conocerlo un poco mejor. No ha logrado que la presunción de su mayor racionalidad se imponga frente a otros criterios (la racionalidad mayoritaria del un hombre un voto o la racionalidad, nunca se sabe cuan bien repartida, de la vieja prudencia política). Tampoco parece haber cumplido su mandato "funcional" de integrar. Pero, y aquí tal vez lo auspicioso, ha retomado una vieja cuestión y tratado de mostrar que la política no está condenada a ser un territorio extranjero, que la política debería volver a coincidir con algún tipo de comunidad. Sin embargo, la pregunta subsiste: ¿es esto posible en una sociedad compleja?

de clases y que se haya sacudido del peso milenario de la estratificación y la explotación, puede desarrollarse plenamente el potencial de un pluralismo cultural libre de trabas..." Facticidad y validez, cap. 7

Capítulo 6

Lo público y la astucia del sistema: Niklas Luhmann

En nuestra reconstrucción, Luhmann retoma el cuarto problema que tratamos de dibujar a partir de Kant. Por un lado parece ser quien recupera más nítidamente esa dimensión, circunstancial y menor pero presente en los escritos de Kant analizados, que reconocía un elemento de prudencia del gobernante. Ese "núcleo" separado de las consideraciones morales (en Kant relacionado con la oportunidad, la inevitabilidad, cierto cálculo) que refería a un tipo de decisión incapaz de ser neutralizada por consideraciones morales, y que sin embargo seguía siendo encuadrado jurídicamente. Decisión que era considerada legítima y sin embargo contingente.

En este capítulo nos centraremos en una versión de la relación entre opinión pública, decisión política y norma vinculante, en términos de nuestro autor, "adecuada a la complejidad". En Luhmann encontraremos una reivindicación de la legitimidad de la legalidad basada en procedimientos, más en línea con el planteo weberiano. La legitimidad de la ley tiene su origen en procedimientos y mecanismos establecidos jurídicamente, que son lo que son, y que son aceptados como tales en virtud de un largo proceso de diferenciación y afirmación del sistema político-legal. Esta legalidad permite un marco estable para la toma de decisiones y por otro lado "encuadra" el desarrollo y formación de la opinión pública. La opinión pública no será la "forjadora" de la voluntad política ni de la decisión, sino la que delimite un horizonte de lo posible jurídica y políticamente. Sobre esa primera reducción del horizonte de lo posible, sobre esa estructuración de sentido llevada adelante por la opinión pública, el sistema político tomará la decisión o decisiones que redundarán en una segunda reducción de la complejidad. Ni la estructuración de sentido (a través de temas) ni la decisión tomada

(entre las decisiones posibles) exorcizan la contingencia de lo real. Una y la otra podrían ser de otra manera. Ni la opinión pública (cualquiera sea su nivel argumentativo) genera de por sí consenso, ni el carácter consensuado de una decisión significa que ésta repose en un consenso sustantivo, ni por supuesto que esa sea la mejor decisión.

En Luhmann, "lo público" no se muestra explícitamente referido a una "esfera" o "espacio" particular en los términos clásicos. El público será una diferenciación interna del sistema político. A su vez, la reformulación del concepto de opinión pública pretende superar varios de los problemas teóricos y políticos que, como hemos visto hasta ahora, se anudan en la idea de espacio público. Este intento se inscribe dentro de un proyecto más ambicioso que inspira su obra: reconstruir los conceptos clásicos de la teoría política como parte de una semántica histórica, más allá de la historia de las ideas o de la perspectiva hermenéutica. La tarea es doble: por un lado, conceptos centrales como sociedad, estado, democracia, legitimidad, etc. son ubicados en el contexto de la "autotematización" de un sistema social en proceso de evolución. En ese sentido, son reconstruidos históricamente como respuestas a problemas, como soluciones que expresaron en su momento conquistas institucionales. Por otro lado, se trata de reformularlos en términos de la creciente complejidad contemporánea y en la perspectiva más abstracta de la teoría de sistemas. Se trata de reconocer que estos conceptos no pueden ser abandonados, pero tampoco pueden ser usados en su significado originario. Parece importante señalar, ya que ello será particularmente pertinente para nuestro tema, que dicha crítica a la tradición del "viejo pensamiento europeo" no parece surgir sólo de una "arrogancia renovadora" ni de alguna pretensión "post", sino de la sospecha que su formación corresponde a épocas de menor complejidad y que por lo tanto no se adecúan a una sociedad enormemente especializada y diferenciada como la contemporánea.

El concepto de "opinión pública" (y las pretensiones normativas en torno a la participación, el debate, la argumentación y la representación a él ligadas) no escapará a este operativo global. Luhmann intentará mostrar el cambio en las condiciones de posibilidad del espacio público liberal e ilustrado, su insuficiencia teórica y su exorbitancia política. Y la "readaptación funcional" de la idea involucrará una reducción de su alcance teórico y político. Intentaremos centrarnos en los siguientes aspectos de esta readaptación: a) la ubicación del espacio de lo público en el ámbito funcional de sistema político. Es decir no es "mediación" como en Habermas, ni directamente "sociedad política" como en Arendt, ni expresión de la sociedad civil como en Koselleck b) su "desconexión" teórica explícita con el "mundo de la vida" y con otros "códigos". No es el escenario en el que la pretenciosa conciencia individual se atreve a cuestionar al Estado (Koselleck). Tampoco se "nutre" de las disonancias y problemas incorporados en historias de vida, como en Habermas. Más cercano a Arendt en este punto, Luhmann pondrá el acento en la construcción "pública" de temas y de fenómenos y en todo caso, en "las transformaciones" que deben sufrir las cuestiones privadas para movilizar la atención y transformarse en temas públicos c) la separación entre ámbito de la discusión pública y ámbito de la decisión, y la explícita ruptura de la relación entre decisión de gobierno y justificación pública como validación. Lo correcto y lo justo ya no coinciden con lo públicamente justificado según la consigna ilustrada retomada explícitamente por Habermas. Hay varias soluciones razonables a los problemas, varias formas de enfrentar la contingencia y todas ellas suponen riesgos. d) la separación entre ámbito de la discusión pública y consenso normativo. La opinión pública filtra y estructura temas. El acuerdo es temático no de opinión. Una vez estructurada la comunicación recién es posible el consenso o el disenso. Los temas no están prefijados ni las cuestiones "son generales". Llegan a ser tales en el flujo comunicativo de la opinión pública. e) Las implicaciones normativas de un concepto así "reducido" de público y de opinión pública que deben

ser evaluadas. Ello nos llevará a discutir si esa centralidad que todavía Habermas atribuía a la política y al espacio público puede aún sostenerse. Por otra parte, discutiremos la conclusión de Luhmann sobre la pérdida de centralidad de la política, es decir, si ella supone que estamos condenados a ser, una vez más, extranjeros en la política.

En cuanto a la exposición, conviene una aclaración previa. Entre las muchas cosas que Marx reprochaba a Hegel estaba aquello de "que el Estado servía para probar la Lógica, y no la Lógica para probar el Estado". La acusación remite a un riesgo inevitable de toda teoría con pretensiones universales y que además se pretenda reflexiva. Leyendo a Luhmann resulta inevitable recordar el riesgo y la advertencia. Sobre todo, cuando después de una desesperante búsqueda de inteligibilidad, se tiene la impresión de que el amor y la política, la religión y el mercado, la ciencia y la familia terminan siendo encarnaciones de una lógica de los sistemas, cuyos momentos (la reducción de la complejidad, constitución paradójica y desparadojización, funcionamiento autoreferencial) dan cuenta, entre otras cosas, de eso que vulgarmente llamamos historia y sociedad.

Por eso, como con Hegel, se puede empezar tratando de entender aquello de la dialéctica para luego ir a la Filosofía del Derecho para aprehender a la Sociedad Civil y al Estado como encarnaciones del despliegue del concepto. O se puede empezar al revés, con las aventuras de la conciencia en la Fenomenología o con la historia política en la Filosofía del Derecho y tratar de pensar luego el despliegue del concepto en la historia. Así, en el caso de Luhmann, podíamos comenzar prolijamente con los Sistemas Sociales o aún más abstractamente con la teoría de los sistemas autopoieticos para luego tratar de volver inteligibles aquellos sistemas diferenciados que manifiestan características universales. O bien podíamos partir de "los trabajos monográficos" para ver en la "historia" de estos sistemas y de sus códigos el despliegue de proposiciones

teóricas más generales. Lo más sensato resultó ir de un nivel a otro para buscar una mutua inteligibilidad. Es probable que el resultado sea más o menos afortunado según el problema: si La teoría política en el Estado de Bienestar puede resultar más provocativa que El amor como pasión, quizá se deba a que, aunque amor y política compartan esa improbable probabilidad de todas las cosas¹, estamos más entrenados para entender "la política como sistema". O tal vez se deba a la resistencia del amor a ser penetrado por el concepto². O a la incertidumbre evolutiva por la cual a veces los medios anteceden a los sistemas y a veces los sistemas a los medios. De cualquier modo, como en el caso de Parsons, no siempre queda claro si los insights más poderosos provienen de la teoría de los sistemas autopoieticos y de las pretensiones de la gran teoría o de una reflexión de otro tipo que hunde sus raíces, más hondo de lo que Luhmann está dispuesto a reconocer, en las grandes tradiciones del pensamiento político y social.

1 El tema de la improbable probabilidad de todas las cosas es menos trivial de lo que parece. La propuesta de Luhmann de presentar los problemas de tal manera que los contenidos normales del mundo de la vida y las certezas básicas aparezcan como soluciones a problemas ya resueltos aunque existan otras alternativas de solución (Luhmann, 1991, p. 129), no sólo abre la puerta a la cuestión de las "equivalencias funcionales" sino que inevitablemente vuelve a suscitar admiración en torno a los procesos de aprendizaje y los logros evolutivos. Finalmente encontrar un código que duplique las informaciones según lo que signifiquen para "el mundo anónimo y general" y lo que signifiquen "para nosotros y nuestro mundo" (1986b) resulta tan improbable como forjar un código que transmita decisiones vinculantes. Tanto el poder como el amor ponen en juego no sólo la autoreferencialidad sino antes que nada, algo intuitivamente más cercano a la idea de contingencia. Las diferencias entre el amor y el poder no dejan de ser significativas. Sin embargo no tanto como para sustancializar la diferencia entre medios de control y formas de interacción propias del mundo de la vida. Pese a toda su abstracción y complejidad, el análisis luhmanniano del amor permite contestar de manera diferente (a la de Habermas, por ej.) a la pregunta acerca de cómo es la vida en el "mundo de la vida". No está tan claro que ésta "se haya visto empujada a los nichos de una estructura social autonomizada en términos sistémicos", ni por supuesto que ello constituya la "trivialización del espanto" (Habermas, p. 443)

2. "...otros medios apoyan su ambición en el hecho de no ser tecnificables y sin entender esto como un déficit sino como una particular peculiaridad suya....una consecuencia que se deriva es que los medios amor y arte, formados de manera antiestructural deben renunciar a algunas características de los otros medios, antes que nada, a la seguridad de poder formar un sistema." Luhmann, (1993b, p. 167) En el caso del amor, la semántica o la constitución del código antecede, en una especie de educación sentimental anticipada, a la constitución del ámbito propio de la intimidad. En el caso de las autodescripciones de los sistemas sociales diferenciados, "las transformaciones semánticas siguen a una considerable distancia a las transformaciones estructurales" ibid, p. 444.

En ese sentido, no entramos en la discusión pormenorizada de la perspectiva sistémica general de Luhmann, pero debemos hacer referencia a ella en tanto sea necesario para iluminar la problemática específica del espacio público. A pesar de todo, dada la centralidad del marco teórico general, resultará inevitable tener que abordar aspectos más generales tanto de la teoría de los sistemas autopoieticos como de su teoría de la diferenciación social.

1. Los supuestos: la complejidad, la contingencia y la sociedad sin centro.

a) Sistema/entorno, complejidad y contingencia:

Como es sabido, Luhmann generaliza los conceptos de la cibernética para ampliar el ámbito de aplicación de la teoría de sistemas, y especificar luego las operaciones de los sistemas sociales como sistemas que elaboran sentido.

La perspectiva de la teoría de sistemas intenta superar el enfoque clásico construido sobre la diferencia parte- todo, sustituyendo esta diferencia tradicional por la de "sistema-entorno". Sistema es, en términos muy generales, "una entidad constituida por elementos correlacionados entre sí, definida por determinados límites en relación con el entorno". Dentro de la evolución de la teoría de sistemas, Luhmann señalará como un paso teórico decisivo la sustitución de la diferencia entre sistemas abiertos y sistemas cerrados, que habría guiado las investigaciones iniciales de la teoría, por la idea de "sistemas autoreferenciales", según la cual "los sistemas sólo pueden referirse a sí mismos en la constitución de sus elementos y operaciones fundamentales... tienen que producir y utilizar la descripción de sí mismos; tienen que ser capaces de utilizar al interior del sistema, la diferencia entre sistema y entorno como orientación y principio

de procesamiento de información"³. El entorno designa a lo que se coloca externamente al sistema y que presenta, en relación a éste, un mayor grado de complejidad. Los sistemas definen sus propios límites y por lo tanto erigen o constituyen como entorno a todo aquello que está fuera de sus límites. El entorno no constituye un sistema, ni siquiera un efecto unificado.⁴ El principio general es que "el sistema está tanto más en grado de sobrevivir cuanto mayor es su capacidad de responder a la creciente complejidad del entorno con prestaciones selectivas dirigidas a aumentar la complejidad interna"⁵ La complejidad refiere "al exceso de las posibilidades del mundo o sea a la diferencia entre el número de posibilidades potenciales y el número de las mismas actualizadas o actualizable". La complejidad requiere selección. Todo sistema refiere a un entorno conformado por una multitud de acontecimientos y circunstancias reales o posibles.⁶ Manejar esta complejidad del entorno, de modo que la supervivencia del sistema no sea amenazada supone seleccionar, y ello a su vez requiere del establecimiento de procesos específicos o de estrategias para manejar esa complejidad, para reducirla. La complejidad supone contingencia y la contingencia, riesgo.

La noción de contingencia apunta, en primer lugar, en su sentido clásico, a la exclusión de la necesidad y de la imposibilidad, a la posibilidad de ser de otro modo⁷.

3 Luhmann, N. Sistemas Sociales, Alianza, p. 32. La autoreferencialidad se relaciona primordialmente con el problema de la observación, como manejo de un esquema de diferencias. Es importante señalar que la idea de autoreferencia supone al mismo tiempo clausura y apertura: "El entorno es un correlato necesario para las operaciones autorreferenciales, ya que precisamente esa producción no puede llevarse a cabo bajo la premisa del solipsismo". La diferencia es la premisa para la función de todas las operaciones autorreferenciales, ibid, p. 33 y 39.

4 Ibid. También, para una versión compendiada véase Ecological Communication, cap 2.

5 Para la parte general de la aplicación de la Teoría de sistemas véase Luhmann, N, Sistemas Sociales, Alianza 1991. Véase también Zolo, Danilo, "El léxico de Luhmann", en Sistemas Políticos, UAM-A, 1986 y El principato democrático, Feltrinelli, 1992, la introducción de Izuzquiza Ignacio a N. Luhmann, Sociedad y sistema: la ambición de la teoría, Paidós, así como la excelente introducción de Holmes, Stephen y Larmore, Charles a Luhmann N., The Differentiation of Society, Columbia, 1982

6 Más específicamente por complejidad la teoría sistémico cibernética entiende 1) El número y variedad de los elementos de un sistema 2) la extensión y la incidencia de las relaciones de interdependencia entre los elementos y 3) la variabilidad en el tiempo de sus relaciones. En relación al entorno, este resulta más o menos complejo cuanto más amplio sea el abanico de elecciones posibles y el número de variables que se deban tener en cuenta para resolver problemas de adaptación, de conocimiento y de proyección.

7 Luhmann, N, Sistemas Sociales, p. 122

En un sentido más específico, hace referencia a la configuración de modos funcionalmente equivalentes de manejar la complejidad.⁸

b) Los sistemas sociales:

Luhmann parece distinguir tres tipos de sistemas autoreferentes: los organismos, los sistemas psíquicos y los sistemas sociales. Los sistemas psíquicos y los sistemas sociales son sistemas que "procesan sentido" ⁹. La distinción en este nivel evita comparaciones erróneas (visiones organicistas de la sociedad, o teorías generales de la sociedad construidas sobre teorías de la interacción) y permite a su vez ubicar las similitudes en un nivel de abstracción más alto ¹⁰. Los sistemas sociales pueden asumir, a su vez tres formas distintivas "según los diferentes supuestos bajo los que tiene lugar el proceso de autoselección y de formación de límites" ¹¹: sistemas de interacción (la interacción face to face), sistemas organizacionales (teoría de las organizaciones) y sistemas societales. Cada uno de estos tipos de sistema social tiene modalidades específicas de reducción de la complejidad y también un modo específico de "manejo del tiempo" ligado a su estructura.

Así, por ejemplo¹² los sistemas de interacción emergen allí donde la "presencia personal" opera como principio de selección y de formación de límites, es decir allí

8 "Complejidad, en el sentido antes mencionado, significa coacción de la selección. Coacción de la selección significa contingencia y contingencia significa riesgo. Cualquier estado complejo de cosas se basa en una selección de las relaciones entre los elementos, los cuales, a la vez, son utilizados para constituirse y conservarse. La selección sitúa y cualifica los elementos, aunque para estos fueran posibles otras relaciones. Designamos ese 'ser posible también de otro modo' mediante el término cargado de tradición de la contingencia. La contingencia avisa sobre la posibilidad de fallo aun en la formación más favorable", Luhmann Sistemas Sociales, p. 47.

9 Dejamos de lado, en esta presentación general, la incorporación del lenguaje de la fenomenología husserliana para el tratamiento del sentido. En un "sentido" más general, retomaremos la cuestión del "sentido" al hablar de la estructura de la opinión pública.

10 ibid., p. 28

11 Luhmann, N. "Interaction, Organization and Society" en The Differentiation of Society, p. 71

12 Nos detenemos especialmente en la estructura de las interacciones face to face porque ello resultará luego relevante para el argumento de Luhmann sobre la imposibilidad de remplazar el análisis del "sistema político" por un modelo interactivo. Ello es importante en comparación con las teorías de cuño aristotélico que pretenden reflexionar sobre las relaciones intersubjetivas en el espacio público en

donde individuos presentes se perciben mutuamente (incluida la percepción de la mutua percepción). Por supuesto (y hasta aquí todo sería trivial)¹³, el lenguaje permite tematizar "aspectos del entorno" y remplazar la presencia real por una versión "simbólicamente compendiada" de lo ausente.¹⁴ Pero la dinámica de la interacción face to face supone restricciones fuertes, sobre todo en términos de manejo temporal. En un sistema de interacción, la atención se debe focalizar en un sólo tópico por vez, y cada participante debe o bien referirse al tema central de la comunicación o bien tratar de cambiar de tema. Ello supone a menudo luchas de poder por el control de la atención y por ocupar el centro del escenario. Incluso en este nivel más elemental de la interacción cara a cara "no hay sistema social en el que las oportunidades de vida estén igualitariamente distribuidas"¹⁵ Pero sobre todo, esta demanda de focalización temática y de concentración es un principio estructural que consume tiempo. El requisito de que las intervenciones se ordenen en forma secuencial supone grandes dificultades para manejar comunicaciones sobre temas muy complejos y ello constituye una restricción estructural que no puede superarse en el nivel de la interacción cara a cara., sino sólo en sistemas de otro tipo, capaces de "separarse" de las restricciones impuestas en el nivel anterior.

La "sociedad" puede ser pensada como un sistema de este tipo, como "aquel que comprende todas las acciones comunicativas recíprocamente accesibles " y cuyos límites son los límites de toda comunicación significativa posible. Luhmann reconoce la "vaguedad" de los límites de la identidad societal, en comparación con la idea de sociedad como sistema político y legal integrado, como "sociedad civil". Pero subraya las ventajas de esta consideración más laxa de los límites en función de tres

términos de "amistad cívica" (Arendt) o que suponen que la vitalidad o creatividad del espacio público remite a su conexión con interacciones simples.

13...si, como dijimos, no se lo utilizara como modelo para situaciones más complejas como las que refieren al espacio público, a la toma de decisiones, a la integración societal, a la conformación de "voluntad colectiva", etc.

14 Luhmann, N. The Differentiation..., p. 72

argumentos: a) el rechazo explícito a las concepciones que ponen el acento en la integración normativa de la sociedad (en la tradición del pensamiento occidental hasta Parsons)¹⁶ b) el supuesto de que un concepto de sociedad basado en la comunicación posible proporciona un enfoque más adecuado para tratar los procesos evolutivos.¹⁷, es decir para enfocar el doble mecanismo de "dependencia e independencia" de las sociedades respecto de su historia, su dependencia respecto de logros evolutivos previos y su capacidad de independizarse (a través de la sustitución de funciones) de las condiciones iniciales.¹⁸ y c) el proceso de diferenciación, eje de la dinámica evolutiva de las sociedades que conduce a una creciente separación entre subsistemas autónomos, y que vuelve conceptualmente impensable la perspectiva de la "unidad" societal.

Un tercer nivel de formación de sistemas corresponde a la forma organización, en los que funcionan requisitos de membresía que regulan las entradas y salidas del sistema, y que descansa sobre el supuesto de que "los requisitos del comportamiento organizacional varían independientemente de los motivos de comportamiento de sus miembros pero, que también pueden articularse de manera duradera en el tiempo." La organización no depende así de la creación de motivos personales espontáneos ni de compromisos morales o consensos sustantivos para cada una de las acciones.¹⁹ Sólo las organizaciones son capaces de producir la generalización motivacional y la

15 ibid.

16 Ver infra.

17 "Todo acto de comunicación, al poner en marcha un proceso de "selección recíproca", hacia atrás y hacia adelante, conduce necesariamente a erigir estructuras que (a su vez) funcionan como condiciones de posibilidad de ulteriores comunicaciones. Una teoría de la evolución cultural debería resumir las condiciones bajo las cuales dichos procesos llevan a la construcción de sistemas complejos de sociedad" ibid, p. 74.

18 "a diferencia de lo que ocurre con los sistemas de interacción, este "desamarrarse" de la propia historia, no puede ser una simple cuestión de olvidar, en el caso de las sociedades. Debe ser, en cambio, un proceso de sustitución funcional. La sociedad, en tanto contiene toda comunicación posible, es un orden que se autosustituye. Debe ligar todos los cambios y transformaciones directamente al sistema predado. En contraste con los sistemas de interacción cara a cara, la sociedad simplemente no puede detenerse y empezar todo de nuevo. ibid, p. 75

especificación de comportamientos exigidos en los ámbitos funcionales más importantes de la sociedad moderna.

Es así que una manera de enfocar la evolución sociocultural remite a la diferenciación y separación entre los niveles de los sistemas de interacción, de organización y de sociedad. De la sociedad primitiva en la que la sociedad es el conjunto de interacciones visibles para los miembros individuales, al mismo tiempo que funciona como organización con sus reglas de reclutamiento y expulsión, a las sociedades avanzadas en las que la separación entre los tres tipos de sistema se ha especificado funcionalmente, por ejemplo en el divorcio entre la ética de las relaciones cara a cara y los imperativos sistémicos de la esfera económica, política o científica.²⁰

c) El proceso de diferenciación en la sociedad moderna.

Tal vez pueda afirmarse que, en algún lugar de la compleja construcción luhmanniana, subsiste la pregunta weberiana por los procesos que llevaron a la configuración específica de la modernidad europea. En el plano teórico más general²¹ el concepto de diferenciación social apunta a una conquista evolutiva irreversible. Siguiendo a Durkheim, el tránsito evolutivo de la diferenciación segmentaria (diferenciación de subsistemas iguales y de complejidad limitada, por ej. multiplicación del número de familias), a la diferenciación por estratificación, a la diferenciación funcional (subsistemas con funciones específicas y complejas) signa también el tránsito hacia sociedades más complejas. En un plano más concreto, el proceso de

19 "los motivos son generalizados a través de la membresía o pertenencia: los soldados marchan, las secretarías escriben a máquina, los investigadores publican y los líderes políticos gobiernan."

20 "En vista de esta discrepancia, las demandas moralistas por una "mayor participación personal" en los procesos sociales están irremediabilmente desligadas de la realidad social. Su única función puede ser la de señalar el hecho de que tal discrepancia es percibida", *ibid.*, p. 79

21 LA diferenciación sistémica puede definirse como una réplica, al interior del sistema, de la diferencia entre sistema y entorno. En los sistemas diferenciados encontramos como resultado, dos tipos de entorno:

diferenciación funcional podría también esquematizarse como la articulación de un serie de procesos históricos que confluyeron en la conformación de la moderna sociedad compleja:

1) La privatización de la religión 2) el surgimiento de los estados nacionales, territorialmente organizados, con la conformación de una administración burocrática centralizada y el abierto reconocimiento de la Razón de Estado como máxima política 3) la separación de la propiedad de las responsabilidades eclesiásticas, militares, y políticas y la emergencia del capitalismo racional basado en la aceptación social de la búsqueda de ganancia individual 4) la aprobación social de la "curiosidad" como motivo legítimo para la búsqueda de conocimiento, y la especialización de la ciencia sobre la base de técnicas hipotético-cuantitativas y experimentales rigurosas. 5) la liberación del arte de sus funciones cívicas y religiosas 6) la imposición de limitaciones constitucionales al ejercicio del poder político y, más adelante, la inclusión de toda la población adulta en los procedimientos electorales 7) el desplazamiento de las bases del matrimonio de consideraciones económicas, religiosas e institucionales al amor romántico y la elección personal, y el tránsito y delimitación de la unidad básica de parentesco a la familia nuclear pequeña 8) el nacimiento de la educación pública obligatoria 9) la positivización del derecho y el traslado de la base de la legalidad desde el derecho natural a los procedimientos formales que permiten transformar los códigos legales de manera procedimentalmente correcta.²²

La diferenciación funcional conduce así a la conformación y autonomización de subsistemas funcionales (político, económico, educativo, científico, legal, etc.) que desempeñan funciones más específicas respecto del sistema originario del cual se han

el entorno externo común a todos los subsistemas y un entorno interno separada para cada subsistema. Luhmann, The Differentiation, 231 y Sistemas Sociales, p. 35 yss.

22. Para algunos intérpretes, estos procesos históricos, con los recaudos necesarios, podrían ser resumidos por el concepto de diferenciación funcional. Holmes y Larmore, nota a la traducción de The Differentiation..., p. 364.

diferenciado y que para ello generan estructuras y criterios de funcionamiento (códigos funcionales) que tienden a autonomizarse e independizarse. En las sociedades avanzadas, con un alto grado de especialización funcional "la complejidad se manifiesta como variedad y discontinuidad de los lenguajes, conocimientos, técnicas y valores practicados al interior de cada subsistemas y sus ulteriores diferenciaciones"²³.

La compartimentación en subsistemas supone que cada uno de ellos instaura una diferenciación propia con su entorno. En términos generales, a través de la configuración de versiones internas diferentes del sistema, los hechos, acontecimientos y problemas obtienen una multiplicidad de significados dentro de diferentes perspectivas.²⁴

La diferenciación social refuerza la selectividad, es decir reduce la complejidad aumentando u abriendo el número de ulteriores posibilidades. Se ha señalado en este punto que si Gehlen (de quien toma Luhmann la idea), recalca sólo el aspecto de "filtro" que las instituciones realizaban respecto de un número inmanejable de posibilidades, en Luhmann la "selectividad" supone al mismo tiempo reducción y ampliación.²⁵ La idea de que la mayor libertad depende de restricciones tienen una relevancia general para la teoría de sistemas. Los códigos funcionales no sólo "reducen" la superabundancia de posibilidades, al mismo tiempo fortalecen el acceso preautado (prepattern) a otras posibilidades.²⁶ Así, cada subsistema posee códigos para esquematizar la contingencia, volviendo accesibles las alternativas de manera

23 Zolo, Danilo, Il principato democratico, p.

24 Luhmann, The Differentiation

25 Holmes y Larmore, Introducción.

26 Por código Luhmann entiende una generalización simbólica que regula la transmisión de prestaciones selectivas y que estructuran los "medios de comunicación" como el dinero, el poder, el amor, la verdad. La generalización simbólica codificada motiva la aceptación de las prescripciones selectivas ajenas y la predispone en términos de normalidad previsible. Se definen también como "recursos semánticos que permiten que comunicaciones esencialmente improbables resulten si embargo exitosas", Love as Passion, p. 18. La estructura típica de los códigos de generalización simbólica es la esquematización binaria: verdadero/falso, justo/injusto, legal/ilegal, tener/no tener. Ver Zolo, Danilo El léxico de Luhmann, p.

estructurada: "Reviviendo el uso medieval de la palabra, construyo el concepto de contingencia precisamente como la reducción de esa desorganizada arbitrariedad: como un acceso pre-pautado (prepatterned) o estructurado a otras posibilidades. El orden, como resultado, no debe ser visto como negación o supresión de la contingencia, sino como reconstrucción y elaboración sistemática de la contingencia"²⁷

La diferenciación de los subsistemas o sistemas funcionales primarios descansa en la institucionalización de medios de comunicación específicos que determinan su estructura (dinero, poder, amor, verdad). Estos medios articulan, a su vez, valores, criterios y orientaciones en la dirección del proceso de abstracción a través de los cuales se guía la selección en cada ámbito respectivo. Desde un punto de vista histórico, la diferenciación parece tener lugar, en primer término, a través de los roles, con la consecuente y gradual neutralización de los otros roles sociales. Así por ejemplo, desde el momento de su conformación, las equivalencias y no equivalencias en el mercado no son las mismas que en el ámbito de la familia, la religión o la política.²⁸ En el sistema político el rol del votante (que supone que la votación se "desensibiliza" de toda otra faceta de la vida de una persona) o la igualdad ante la ley (que requiere la construcción de mecanismos de filtro que neutralizan las pertenencias partidarias, creencias religiosas, y status económico sin hacerlas desaparecer) son ejemplos de una creciente diferenciación a nivel de roles.

La autonomía de los sistemas sociales es un paso evolutivo posterior que refiere a la autodeterminación, es decir a la habilidad para asentar criterios selectivos para las transacciones con el entorno y a la posibilidad de transformar eventualmente esos criterios. La autonomía de los sistemas sociales no debe entenderse como

227 y Luhmann, N., "EL código político" en The Differentiation..., Ecological Communication, p. 36 y ss., Teoría de la sociedad, cap. 2.

27 Luhmann, ibid, p. 407

28 Luhmann, The Economy as a Social System en The Differentiation, p. 190. Ver también "Politics as a Social System" y The Autonomy of the Legal System".

autosuficiencia, aislamiento, sino que refiere al "grado de libertad con el los criterios selectivos de cada sistema pueden regular las relaciones entre sistema y entorno." (su capacidad para ganar tiempo, procesar información, para relacionarse con el entorno y los otros subsistemas, y para diferenciar al entorno).

d) El orden sin centro.

Según Luhmann, la perspectiva sistémica permite efectuar dos desplazamientos respecto de la tradición viejo-europea de pensamiento social y político: a) desplazar la perspectiva tradicional del individuo, conceptualizado como parte viviente del organismo social y redefinir el enfoque de la subjetividad como sede de una racionalidad individual, como depositaria de los valores morales, como agente de un esquema medios fines o de la orientación intencional, etc. A cambio de ello, la racionalidad se ubicará a nivel del funcionamiento del sistema y los subsistemas, a partir de las relaciones con un entorno complejo. En lugar de individuos o grupos comparecerán sistemas, subsistemas, ambientes y conjuntos de expectativas. En realidad, según el autor (y en una afirmación que suscitara una avalancha de críticas): "la teoría de los sistemas sociales rompe con esta tradición, en cuanto no considera más al hombre como parte del sistema social, sino como un ambiente problemático del mismo sistema"²⁹.

Ello supone que algunos problemas clásicos de la filosofía puedan ser pensados desde una mirada diferente. Pensar a la sociedad como un todo constituido por hombres individuales (todo-partes) implicaba que ésta debía ser concebida como suma y a la vez

²⁹ Luhmann, N. "Complejidad y democracia" en Sistemas políticos, p. 203. También la aclaración del autor en el prefacio a Sistemas Sociales: "En esta teoría, el hombre no se pierde como entorno del sistema, sólo cambia la posición jerárquica de la que gozaba en la antigua teoría europea de la sociedad civil. Quien considera seriamente al ser humano como una unidad concreta y empírica formada física y química, orgánica y psicológicamente, no puede concebir al individuo como parte del sistema social. Para empezar, existen muchos hombres, cada uno distinto; entonces ¿qué se quiere decir cuando se habla del hombre? A la sociología tradicional que como teoría de la acción remite al sujeto, habría que reprocharle

como totalidad que es algo más que la suma. Se gesta así una cuestión que ha acompañado a la reflexión política desde el inicio (como problema teórico y político): la pregunta acerca de "quien representa al todo del todo"³⁰ b) el segundo desplazamiento en la perspectiva, es la que le permite superar el "error" de tematizar la sociedad como sociedad política o como sociedad económica. En el esquema parte-todo, el error de confundir la parte por el todo.

Para Luhmann la sociedad que se "autotematizó" como sociedad política (iniciando así la tradición del pensamiento viejo europeo) representó un estadio evolutivo en el que el ámbito político emergente encarnó la posibilidad de resolución de conflictos a través de decisiones vinculantes, reduciendo el poder de la religión y de las asociaciones de parentesco.³¹ La politiké koinoia como autotematización de la polis griega, "refleja" la emergencia del primado funcional de la política. El confundir este primado con la caracterización de toda la sociedad, encierra conceptualmente varias paradojas. En primer lugar refiere al mismo tiempo al todo social y a una de sus partes, o a un todo que tiene partes fuera (el oikos)³². En segundo lugar, esta confusión de la parte con el todo permitió pensar a la sociedad como un cuerpo integrado capaz de acción, como una organización política. Esta primera diferenciación, a nivel de roles, del ámbito político fue tematizada en los términos del derecho y la moralidad: "Las sociedades políticamente organizadas desarrollaron una moralidad generalizada que institucionalizaba reglas relativamente universales (o relativamente independientes de las situaciones) para regular la estima mutua y el respeto interpersonal"³³ Luhmann parece afirmar aquí en primer lugar que la moralidad generalizada legitimaba la autoridad política. EN segundo lugar que, la emergencia del ámbito político suscitó la

que, precisamente ella no toma en serio al ser humano cuando habla de él mediante construcciones nebulosas y sin referencias empíricas.", p. 17

30 Sistemas sociales, p. 29

31 "Self Tematization", en The Differentiation, p337

32 "World -Time and System History, en The Differentiation, p. 295.

33 ibid., p. 335

experiencia de la contingencia de la acción ³⁴ y que la moralidad brindó algo así como la contención necesaria al vértigo de dicha contingencia: "uno u unos pocos deben actuar por todos, y deben estar obligados y limitados (de qué otra manera?) por el derecho y la moralidad".³⁵

El surgimiento de la "sociedad burguesa" fue en realidad la emergencia de un nuevo tipo de sistema que reemplazó el primado funcional de la política por el primado de la economía.³⁶ Ello no significó, obviamente, que el sistema político limitara su tamaño o complejidad. Por el contrario sus funciones aumentaron en el marco del Estado organizado. Pero en términos de la "autotematización" de la sociedad, ésta ya no podía ser pensada como un "cuerpo" capaz de actuar de igual modo que un individuo. Nadie podía "representar" a la economía en su conjunto. Por eso, la autotematización en términos de "sociedad económica" se acercó más a la idea de "sistema social" que a la de "comunidad". Sin embargo, también aquí, se incurrió en el

34 "Cuando la sociedad se organizó políticamente, se pensó que la contingencia radicaba primariamente en la acción humana... La emergencia de roles o sistemas de roles para la acción política hizo posible la experiencia (y, eventualmente la anticipación de la experiencia) de que la acción política se planea y se lleva a cabo en presencia de otras opciones posibles". ibid, p334, más adelante, Luhmann afirma en relación a la autoimagen de la polis griega; "No es necesario cuestionarnos aquí acerca de la adecuación descriptiva o acerca del realismo de esta fórmula (la de una ciudad que se vuelve capaz de tomar decisiones, con ayuda de cargos públicos especializados y a través de la acción libre de sus ciudadanos quienes, a su vez, formulan sus elecciones con arreglo a lo bueno y lo justo) ni acerca de sus víctimas ocultas. Su éxito no radica en su cercanía a la realidad sino en su cercanía al problema de la contingencia. Iluminó el aspecto de la sociedad que ya se había vuelto explícitamente contingente: la política.", p. 336 (subrayado nuestro)

35 Es decir la capacidad de acción de la sociedad, concebida como sujeto colectivo, sólo podía sostenerse a través de la política y no había otro contexto, fuera de la ética, accesible para tematizar esta acción política que arrojaba luz sobre los medios y los fines, sobre la contingencia, y sobre su capacidad de uso discrecional. "Simplemente faltaba un nivel más elevado de reflexión". Para Luhmann, la antigua filosofía práctica, primera fuente de formulación de la "sociedad política" confundió la parte (política) con el todo (la sociedad), la acción con el sistema, el poder (como medio de comunicación) con la moralidad (referida a las interacciones del lenguaje ordinario) y la moralidad como realidad social con la moralidad de los moralistas. ibid p337

36 Sobre la idea del primado funcional de un subsistema, Luhmann aclara: "primado no significa ni una indispensabilidad funcional (que podría ser correctamente reclamada por diversos sectores de la sociedad) ni tampoco algún tipo de autoridad o dominación... Primado, en cambio significa que el mantenimiento de la diferenciación social entre política y economía depende de cómo se responda a la cuestión: hasta qué punto es políticamente posible que la política se mantenga distante de las fluctuaciones de la economía." ibid, nota p. 409. El primado funcional implica sólo que uno de los sistemas tiene mayor

error (en el caso de Marx y también de la economía burguesa) de tomar la parte por el todo, de identificar un subsistema con sistema global.

Con el primado funcional del subsistema económico ya no se requiere una moralidad generalizada para la integración societal, "la continuidad de la moralidad en el tiempo, sostenida por toda la sociedad, puede ser remplazada por la constancia en el tiempo de oportunidades puramente económicas". De manera más importante, en el plano del aprendizaje social, tiene lugar un pasaje a actitudes de tipo cognitivo, es decir aproximaciones capaces de aprender y adaptarse al cambio.³⁷ En el aspecto de la comunicación, se produce un incremento de selectividad y de la aceleración temporal: "...la comunicación económica se vuelve indiferente a las circunstancias, a los detalles biográficos, a las relaciones personales. La gente no necesita conocerse ni captarse mutuamente desde el punto de vista moral para llegar a un entendimiento"³⁸

Históricamente, la diferenciación social alcanzada con el primado de la economía fue tematizada en términos de la dicotomía Estado- sociedad civil. Sin embargo, esta formulación también parece haber correspondido a una etapa evolutiva superada. El Estado para Luhmann es un término vago que designa gobierno, burocracia, autoridad, poder, sistema político, etc. Más adelante el término estado será entendido como síntesis de la autoobservación del sistema político. Pero, en un sentido más fuerte la "sociedad civil" que se define por contraste con el estado no parece tampoco dar cuenta de la diferenciación y creciente interdependencia de los

complejidad interna y que el estadio evolutivo de la sociedad se caracteriza por problemas y tareas que se originan primariamente en dicho subsistema.

37 Como se sabe y se ha criticado, Luhmann distingue entre aproximaciones a la realidad social de tipo cognitivo u normativo: Mientras que una aproximación cognitiva modifica las expectativas de cara a la experiencia, la aproximación normativa se niega a aprender y mantiene su adhesión a la validez contrafáctica de las expectativas frustradas.

38 *Ibid* p. 203. El logro de este nivel de abstracción y generalización en los procesos de comunicación no es una consecuencia automática del mercado. Como apunta el autor en una nota: "En particular, la comparación con los países en vías de desarrollo puede demostrar que nuestro modo de comunicación habitual dentro de las transacciones económicas es un logro cultural con muchos supuesto y no se identifica, sin más, con la formación de mercados." p. 388

subsistemas. Los subsistemas no pueden unificarse en una única "organización", o "colectividad", o comunidad, o esfera social. Tomados como constitutivos del entorno del sistema político (desde el punto de vista de éste) no pueden ser concebidos bajo una única lógica de funcionamiento ("social"). La conceptualización y discusión en términos de separación entre estado y sociedad, en la perspectiva del autor, no pudo dar cuenta de los fenómenos de creciente diferenciación y también de creciente interdependencia.³⁹

La importancia de este radical proceso de diferenciación hace que estos subsistemas, autónomos aunque interdependientes, ya no pueda ser unificados a partir de un centro o de un punto de vista exterior. Se pone en cuestión así el supuesto de que el orden se construye sobre la centralidad. Es más, la diferenciación no es desintegración; incluso constituye un paliativo antes que una amenaza, ya que permite localizar o parcelizar los conflictos o los problemas sin que se irradian o se trasladen a otros subsectores (los subsistemas combinan una intensa sensibilidad hacia cuestiones específicas e indiferencia hacia todo lo demás)⁴⁰ La integración, en sociedades altamente diferenciadas, no descansa en una vida en común, ni en un núcleo normativo duro sino que consiste, de manera muy poco "volkish" en evitar situaciones "en las que las operaciones de un subsistema produce problemas irresolubles en otro subsistemas".⁴¹

Así, la diferenciación liquidó la adecuación descriptiva de la idea de sociedad como res pública, el argumento pars pro toto según el cual la política se identificaba con la sociedad como un todo.. EL hombre ya no puede ser caracterizado exclusivamente como animal político porque ya nadie tiene la totalidad de sus roles ubicado en la esfera política, ni tampoco el rol de ciudadano es la síntesis de la "identidad pública" de los hombres. En sociedades altamente diferenciadas ningún

39 Luhmann, Niklas Political Theory in the Welfare State, p. 31

40 ibid, p. 31

41 Differentiation p. 249

individuo puede ser "totalmente" localizado en un subsistema tomado aisladamente: "Existe una sola institución total: el asilo psiquiátrico." La caracterización hegeliana del Estado como autorganización de la sociedad implica todavía pensar a la sociedad como una totalidad capaz de acción y de autoconciencia. La intención de hallar la anatomía de la sociedad en la economía, supone todavía la idea de un centro o matriz que funcionaría como soporte del orden. En Luhmann, la idea de centro es remplazada por la de primado funcional y por la creciente interdependencia entre subsistemas, con una tendencia a la superación de las estructuras jerárquicas y al policentrismo.

e) Alternativas a la integración normativa.

No es difícil anticipar que para Luhmann, los diagnósticos antimodernos que ponen el acento en los efectos de desintegración social y en la erosión de los consensos básicos acerca de normas morales fundamentales son, en el mejor de los casos, productos de un aparato analítico inadecuado, cuando no nostálgicas remembranzas frente a un mundo que no terminamos de entender.

En relación a los consensos normativos, es significativa la distancia de Luhmann respecto de su maestro Parsons.⁴² Parsons habría sobrestimado, en esta perspectiva, la importancia funcional de los valores compartidos. En primer lugar, desde la emergencia del primado funcional de la economía, el aprendizaje social avanza hacia el desarrollo de expectativas cognitivas, que requieren una mayor abstracción y despersonalización de las relaciones. En segundo lugar, si en Parsons la "comunidad societal" era el subsistema de integración social que incluía los componentes normativo-legales y asociativos, en Luhmann, el sistema legal se autonomiza como subsistema y

42 Y en general de todos los diagnósticos de cuño estructural funcionalista (y no sólo) que ponen el acento en las consecuencias desintegradoras de la modernización y la secularización: "...la tensión estructural implícita en la sociedad moderna, entre la creciente secularización por un lado, y la necesidad de mantener un núcleo central prescriptivo mínimo suficiente para la integración por el otro, constituye un factor causal general de crisis catastróficas..." Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna" en Los límites de la democracia, CLACSO, Bs.As., 1986

las asociaciones y públicos políticamente relevantes se integran en el sistema político.⁴³ En tercer lugar, se trata de explorar "alternativas a la integración normativa", es decir formas de construcción de orden y de cambio ordenado que no descansan en consensos sociales "fuertes" acerca de propósitos comunitarios ni sobre una idea de "Bien Común" compartida.

En la visión de Luhmann, las sociedades complejas han desarrollado una altísima tolerancia al conflicto y la conducta "desviada".⁴⁴ Más que una "conciencia colectiva", un núcleo normativo duro o una idea del Bien Común, la sociedad entendida como red comunicativa define condiciones más laxas y vagas para la compatibilidad social. En un nivel mayor de abstracción, una serie de dicotomías o de disyunciones (correcto-incorrecto, legal-ilegal, justo-injusto) tipifican una serie de acciones⁴⁵. "Los miembros de un mismo grupo que tipificaran así sus acciones y sus performances públicas, atraerán respuestas específicas y esperables".⁴⁶ El núcleo normativo duro deja lugar así a esquemas de orientación compatibles con la contingencia y mutabilidad del orden social. El pluralismo de los espacios sociales, regulados por criterios contingentes y flexibles (capaces de aprender) es acompañado por un "politeísmo moral y un agnosticismo difuso sobre las cuestiones últimas".⁴⁷ El acercamiento cognitivo contrasta con la "intensidad normativa" de las sociedades anteriores. Ello lleva a

43 Para una comparación entre Parsons y Luhmann en torno a los mecanismos de mediación e integración ver Arato y Cohen, Civil Society and Political Theory, p. 300 yss. Estos autores, cuyo objetivo es la reconstrucción de un concepto de sociedad civil, encuentran por supuesto, muchas más pistas teóricas en la teoría parsoniana, que en la diferenciación sin centro de Luhmann. En la visión crítica de estos autores se subraya la manera en la que Luhmann suprime a la sociedad civil como lugar de "mediación", "cortando" sus raíces en la comunicación racional y en las interacciones cotidianas.

44 Precisamente parte de la crítica de Luhmann al lugar teóricamente indispensable de la moralidad como fundamento de la solidaridad en Durkheim, se basa en la dificultad para incorporar la inmoralidad, "el mal", etc. en su idea de conciencia colectiva. Para Luhmann, en lugar de un bien común, la posibilidad de integración debería buscarse en un nivel más abstracto, en la disyunción entre bien y mal y no en una específica concepción del bien. Ver. "Durkheim on Morality and the Division of Labor" en Differentiation, p. 7 yss.

45 Así, para Luhmann una teoría de la subjetividad debería tomar en cuenta la dependencia del "sujeto" respecto de un conjunto de estrategias para simplificar y esquematizar el abanico de posibilidades accesibles.

46 Holmes, S y Larmore, Ch. Introduction, Differentiation

Luhmann a subrayar la enorme capacidad de revisión o "revisibilidad" de las prácticas sociales por parte de las sociedades modernas. El mayor reconocimiento de la contingencia lleva a que el orden sea, de algún modo, una continua institucionalización de la precariedad.⁴⁸

Ello no implica que la dimensión normativa no tenga relevancia en la construcción luhmanniana. Por el contrario, la importancia que dentro de su trabajo tiene la sociología jurídica da cuenta de la centralidad del derecho y de la presencia de un sistema legal autónomo en su visión de la moderna sociedad. Por un lado, como los otros subsistemas, es autónomo y está regido por un código específico construido sobre la diferencia entre lo legal y lo ilegal. Pero por otro "el derecho debe organizar tanto los procedimientos internos que permiten la autorregulación de los subsistemas, como los procedimientos destinados a armonizar las relaciones entre los diferentes subsistemas"⁴⁹, o dicho al revés, los derechos funcionan para estabilizar la diferenciación entre subsistemas pero a su vez dependen de la diferenciación de un sistema de procedimientos en el que puedan ser autónomamente aplicados e interpretados.⁵⁰

Las normas legales son entonces, esa porción de la realidad normativa que juega un papel esencial en el manejo y la estabilización de los conflictos normativos⁵¹, un conjunto de expectativas complementarias y de mecanismos capaces de manejar la decepción que permiten la convivencia a pesar del conflicto, y que son

47 Zolo, Danilo, Il principato democratico, p. 28

48 Este reconocimiento de la contingencia es uno de los aspectos que me parecen más atractivos de la reflexión Luhmanniana. Sin embargo, como veremos más adelante, cuando esta conciencia de la contingencia es imputada al funcionamiento de los subsistemas, el mismo Luhmann se ve a veces obligado a reconocer la persistencia de creencias, mecanismos o prácticas que tienen más que ver con "una persistencia de lo arcaico" que con la infinita capacidad de aprendizaje. Ver más adelante su análisis sobre el sistema político y sobre los modos "drásticos" de reducción de la complejidad.

49 Teubner, G. citado por Lenoble, J. y Bertin, A en "L'espace public comme procédure" en Raisons pratiques, n.3, 1992

50 Luhmann, N. Autonomy of Legal System, p. 129

51 y no la corporización de un orden normativo. ver Arato y Cohen, op. cit

institucionalizadas a través de sanciones. El proceso de positivización del derecho es puesto en directa relación con la creciente diferenciación: en primer lugar, la positivización supone mayor "revisabilidad" de la ley y mayor adaptación a los cambios del entorno. En tanto la validez de la ley depende de decisiones procedimentalmente correctas, en tanto el sistema legal guía sus operaciones por procedimientos formales para la toma y cambio de las decisiones legales, se asocia así a la creciente tolerancia hacia la contingencia que caracteriza a la sociedad moderna.⁵² En segundo lugar, la autonomía del sistema legal supone que sus fuentes de validez son también independientes respecto de otros subsistemas. La validez del derecho positivo deriva de decisiones legales, lo cual significa la puesta en marcha de un proceso de selección y validación según criterios propios del subsistema. Los procedimientos son entonces tanto los mecanismos reflexivos del sistema legal⁵³ como una suerte de "medio", a través del cual se procesa la diferenciación del sistema legal respecto de la religión, la moralidad, o la verdad científica, y que de ese modo, señala "la clausura normativa, la apertura cognitiva y la autoreferencialidad" del sistema legal.⁵⁴ En tercer lugar, incluso los derechos fundamentales son interpretados, en una perspectiva histórico-sociológica, como contribuciones a la resolución de problemas, en este caso, al mantenimiento y

52 De donde se deriva una legítima interpretación de legalidad como legitimidad en Weber: "...cualquier derecho puede crearse y modificarse por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma". Economía y sociedad; p. 707

53 "Incluso estas normas procedimentales para la formulación de normas deben llegar a ser parte del derecho positivo. Una vez que la variabilidad comienza a dominar el orden legal y las estructuras de los roles afines, la garantía de la validez de la ley ya no puede fundarse en normas con validez natural o tradicional inalterable. La función estructurante de las normas para la formulación de normas requiere sólo que estas normas procedimentales sean consideradas constantes en el curso de los procedimientos que regulan- aún cuando puedan ser ulteriormente modificadas o remplazadas.. Luhmann, N. "Positive Law and Ideology", en Differentiation, p. 97

54 Arato, A y Cohen, H, op. cit., p 684. Los autores cuestionan la real autonomía del sistema legal en la construcción luhmanniana, en tanto desde su perspectiva, subsiste la incertidumbre (característica de la tradición del positivismo jurídico) acerca del carácter "legal" o "político" de la ley positiva. Desde esta perspectiva, el abandono de los lazos del derecho con el marco de la acción social, la comunicación y las asociaciones y el privilegiar unilateralmente las relaciones con el sistema político conducen a que la reivindicación de la autonomía del sistema legal sea un simple desideratum surgido en el contexto de las crecientes intervenciones del Welfare State y de la pérdida de formalidad y legalidad. A nuestro entender, los señalamientos de Luhmann acerca de las diferentes orientaciones de la selectividad (del sistema legal y

protección de la diferenciación social frente a la amenaza de la expansión un sistema político ya diferenciado ⁵⁵. Las libertades fundamentales expresan y garantizan la diferenciación individual frente al grupo y a la "ciudad" (libertad "de" la política) así como la protección de una esfera íntima separada de la acción pública (libertad de conciencia). Los llamados derechos económicos (de contrato, de propiedad, etc) protegen la diferenciación del subsistema económico. Los derechos políticos a su vez son vistos como garantías de la autonomía del sistema político ⁵⁶. La igualdad jurídica y política también es interpretada como garantía de la irreductibilidad de una pluralidad de esferas. En suma, el valor y la racionalidad de los derechos constitucionalmente establecidos radica en su contribución a la resolución de un problema: el de mantener un orden comunicativo plural y diferenciado frente a las tendencias monopolizadoras de la economía y la política.⁵⁷

2. El sistema político

Dentro de esta perspectiva general, es obvio que el tratamiento de Luhmann de "la política" no se encuadrará dentro de las preguntas tradicionales de la filosofía práctica ni tampoco tendrá al "Estado" como categoría analítica privilegiada, sino que se organizará en torno a la diferenciación, autonomía, especificación funcional, complejidad y diferenciación interna del sistema político. Se verifica así, desde la

del político)(Luhmann, *ibid*, p. 132,133) son sin embargo, indicaciones suficientes (a nivel teórico) de la autonomía y apertura, cuando no de la insuficiente diferenciación (a nivel empírico) del sistema legal.

55 Traduciendo al lenguaje luhmanniano, afirma Danilo Zolo: "Mirado de cerca, más allá del énfasis ideológico y la ingenuidad jusnaturalista, está la constatación de que las prestaciones selectivas del sistema político implican costos elevados en términos de reducción de la complejidad social, y que estos costos pueden ser gravemente desproporcionales respecto a las prestaciones. Y es significativo que este descubrimiento se transforme en una conciencia política difusa, y luego en una reivindicación revolucionaria, en los ambientes sociales que presentaban un grado de diferenciación funcional ya bastante elevado; dentro de la sociedad burguesa entre el 600' y el 700'". *op. cit.*, p81.

56 Arato y Cohen señalan un matiz estatista en esta consideración ya que se subraya la autoprotección del sistema político frente a los roles sociales y no la defensa de la sociedad frente al estado. *op. cit.*, p,332

57 Holmes y Larmore, Introducción a *Differentiation*, p. xxv

teoría, el ya anticipado tránsito de la sociedad políticamente constituida al sistema político como subsistema diferenciado.

La diferenciación del sistema político tiene lugar, en primer término, a nivel de los roles. Con esto Luhmann parece referir, tanto descriptiva como genéticamente, a la progresiva indiferencia del sistema político respecto del entramado de roles en la sociedad: " Sólo de este modo puede la sociedad ser objeto de la política y de la administración" ⁵⁸

La autonomía del sistema, como vimos, refiere ya no exclusivamente a los roles sino a los criterios de decisión, a la capacidad de elegir entre diferentes criterios selectivos para regular las relaciones con el entorno y para su propia transformación. Esta autonomía depende a) de que el sistema político "tenga tiempo" para desplegar sus propios mecanismos de procesamiento de información. Esto significa que no puede responder automáticamente a todos los impulsos o demandas del entorno. Pero al mismo tiempo, la complejidad del ambiente hace que el tiempo interno sea un recurso escaso, y que como tal deba ser usado racionalmente.⁵⁹ b) de estabilizar la diferencia y los intercambios con el entorno, es decir de un nivel general de aceptación por parte del entorno social y del funcionamiento concreto en las transacciones cotidianas y c) del tipo de diferenciación funcional presente en el "entorno", es decir de la presencia o ausencia de otros sistemas funcionalmente diferenciados, de modo que el sistema

58 La caracterización de los roles progresivamente asumirá los rasgos dibujados por Weber para el tipo de dominación legal racional o para la "racionalización" de la dominación: gradual orientación hacia criterios universalistas sin acepción de personas, reclutamiento basado en la habilidad y la eficiencia y no en criterios adscriptivos, carrera y especialización, etc. En realidad, como veremos más adelante en relación con la legislación, Luhmann acepta explícitamente (y cita) la formulación parsoniana según la cual "Cuando el aspecto político de la estructura social está suficientemente diferenciado de los demás, toda autoridad es legal-racional, en el sentido weberiano..." Parsons, citado por Luhmann en nota 14 de Politics as a Social System.

59 Politics as a Social System, en op cit, p. 143

político pueda brindar sus prestaciones selectivas y conectarse separadamente con cada uno de ellos.⁶⁰

La autonomía del sistema político (que, como vemos, no debe confundirse con su aislamiento, aunque toda una serie de mecanismos y procedimientos estén diseñados para su protección) es la condición del desempeño de su función específica: la toma y transmisión de decisiones vinculantes, la producción de poder. El poder es considerado como un medio de comunicación social, un código de símbolos generalizados que hace posible y disciplina la transmisión de prestaciones selectivas de un sujeto a otro.

En este caso la prestación parece referir a "las premisas decisionales" es decir a la posibilidad de establecer supuestos o situaciones cuya complejidad ya ha sido acotada, para otros. En ese sentido puede definírsele como "la facultad de reducir la complejidad para otros"⁶¹. No se trata, estrictamente de una relación causal, que de acuerdo con la idea clásica supone que "A tiene poder sobre B en la medida en que logre que B haga algo que de otro modo no haría".⁶² La posibilidad de aceptar o no "la premisa decisional" del otro, constituye, en el caso de Luhmann, la cuota de poder de B, en tanto el suponer la aceptación de dicha premisa constituye un objeto de expectativa de A. Es decir, el poder no puede ser ya concebido como causa específica de efectos específicos, ni como cantidad fija (invariancia en la suma de poder) sino como fenómeno relacional y reflexivo. Ello supone que ambos partners de una relación están en condiciones de ejercer prestaciones selectivas y sobre todo (el problema lo retomaremos más adelante) la variabilidad de la magnitud de poder.

60 De este modo "las fuentes de legitimación religiosa, las fuentes de información confiables, las fuentes de apoyo político, y las fuentes de la motivación voluntaria para asumir roles, divergen.", op cit, 144

61 Luhmann, N, Potere e complessità sociales, Milano, 1980 p 9 yss. Ver también sobre el punto Zolo, Danilo, op cit, p. 172

62 Como se sabe la formulación es de Dahl retomando la definición weberiana de poder como "la probabilidad de que un actor dentro de una relación social imponga su voluntad contra toda resistencia". Para un tratamiento de las diferentes ideas de poder, con especial recuperación de la idea parsoniana que aquí Luhmann continúa ver, Barnes, Barry The Nature of Power, Polity Press, G.Britain, 1988

En ese sentido, enfocar el poder como medio de comunicación (como el dinero, el amor, la verdad) simbólicamente generalizado permite entenderlo en su función de volver probables, transacciones altamente improbables (en el campo político) en cuya utilización la violencia física o la coerción cumplen el rol de "la alternativa que se evita" ⁶³ La eficacia o el éxito del medio poder está dado por una obediencia "espontánea" y la renuncia pacífica a alternativas que en caso contrario serían atractivas⁶⁴. El poder, en esta conceptualización es un medio de comunicación no "un medio de control". Como tal no requiere de ulteriores diferenciaciones entre poder político y poder comunicativo.

En la perspectiva de Luhmann, en los sistemas políticos evolucionados se pueden observar dos logros evolutivos. En primer lugar, la diferenciación estructural tripartita de política, administración y público. En segundo lugar, el código político se estructura a partir de la distinción gobierno-oposición. Tanto el tipo de diferenciación como la reformulación del código parecen haberse generado a partir de la sustitución de una diferenciación (interna) de tipo jerárquico por una diferenciación funcional, es decir ambas transformaciones constituyen "logros evolutivos" del sistema político. La diferenciación funcional interna indica que al interior del sistema político tomado globalmente, se diferencian estos tres subsistemas, que en recíproca interdependencia, se tratan mutuamente como entornos, de modo de poder simplificar y filtrar los procesos de comunicación ⁶⁵. Esta diferenciación interna al sistema político, favorece la consolidación de ciertos roles que conectan de manera favorable con el entorno (el votante, el cliente, el participante del público) autonomizándolos de otros roles sociales (el trabajador, el padre de familia, etc.)

63 Potere..., p. 9

64 "El poder es siempre parte de una relación social en la que la acción siempre habría podido ser diferente desde ambos lados de la relación", Political Theory..., p. 155

65 Political Theory, p. 47

En esta diferenciación interna en subsistemas (del sistema político) el subsistema político o la política propiamente dicha estará conformada por los partidos (cuya función es la de generar disponibilidad para aceptar las decisiones vinculantes de la administración) mientras que la función del subsistema político-administrativo será específicamente la de generar decisiones vinculantes. La función del público (como subsistema del sistema político) será nuestro tema de análisis en el apartado siguiente. Pero es dable notar que para Luhmann, la transición de desde una diferenciación bidimensional (basada en la jerarquía) a una tridimensional (administración, política y público) tendrá al menos dos consecuencias importantes: a) el sistema político se orienta de manera creciente hacia los entornos creados en su interior (por ej: la administración por premisas aportadas por la política y por el público,). Es decir, en términos más abstractos, se profundiza el modo de operar "autoreferencial" y se filtran de manera rigurosa las posibilidades de percibir los problemas relevantes para la sociedad "como un todo". Esto ubicará al sistema político en una especie de tensión permanente entre un actuar demasiado selectivo (cerrado sobre sus necesidades funcionales propias) y una excesiva apertura (politización de todos los temas) que pondrá en peligro su propia eficacia como sistema y b) el poder político ya no puede ser pensado como un flujo "de arriba hacia abajo" sino que se reconduce a una forma circular. Se crea así un sistema sin centro "autorientado" pero sin orientación central.⁶⁶ De esta "circulación" del poder en condiciones modernas, se podría distinguir un circuito formal por el cual el público a través de las elecciones confirma el lugar de los partidos en el parlamento, el parlamento fija prioridades y límites a la administración, la cual a su vez se somete al público a través de decisiones vinculantes. Pero también un circuito informal que inicia su movimiento a partir de los proyectos y decretos de la administración pública, los partidos que a través de su influencia organizan la opinión del público, el que a su vez, a través de grupos de presión incide sobre la

⁶⁶ ibid

administración pública. Circuito formal y contracircularidad informal parecen equilibrarse en favor de ésta última. En parte, como veremos más adelante, ello será inevitable resultado de la creciente complejidad del sistema político y de la expansión del Welfare State. Y también, ante esta inevitabilidad, la pregunta de Luhmann, irá, casi weberianamente, dirigida hacia la cuestión de la responsabilidad política.

Por lo pronto, podemos advertir cómo, desde una perspectiva "topológica" Luhmann "traslada" dos estructuras clásicamente consideradas como elementos públicos de mediación entre estado y sociedad, al interior del sistema político, y en el caso específico del poder legislativo, al interior del subsistema administrativo.⁶⁷ El análisis deberá centrarse entonces, por un lado en la relación de este "público" con los partidos y la administración (como subsistemas diferenciados en el sistema político). Por otro en el funcionamiento de ese público dentro del código gobierno- oposición, como distinción básica del código político.

3. El público: autoreferencia y apertura.

Pensar la ubicación del "público" en el esquema luhmaniano supone tomar distancia de una idea de representación, de participación o de mediación. Si en el caso de Arendt, el espacio público se identificaba directamente con lo político y si en Habermas y Koseleck (con valoraciones contrapuestas) la esfera de lo público aparecía como "mediación" o como ámbito de expresión de la sociedad civil, en el caso de Luhmann, el público debe ser pensado en relación al sistema político y sobre todo dentro del horizonte de la autonomía de dicho sistema.

⁶⁷ El punto es específicamente señalado por Arato y Cohen, preocupados por la descomposición o desaparición, en la construcción teórica de Luhmann, de toda referencia a la "sociedad civil".

Hemos visto como el sistema político (como cualquier otro sistema) se apoya en el mecanismo de clausura operacional, condición de toda apertura. Si todos los estímulos del entorno se reprodujeran en el sistema político este tendría que reaccionar inmediatamente a todo, o en otras palabras "si todos tuvieran voceros legitimados en el sistema político, la política se vería continuamente confrontada con una sobreproducción de lo posible". Desde la mirada del subsistema político administrativo (perspectiva que adopta Luhmann) los partidos y el público operan como mecanismos autónomos., desacoplados del tipo de inputs que podrían generar problemas de gobernabilidad (la sustancia del mundo de la vida), que "filtran" presiones y predisponen la aceptación generalizada de decisiones.

"Topológicamente", "el público" es un subsistema resultado de la diferenciación interna del sistema político. No está "afuera", sitiando a la ciudadela ni constituye un sistema por sí mismo. No está conformado por los hombres "socializados" en la esfera privada y dotados, precisamente por esa socialización, de la capacidad de actuar como ciudadanos aún cuando conserven la referencia a su identidad particular y privada. No por los hombres que han dejado en la oscuridad de la privacidad a los "otros" encargados de resolver las necesidades. Tampoco son los individuos irresponsables que desafortunadamente instauran el reino de la crítica. Es un subsistema en el que el flujo de comunicación se especifica (en realidad, es absurdo pensar en "que tipo de individuo conforma el sistema", en tanto estos individuos son *qua* individuos, conceptualmente, entornos).

Todos los públicos (antiguo y liberal) han representado en cierta medida una neutralización de las demandas de rol de otras esferas. Hemos visto como para Luhmann, la politiké koinoia, representó un estadio de diferenciación de la esfera política, que supuso, a nivel de la constitución de la figura ciudadana, la neutralización de las demandas de la familia y de la religión. De igual modo, el público burgués,

estilizado en la noción moderna de opinión pública, que se autoperpetuó como "la sociedad" y que pensaba sin fisuras el tránsito de la razón individual a la general, fue también encarnación de un estadio de diferenciación ya superado.⁶⁸ En este caso el público supone una articulación de roles diferenciados (votante, cliente, usuario, lector de información pública) y separados de otros subsistemas. Cabe preguntarse aquí si no estamos en presencia de una nueva versión del público liberal, separado de su adscripción privada, de un espacio donde comparecen ciudadanos que en función de lo general ejercen control sobre el proceso decisorio. Dos elementos centrales parecen refutar esa posibilidad. En primer lugar, la neutralización no tiene como función crear mecanismos de control sino desacoplar el proceso de decisión de las presiones sociales. Es decir su función parece ser la de "proteger" al sistema político administrativo y no "mediar" o representar los ámbitos extrapolíticos. En segundo lugar, la neutralización no se logra a través los intereses "generalizables" sino, como veremos en el análisis de la opinión pública, a nivel de la formación de temas de la comunicación política.

Para describir el tipo de observaciones, relaciones y evaluaciones que tienen lugar entre los subsistemas del sistema político (público, política, administración) Luhmann utiliza concepto general de "relaciones entre black boxes". La idea es que los subsistemas se observan mutuamente, que esta observación mutua nunca puede llegar a la transparencia (los partidos políticos "conocer" realmente como opera la administración o "reflejar" las necesidades del público, el público adentrarse en las complejidades de la administración, etc.). Un ejemplo de esta opacidad ineludible de toda observación de tipo "black boxes" es el concepto "burocracia", que desde el punto de vista semántico sería la forma en que la política sintetiza, ante el público, la

68 En este punto, Luhmann retoma la caracterización de la "esfera pública burguesa" estilizada por Habermas y también el diagnóstico de su eclipse. En el esquema teórico de Luhmann, la emergencia de los pequeños círculos de discusión homogéneos, la posibilidad de "neutralización" de otras exigencias de rol, etc. se ubican en el momento de transición de una diferenciación de tipo segmentario a una diferenciación funcional. Sus condiciones de posibilidad desaparecen entonces con la emergencia de

opacidad interna de la administración pública. Desde la política, a su vez, se trata "de organizar y determinar la relevancia política de motivos no políticos bajo el conveniente encabezado de 'el público'".⁶⁹

Tal vez en este punto sería necesario introducir una serie de premisas generales en torno a la observación de los sistemas, ya que como suele ocurrir con Luhmann, los análisis concretos son especificaciones o casos de la teoría general.⁷⁰ En primer lugar, la afirmación de que no existe un punto de vista interno privilegiado para la observación "la totalidad" del sistema. Es decir no hay centro ni cúspide desde donde la visibilidad sea mayor o mejor. En su lugar, la diferenciación interna supone "una pluralidad de sistemas que no pueden ni observarse ni calcularse recíprocamente de manera exacta y con certeza"⁷¹ Black box es el término que define la observación de un sistema por otro y supone que no hay transparencia de la observación, sino relaciones de opacidad mutua en las observaciones, es decir refiere a sistemas altamente complejos que utilizan el sentido y que entre ellos no son transparentes ni calculables.⁷²

La idea derivada de esta observación de tipo "black boxes" es que sobre la base de esta mutua opacidad se desarrollan relaciones de interacción y una forma de experiencia por la cual un sistema no sabe lo que ocurre realmente dentro de la caja

subsistemas funcionales. Además, desde otra perspectiva, esos pequeños ámbitos se identifican más con la interacción cara a cara que con el funcionamiento sistémico.

69 Luhmann, N. *The Differentiation...*, p. 231

70 El término observación, en el sentido formal de la teoría de sistemas incluye desde la percepción sensorial humana hasta todo tipo de recepción de información.

71 *Political Theory*, p. 52. Para la perspectiva teórica más general sobre observación y autoobservación ver *Sistemas sociales*

72 En *Sistemas sociales*, black box aparece básicamente como mecanismo de despliegue de la situación de doble contingencia: "dos cajas negras, a causa de no se sabe qué casualidades, entablan relación una con la otra; cada una determina su propia conducta por medio de operaciones autorreferenciales complejas dentro de sus propios límites...Cada una presupone lo mismo acerca de la otra...deben superar la indeterminabilidad de su relación mutua. Inclusive cuando ellas operan elegantemente les va mejor en su relación mutua si mutuamente suponen determinabilidad en la relación entre sistema y entorno y bajo este supuesto la observan...De hecho, las cajas negras generan blancura, o por lo menos suficiente transparencia para el trato mutuo cuando se encuentran. Por medio de su simple suposición generan certeza de realidad...", p. 125

negra pero aprende a operar con ella (el otro sistema). Una consecuencia importante es que estas observaciones que los sistemas elaboran de manera "instrumental" y que mutuamente ponen a prueba, son la base para un feed back estabilizador. Esto supone una especie de construcción de realidad de segundo nivel: "incluso si no se cuenta con regularidades de comportamiento suficientemente admisibles, el sistema actúa como si fuera el caso, es decir se ve a sí mismo expuesto a la presión de una realidad proyectada por su propia construcción a la cual debe ajustarse si quiere continuar con su relación externa".

Así la observación, y en este caso la observación de algo opaco a dicha observación, entra en la constitución de la realidad. Ni la política, ni ningún otro sistema está en condiciones de contener una descripción completa de sí mismo, de otro sistema o del propio ambiente. Las relaciones entre los subsistemas descansan en evaluaciones simplificadas, observaciones que no pueden ser consideradas simplemente como "falsas" sino que se forman en cierto modo de acuerdo con los requisitos de la diferenciación, autonomía autoreferencial y (siempre en el caso del sistema político) inclusión. Público, política y administración "construyen" así sus relaciones y generan un funcionamiento "autoreferencial" del sistema político (el sistema se refiere cada vez más a sí mismo a través de sus subsistemas) que refuerza su clausura respecto del ambiente.

Pero ¿qué ocurre en relación al ambiente? Aquí también la forma y extensión de la diferenciación interna da cuenta del alcance temático del sistema político con su entorno (societal y no societal). En este caso, está en juego la posible elaboración de información por el sistema a partir del ambiente. La autoreferencialidad también opera aquí: " El entorno cobra relevancia en la medida en que aparece en la pantalla del propio sistema. El sistema se ve precipitado a un vuelo ciego siguiendo indicadores probados, controlados internamente. Esto puede resultar bien cuando la formación de

los indicadores - la politización de temas, en este caso- funciona. Pero como podemos controlarlo ? y cuales son los parámetros de un funcionamiento bueno o menos bueno? ¿Acaso la dilación del descubrimiento del fracaso?"⁷³

Es decir, la autoreferencia funciona en este caso en el sentido de que los parámetros para medir el funcionamiento se producen en la comunicación política misma, no son ajenos al sistema, ni surgen de "otro" subsistema. Sin embargo, esta autoreferencialidad se "interrumpe" en determinados momentos. El concepto que Luhmann utilizará para esta interrupción es el de "externalización" y ello pondrá en juego la forma a través de la cual el ambiente se expresa en el sistema. Veamos esta cuestión más de cerca, porque ello nos llevará a una más cercana ubicación del público y de la opinión pública dentro del sistema político.

Para Luhmann el tránsito de un diferenciación bipartita (los de arriba y los de abajo) a la división tripartita del sistema político entre administración, política y público trajo consigo también la diversificación entre tres tipos de relación intersistémica (administración-público, política-público, administración-política y sus complementarias). Estas tres relaciones no pueden reducirse a una única lógica de acción u orientación. Cada una de ellas se plantea de modo autoreferente, pero esta autoreferencia (que tiene que ver con la circularidad de la relación, fuerza una externalización de naturaleza diferente en cada relación intersistémica" (subrayado del autor). Lo importante es que a través de estas llamadas externalizaciones opera la referencia al entorno.

Así, para las relaciones entre público y política o entre política y público la referencia al entorno acontece a través de la opinión pública. "...tanto el público como la política han de aceptar algo dado que no se puede alterar: un campo de resonancia para actividades y acontecimientos, que si bien pueden influenciar sus propias acciones,

⁷³ Luhmann, Teoría política..... p. 76

no puede ser nunca controlado del todo. Lo que elude el control no son tanto los acontecimientos individuales como el contexto al que la opinión pública se refiere y en el que ésta adquiere sentido propio" 74

El Derecho cumple la misma función de externalización en la relación entre administración y público. Es decir, el derecho regula "externamente" (a ambos) las relaciones entre público y administración en sus relaciones individuales. El Estado de Derecho precisamente se impone con igualdad a todas las personas del público pero sólo en los marcos del Derecho, funcionando éste como condición o punto de apoyo "externo" 75,

En el caso de la relación entre administración y política la función de externalización parece cumplirse a través de la referencia a personas(en el desempeño de cargos). En el plano de las relaciones intersistémicas, las personas no aparecen como emergentes de la correlación de fuerzas político- administrativas sino como puntos de referencia independientes para el cálculo de políticos y administradores. En principio estos tres referentes o externalizaciones son considerados como principios orientativos que han sido experimentados exitosamente.

Con estas tres referencias externas se pone aún más de manifiesto la complejidad de la estructura que procesa comunicación (poder). Para seleccionar información del entorno, el sistema político se valdrá de estas tres "compuertas": opinión pública, derecho y referencia a personas. Las circunstancias que refieran a una o a las tres, que se filtren a través de estas compuertas,tienen posibilidad de procesamiento en el sistema político "Lo que no se someta a estas condiciones tiene

74 ibid, p. 78. El análisis de la opinión pública lo desarrollaremos más adelante. Por ahora, baste señalar que la opinión pública no es evidentemente "expresión" del público ni "construcción" de los políticos.

75 En otras palabras, allí donde el poder creado políticamente se hace tangible, se impide que, por sí mismo, pueda regular las relaciones con el exterior, y que se imponga, o no se imponga, según situaciones de poder en relación a los miembros del público." ibid, p79

poca posibilidad de encontrar entrada. Faltará, por decirlo así, el signo de reconocimiento de su relevancia político- jurídica"⁷⁶.

Una primera consecuencia importante es que lo que podríamos llamar las condiciones de politización de una cuestión, reivindicación o problema no deben buscarse fuera del sistema político sino en las condiciones mismas del sistema de comunicación política. La despolitización denunciada por los críticos de las sociedades del capitalismo tardío, no sería en esta perspectiva, otra cosa que elusión (no necesariamente nociva) de temas.

Para Luhmann, sólo a partir del examen de cómo funcionan la autoreferencias se puede plantear la cuestión de si el sistema es capaz de percibir y recoger los problemas de los otros subsistemas, la cuestión de si requieren o no, y en qué medida de una solución política. Es decir, comenzar a plantear la pregunta acerca de lo que puede percibir y resolver el sistema político, en una situación tal que, por un lado se exagera la selectividad y la autoreferencia y por otro crecen las demandas de los otros subsistemas. Dicho de otro modo ¿que se puede esperar del sistema político, en la tensión entre clausura y apertura, entre restricción de medios a su alcance y profusión de fines sugeribles y sugeridos por su entorno?

Por otro lado, el poder como medio de comunicación simbólicamente generalizado, funciona a través de un código. En el marco de un sistema diferenciado por estratificación, la diferencia directriz del código fue la distinción entre arriba y abajo, gobernantes y gobernados. Con la evolución de los sistemas políticos y los procesos de democratización, una nueva distinción vino a complementar la dicotomía gobernantes-gobernados: la distinción gobierno- oposición ⁷⁷ Se instaura así otro esquema de oposición binaria que esquematiza la información según un valor positivo

⁷⁶ ibid., p. 80

⁷⁷ Ver "The Theory of Political Opposition" en Political Theory in the Welfare State, p. 173 y ss.

que apunta a la continuidad dentro del sistema y un contra-valor, cuya función, al igual que en todos los códigos binarios, es la establecer en la comunicación que todo lo que ocurre es contingente y que podría ser de otra manera.⁷⁸ La distinción gobierno-oposición, entendida también como una conquista evolutiva de los sistemas políticos, ordenará las operaciones del sistema y su autoobservación. Por un lado, clausura operativamente el sistema: todo lo que afecta al gobierno u a la oposición puede identificarse como político. Pero la tautología debe refractarse, interrumpirse, también en este caso a través de la especificación de puntos de referencia externos. Estructuralmente esto ocurre a través de la apertura a la opinión pública. El público representa una diferenciación interna al sistema político codificado según la diferencia gobierno-oposición. Es la exclusión de un tercero en el código binario y., siguiendo a Michel Serres, Luhmann describe la relación entre gobierno/oposición y el público como parasitaria. Como tercero excluido ofrece al código gobierno-oposición un punto de referencia externo frente al cual reaccionar. En ese sentido, dentro del código, el público es el beneficiario o destinatario del conflicto gobierno-oposición, el tercero excluido del sistema oficial o formal de toma de decisiones. En ese carácter puede "filtrar" demandas a través de la apertura generada por los antagonismos gobierno-oposición⁷⁹.

4. La opinión pública: construcción de temas y limitación de lo posible.

Según Luhmann, la opinión pública nace como "contingencia política sustentada, como un sustantivo al cual se le confía la solución de reducir la

⁷⁸ Recordemos que el código proporciona la posibilidad elemental de enviar mensajes y de negarlos. Como resultado, surge la necesidad de "códigos secundarios" para regular el rechazo o la aceptación de comunicaciones dudosas. En textos anteriores Luhmann había afirmado que un código secundario de lo política se constituía a partir de la distinción "conservador-progresista", que remplazaba el esquematismo social "amigo-enemigo" por el esquematismo temporal. Ver "The Political Code" en Differentiation. En textos posteriores aparece la oposición binaria "gobierno-oposición" como distinción central y definitiva de la democracia.

multiplicidad subjetiva de lo política y jurídicamente posible"⁸⁰. La definición es de tipo funcional y se encuadra de entrada en el ámbito de resolución de un problema: es instrumento de selección y de reducción de la contingencia, en este caso jurídica y política. El concepto de opinión pública se redefine entonces a partir del problema (reducción de la contingencia) y de su ámbito, la comunicación política. Lo política y jurídicamente posible es contingente, debe ser reducido y esta reducción opera a nivel de la comunicación que se estructura en torno a temas. Los temas reducen o limitan el abanico de lo políticamente posible y canalizan el potencial escaso de atención consciente.

Estos "temas" son definidos como complejos indeterminados de sentido, susceptibles de desarrollo, en torno a los cuales se puede discutir y gestar consenso o disenso, es decir opiniones comunes o diferentes⁸¹. Aún antes de las opiniones, son los temas los que estructuran los procesos de comunicación. La distinción entre "tema" y "opinión" resulta crucial en el contexto y sólo así cobra sentido hablar de consenso o de disenso. La reducción de la complejidad de los procesos de comunicación que la "opinión pública" lleva a cabo ocurre entonces a nivel de los temas y no de las opiniones, depende de la capacidad de los temas para estructurar el proceso de comunicación.⁸²

"El problema no consiste entonces en la generalización del contenido de las opiniones individuales en fórmulas generales, aceptables por cualquier persona dotada

79 *Political Theory*, p. 178-179, y 184

80 Luhmann, N. *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida Editori, p. 89

81 *ibid*, p. 93

82 Precisamente la fusión de tema y opinión vuelve manipulatoria a la comunicación, y uno de los mecanismos más eficaces consiste en atribuir valor moral a la comunicación que redunde en la inhibición de la capacidad de respuesta. Ver, *ibid*, p. 97

de razón, sino en la adaptación de la estructura de los temas de la comunicación política a las necesidades decisionales de la sociedad y de su sistema político" ⁸³

Formación de temas y decisiones políticas son al mismo tiempo diferenciados y puestas en relación a través de la distinción entre reglas de atención y reglas de decisión. Las reglas de atención regulan, por así decir, el flujo y concentración de un bien escaso, la atención, y guían la construcción o formación de temas políticos. Las reglas de decisión guían la formación de la opinión y los procedimientos para la toma de decisiones razonables y correctas. Las reglas de atención suponen un primer "filtro" que es condición del proceso de comunicación. No determinan directamente el contenido de las opiniones sino sobre todo capturan la atención, logran que algo se convierta en "tema". ⁸⁴ Así, la amenaza a la vigencia de valores priorizados en determinada coyuntura, los síntomas de crisis, los signos de éxito político, el estatuto de los emisores, la novedad de los acontecimientos, el daño emergente, son condiciones de posibilidad de surgimiento de los temas. "De este modo, la estructura del sistema político regula la opinión pública, sin determinarla de manera estable".

De igual modo, los temas tienen una "historia de vida", nacimiento, desarrollo, envejecimiento, etc, es decir diferentes etapas que abren o cierran posibilidades de acción, de formulación de problemas etc. La "historia" del tema reduce la distancia entre tema y opinión o entre tema y decisión al mismo tiempo que remite a la estructura cambiante de la comunicación política. Esta fluctuación y movilidad de la opinión pública, que conecta con la duración y variabilidad de los temas, había constituido una preocupación de la teoría liberal: si se la pensaba en términos de la mutabilidad y labilidad de la opinión, no de los temas, surgía la preocupación por contrarrestar esas

⁸³ ibid, p. 98

⁸⁴ "Así, las reglas de atención son, desde el punto de vista social, las que ofrecen posibilidad de acceso al sistema político y también mayor fuerza integradora: pueden, e incluso deben ser las mismas incluso para aquellos que se atienen a diferentes reglas decisionales, mientras que la relación contraria no es posible". ibid, p. 100

fluctuaciones. Ello derivaba por supuesto de la pretensión de encontrar un fundamento seguro y válido a la actividad decisional.

La pretensión de fundar la racionalidad del dominio en la racionalidad (comunicativamente fundada) de la opinión pública se estrellaba empíricamente con esta variabilidad (por ejemplo en Tocqueville) o bien terminaba limitando la actuación de la opinión pública a una función de crítica o de control de un poder pensado como centro decisional del sistema político (Koselleck).

En la perspectiva de Luhmann, de un sistema sin centro, de un subsistema político que despliega una variedad de mecanismos, la opinión pública está por un lado, adaptada a las necesidades decisionales del sistema político, pero, por otro lado, "asume la función de mecanismo guía del sistema político, que no determina el ejercicio del dominio ni la formación de las opiniones, pero que establece los límites de lo que es posible vez por vez".⁸⁵

La "neutralización" de los roles sociales implícita en el concepto de publicidad se redefine. No se trata de pretender la integración de toda la sociedad a través de un consenso de opiniones libre y públicamente expresadas, desligadas de intereses particulares. La publicidad (y la neutralización correspondiente) se ubica en el nivel de la institucionalización de los temas de la comunicación política. Un tema se considera institucionalizado cuando puede presuponerse la disponibilidad para su aceptación (como tema, no como opinión sobre el tema) en la comunicación política. La publicidad se redefine entonces como "la posibilidad de suponer aceptación de temas"⁸⁶. Tal es la función de la opinión pública al interior del sistema político.

Sin embargo, ¿que ocurre con la comunicación política fuera del sistema político? El tratamiento de Luhmann se limita a la mediación del funcionario y del

85 ibid, p. 109

leader de opinión, el primero con su principio constitutivo de rol desde el sistema político, el segundo basado en estructuras sociales. ¿Esto quiere decir que "la opinión pública se ha reducido a medio de comunicación interno al sistema político, al lenguaje de los políticos, que se ha diferenciado, junto con el sistema político del mundo de la vida cotidianamente no especificado, de la sociedad"⁸⁷?

Pareciera que la respuesta de Luhmann a esta cuestión vuelve a descansar sobre la función de los temas: en tanto éstos se constituyen en un nivel alto de abstracción, ello permite su traslado de contextos políticos a contextos no políticos. Así, si los temas son la estructura del proceso de comunicación política, éstos "establecen el universo de sentido de las experiencias y conductas, opiniones y decisiones de la política".⁸⁸ Vistos desde el sistema político reducen la complejidad amenazadora del ambiente, preseleccionando el ámbito de lo posible. Al mismo tiempo reducen la discrecionalidad del gobierno refiriéndolo a un campo concreto de decisiones con sentido. Los problemas de sentido anteceden a los de validez o de legitimidad. Así, "la opinión pública no puede dominar y ni siquiera sustituir al detentador del poder. No le puede prescribir el modo con el cual él debe ejercer el poder. Su relación con el ejercicio del poder no es una relación de causa y efecto, sino de estructura y proceso. Su función no consiste en lograr afirmar la voluntad- la voluntad popular, esa ficción del pensamiento causal simplista- sino en ordenar operaciones de selección".

5. Conclusiones provisionales: el espacio de lo público y el futuro de la democracia

Al dejar de lado la dicotomía sociedad civil- estado y remplazarla por la perspectiva más abstracta de entorno-sistema, muchos de los "lugares clásicos" se

⁸⁶ *ibid*, p. 113

⁸⁷ *ibid*, p. 122

⁸⁸ Aguilar, Luis "La reconstrucción del concepto de opinión pública" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas, Unam, año XXIII, n.130, diciembre de 1987

redefinen. En lo que hace a nuestro tema, el espacio público ya no puede ser pensado hegelianamente como "mediación" entre sociedad y estado, ni tampoco como término opuesto a un ámbito genéricamente definido como "lo privado" (Arendt). "El público" será entonces un resultado de la diferenciación interna al sistema político y no la sociedad civil cívicamente organizada. Este es un primer desplazamiento significativo. El público se definirá y se redefinirá a nivel del sistema político, de su autonomía, de su conformación, de la lógica gobierno-oposición, etc. Las características del público y de la opinión pública de una sociedad dependerán entonces de las características del sistema político y de sus relaciones con los otros sistemas y no tanto con una genérica "sociedad civil". Conservará de las caracterizaciones clásicas un componente de generalidad, pero éste se especificará a nivel de roles políticos institucionalizados (votantes, clientes, lectores de información política, etc.) es decir a nivel de la "neutralización" de las expectativas de roles más acotados en otros subsistemas (miembros de familia, trabajadores, confesiones religiosas, etc.). El público encontrará su "topos" por un lado en la diferenciación tripartita del sistema político (administración, sistema de partidos y público) y en otro sentido, en el marco de la dicotomía gobierno-oposición, como tercero incluido.. En ambos casos (tal vez sólo analíticamente distinguibles) funciona como "observador" o mejor dicho como espejo donde el observador (el sistema político) se observa.

Ya no se trata (como en la oposición gobernantes-gobernados) del espejo donde el príncipe puede reconocer en el corazón de sus súbditos sus mejores virtudes. Justamente esta caracterización pretende establecer que el sistema político de la sociedad moderna ya no puede ser entendido en términos de una autoridad central cuya

"virtus" pueda ser observada por el pueblo⁸⁹. El público y la opinión pública permiten observar como observan los observadores: "En cualquier acontecimiento uno no se ve a sí mismo en el espejo sino solo el gesto que compone para el espejo. Pero también ve otras personas, grupos, partidos, que actúan frente al espejo. El espejo hace posible una observación de los observadores."⁹⁰

La opinión pública "rompe" la autoreferencia del sistema político y hace que la política vuelva sobre sí misma tomando la referencia de los otros y construyendo así una imagen de los límites de sus posibilidades de acción. En ese sentido, el público y la opinión pública vuelven a tener un papel central tanto en la definición como en la conservación de la democracia, en tanto esta se relacionará con la capacidad de autoobservación del sistema político. Es así que algo del componente de visibilidad, tradicionalmente asociado a lo público se mantiene, aunque redefinido.

La opinión pública, concepto que parece tener mayor relevancia para el sistema político que el de público, no es estrictamente "expresión" de un público (como en Habermas). Es más, la idea misma sugiere demasiada unidad, la imagen de un sujeto colectivo capaz de acción y conciencia. La opinión pública se refiere al sistema, no a lo que realmente ocurre en la conciencia de uno /muchos/ todas las personas en un momento determinado, es decir no surge de la "reunión de los privados". Es una cuestión que refiere a una red de comunicación que no fuerza a la participación y que por lo tanto tampoco la presupone.

El modelo de funcionamiento de la opinión pública se desliga completamente del funcionamiento de la interacción cotidiana. Esta separación se funda, en un nivel general, en la distinción entre sistemas de sociedad y sistemas de interacción. La idea de reunión de privados en calidad de público confunde los modos de reducción de la

⁸⁹ The Political Theory of the Welfare State, p. 217

⁹⁰ ibid

complejidad y la específica forma de manejo del tiempo de los dos tipos de sistema. Así, ni la distribución de la atención, ni el ordenamiento secuencial, ni la participación real o la versión simbólicamente compendiada de lo ausente, son limitaciones que operen en la opinión pública cuando esta es analizada a nivel de sistema societal. Y lo que resulta más importante, si bien el nivel de abstracción en la constitución de los temas permite su traslado de un contexto a otro, no hay "continuidad" ni debería haberla (en el sentido de que ello apuntaría a una "desdiferenciación") entre mundo de la vida y opinión pública como estructura de la comunicación política.

La separación entre ambos niveles (mundo de la vida y opinión pública) no se interpreta aquí como "desconexión" del sistema político respecto de las condiciones de existencia de los ciudadanos, ni tampoco en términos de creación artificial o manipulación, sino que es visto como resultado de un proceso evolutivo de diferenciación y de neutralización de roles más acotados en el ámbito de la comunicación pública. Volver a poner en relación sistema y mundo de la vida, comunicación cotidiana y opinión pública, en lugar de revitalizar al sistema con la savia del mundo de la vida y con la pseudotransparencia de la comunicación cotidiana, sería reintroducir las perspectivas particulares y las limitaciones de los sistemas de interacción en el ámbito público.

La idea de opinión pública también se desliga del consenso y plantea el problema en un nivel anterior: ¿consenso o disenso en torno a qué? Así, la estructuración de los temas y las reglas de atención serán los problemas centrales de la opinión pública, problemas anteriores al del consenso. Este punto, el de la atención como recurso escaso o el de porqué algo llega a convertirse en tema, parece haber sido relativamente desatendido por la tradición de la filosofía política que ponía el acento en la importancia del espacio público como escenario del debate y del acuerdo. El énfasis en el consenso suponía que a) los temas se imponían por su idoneidad para la

argumentación racional (supuesto de racionalidad b) que había temas directamente de "interés común", que afectaban a la totalidad de los ciudadanos qua ciudadanos (división objetiva entre interés particular e interés general) o c) que existían temas que, al ser materia de decisión colectivamente vinculante movilizaban la atención general (confusión entre reglas de atención y reglas de decisión).

La redefinición funcional de la opinión pública la desliga de cualquier supuesto fuerte de racionalidad⁹¹. Los temas se "construyen". No hay, parece decir Luhmann una "relevancia objetiva" sino que el proceso empírico por el cual se logra movilizar la atención obedece a ciertas reglas que deben ser identificadas dentro de un sistema político específico. Tampoco toda materia objeto de decisión vinculante se transforma en tema de comunicación en la opinión pública (aunque se respete el principio de publicidad)

Y esto nos lleva a la prioridad de los tema sobre el consenso (prioridad lógica y temporal), a lo que parece ser la prioridad de la cuestión del sentido sobre las cuestiones de validez. La "razonabilidad" del contenido de la decisión parece estar dado por la referencia al tema, que supone una primera selección de la contingencia de lo jurídica y políticamente posible. Una vez estructurada la comunicación en torno a temas, tiene sentido hablar de consenso o disenso.

Y aquí se produce un segundo distanciamiento de Luhmann respecto de la identificación entre racionalización y argumentación: "...la capacidad de llevar a cabo confrontaciones conscientes no basta para agotar las posibilidades de la racionalización". Luhmann parece afirmar que el debate razonado e informado no basta para garantizar el contenido de la decisión racional correcta. Es decir, el supuesto es

91 "En cuanto a la tradición, este concepto de opinión pública renuncia a toda implicación de racionalidad así como a cualquier manifestación de irracionalidad específicas a la "psicología de masas"....."los juicios de racionalidad son siempre juicios del observador. Y si uno quiere conocer lo

que puede haber diferentes opiniones racionales sobre el contenido de una decisión y que la discusión no garantiza ni el consenso ni el triunfo de la opinión más racional. Afirmar el consenso como legitimante de la decisión parece dejar en la sombra la racionalidad limitada de los participantes⁹² y los riesgos implícitos en la complejidad.⁹³ El tema institucionalizado es el referente de la decisión, la condiciona pero no la determina ni la controla, parece sólo "orientarla" hacia un campo con sentido.⁹⁴ No hay en este caso ni causación ni control de la decisión en sentido estricto sino sólo delimitación de un campo de sentido y de posibilidades, que fundamenta una pretensión de "razonabilidad". Esta razonabilidad está dada por la estructuración del tema. A partir de aquí, la pluralidad de opiniones (acotadas por el tema) ponen de manifiesto la pluralidad de los puntos de vista, de las perspectivas especializadas, etc, y la decisión, que necesariamente dejará de lado alguna perspectiva u opinión, dejará también en el campo de visibilidad y en el horizonte de posibilidad las alternativas, la posibilidad de que "las cosas fueran de otra manera".

A un nivel más concreto, la opinión pública parece tener una función más definitoria en el contexto del Estado de Bienestar. Por un lado, esta figura estatal representó la inclusión de toda la población en el subsistema político. Por otro esta inclusión "abrió" el sistema político a todo tema politizable, dibujando permanentemente el riesgo de una "sobrecarga" de la política. El diagnóstico de la sobrecarga del sistema político (no fracaso del Estado) se basa en dos preguntas

que alguien afirma como racional o irracional, uno tiene que saber los criterios, debe observar al observador. " The Political Theory, p. 210

92 Aguilar Villanueva, Luis, op. cit., p. 118

93 En su reflexión sobre "La sociedad del riesgo", Luhmann se centrará fundamentalmente en esta relación entre racionalidad y riesgo. Más que preguntarse por la relación entre racionalidad "societalmente" producida y racionalidad de la gestión, la pregunta se desplaza hacia "la confianza".

94 Las diferencias con Habermas en cuanto al concepto de validez, al papel de la argumentación, a la aspiración al consenso son evidentes. Sin embargo, si dejamos de lado la función de integración asignada por Habermas, cabe preguntarse si su última formulación en cuanto al papel de la opinión es tan diferente de la que aquí formula Luhmann. Recordemos la idea de que la opinión y la voluntad discursivamente formulada no determina al poder político ni actúa por sí misma, sino que orienta su aplicación en determinado sentido.

básicas: hasta qué punto los problemas de otros subsistemas se resuelven con decisiones vinculantes, es decir a través de prestaciones del sistema político. Y en función de ello ¿Qué se puede razonablemente esperar de la política y del derecho? ¿integración social, sentido de pertenencia, resolución de los problemas de todos los subsistemas?

En los autores antes analizados la centralidad del espacio público entendido como el ámbito de gestación de voluntad colectiva, racionalmente fundada, etc. se relacionaba con una idea de centralidad de la política, con una especie de responsabilidad global por todos los asuntos de la sociedad. Ello era claro en Arendt, en quien lo público-político se contraponía a lo privado doméstico-afectivo, y se erigía en el espacio de discusión y de acción sobre los asuntos colectivos. Era claro también, aunque con una visión negativa, en Koselleck, para quien la crisis de lo político significó guerra civil, es decir ruptura del "centro" o del núcleo que podía mantener unida a la sociedad. Incluso en Habermas, en quien el rechazo a pensar la sociedad "centrada" era más explícito, la política seguía estando referida a los problemas de la sociedad como un todo y el sistema político, a través del derecho, cargaba con la función de integración social.

En Luhmann encontramos por el contrario la pregunta explícita por las posibilidades de la política. En una situación epocal en la que el Welfare no sólo se ha basado en una idea de responsabilidad total del Estado y de la política sino que la ha llevado adelante a través de la práctica de compensación, se verifica entonces la tensión entre las demandas de un papel global para la política y sus posibilidades limitadas de acción, entre el requisito de más decisiones y el déficit de poder, entre los problemas de otros subsistemas y la imposibilidad de resolverlos a través de decisiones, entre exceso de demandas y posibilidades reales.⁹⁵

⁹⁵ Sería lícito preguntarse si no es, con otro ropaje teórico, el mismo diagnóstico neoconservador o neoliberal de la "sobrecarga de demandas" y del "fracaso del Estado". La discusión excede las

En este caso, la respuesta de Luhmann, creemos, no se limita a la "descarga" del Estado. En primer lugar, a nivel teórico, la salida remite a un mayor grado de reflexión del sistema político, a una vuelta sobre sí mismo para evaluar sus posibilidades. La teoría política encuentra su lugar en esta autoreflexión del sistema político, como "sensibilización" de la política. No se trata en este caso, de "la ciencia", que desde fuera del sistema político aspira a resolver los problemas políticos. La ciencia (política) pertenece o se desenvuelve a nivel del sistema científico, con sus parámetros y códigos. Se trata mas bien, al parecer, de una mayor reflexividad de y en el sistema político: "La teoría política) crea sobre todo una conciencia que acompaña constantemente en torno a las peculiaridades y a las restricciones performativas de las posibilidades específicamente políticas de resolver problemas. La teoría política fuerza una reflexión sobre lo que el sistema político puede esperar de la moderna sociedad como tal. Y una conciencia de la responsabilidad política puede surgir sólo cuando uno se da cuenta de que a esta pregunta uno no puede simplemente responder "todo"".⁹⁶

En Habermas, en una de sus versiones, la tensión weberiana entre ciencia y política, entre causas y valores, entre necesidad y libertad, aparecía mediada por la figura de la opinión pública, que como voz de la sociedad civil traía los contenidos surgidos del mundo de la vida y de las interacciones cotidianas y los ponía en relación con las opciones políticas y con los cálculos de factibilidad (lógica de los sistemas). En Luhmann el problema reaparece, pero no como interacción entre ciencia, política y opinión pública, sino como una especie de reflexión del sistema político sobre sí mismo. En su perspectiva, la opción tecnocrática, la idea de una determinación fundada científicamente fuera del ámbito de la política ha quedado superada. Ni tecnología

posibilidades de este texto. Sin embargo, se podría afirmar que el mismo marco teórico de Luhmann, y la función por él asignada a la teoría política van en otra dirección. En rigor de verdad, si se utiliza el lenguaje del fracaso y de la crisis, se podría hablar del fracaso del mercado, del sistema científico, de la familia, etc. En todo caso, para nuestro autor el vocabulario de la crisis y el fracaso hace referencia a catástrofes de nuestra civilización política y como teoría política no hacen sino reforzar situaciones negativas.

social sin valoraciones, ni valores que por sí solos no ofrecen orientación política.⁹⁷ La consideración de valores por un lado y las hipótesis causales (anticipación de efectos, cálculo de factibilidad, etc.) siguen siendo elementos necesarios, aunque no suficientes para dar cuenta de la complejidad. Luhmann parece proponer un tipo de reflexión política que no se agote ni la exhortación bienintencionada ni en el auxilio técnico, sino que se interrogue sobre las posibilidades de la política en el horizonte de la sociedad actual. Un tipo de teoría que se inserte en una posición de responsabilidad política, que mantuviera abiertas alternativas y abarcara distintas opciones.

Independientemente de la discusión acerca de las características y posibilidades de tal teoría política, a primera vista el público y la opinión pública no parecen jugar un papel protagónico en ella. La política puede volverse reflexiva pero sigue siendo un país extranjero. Sin embargo, vistas más de cerca las cosas y pensando en esta idea de autoreflexión del sistema político, podemos pensar que el público y la opinión pública juegan un papel destacado en términos de diferenciación y observación. La actividad del público se relaciona con las opciones, con la dinámica del juego gobierno-oposición, así como la responsabilidad política y la capacidad de respuesta y resolución de problemas son evaluadas por una opinión pública que finalmente decide en la elección. "La forma y manera en que deviene posible la oposición política decide la libertad de la elección política. De ahí depende también la posibilidad de atribuir al público un papel activo propio en los acontecimientos políticos. Cuando nada se somete a elección, o cuando lo que se somete apenas se diferencia entre sí, disminuye la

96 Political Theory of the Welfare State, p. 109

97" Los valores fundamentales como igualdad, dignidad, justicia, solidaridad no ofrecen una orientación a la acción política. Siguen representando el referente de sentido, un fundamento para el consenso pero no sirven como criterio de éxito o fracaso político, ayudan poco en el enjuiciamiento de resultados y nada en el de las dificultades. En tanto que ideas regulativas están en cierto modo fuera del mundo de la experiencia, y en la realidad de la comunicación política simbolizan a la vez buenas intenciones y malas experiencias: las ideas fundamentales de la revolución burguesa no han sido todavía realizadas." Luhmann, N. Teoría política..., p. 152.

importancia y el interés en la participación política activa, o bien esta busca vías de expresión fuera de la elección política."⁹⁸

Ubicados en el sistema político y no en la sociedad civil, separados de la idea de "consenso fuerte", no identificados con la idea de argumentación racional, independizados de toda función de validación, y sobre todo explícitamente desacoplados de la decisión, el público y la opinión pública siguen, a pesar de todo o tal vez precisamente por esta readaptación funcional, jugando un papel central en la definición de la democracia. Si democracia es definida como "división en la cima entre gobierno-oposición", o como "la capacidad de observarse mutuamente en el sistema político", público y opinión pública resultan indispensables para el juego de esa división y para los respectivos procesos de autoobservación.

Y aún en la definición más abstracta de democracia, la que más se aleja de toda referencia a la participación y al autogobierno, y hace referencia en cambio al "mantenimiento de la complejidad a pesar de la permanente labor de la decisión, al mantenimiento de una esfera de selectividad lo más amplia posible para diferentes decisiones futuras"⁹⁹, este papel del público y la opinión pública sigue presente. Finalmente si la decisión supone seleccionar o seleccionar significa decidir sobre lo que queda fuera, la opinión pública, en su desacoplamiento de la decisión, es también la forma en la las otras opciones, las alternativas, etc. aparecen dibujadas en el horizonte de lo posible. Son de algún modo mantenidas según una lógica diferente de la de la decisión. Están ahí para recordar que las cosas podrían ser de otra manera.

Así, el carácter de lo "común y general" vs lo privado-particular se redefine. Ya no es un dato objetivo, una propiedad de ciertos problemas, temas o cuestiones. Puede ser en cambio, una característica emergente de la constitución del tema, es decir de su

98 Luhmann, N. Teoría política del..., p. 155

99 Las diferentes "definiciones" de democracia surgen de los distintos textos analizados.

capacidad de movilizar el escaso recurso de la atención. De manera similar a lo que Arendt, desde una perspectiva diferente, quería referir con el término aparición, algo llega a ser "público" porque logra movilizar la atención general, porque logra institucionalizarse como tema. Esto es lo que constituye su visibilidad y carácter manifiesto (como opuesto al secreto) Finalmente, el carácter abierto y accesible se vuelve dependiente de la capacidad de los actores para formular temas y de lograr que estos penetren a través de las compuertas del sistema político.

Capítulo 7. Recapitulación: parecidos de familia y problemas abiertos.

Hasta aquí, hemos tratado de reconstruir, a través de cuatro autores contemporáneos, cuatro marcos conceptuales con los cuales la filosofía y la teoría política piensan el espacio público. Cada una de estas concepciones recupera algunos de los sentidos que inicialmente asociamos al uso político de la palabra "público" (lo general y común opuesto a lo particular e individual, lo manifiesto y visible vs lo oculto y secreto, lo abierto vs. cerrado) y los articula de maneras distintas. Cada una de ellas lleva implícitas, en relación a la ubicación del "espacio", una teoría de la política y de la sociedad, pensada ésta ya sea a partir de las coordenadas de lo público y lo privado, de la sociedad civil y el Estado o en el marco de la diferenciación sistémica. Cada una de ellas reconoce momentos privilegiados del devenir histórico y los transforma en "modelos", lamentando su caída, anhelando su retorno o simplemente señalando su definitiva superación. Y de manera más importante, cada una de ellas erige al espacio público en sede de prácticas comunicativas específicas y le asigna una función determinada.

En todas ellas hay una dimensión normativa implícita. Hablamos de conceptos normativos en un sentido específico. En general, y más allá de la discusión que abordar el tema seriamente supondría, suele afirmarse que se trata de un concepto normativo porque tiene sentido para nosotros en tanto articula un horizonte de expectativas intersubjetivamente compartidas. Es decir, porque lo encontramos bajo la forma de un ideal investido de valor o de deseabilidad y porque no se limita a ser una mera herramienta de descripción de lo que es tal como es. En ese sentido, hay quienes pueden llegar a afirmar que la idea de espacio público "constituye un proyecto a realizar imperativamente, relacionado con nuestras creencias y

deseos relativos a la autonomía y soberanía de individuos y colectivos".¹ No es en este último sentido que hablo de concepto normativo, ya que aquí normativo se traduce de inmediato sólo en prescripción. Ninguno de los cuatro autores analizados se limita a pensar el espacio público sólo como objeto de expectativas normativas y todos despliegan un ingente esfuerzo por relacionar el alcance normativo con un uso descriptivo.

Así Koselleck en realidad denuncia la hipocresía o la mentira de la realización práctico-concreta de ese ideal. También Arendt creará encontrar una encarnación histórica de ese ideal en la polis clásica y en algunos momentos excepcionales de las sociedades contemporáneas. Habermas busca en el desarrollo de los espacios públicos plurales y en las instituciones del Estado de Derecho, las "chispas" de una argumentación libre y abierta que inicialmente habían sido "ideológicamente" asociadas al espacio público burgués. Y así también Luhmann, en lo él que considere una mera "observación" del funcionamiento del sistema político, introducirá elementos normativos fuertes, referidos en este caso a la reducción de la complejidad y la eficacia de las prestaciones.

En este capítulo, trataré de reconocer parecidos de familia y de aclarar oposiciones conceptuales. Pero sobre todo, anticipando las conclusiones, intentaré formular algunos problemas generales que han surgido a propósito de la discusión del espacio público y que operan como horizonte de cada una de las caracterizaciones. Estos problemas recuperan temas e intuiciones presentes en la tradición del pensamiento político y surgen de la trama conceptual en la que cada uno de los autores inserta la cuestión de lo público.

¹ Así por ejemplo es caracterizado en la presentación al número 3 de *Raisons pratiques*, dedicado a las figuras del espacio público. Ver *Pouvoir et légitimité*, Edition de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992

1. Las dos caras de la política: poder y dominación y la creación de comunidad política.

Si revisamos la cuatro ideas del espacio público reconstruidas, nos damos cuenta intuitivamente que están en juego al menos dos grandes formas de concebir la política. O para ser más precisos, que se acentúa alternativamente uno u otro lado de la política. Dicho de manera muy sucinta, aquel aspecto que refiere la política a las relaciones de poder y dominación y aquel que la refiere a formas autónomas de vida colectiva; aquel que la remite ineludiblemente al Estado o al sistema político, y aquel que la afirma fundamentalmente como alguna forma de comunidad autónoma.

En Koselleck, lo político como ámbito autónomo, por encima de las diferencias estamentales, regionales y sobre todo de los compromisos sectarios, se instituye con el Estado. Como en Hobbes, la instauración del Estado como poder soberano "neutraliza" diferencias y reordena las relaciones sobre el eje dominantes-dominados, soberano-súbditos. Las relaciones de poder se vertebran sobre la diferencia mandato-obediencia y cuando éstas entran en crisis, entra en crisis lo político como tal. El poder del Estado es dominación, es decir probabilidad de imponer la propia voluntad. Y es, hasta su crisis, dominación legítima o sea que transcurre como si el contenido del mandato fuera aceptado como máxima de la acción por el dominado. El poder político es el poder soberano. Cuando esa soberanía es puesta en cuestión, sobreviene nuevamente la guerra civil (hoy diríamos la ingobernabilidad), o se busca otro fundamento de la soberanía.

En la reconstrucción de Koselleck, el espacio público emerge como alternativa al poder del Estado absolutista, alternativa que sin embargo carece de la capacidad de resolver positivamente la cuestión de la soberanía. Esta laguna se resolverá con la Revolución Francesa, con la afirmación de la soberanía popular y la instauración de una nueva forma de relación dominantes-dominados. Y más tarde, el Estado Constitucional será visto como una

especificación de las relaciones de dominación: como la afirmación de nuevas bases de legitimidad construidas sobre la legalidad.

Pero también, y esto es lo que retoma nuestro autor, surge históricamente la posibilidad de que la cuestión de la soberanía quede como "problema pendiente", como tema nunca procesado por la autoconciencia del espacio público ilustrado, y por lo tanto como crisis permanente. En este caso, se producirá la irresponsabilidad y la hipocresía denunciadas por Koselleck.

El fenómeno curioso que surge de esta reconstrucción es el de una instancia con pretensiones políticas que no asume la realidad del poder y la dominación. Una instancia que afirma "un lado" de la política (la instauración de un nuevo tipo de comunidad: República de las Letras, sociedad civil, unión de individuos libres, etc..) pero que se niega a reconocer la inevitabilidad del otro lado (la dominación, la decisión, la responsabilidad). Una promesa que anuncia la "liberación de todo poder" y que por lo tanto se condena a la hipocresía o a la frustración. En el fondo, la cuestión de la dominación legítima, o la búsqueda de nuevas formas de legitimidad (basadas en la ley, en la participación etc.) no termina de satisfacer plenamente la gran promesa de la completa racionalización del poder, entendida en sentido fuerte como dilución del poder en Razón. Racionalizar el poder significa en esta promesa, disolver la dominación.

Habíamos visto como el joven Habermas tipificaba esta tensión entre comando y ley, entre coacción estatal y derechos, entre dominio y ejercicio de la soberanía popular como una "contradictoria institucionalización del Estado de Derecho". La contradicción se instauraba entre el poder y la dominación como componentes ineludibles de la política y la aspiración normativa, inscrita en la idea de ley, de diluir la dominación. Podríamos decir que, desde el punto de vista de la reconstrucción histórica, los análisis concuerdan, pero lo que para uno es visto como la utópica (e hipócrita) voluntad de liquidar el poder como dominación, en el otro

es visto como la intuición y vocación irrealizada de racionalizar el poder, extinguiendo su dimensión de dominación.

H. Arendt, lleva esta intuición a concepto. El espacio público es político pero es la sede de una de las caras de la política, la que refiere al compartir mundo, actuar en concierto y fundar una comunidad. No de la política identificada con arjein y kratein, con la división entre gobernantes-gobernados, es decir con el poder y la dominación. En su reivindicación de la revolución americana, Arendt rescataba como esencia del espíritu revolucionario no tanto la idea de sustituir el gobierno de los hombres por el gobierno de las leyes, sino la creación de "otro poder". La ley o el gobierno de la ley no neutraliza la dominación: "se puede gobernar con leyes pero monopolizar el derecho a la acción" ², recluyendo a la gente en la esfera privada. Para Arendt, la soberanía estatal fue una respuesta al problema de la autoridad secularizada, a la caída de los fundamentos divinos del poder, pero no la única ni la mejor. Ello la llevará poco a poco a tratar conceptualizar el poder político de otra manera. En las organizaciones comunales del período pre-revolucionario cree hallar en forma efectiva aquello que, en principio, es caracterizado como otro poder: verdaderas sociedades políticas que a través del acuerdo en la acción, generan poder y avanzan derechos sin pretensión de soberanía. Ello la conducirá a una caracterización distinta del poder, a un intento de definición en el que precisamente los rasgos de la dominación estén ausentes. En dicho intento, Arendt recuperará intuiciones anteriores (de raigambre agustiniana) referidas a la experiencia fundamental de compartir mundo y de estar juntos, que hacen de la ciudad terrestre, del saeculum, el lugar para "estar -con", con los compañeros de destino. Y así avanzará en la dirección de una crítica de la noción tradicional de poder político, aquella que desde Bodino y Hobbes hasta Weber, lo identificaba con el monopolio de la violencia y con la dominación.

Así, Arendt termina caracterizando el poder como la actuación en concierto, como el "estar juntos". En ese sentido, su preocupación teórica tampoco avanza hacia la caracterización

² Ver capítulo 4.

de la dominación legítima sino hacia la idea de poder libre de dominación.³ Y si ese poder libre de dominación termina por ser el poder, habrá que encontrarle entonces un nombre a "lo otro". Por ello, la relación mandato-obediencia será alternativamente dominación, fuerza, violencia. Ese poder verdadero aparece en las experiencias comunales, en última instancia conecta con la experiencia clásica de la polis y en su momento, renace en la primavera de Praga y en los consejos húngaros. Es decir, allí donde surgen espacios públicos de acción.

Arendt formula en términos conceptuales algo que ya estaba presente en su análisis fenomenológico de las revoluciones: "El poder corresponde a la aptitud de los hombres de actuar de manera concertada. No es jamás una propiedad individual, pertenece a un grupo y continua perteneciéndole en tanto el grupo no se divida". El poder constituido por el actuar concertado es anterior a lo que comunmente se entiende por poder político. Se distingue de la potencia (strength) que es una propiedad individual; de la fuerza que refiere a una energía liberada en el curso de los movimientos físicos y sociales (la fuerza de las cosas, o la fuerza de la naturaleza), de la autoridad reconocida y de la violencia. Esta última tiene carácter instrumental. El argumento de Arendt es que la tendencia a confundir poder y violencia surge de la identificación entre poder y poder estatal. En cambio, el poder político es antes que nada el poder de los ciudadanos, ejercido en el espacio público, poder que no entraña dominación sino por el contrario libertad de asociación, libre opinión, debate abierto.

El poder así entendido, como despliegue de la acción concertada y de la reunión de ciudadanos es un fin en sí mismo. No tiene carácter instrumental como la violencia. Encuentra en sí mismo su propio fin, es constitutivo de la comunidad política, es, como se diría después,

³ Entre otras cosas, Arendt también encuentra los antecedentes de esta tradición que identifica poder y violencia en la Grecia clásica. Así Platón y Aristóteles habrían clasificado las formas de gobierno en términos de dominación (según gobierne uno, pocos, todos), aunque no necesariamente de formas de ejercicio de la violencia. Esta tradición llegaría a Weber con la definición del Estado como relación de dominación basado en la violencia legítima y a Jouvenel con su: "ordenar y ser obedecido: la condición necesaria para que haya poder; condición suficiente...aquello sin lo cual no existe: esa esencia es el mandato. Ver el artículo "Sobre la violencia" en Crisis de la República.

"autoreferente".⁴ De allí que el blanco del ataque sea el Estado moderno, con su identificación entre poder y violencia, con la monopolización de la acción y el remplazo de la deliberación por el cálculo. Con su tendencia, (transformada en realidad omniabarcadora en los totalitarismos) a ocluir el espacio público, desgarrando los lazos cívicos, atomizando al cuerpo social y en general bloqueando las posibilidades de acción concertada y de deliberación abierta. Por ello también, la idea de espacio público en Arendt está indisolublemente ligada a la de acción autónoma y al ejercicio de este poder sin dominación. Por ello, el espacio público no pretende "racionalizar" el poder como dominación., sino afirmarse como lugar de ejercicio del poder en sentido estricto. Su énfasis, en línea tocquevilliana, en la descentralización, el federalismo y las instancias comunales así lo atestiguan.

Habermas tomará esta idea de poder (que previamente había rechazado desde una perspectiva mas parsoniana) y la someterá a varias modificaciones. Por un lado, esta "otra" idea del poder se transformará en el "poder comunicativo". No incurre en la temeraria formulación arendtiana ni por lo tanto en la pretensión de definir la "verdadera" naturaleza del poder. Aceptando de manera realista la inevitabilidad de la presencia del Estado y del mercado, y evaluándolos como logros de la evolución sistémica (no como "caídas" en la lucha por la libertad) reconocerá "dos poderes". El poder comunicativo, que como "el" poder de Arendt, excluye las relaciones de dominación y es la "forma de estar juntos", de crear comunidad. Un poder que no refiere a otra cosa, que no requiere de justificación en otra parte. Se trata en este caso de la "estructura autoreferente de una praxis pública de la que surge el poder comunicativo". Este poder, a diferencia de Arendt, no está históricamente ligado en términos concretos, a la autonomía comunal y al federalismo, sino que aparece más bien simbolizado por la idea de soberanía popular y por la voluntad general rousseauniana. El poder comunicativo recupera la preeminencia de la soberanía popular, del poder soberano del pueblo frente a la autoridad de las instituciones públicas. Pero esa soberanía se desubstancializa y se

⁴ Recordemos las críticas que en escritos tempranos Habermas dirigía a esta idea de poder, liberada de toda dimensión estratégica, ver cap. 4

transforma en un flujo comunicativo de formación de la voluntad y de la opinión pública. Es decir, de la gestión de la cosa pública y del ejercicio del derecho a actuar, el poder se transubstancia en el ejercicio de la argumentación y en el derecho a participar en el debate. Aún cuando se la defina como acción tendiente a llegar a un acuerdo, hay un traslado de las acciones a las argumentaciones, del ejercicio de un virtual poder (libre de dominación) en la gestión de los asuntos comunes y en la decisión sobre los cursos de acción posible, al debate (libre de dominación) de las cuestiones que afectan a todos, independizadas de la urgencia de la acción y la decisión.

El espacio público se transformará, un poco a regañadientes y como resultado del reconocimiento inevitable de los sistemas, en la arena de encuentro entre el poder comunicativo y el otro poder, llamado "poder administrativo". Este último se delimita en el campo de la dominación, y sorprendentemente, opera a través de la coordinación no lingüística de las acciones. Como vimos, esta concepción cambia posteriormente en tanto se reconoce "dentro" de los circuitos de poder institucionalizados, mecanismos de coordinación lingüística y procedimientos para lograr un entendimiento, que moran sobre todo en las principales instituciones jurídicas. Sin embargo, "antes" (temporalmente y en términos de justificación) de constituirse en sistema, el poder político "es" la práctica de autodeterminación de los ciudadanos. Y esta práctica se ubica, primero genéricamente en las estructuras del mundo de la vida y luego en las asociaciones.

Aquí también se produce un desplazamiento en relación a Arendt, en tanto se apela a una racionalidad inscrita en las prácticas privadas, anteriores a su vez a la práctica ciudadana.⁵ Para Arendt, la práctica en el ámbito privado no "preparaba" necesariamente para el ámbito público⁶. Por el contrario, la liberación del ámbito de la necesidad, del trabajo y la

⁵ Como vimos, ello conecta con la idea estilizada de familia burguesa y con el ámbito privado como lugar de surgimiento de la subjetividad moderna. Idea que sigue estando presente en Habermas, en términos de una idealización de las relaciones interpersonales cotidianas.

⁶ Es imposible dejar de recordar aquella simpática mención de Tocqueville en La democracia en América, en el sentido de que las prácticas privadas en Estados Unidos, preparaban a la gente para la conducta pública (los niños

reproducción y también la "distancia" respecto de la intimidad permitía la acción en el ámbito público. Por otra parte, los sentimientos, el amor, la cercanía de las relaciones familiares no se desplegaban en público. En Habermas, la idea ilustrada de esfera pública literaria (los salones, las reuniones de discusión, los públicos de arte,) es recuperada en las asociaciones de la sociedad civil. En éstas, lugares de interacción vía argumentación, en principio no hay dominación ni coerción. Es allí donde originariamente tiene lugar la formación de una opinión y una voluntad autónomas según un procedimiento argumentativo (en Arendt era a través del ejercicio del poder y de la coordinación en la acción).⁷ Es a partir de esas asociaciones que se realiza la integración social, antes de todo proceso de institucionalización ⁸.

Los espacios públicos son así concebidos como arena de encuentro entre el poder comunicativamente generado y el poder social y administrativo, o bien, según el modelo de una esfera pública dividida en una dimensión informal y una dimensión institucionalizada, conectados por un sistema de compuertas. En ambos casos, el momento político fuerte, la "soberanía popular" radica en esa red en la que se teje la solidaridad, el "estar juntos", la integración primaria y cuyo mecanismo fundamental es la argumentación.

El énfasis pues, está puesto en la autonomía respecto del Estado como poder político organizado. Sin embargo este lugar o esta red autónoma es política, en el sentido de ser la base permanentemente renovada de constitución de la comunidad. Aunque no constreñida por la tutela del Estado ni por la urgencia de la decisión es, de manera central, el punto original de conformación de la voluntad y la opinión políticas. Tiene todos los déficit políticos que Koselleck le imputaba a la primera sociedad civil: prescindencia de la decisión, tendencia a la

que jugaban a ser jurados, cierta distancia o desapasionamiento en las relaciones interpersonales, etc.) mientras que en Francia la gente entraba en la práctica pública para escapar de los tormentos y las cuestiones inmanejables del ámbito privado.

7 "La forma de constitución propia de las asociaciones voluntarias es un concepto sociológico que permite concebir relaciones espontáneamente generadas y libres de dominación de manera no contractualista". Pareciera que las asociaciones voluntarias pasan a desempeñar el estilizado papel asignado en su momento a la familia.

8 Esta idea, como vimos se matiza en el último texto en tanto la función de integración es cumplida tanto por la red de asociaciones, como a un nivel más abstracto por el derecho

irresponsabilidad, ficción de trato fluido y de plena visibilidad, etc. Solo que estos rasgos, en el mejor de los casos son advertidos como riesgos y en el peor se transforman en condiciones concretas que hacen que se cumplan mejor los presupuestos pragmáticos de la comunicación.

El poder organizado como sistema, es decir el sistema político, es reconocido, y se reconocen también sus rasgos de "autoprogramación", así como la dimensión de coerción, comando y dominación. En versiones anteriores, esta presencia es reconocida como problema y como obstáculo, ya que las tendencias fácticas parecen ir en sentido contrario del circuito de la soberanía popular (poder comunicativo- espacios públicos autónomos- poder estatal-administrativo). En la última versión, tal vez alertado ante una posible interpretación "fuerte" de esta afirmación de la voluntad y la opinión pública, o de una tergiversación en términos de la afirmación de una "voluntad" que se consolida éticamente con anterioridad a todo principio jurídico, Habermas se ve casi forzado a dos maniobras. En primer lugar a reconocer en el derecho una naturaleza más compleja que la de simple medio de control, y por lo tanto a reconocer también en el seno de las prácticas institucionalizadas procedimientos de formación discursiva de la voluntad. Por otro lado, a matizar cierto rousseauianismo con la afirmación liberal de los derechos individuales y las restricciones al poder (tanto al administrativo como al comunicativo: el derecho a seguir siendo extraños respecto de nuestros semejantes). Concluye así tratando de afirmar una concepción de "política deliberativa" que logre un alcance más fuerte que la concepción liberal (no solo controla al poder sino que lo programa) y más débil que la republicana (la deliberación no instaaura comunidad política ni es anterior a los derechos).

Luhmann se verá más libre para tratar las dos caras de la política. Por un lado, su empeño no se concentra en salvar o recuperar ninguna tradición de la vieja Europa. Al contrario, se trata de reconocer que si bien esos conceptos tradicionales no pueden ser abandonados (aunque sus esfuerzos por instaurar un nuevo vocabulario a veces exceden las necesidades teóricas), deben ser refuncionalizados a partir de la complejidad social y política.

En ese sentido, los conceptos de "soberanía popular", "voluntad general", "opinión pública", son incluidos dentro de una "semántica histórica" que permite perfilarlos como soluciones institucionales a problemas teóricos y políticos. No son ideales que haya que salvar ante una realidad que parece marchar en sentido contrario, o cuya distancia o adecuación con la realidad haya que medir, sino compendios de solución a problemas. Por ello, las soluciones y las formas de tematizar esas soluciones posibles pueden revisarse.

En términos de nuestra reconstrucción, pareciera que Luhmann resuelve el problema de las dos caras de la política integrando una a la otra, borrando su diferencia. En primer lugar, el poder político se redefine. Ya no es la vertical relación comando-obediencia, gobernante-gobernado que según Koselleck define al poder político y cuyo cuestionamiento pone en crisis la convivencia social. Tampoco es el campo violento y puramente instrumental al que Arendt y a su modo Habermas se veían obligados a contraponer otro poder sin dominación. El poder es pensado en primer lugar como medio de comunicación, no como medio de control.⁹ En ese sentido, se pone en cuestión la idea de poder como dominio o autoridad (Herrschaft) es puesta en cuestión, precisamente por no corresponder a la realidad de una sociedad funcionalmente diferenciada, sino a una etapa anterior de diferenciación por estratificación.

El poder, como medio de comunicación, es un código de símbolos generalizados que posibilita la transmisión de decisiones, es decir que trasmite la posibilidad de "reducir la complejidad" para otro. En las sociedades complejas, funcionalmente especificadas, la política y el poder no coinciden ya (si en algún momento lo hicieron) con la sociedad global. La política no es expresión de la vida social en su conjunto ni es el lugar o el mecanismo de integración de toda la sociedad. Se define a partir del poder y es el sistema político el encargado de producirlo. Pero este poder "circula". Ya no es pensado como suma-cero (se tiene o no se tiene), concentrado en un centro monopolizador ni como ejercicio permanente de la violencia. A través del poder, entendido como medio de comunicación, la decisión de un

⁹ Luhmann, N., Poder, Anthropos, Barcelona, 1995

sujeto se transfiere a la situación de otro, de modo que éste al tomar decisiones ulteriores, tiene en cuenta la decisión anterior como presupuesto de su acción. Sin embargo, este tomar en cuenta no debe ser entendido como "causa". El segundo sujeto puede aceptar o no como premisa la decisión anterior. Esta libertad relativa es su cuota de poder, porque la presuposición de la aceptación opera como un elemento de expectativa del decisor superior, expectativa que no puede ser sino tomada en cuenta.¹⁰

Por ello, a diferencia de lo que ocurre con el "seco" modelo comando- obediencia ejercido a través de la violencia y la coerción física, en el cual la voluntad del subordinado es puesta entre paréntesis, anulada o manipulada, aquí la voluntad debe ser permanentemente motivada. Por ello la violencia o la coerción directa cumplen el "rol de la alternativa que se evita".

La relación dominantes-dominados no se disuelve del todo, pero se redefine. En la versión más dura, la legitimidad de una norma o de una decisión política se basa directamente en los procedimientos, que aseguran una cuota de "confianza". Vistas las cosas más de cerca, sin embargo, pareciera que detrás de los mentados "automatismos" se esconde un complejo mecanismo de filtros y procesamientos, que ponen en otra relación a dominantes y dominados. Ya no se trata del sistema político como la fortaleza asediada por algo que esta "afuera" y que constituye su savia vital o su peligro mortal. Se potencia en cambio la metáfora de las compuertas y las esclusas. Y en ella, el público "integrado" al sistema político y la opinión pública como presencia del entorno en el sistema juegan un papel fundamental. Filtran y dejan pasar, preservan la clausura del sistema (que de otro modo perdería sus límites) pero "representan" al entorno, aseguran la recepción y aceptación de las decisiones pero también marcan el horizonte posible de su sentido. Hay "inclusión" virtual de casi todos (a través del sufragio universal, de las prestaciones del Welfare) aunque en el funcionamiento cotidiano la política sea empresa de interesados. Hay un núcleo decisionista duro que, sin embargo, parece

¹⁰ Luhmann, *op. cit.*, Zolo, Danilo "Complejidad, poder, democracia", p. 173

integrar como su contracara necesaria al espacio de lo público. No hay oposición frontal pero tampoco conciliación fácilmente proclamada. En su lugar, un complejo mecanismo sistémico por el cual el poder, al circular y comunicar, permanentemente recoge y desecha, filtra y procesa, incorpora y excluye. El tema de la autonomía tiene sentido sólo a nivel del sistema político (respecto del entorno y de los otros sistemas del entorno). No hay autonomía de los sujetos o de un espacio público respecto del sistema político. O en todo caso, esas situaciones "autónomas" no son propiamente políticas.

Vemos así como en el caso de Arendt y Habermas se subraya la autonomía de los espacios públicos respecto del sistema político, mientras que en Luhmann y en Koselleck (en este último tal vez señalando la ausencia como un déficit) su inclusión. En los primeros, los espacios públicos sirven a la dimensión comunitaria e integrativa de la política. En los segundos están al servicio de la gestión y la gobernabilidad. En los primeros, los espacios públicos son el escenario de la recuperación de la política como empresa de todos, en los segundos la política nunca pierde su atributo de saber y práctica especializada, aunque haya situaciones en las que, como diría Weber, todos somos políticos ocasionales. En los primeros, los espacios públicos se transforman en el lugar de lucha contra el monopolio de la política por parte del Estado, recuperando en un caso la dimensión de acción concertada y en el otro básicamente la de un diálogo o argumentación autónomos. En los segundos el punto de observación es desde el Estado o desde el sistema político, y el espacio público es un mecanismo sistémico de filtro y de inclusión.

Si en unos el "sujeto" de la política vuelve a ser la polis, a través de la acción y la argumentación, en los otros es el Estado o el sistema político, depositario de un saber o de un arte político (no importa si se lo interpreta como patrimonio funcional sistémico) que no puede ser socializado. En un caso, el espacio público es el lugar de la política entendida como convivencia social, en los otros el lugar de la política como ejercicio del dominio legítimo. En

unos la preocupación gira en torno a la sociedad integrada o a la acción concertada, en otros en torno al buen gobierno.

Unos, en su defensa frontal del ideal clásico o ilustrado de vida pública, llegan a negar la complejidad o a huir de ella idealizando la identidad política colectiva. Los otros, relativizan esos ideales otorgándole densidad histórica y mostrando su inadecuación en relación a su propia promesa (la hipocresía) o respecto de la evolución sociopolítica. Sin embargo, ya sea en resistencia frente a la ilusión o por el sobrio reconocimiento de las posibilidades sistémicas, también parecen decirnos que para los individuos, la política está irremisiblemente condenada a ser un territorio extranjero.

Pero, ¿es esto realmente así? Veamos más de cerca.

2. La pérdida de centralidad de la política: la política como territorio extranjero o la reinscripción en el mundo de la vida.

Si del relato de Koselleck tomamos la primera parte, es decir no la referida a la crisis del Estado sino la que apunta al Estado absolutista como solución, la conclusión es paradójica. Por un lado, el surgimiento del Estado representa una neutralización política de las diferencias religioso-sectarias, una instauración de orden político que permite el desarrollo del ámbito privado (conciencia individual, propiedad y esfera íntima). EL súbdito se libera de la responsabilidad y el Estado de la culpa. Pero por otro, este monopolio del saber y del hacer convierte al súbdito en un extranjero respecto del saber político. La Razón de Estado, además de una justificación del secreto, es una sabiduría particular, forjada en el calculo y la anticipación, en un manejo del tiempo y del futuro, con una visión de los compromisos y los acuerdos, y sobre todo con una responsabilidad por la decisión imposible de ser socializada y compartida por todos.

La reconstrucción de Koselleck no sólo expresa espanto ante la emergencia del reino de la crítica como ámbito de la inacción, de la hipocresía o eventualmente como precursor del Terror. Antes que eso, parece decirnos que esa figura de la política absolutista sólo puede engendrar como su Otro, esa figura del espacio público. La Razón de Estado, necesita de la exclusión y de una autonomía que es alienación total de las conciencias de los súbditos. Pero esa ajениdad, exigida por la efectividad de la gestión y de la decisión engendra una conciencia pública (una primera sociedad civil) que sólo puede pensarse como pura exterioridad al momento de la decisión. Koselleck no va más allá, y por ende no puede pensar en el espacio público como forma de mediación entre la sociedad civil y una forma diferente de Estado. Por eso, la política deja de ser un país extranjero solo cuando se produce una apropiación bárbara (revolución y guerra civil).

En Koselleck, la política es central para la integración social, es creación de orden y también dadora de sentido. Pero su función es la de garantizar el sustrato público de la felicidad y de la búsqueda de sentido privado. Y esa centralidad está dada bajo la forma estatal. Cuando el Estado entra en crisis, ya no puede ejercer esa función de centro que antes tenía y por ende la sociedad civil, como sujeto que pretende remplazar al Estado, nace en crisis también.

La hipocresía del espacio público es el homenaje del vicio a la virtud, es decir es lo particular pretendiéndose universal, es lo secreto diciéndose público, y es la clausura fingiendo apertura. Pero algo similar ocurría con "lo público" en el Absolutismo. Lo público se encarnaba en un Estado que para encarnar lo general debía tomar distancia de las formas de vida concretas, cuya voluntad manifiesta se amparaba en el secreto y cuya apertura a todos era en realidad la clausura cortesana.

En Koselleck no hay reconciliación posterior, reconocimiento mutuo entre la sociedad civil y el Estado, entre la conciencia que juzga y la que actúa. Pareciera que la política o es en

su aislamiento o no es. Ni la soberanía popular, ni el gobierno de la ley, ni la mediación parlamentaria, pueden tender un puente o recuperar una política efectiva como empresa de todos.

Para Arendt, en cambio, la política es fundamentalmente polis, ciudad propia, ejercicio ciudadano. De allí que espacio público, política y ciudadanía sean casi lo mismo. No implica ni un saber especializado, ni una vocación específica, ni una visión cualificada. Es de todos y por ello emerge plenamente allí donde la gente se reúne para actuar en común. La política se transforma en territorio extranjero con el surgimiento del Estado moderno, cuando la capacidad de acción es monopolizada y sobre todo cuando la sociedad se transforma en una especie de esfera doméstica ampliada. Aparece aquí el predominio de los expertos: la técnica es de por sí un monopolio, una especialización, por ello los problemas que ameritan una solución técnica no son cuestiones públicas o públicamente tratables. Por un lado hay entonces un desplazamiento de la política por la técnica, o una conversión de la política en técnica como gestión especializada. Pero por otro "hay" cuestiones técnicas, que solo son resolubles técnicamente (todas las referidas a la cuestión social). En el diagnóstico de Arendt, lamentablemente el peso asignado a la cuestión social es demasiado fuerte, ya que no sólo es "invasión" del reino de la libertad por el reino de la necesidad, sino directamente el eclipse de la política.

Pero cuando la política, al tecnificarse, se transforma en territorio extranjero para los ciudadanos, no solo se produce un eclipse temporal de la res pública, sino que se ejerce violencia contra la esencia misma de la condición humana. Por ello, el privatismo radical que Arendt cree encontrar en la sociedad moderna, no es estrictamente verdadera intimidad ni ámbito privado protegido. Al ocluirse los espacios públicos, desaparece también lo estrictamente privado, al desaparecer la dimensión público-política de la vida también se oscurece la dimensión privada, al debilitarse el ciudadano se empobrece el hombre. En Arendt, la política no está condenada a ser un territorio extraño, un guardián imprescindible del orden

por encima y más allá de las conciencias, como ocurre con el diagnóstico de la crisis en Koselleck. La política en este caso es acción conjunta, común, visible y abierta o no es. Por ello, los intentos de recuperación de una perspectiva como la de Arendt deben necesariamente acentuar y desarrollar los elementos de autogestión y eventualmente, ir más allá de ella en lo que refiere a la posibilidad de socialización de la técnica. De allí también el énfasis en la descentralización y la recuperación de los espacios micro, como escenarios para la participación activa.

Y sin embargo, "subsiste" en Arendt el problema del Estado. Si Koselleck solo puede pensarlo en su aislamiento político Arendt solo puede pensarlo en su función técnico administrativa. En ninguno de los dos, el aislamiento es superable conectando política o administración con el ámbito privado, con las experiencias personales o con las historias de vida. Cuando esto ocurre por el contrario, los resultados son nefastos. Para uno, la irrupción de las conciencias privadas en el ámbito público llevó a la furia de la destrucción o a la crítica impotente. Para la otra, la lógica del corazón y la moral del sentimiento en su despliegue público condujeron, cuando no al Terror, a la pérdida del pudor, a lo privado como espectáculo.

En cambio pareciera que esta es la apuesta de Habermas y que el o los espacios públicos son el escenario privilegiado de esa reconexión. La esfera pública burguesa "nace" como expresión de esa nueva subjetividad forjada en la intimidad. Y es ese lazo el que se pierde con su caída, con la autonomización de los sistemas, con la manipulación de la opinión pública. La política se transforma en territorio extranjero cuando el principio de soberanía popular se transforma en consigna solo formal, cuyo ejercicio se limita a las situaciones electorales, cuando se la identifica con la aclamación plebiscitaria o con la aceptación automática de normas y decisiones vinculantes.

Por ello el problema en Habermas tiene un planteamiento diferente de los dos autores anteriores. Reconociendo la situación de complejidad (ni el par sociedad civil-estado ni el par público-privado pueden dar cuenta del exceso de posibilidades ni de las mediaciones de una sociedad compleja) la pregunta es ¿como es posible volver a poner en relación normas vinculantes y situaciones de vida, leyes y convencimiento racional, derecho y ejercicio efectivo de la soberanía popular?. Como intentamos mostrar, el énfasis está puesto en los procedimientos de formación discursiva de la voluntad y en la recuperación de las experiencias individuales, de las biografías y de las interacciones simples. En términos de nuestro problema, de poner en relación las restricciones sistémicas (que no pueden eludirse) y el mundo de la vida (que no debe permanecer ajeno).

Pero ello no puede pasar tampoco por una exaltación irreflexiva de las tradiciones, ni por una puesta a punto de la lógica del corazón. Esa reconexión no significa que afirmación de tradiciones y lógica de los corazones deban desplegarse sin más en público. Esas experiencias deben ser procesadas. Y este procesamiento remite a la recuperación crítica de tradiciones, a la clarificación hermenéutica de historias de vida, a la revisión crítica de valores y a la interpretación de necesidades. Es decir refiere a un proceso generalizado de reflexión que permite depurar experiencias "privadas" y transformarlas en temas y cuestiones públicos. De ese modo se intenta volver a dar contenido vital al ámbito de la política, volver a ponerla en relación con la cultura y la vida cotidiana.

De un modo más abstracto, la relación entre política y ciudadanos o entre política y vida se "sublima" en los procedimientos. Hemos visto como la soberanía popular a la altura de una sociedad compleja se encarnaba en la relación entre espacios públicos autónomos y procedimientos formalizados, y también, de un modo más abstracto en los procedimientos formalizados mismos. La publicidad de los mecanismos del Estado de Derecho en sus diferentes instancias (publicidad de los debates parlamentarios, de la legislación, de los procesos judiciales, libertad de opinión, etc.) vuelve a poner en relación política y ciudadanos.

Salir a la luz pública significa someterse al examen crítico y a la confrontación racional de quien pueda y quiera hacerlo, en cada una de las instancias. Solo así puede la política (a través del derecho) volver a ser factor de integración, instancia de conformación de identidad (ciudadana) y, en un orden secularizado, productora de sentido. Por eso para Habermas la política no ha perdido centralidad en la sociedad moderna. Por el contrario, "cuando todo cae, queda la política". Pero una política que, a través del derecho, sigue identificándose con la moralidad. Reconocer la "ajenidad" de los individuos respecto de la política sería tan espantoso como afirmar su ajenidad respecto de la moralidad o de la sociedad misma.

Esa centralidad es cuestionada radicalmente por Luhmann. La política ya no es el centro, como no lo es la economía, ni la moral, ni la religión. Ello deriva, como pretendimos mostrar, de su diagnóstico de las sociedades complejas como sociedades acéntricas, donde ningún sistema cumple por sí solo ni la función de integración, ni la producción de sentido unificador. En este caso, la no centralidad de la política no es en sí una pérdida, sino una conquista evolutiva. Volver a pensar la sociedad como sociedad política, el espacio público como el lugar de convergencia de una ciudadanía plural que se encuentra y dialoga en el ágora significa, desde Luhmann, no solo tomar la parte por el todo (como casi ineludiblemente hizo la semántica de la "sociedad política) sino evadir la complejidad.

Hay un supuesto general (empíricamente inverificable) que sustenta la concepción de Luhmann y que resulta particularmente relevante para la cuestión de la "extranjería" en la política. Este supuesto tiene que ver no solo con el nivel de abstracción de la teoría, sino con el nivel de abstracción que se imputa en general a los procesos sociales y al funcionamiento de los sistemas. Según vimos, Luhmann critica la inspiración "humanista" y moralista" de los esquemas teóricos del pensamiento veteroeuropeo. Pero también la crítica se dirige al insuficiente grado de abstracción y complejidad de la teoría. Para Luhmann, los pares conceptuales individuo-sociedad, sociedad civil- estado, público-privado, son insuficientemente abstractos para dar cuenta de una sociedad altamente diferenciada, sobre todo de una sociedad

en la que la revolución de los media y la codificación simbólica han desvinculado el funcionamiento social de las condiciones concretas y las necesidades elementales. Ello lo lleva a interpretar la vida social según el modelo de procesos informáticos cada vez mas complejos, más abstractos y más reflexivos. Con esto quiero decir que este supuesto (empíricamente inverificable y en todo caso, para nada generalizable al conjunto de la vida social) supone para Luhmann no solo la contingencia de los esquemas de interpretación sino la radical contingencia de la vida social.

Dicho en otras palabras, si se pierde el lazo fuerte entre política y vida cotidiana, entre legalidad y consensos prefigurados en la vida pública, entre decisiones y necesidades, es porque también se ha perdido el "núcleo duro" de la realidad. Tanto la vida cotidiana, como las necesidades, como por supuesto los temas públicos, podrían ser de otra manera. Daría la impresión de que en el universo luhmaniano no solo la política es un territorio extranjero, sino que la distancia, la abstracción y la reflexividad son componentes de cualquier experiencia. Los automatismos que, en un funcionamiento sistémico eficiente, parecen explicar para Luhmann problemas clásicos como la obediencia a las leyes, el comportamiento moralmente correcto o el reconocimiento del otro como objeto amoroso ¹¹ no son los automatismos del orden tradicional. Por el contrario, se trata de automatismos precarios generados a partir de la disolución de las visiones sacras de la realidad, o de cualquier pretensión "totalizadora". EN palabras de Luhmann son automatismos generados a partir de la contingencia no de la necesidad.

Si Koselleck, Arendt y Habermas, cada uno a su manera todavía reflexionan sobre las transformaciones, las pérdidas y los desgarramientos de la sociedad moderna, buscando de algún modo nuevas bases de certeza intersubjetivamente compartida (crisis de la soberanía, nuevos fundamentos de la autoridad, soberanía popular reformulada), en Luhmann la sociedad parece ya haber desplazado las tensiones provocadas por la modernización (incorporando

¹¹ Es decir todas esas improbables probabilidades que sin embargo se han dado.

otras). Se trata de una sociedad no tanto post moderna sino hipermoderna ¹². Los automatismos son automatismos que incorporan la reflexividad, en ellos la posibilidad de cuestionamiento o de revisabilidad está presente. En ningún caso es la vuelta al mundo encantado en el que hecho y sentido coinciden. Podría decirse en cambio que allí donde los automatismos funcionan, el cuestionamiento y la revisabilidad también juegan el rol de la alternativa que se evita. Por ello, la cuestión de la legitimidad de una decisión no debe ser retrotraída a sus fundamentos últimos (más allá de la legalidad) en razones todas las veces. Por ello la corrección de un comportamiento socialmente aceptado no es puesto en cuestión todos los días. O por ello, los fundamentos de validez de una hipótesis no debe ser fundamentada de vez en vez.

Por el contrario, pareciera que cada sistema, o en otro lenguaje, cada práctica o cada juego, mantiene "algo" que hace presente la contingencia, la posibilidad de que las cosas fueran de otra manera: el gobierno, la oposición; los temas que llegan a ser públicos, los temas que no logran imponerse como tales; la legalidad, la referencia a la ilegalidad, el "mundo para nosotros", el mundo para los demás.

Sobre este primer supuesto de la distancia, la reflexividad implícita y la contingencia, el sistema político no puede ser pensado como "hogar público", pero tampoco en términos estrictos como un territorio completamente extranjero. La atención es un recurso escaso; cuando dicho recurso logra ser masivamente movilizado, la política aparece como algo propio, referido a la vida de la gente. Cuando ello no ocurre, la gestión pública, la administración y el funcionamiento del sistema de partidos necesariamente acrecientan su distancia respecto de la vida cotidiana y las dimensiones privadas.

La política como producción de decisiones vinculantes, con su código específico de poder, es una función especializada, un monopolio del sistema político. "Incluye" a todos (o a casi todos) pero ni es actividad de todos, ni resuelve todos los problemas, ni "representa al

12 Sobre el tema de los puentes de Luhmann con una visión post moderna ver Hayin, Gila "Postmodern tendencies in the sociology of Luhmann", HUman Studies, 27:307, 1994.

todo del todo". El poder político-legal produce decisiones vinculantes, coordina a los otros sistemas de manera relevante, pero no es la comunidad política, ni siquiera su centro. Sobre todo, no parece ser capaz de producir "sentido" (comunitario, de pertenencia, sentido último) para todos. Es más, en la pintura que presenta Luhmann, un sistema político eficiente reduce el exceso de sentido (la complejidad) permitiendo de ese modo aceptación casi automática de normas y decisiones, "condensando" sentido a través de la legalidad y los procedimientos.

En Koselleck la política tiene un componente que la condena irremisiblemente a ser un territorio extranjero para la conciencia de los ciudadanos. También en Luhmann. En ambos, esa distancia se fundamenta en ventajas y conquistas evolutivas. En el caso de Koselleck, el fundamento es, hobbesianamente, el logro de seguridad en el ámbito privado, el espacio de autonomía para la conciencia individual y la neutralización de sus efectos políticos. En Luhmann es el "alivio" cognitivo y decisonal en la vida cotidiana.

En Habermas y Arendt, en cambio, esa extranjería tiene tono de caída, de pérdida. No tiene que ver con un requisito del funcionamiento eficiente del Estado o del sistema político, ni con una conquista que evita la sobrecarga decisonal de la gente¹³, sino con una especie de perversión o de deformación ya sea en relación con un pasado clásico, con momentos privilegiados de la historia, o con las promesas inscritas en la idea de soberanía popular. El esfuerzo está puesto entonces en la recuperación de ese territorio extranjero, en la participación consciente y reflexiva en la gestión o en la discusión de las cuestiones que son o llegan a ser públicas, en tanto comunes, visibles y abiertas.

Pero este debate en torno a la participación política y a los grados de articulación entre vida privada y acción pública ¿no es tal vez una forma diferente de plantear una vieja cuestión, es decir, aquella que se pregunta por la relación entre moralidad y política?

13 Aunque este elemento aparece explícitamente reconocido en los últimos escritos de Habermas

3. Moralidad y política: la publicidad como puente.

El problema del espacio público nace, histórica y teóricamente atravesado por la vieja cuestión de la relación entre moralidad y política. En cierto sentido, puede afirmarse que su tratamiento en la filosofía y la teoría política estuvo signado por el enfoque de esta relación desde una mirada particular. Hemos visto como la formulación misma del principio de publicidad se basaba en la posibilidad de tender un puente entre moralidad y política. Para Kant, el sentido mismo de la publicidad (entendida como volver cognoscible y racionalmente examinable la norma o la máxima de acción) era la "traducción política" del imperativo categórico.. El problema del "control moral" de la política se inscribe entonces directamente en la cuestión de la publicidad. De algún modo, el tratamiento del espacio público en los cuatro autores contemporáneos analizados recupera esta relación.

En Koselleck, la solución hobbesiana parece haber sido la última respuesta eficaz a la tensión entre moral (entendida como moral privada) y política. La separación entre culpa moral y responsabilidad política, entre una "política de la conciencia" libre en el ámbito privado pero políticamente neutralizada y una política pública que elabora sus propia razones fue una solución históricamente eficaz que permitió tanto el desarrollo de la autonomía individual como la generación de orden colectivo. Pero esa solución, históricamente fechada y superada, entró en crisis. En el relato de Koselleck, el desarrollo del espacio público ilustrado marca esa crisis. En realidad, la visión ilustrada encarna "la visión moral del mundo" con todas sus contradicciones.

Hasta entonces, la neutralización del impacto público de la conciencia y la reclusión de la conciencia en un ámbito "libre en secreto" permitían la separación entre juicio privado y acción pública. El relato aquí hace recordar la crítica hegeliana: la tensión entre la pureza de la conciencia moral y la realidad efectiva se revelan al actuar. Cuando esa conciencia moral pretende actuar, absolutiza también su propia realidad. La realidad efectiva pierde consistencia, es presencia sin significación mientras que el deber o la convicción que animan a

la visión moral del mundo, no logran presencia y terminan encarnadas en el alma bella, en la conciencia crítica impotente o en el Terror. Las figuras de la conciencia crítica que dibuja Koselleck coinciden con las de Hegel, solo que encarnadas en la idea e ideal de un espacio público ilustrado.

La crisis que relata Koselleck no se produce por el choque entre dos bienes, entre la ley de la sangre y la ley de la polis, o entre el derecho del individuo y el bien de la comunidad. Es el choque entre dos visiones del mundo, una que asume la moralidad como visión "totalista" del mundo y otra en la que la Razón de Estado es una suerte de autoconciencia del sistema político en su autonomía. La Razón de Estado no plantea la división tajante ni la indiferencia de la política respecto de moralidad. Es, en cambio, una suerte de moralidad de los casos de excepción, y los casos de excepción son aquellos en los que está en juego el logro de ciertos fines que como tales solo pueden ser anticipados por quienes pueden tener la visión del tiempo y del conjunto, es decir por los hombres de Estado. Por ello no es una moralidad con pretensiones universales sino una moralidad para la política, para ese terreno donde el secreto y la ponderación cuidadosa de bienes y males se redimensiona. Por ello no pregona el engaño o la manipulación para todos, ni la justifica en todas las ocasiones. Por ello tampoco puede ser una moral para todos.

La visión moral encarnada la reivindicación del espacio público en cambio sí pretende universalidad, precisamente porque no se fundamenta en la consideración del caso, en el cálculo del tiempo y la oportunidad, ni en el logro de fines sino alternativamente en la ley del corazón o en el fundamento racional del deber. Como tal, según Koselleck, termina absolutizando su propia realidad, poniendo la realidad efectiva entre paréntesis o intentando destruirla para recrearla conforme a la convicción. Por ello la visión moral culmina en la ineficacia política o en la furia de la destrucción.

Sin embargo, como dijimos, para Koselleck no parece haber solución hegeliana, es decir reconciliación entre esa conciencia subjetiva y realidad objetiva, entre la desafortada

afirmación del sujeto y la sustancia ética de la comunidad, entre la abstracción del deber o de la ley del corazón y la razón en la historia. Tal vez no la haya porque el análisis histórico de Koselleck no avanza en el análisis del Estado de Derecho o en la configuración de la moderna ciudadanía. Pero más allá de este límite en el análisis histórico, hay un límite teórico que impide dicha articulación. EL espacio público ilustrado pretende ser la voz de la Humanidad y habla en el único lenguaje que sabe (el único, que por la propia lógica del Estado absolutista pudo aprender) es decir el de moralidad. Koselleck, en línea schmittiana, piensa que toda moralización del conflicto político "calienta los ánimos e impulsa al asesinato"¹⁴. Precisamente, la afirmación de la razón de Estado y sobre todo del *jus publicum europaeum* supuso la neta diferenciación entre una fundamentación teológico- moral y una argumentación jurídica política. Para Koselleck, el universalismo moral implícito en el racionalismo moderno representó, en relación a este avance civilizatorio constituido por el derecho público europeo y la neutralización estatal, una vuelta atrás hacia la absolutización y satanización del conflicto.

La moral universalista habla en nombre de la Humanidad, y "Humanidad" resulta un contraconcepto potencialmente totalitario en tanto fija como su opuesto al Superhombre o bien a una subhumanidad.¹⁵ Hegel y Schmitt confluyen en esta crítica de Koselleck: el lenguaje moral del racionalismo ilustrado, utilizado como discurso político, o no reconoce las diferencias (es decir ocluye el conflicto político) o arrasa con ellas. La invocación a la Humanidad sin duda desempeñó una función crítica frente a los privilegios estamentales, a la pluralidad de iglesias y la figura del soberano. Sin embargo, en el curso del conflicto político, su valencia cambia y se transforma en un "contraconcepto" que termina por negar toda cualidad o valor humano al Otro. Se produce así la perversa dialéctica relatada por Koselleck:

14. La frase es de Luhmann, ver "La moral social y su reflexión ética", en Palacios, X y Jarauta, F, Razon, ética y política, Anthropos, 1989

15 "Aducir el nombre de la humanidad, apelar a la humanidad, confiscar ese termino, habida cuenta de que tan excelso nombre no puede ser pronunciado sin determinadas consecuencias, sólo puede poner de manifiesto la aterradora pretensión de negar al enemigo la calidad de hombre, declararlo hors de la loi y hors de l'humanité y llevar así la guerra a la más extremada inhumanidad. Schmitt, Carl, El concepto de lo político, p. 84. Ver Koselleck, P., "The Historical Political Semantics of Asymmetric Counterconcepts", en Future Past, MIT Press, p. 186.

el lenguaje moral niega teóricamente las diferencias y por lo tanto es incapaz de asumir la pluralidad y el conflicto, reconcilia toda diferencia en una unidad abstracta y se vuelve ciego ante la política y ante el peligro de la guerra civil. O, y en ello el Terror, niega prácticamente las diferencias, liquidando al Otro, identificado no con el enemigo político, sino con el enemigo absoluto.

Más allá de la reconstrucción histórico-especulativa de esta figura de la oposición entre moralidad y política, entre conciencia individual y orden colectivo, entre crítica moral y gobernabilidad, hay un límite teórico que parece impedirle a Koselleck ir más allá en cuanto al despliegue de esta relación en el espacio público. El espacio público ilustrado es visto exclusivamente como la manifestación (difícilmente institucionalizable) de la crítica moral a la política. El enfoque sitúa directamente el problema del espacio público en los términos de " la sociedad civil frente al Estado", identificando a la primera (en este caso negativamente) con la moralidad. Ello parece predeterminar a que el problema del espacio público sea el del choque entre "las razones del poder" frente a la moralidad societalmente encarnada. La ecuación política-Estado versus moralidad-sociedad se transforma en el límite último para pensar lo público.

Esta figura de la sociedad civil pensada como la voz de la moralidad pudo haber sido históricamente verdadera (y reaparecer intermitentemente en situaciones de crítica global al poder estatal). Puede también ser correcto afirmar que el espacio de lo público solo pudo afirmarse históricamente con el lenguaje de la moralidad. Sin embargo, pareciera que nada autoriza a pensar que la moralidad sea el único "registro" posible de expresión o de crítica, ni a temer que esa reivindicación moral conduzca irremisiblemente a la hipocresía, ni mucho menos a pensar que la representación moral del "todo" sea una ilusión a la que está condenada cualquier voz que hable desde un lugar distinto al del ejercicio del poder.

Se podría afirmar que Habermas comparte el mismo supuesto (la identificación de la sociedad civil con el lenguaje de la moralidad) aunque con una valoración especularmente invertida. Hemos visto como en su reconstrucción histórica, el espacio público burgués es (antes de su caída) la institucionalización de una crítica ética a la política. Esta institucionalización tiene mayor o menor fortaleza según los derroteros nacionales, y alcanza mayor plenitud allí donde puede institucionalizarse una esfera público-política en su forma parlamentaria.

La pretensión de institucionalizar una instancia de crítica ética a la política no es vista como crisis sino como la realización de la moderna aspiración a racionalizar el poder. En Habermas aparece así la contracara de la "condena" de Koselleck a la sociedad civil, la reivindicación de la identificación entre sociedad y moralidad, el reclamo explícito a la función racionalizadora de la moral. Si uno denuncia la voz de la moralidad como hipocresía, para el otro, en el debate crítico que caracteriza a la esfera pública burguesa racionalidad y moralidad aparecen genéticamente enlazados: "los resultados del raciocinio público reclaman racionalidad, la idea de una opinión pública nacida del mejor argumento pretende estar en posesión de esa racionalidad con pretensiones morales que hace coincidir lo correcto con lo justo".¹⁶

Como tratamos de mostrar, este núcleo que enlaza racionalidad moralidad y argumentación socialmente desplegada, permanecerá casi inalterado. En realidad, en lo que hace a la relación entre moralidad y política, pareciera que todo el esfuerzo teórico de Habermas se dirige a mantener firme este postulado vínculo entre argumentación racionalidad y moralidad, incorporando progresivamente elementos empírico-históricos que actualicen ese posible vínculo. También es obvio que la esfera de lo público o el desarrollo de espacios públicos autónomos y plurales cumple sociológicamente en su teoría esa función de articulación.

¹⁶ Habermas, J, HC, p. 90

En realidad, la ambigüedad en cuanto a la caracterización de la política que creímos detectar en Kant, se potencia en Habermas. Según vimos en los textos kantianos referidos al principio de publicidad, la política aparecía a veces como una suerte de prudencia que podía ser moralmente racionalizada, mientras que en otros, era directamente aplicación de la moral a través del derecho. En Habermas, la doble caracterización se potencia: o bien la política se agota en acción estratégica y se diluye en el funcionamiento sistémico o bien, como vimos, es afirmación reflexiva de la vida ética de una comunidad (en sentido hegeliano) cuando no (plenamente racionalizada) es resultado de la adopción del punto de vista moral.

En el primer caso, es resultado de la dinámica sistémica (a espaldas de la coordinación reflexiva de los actores) o atributo de actores estratégicos desvinculados en primera instancia de una normatividad moral. En el segundo caso parece ser directamente ética o moral (en el sentido en que este autor utiliza ambos términos), vida colectiva (como analizamos en el primer punto) o resultado de la aplicación del principio de universalización.

Las cuestiones son políticas en tanto afectan a la polis, a la vida en común. El derecho, mecanismo de comunicación intersistémico y factor de integración social por antonomasia no se identifica plenamente con la moralidad. Incluye en su formulación cuestiones pragmáticas, éticas y morales. Sin embargo, aún en su última versión más atenuada, los lazos entre punto de vista moral y "sociedad" siguen siendo muy fuertes.

Tanto la versión de Koselleck como la de Habermas colocan la temática del espacio público en las coordenadas de "la sociedad civil frente al Estado" en las del "Estado frente a la sociedad civil" y en particular, en el cruce de moralidad y política. Esto parece condenarnos a optar entre una especie de estadolatría que ve en cualquier expresión política socialmente arraigada un desafío a la autoridad y el orden, o a un societalismo ingenuo para el que la decisión, el orden y la responsabilidad son problemas "de otro". En un caso, pareciera que lo público-político solo puede ser pensado en su radical autonomía. Cualquier transformación o

crítica supone crisis. En el otro, la ecuación entre publicidad y moralidad, lleva a que "lo público" en su "auténtico" sentido, termine identificándose con lo no-estatal.

La reivindicación de una más elevada amoralidad de la política y la desvinculación entre publicidad y moralidad es, en cambio, el eje de la posición luhmaniana sobre este tema. La opinión pública y el público no refieren al problema de la relación entre moralidad y política (salvo en casos especiales de control, escándalos, etc.) La política es cuestión de políticos, del funcionamiento de su sistema, código y prácticas. La relación entre moralidad y política es entonces la que refiere a los problemas morales asociados a lo que en algún momento se llamó el arte del gobierno. En lugar de la reivindicación kantiana del político moral, Luhmann examina en cambio la literatura de los "moralistas políticos", para reconstruir el derrotero de la reflexión que llevaría progresivamente a un reconocimiento moralmente justificado de la necesidad de una creciente amoralidad de la política.

En ese sentido, es posible reconstruir una especie de "semántica de la prudencia" que comienza a plantear con seriedad el tema en los siglos XVI y XVII, con el advenimiento de la razón de Estado y la consolidación de la política como ámbito autónomo. La justificación de la Razón de Estado nunca negó la relevancia de los juicios morales en política. EL problema comienza a dibujarse justamente en torno a los casos de excepción, casos en los que fines superiores ponen entre paréntesis o subordinan la legalidad y la moralidad, y que movilizan consejos en los que se distingue entre simulación y disimulación (mentira y secreto).¹⁷ Un paso importante en la historia del problema fue el reconocimiento de que la sinceridad y la honestidad no pueden ser comunicadas como tales. En ese sentido las relaciones entre moral y política sacan a la luz dos paradojas: la paradoja del código moral (la moralidad requiere de actos inmorales para evitar volverse imposible) y la paradoja de la comunicación (como comunicar algo incomunicable, por ej. la sinceridad).

17 Luhmann, N. "Politicians, Honesty and the Higher Amoralty of Politics", en Theory, Culture and Society, Sage, London, 1994

Sin embargo, hoy no es posible encarar la problemática dentro del discurso de la prudencia. En primer lugar, la sociedad ya no está integrada con base en la moralidad. Los valores de los sistemas funcionales no son valores morales, y ello va allá del reconocimiento de "enclaves" de amoralidad dentro de los sistemas (orientación hacia la ganancia en el mercado, cinismo en política, investigación científica desinteresada de las consecuencias). EL partido mayoritario no es moralmente superior al minoritario, ni la enfermedad moralmente cuestionable, ni el fracaso escolar o la poca eficacia terminal de la educación pueden ser enfrentados como problema moral. "Gobierno-oposición", "salud-enfermedad", "propiedad-no propiedad", "ganar o perder" (en el deporte) no son códigos morales ni traducibles automáticamente al código bueno-malo.

La retracción de la moralidad respecto de estas esferas es a esta altura, diría Luhmann, un requerimiento de nuestra sensibilidad moral. El "código moral" acepta y renuncia a desempeñar un rol en los procesos de selección escolar, en los tratamientos médicos, en la política económica, etc. La moralidad como "sistema" evolucionado, decide su propia aplicabilidad o no aplicabilidad y en general restringe su intervención, o por lo menos sospecha de los enfoques moralizantes. De manera específica, moralidad y política aparecen como dos códigos diferentes, estructurados sobre valores oposición distintos. Y la independencia del código político respecto de las evaluaciones morales lleva a su vez a exigir una moralidad propia específica, una moralidad de la "fairness" política.

En el tenis o en cualquier deporte, ganar o perder no tiene significación moral. Pero hay prácticas que liquidan el código y los criterios (por ej. el doping). Algo similar ocurre con el fraude o la corrupción en el caso del sistema político. Es decir, se afirma una amoralidad más elevada del código funcional, amoralidad moralmente respaldada. Pero allí donde los códigos no son suficientes para controlar los sistemas, se requiere del apoyo externo de la moralidad. En nuestro caso, cuando los asaltos al código político, minan la confianza en el funcionamiento del sistema, cuando no traban su funcionamiento mismo. En estos casos,

parece requerirse la intervención externa de la moralidad para restablecer códigos y criterios. Sin embargo, el núcleo duro subsiste: el sistema político sólo puede funcionar y autocontrolarse en base a criterios políticos, no morales. Ello no significa la obsolescencia de los criterios morales en las sociedades complejas, sino más bien que el sistema político mismo fija el alcance de la intervención de la moralidad. Y lo mismo ocurre con otros subsistemas funcionales. En realidad, ello deriva de la tesis fuerte de la no integración moral de la sociedad: "Hoy, en particular los individuos, pueden sentirse aliviados en tanto se dan cuenta que nadie que asuma el punto de vista moral puede pretender hablar en nombre de toda la sociedad".

Así, el espacio público opera como reductor de contingencia jurídica y política, como "contextualizador" de la decisión, etc. pero no tiene relación privilegiada ni con una moralidad societalmente encarnada ni con una universalidad lograda o lograble a través de la argumentación. En ocasiones extremas (fraude, ilegalidad, corrupción) la moralidad parece "cortar" transversalmente el código político, allí donde su propio funcionamiento aparece amenazado por el quiebre de reglas específicas.

Es tal vez en Arendt donde el espacio público juega un papel central en el cruce entre moralidad y política, redefiniendo a ambas. A la política, porque precisamente al asumir estatus público una cuestión deviene parte del mundo en común, problema de todos. Es decir, sólo a partir del desplegarse en público pueden surgir las diferentes perspectivas sobre un mismo tema u objeto. La política (y en relación a lo visto en el punto 1 de este capítulo) deja de ser el ámbito de los arcana imperii, monopolio de gobernantes, para ser empresa de ciudadanos. La moralidad, a su vez, se transforma porque supera su apoliticidad inicial, dando el salto hacia una responsabilidad por el mundo en común. En ese sentido, la Arendt recupera la crítica a la intervención de la moralidad en política como intervención de la conciencia. En el fondo, la conciencia se preocupa por sí misma, no por el mundo. Desde un punto de vista político, no cualquier apelación a la conciencia moral funda comunidad: prueba de ello es el

carácter antimundano de la moralidad cristiana. Habíamos visto la feroz crítica de Arendt a la moral de la compasión y su irrupción en la arena política. Del lenguaje de las virtudes, que Arendt recupera, son las virtudes específicamente políticas las que se forjan en y a su vez sostienen el espacio público

Para Arendt, el conflicto entre el hombre bueno y el buen ciudadano, entre la salvación del alma o la salvación de la ciudad (Maquiavelo), entre el deber oficial y el deseo personal (Lincoln), tal como fuera formulado históricamente por los verdaderos pensadores de la política, no son indicios de la falta de compromiso moral de la política, sino de la apoliticidad de la conciencia. La bondad no es una virtud política "debe ser ocultada y como modo consistente de vida no sólo es imposible dentro de los límites del espacio público, sino que tendencialmente tiende a destruirlo".¹⁸ De allí que "la más antigua acusación contra el hombre bueno haya sido la de irresponsabilidad." Por ello ni Sócrates ni Thoreau son modelos de una moralidad ciudadana. Sócrates porque la idea de que es mejor sufrir un mal que hacerlo pasar por alto el hecho de que un mal ha sido hecho en el mundo. Thoreau porque la pureza de la abstención no cambia nada en el mundo. El espacio público transforma a la política y a la moralidad, porque las decisiones morales (tomadas en el foro interior) deben convencer, y en la plaza pública, son como la verdad, una opinión más.¹⁹

Arendt recupera ese sentido, la formulación weberiana del dualismo trágico entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Solo que esta responsabilidad no refiere a la anticipación de consecuencias o al cálculo de posibilidades, sino al compromiso con un mundo en común, un mundo público que debe ser preservado. Este mundo en común, no se identifica con la Tierra o con la Naturaleza sino con un escenario público (en el sentido de común, visible y abierto) cuya frágil consistencia nos habla de acciones y narraciones, de instituciones

18 Arendt, Human Condition.

19 "En la plaza, la suerte de la conciencia no es muy diferente de la suerte de la verdad del filósofo: se convierte en una opinión, indistinguible de otras opiniones. Y la fuerza de la opinión no depende de la conciencia sino del número de aquellos con los que está asociada " Crisis de la República (76).

y referencias, de las cuales debemos ser responsables. Por eso, la conciencia moral que afirma "que perezca el mundo" es fundamentalmente apolítica. Quien impone el juicio moral y elige que perezca el mundo rompe la promesa originaria de compartirlo y ser responsable.

Porque ese mundo en común descansa en algo tan frágil como una promesa, cuyo cumplimiento debe ser reafirmado a través del ejercicio de las virtudes públicas: " el único deber estrictamente moral del ciudadano es esta doble voluntad de dar y de mantener una fiable seguridad respecto de su futura conducta, que constituye la condición prepolítica de todas las otras virtudes, específicamente políticas"²⁰.

Parece estar surgiendo un último eje de comparación. Si el tema del espacio público replantea, desde una mirada recortada, el viejo tema de moralidad y política, ello también tiene que ver con la forma de concebir algo que pretenciosamente llamaríamos la "ontología del espacio público". Es decir con la consistencia o constitución del espacio público o, de manera más simple, con la manera en que este espacio es concebido. En términos globales, si es pensado exclusivamente como una serie de procedimientos formalizados para ventilar cuestiones de interés general, o como la manifestación de algún espíritu o comunión sustancial de la comunidad o directa y radicalmente como espacio de constitución y aparición de los fenómenos políticos.

4. La ontología del espacio público: argumentación, aparición, constitución.

Más allá de las divergencias en cuanto a la génesis, la ubicación y el alcance normativo de la noción de espacio público moderno, la literatura sobre el tema suele contraponer dos concepciones en torno a lo que, temerariamente, llamaríamos la "ontología" del espacio público. Así los intérpretes suelen oponer una concepción procedimental a una concepción estética; una visión en la que se subraya como rasgo distintivo el nivel y calidad de la

²⁰ Arendt, H. Crisis de la República.

argumentación, y otra en la que se enfatiza la dimensión de aparición o "apariciencia". Una en el énfasis está puesto en la capacidad de llegar a un entendimiento y en la racionalidad implícita en los procedimientos diseñados para tal fin, y otra en la que se enfatiza la capacidad expresiva de la acción colectiva desplegada en el espacio público.

Según la primera concepción, en nuestra reconstrucción emblemáticamente representada por Habermas, en el uso público de una razón argumentativa, desplegado una frágil red de espacios públicos autónomos, la sociedad preserva en cierta medida un centro virtual de comprensión de si misma. En la proliferación y desarrollo de espacios públicos autónomos, que confluyen o desembocan en una suerte de flujo argumentativo sin sujeto privilegiado, se asegura la producción y difusión de convicciones prácticas. En esta perspectiva se privilegian las condiciones de circulación democrática de la comunicación y las condiciones posibles del ejercicio de la soberanía popular, es decir de la formación racional de la voluntad y opinión colectivas. El énfasis está puesto en las condiciones procedimentales y en la competencia de los hablantes para el tratamiento de cuestiones que aparecen como cuestiones pragmáticas, éticas o morales. En este caso, el abordaje de los diferentes niveles de procedimiento argumentativo supone en cierto modo que los temas "se imponen" por su idoneidad para la argumentación racional, o que hay temas que son directamente de interés común porque afectan a la totalidad de los ciudadanos en tanto ciudadanos (división objetiva entre interés particular e interés general, o que hay temas que, al ser materia de decisiones vinculantes, movilizan de por sí la atención general.

En la otra perspectiva, que paradójicamente reuniría a Arendt y a Luhmann, se subraya en cambio la dimensión de "aparición y constitución", de los fenómenos (Arendt) o de los temas y se abre la puerta para analizar de qué manera se constituyen esos escenarios público a través de distintas prácticas sociales. En este caso, se pone el acento en el carácter fenoménico de la política y en sus formas de aparición en la escena pública. Para esta perspectiva, la aparición del fenómeno o del tema, no es una característica secundaria y facultativa de

entidades ya predeterminadas, sino el momento mismo de su constitución. Es decir, no son objetos, temas o problemas ya definidos y constituidos como tales, sino fenómenos, acontecimientos, comunicaciones en los que el espacio público, más que estar determinado por los procedimientos, es creado por los fenómenos mismos. En este caso, la mirada se dirige a tratar de detectar porqué algo se transforma en fenómeno político, como se constituye públicamente movilizando la acción en común (Arendt) o porque algo llega a constituirse en tema o en acontecimiento político, convocando el recurso escaso de la atención. Hacia una fenomenología de la política, en el sentido de la construcción social del acontecimiento, del problema y (con diferencias) de los actores.

En el primer caso, el espacio público es pensado como el lugar de formación (más o menos abstracto, según se hable de instancias formalizadas o informales) de opiniones y voluntades políticas que garantizan la legitimidad del poder. En algún sentido, los actores están constituidos más acá o más allá de su comparecencia en el espacio público (en el mundo de la vida, o a través de los roles institucionalmente fijados). Las cuestiones también parecen imponerse necesariamente, en tanto refieren a problemas de interés general o enraízan en necesidades interpretables que se imponen a todos. EN este caso, el espacio público parece una puesta en escena no constitutiva, es decir de una obra que está de algún modo ya escrita en otra parte. EL énfasis está puesto en las condiciones procedimentales del diálogo y en la razón práctica. Como promesa del discurso democrático, en última instancia depende de la moralidad de los ciudadanos, de su compromiso democrático y de la aceptación deliberada de la ética discursiva.

En la segunda perspectiva el acento está puesto más en la puesta en escena o en la existencia del circuito de comunicación que en el diálogo en sí; más en la formación del juicio y la opinión plural que en el consenso, más en la constitución pública de los acontecimientos que en el predominio de las cuestiones de interés general; más en la génesis o en el porqué de la constitución de los temas y los problemas que en los procedimientos para abordarlos; más en

la configuración de los acontecimientos, en los contextos de descripción y de recepción que en la búsqueda de una definición común.

Antes que una opción valorativa, me parece que ambas concepciones parecen poner en juego distintas formas de articular el nivel normativo y el fenomenológico. En el primer caso, se subraya la posibilidad de crítica a la forma de constitución de los fenómenos políticos. Los fenómenos o temas "se manifiestan de determinada manera, debido en gran parte a la omnipotencia mediática. El supuesto parece ser que hay una realidad, ya sea referible a un contexto sociohistórico analizable más allá del fenómeno o del acontecimiento, o bien una formulación "adecuada" desde el punto de vista ético o moral, que puede ser más o menos tergiversada por descripciones falsas y sin embargo eficaces. En el otro caso, me parece, se abre la posibilidad de analizar el proceso de constitución progresiva del acontecimiento, problema o tema. La distinción no es trivial en tanto: "la diferencia (del enfoque fenomenológico) con la sociología crítica es la idea de que ciertas descripciones del acontecimiento permiten definir un problema dentro de un campo unificado, el cual puede ser tratable y examinables por la acción pública"²¹.

Ello nos llevaría a una segunda diferencia entre ambas concepciones. En el primer caso, ya sea tanto en el circuito formalizado como en el informal, el énfasis en la posibilidad de argumentación hace referencia a un marco de debate de problemas de interés general, problemas reconocidos como tales antes o con independencia de toda situación de acción pública. Incluso en algunos casos, se llega a poner acentuar el margen de creatividad y de libertad que supone la independencia respecto de las necesidades de acción y decisión. En el segundo caso, el espacio público es sobre todo un espacio de acción o de reducción de complejidad, cuya visibilidad resulta de las "prácticas sociales de reconocimiento y acción".

²¹ Michel Barthelemy "Evenement et espace public". en *Quaderni*, p. 125

Dicho muy esquemáticamente, mientras una concepción se pregunta por las condiciones de posibilidad de un consenso argumentativamente alcanzable, la otra pone el énfasis en la aparición de un fenómeno o tema que puede transformarse en parte de un mundo en común, movilizar sensibilidad y atención, precisamente porque pone en juego las diferentes descripciones y tomas de posición, la pluralidad (diferencia entre tema y opinión en Luhmann, diferencia entre objeto común y toma de posición plural en Arendt).

Me parece que no está tanto en juego el predominio de un tipo de acción expresiva o argumentativa, sino que es diferente la mirada que guía la aproximación a los fenómenos políticos. En el caso del énfasis en el procedimiento, la mirada se dirige hacia los mecanismos reales o potenciales de solución de los problemas (argumentaciones, fundamentaciones, negociaciones). En el otro hacia la constitución misma del fenómeno y la formulación del problema. En relación a ésta última, la concepción de la política como apariencia, del espacio público como espacio de aparición fenoménico ha sido asociado con la idea de política como espectáculo. Y ello a su vez, con la manipulación masiva, la aclamación plebiscitaria, la ingeniería de imagen, etc. Sin embargo, hay algo en la idea arendtiana del espacio público y en su asimilación a la representación dramática, así como en la idea de Luhmann de construcción de temas y personajes que parece aludir a una dimensión insoslayable de la política. Solo hay que recordar que hay buenos y malos espectáculos. Más allá del carácter argumentativo o expresivo del drama escenificado, me parece que la perspectiva que pone el acento en el carácter fenoménico de los acontecimientos, las obras y las palabras nos da más pistas para pensar como se constituyen los temas, se moviliza la atención, se estimula el juicio ciudadano y se manifiesta la pluralidad. Esto nos lleva a la prioridad de los temas sobre el consenso (prioridad lógica y temporal) y ello, una vez más, a la prioridad de las cuestiones de sentido sobre las cuestiones de validez.

La concepción procedimental pondría el énfasis en la validez de las decisiones y de las normas vinculantes, validez racionalmente fundada que se construye a través del cumplimiento

de los procedimientos formalizados y de los presupuestos de la argumentación. La concepción "fenomenológica" se pregunta en cambio por la forma en que algo llega a ser materia de decisión, tema de discusión y fenómeno que amerita juicio político. Desde ambas perspectivas el espacio público es el foco de análisis. Y si una saca a la luz mecanismos legitimatorios que hacen que las cosas sean así cuando deberían ser de otro modo, la otra intenta básicamente apuntar a la comprensión de sentido y a tratar de entender que las cosas son así al mismo tiempo que todo podría ser de otra manera. En el fondo, dos estrategias para hacer frente a la contingencia de la política.

8. Reflexiones finales.

La mirada desde el otro lado: el espacio público, la modernidad precaria y lo que queda de una idea.

Hasta aquí, todos los autores analizados dibujaban su caracterización del espacio público no sólo sobre el horizonte de una determinada concepción de la política y la sociedad, sino también a partir de un diagnóstico de la modernidad. En un caso, la modernidad política iniciada por Hobbes, entraba en crisis apenas inaugurada. Para Arendt, según nuestra interpretación, ésta solo lograba recuperar intermitentemente los momentos claves de la política clásica. En Habermas por supuesto, la posibilidad de surgimiento de espacios públicos autónomos estaba directamente enraizada en los caminos abiertos por la modernidad (reflexividad, capacidad de cuestionar pretensiones de validez, actores autónomos, ruptura de la visión sacra del mundo). En Luhmann, aunque el término no tenga la centralidad que se le otorga en otras discusiones, la modernidad bien podía ser la consigna unificadora de los procesos de diferenciación funcional, la creciente autonomía y reflexividad de los sistemas y de las cada vez más abstractas formas de integración y coordinación intersistémica.

En ese sentido, la idea de publicidad y de espacio público aparece en el marco de una valoración positiva o negativa, crítica o auspiciosa, pero sobre todo de un diagnóstico sobre algo que "está ahí". El surgimiento del Estado de Derecho, el reconocimiento de los derechos y garantías individuales, la aparición de "públicos" más o menos amplios, el desarrollo del mercado y de la administración pública son valorados de manera diferente, pero en todos los casos son vistos como realidades presentes y hasta cierto punto irreversibles.

En estas conclusiones quisiera centrarme en cambio, en la reflexión sobre la idea de lo público realizada desde otro lado. Es decir, desde situaciones en las que la modernidad es a

veces no sólo un proyecto inacabado, sino también un proyecto extraño. Pensar el espacio público desde América Latina (y la categoría con todo es demasiado abarcadora) supone, entre otras cosas, introducir coordenadas diferentes. En primer lugar, no hay, hasta donde conozco, una "Historia y crítica de la opinión pública" para alguno de nuestros países¹. Los trabajos histórico-sociológicos sobre este tema son parciales y en todo caso, bastante sesgados ideológicamente. En segundo lugar, hemos visto como la noción de espacio público se inserta en una red conceptual compleja que incluye conceptos tales como poder, dominación, democracia, etc. y también en tradiciones, ideales e instituciones que nos remiten al liberalismo, la República, el Estado de derecho, la centralidad parlamentaria, etc. Todo ello pareciera que debe ser redefinido desde nuestras costas.

Sin embargo, esta maniobra de redefinición no es fácil. Tal vez porque se trata de una situación en la que la tensión entre ideal y realidad llega a su punto máximo. Y en esa encrucijada los caminos son varios. Una salida posible frente a la constatación de la distancia entre las prescripciones presentes en las principales tradiciones políticas europeas y la historia latinoamericana, frente a la tensión entre ideales y mores, puede llevar a denunciar esos ideales como maniobras encubridoras, pura ideología, construcciones foráneas tal vez aptas para un "ellos" distintos de un "nosotros". La exaltación de "nuestras propias instituciones" y su valor alternativo puede ser una salida.

Otra salida, más conciliadora pero más ingenua, puede ser la de interpretar las tradiciones e instituciones propias como encarnaciones autóctonas de aquellos principios (la democracia ateniense en los ayllus o la sociedad civil presente en cada fenómeno de masas). Se produce así una extraña conciliación entre los principios universales y las realidades históricas particulares. Sin embargo, también queda el recurso de negar las diferencias y borrar la

¹ Como esbozos de un trabajo en ese sentido ver Aguilar, Luis, "Una reconstrucción del concepto de opinión pública", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, México 1987; Sabato, Hilda, "Ciudadanía, participación política y la formación de una esfera pública en Buenos Aires, 1850-1880", publicado en Past and Present, agosto 1992; y los trabajos mencionados en las citas a continuación.

historia. En este caso, esos ideales ya "están allí" en su forma prístina: la sociedad civil, el Estado de derecho, el público ilustrado. Una última salida es el desencanto: la modernidad no ha llegado a estas costas y no hay más camino que la adaptación pragmática o la fuga del mundo.

También en nuestras tierras, la invocación al fortalecimiento o constitución del espacio público se ha vuelto frecuente en la última década. Desde el punto de vista teórico, estas invocaciones retoman algunas de las líneas que hemos tratado de reconstruir hasta aquí. Desde el punto de vista político, el punto de referencia es también la llamada "crisis" del Estado, su agotamiento como centro único de coordinación social y de programación y el llamado "retorno de la sociedad civil". En algunos casos, la invocación a la sociedad civil ocupa el lugar del "espacio público" y ocluye a veces la reflexión sobre éste último. En otros, en cambio, la apelación al espacio público viene justamente a llenar el desencanto producido por las primeras invocaciones abstractas a la sociedad civil. Desde el punto de vista cultural, la reivindicación del espacio público tiende a incorporar elementos de participación y de gestión, de despliegue y transformación de una cultura política, y sobre todo a convertirse en el "lugar" de redefinición de la idea de ciudadanía.

Pero de nuevo, ¿qué significa hoy y aquí fortalecer la esfera de lo público? ¿fortalecer al Estado? ¿fortalecer a la sociedad civil? ¿crear comunidad y solidaridad? ¿controlar y volver públicamente responsable a la autoridad? ¿moralizar la política? ¿volverla transparente? ¿significa como en Kant, instaurar el imperio de la ley, es decir la dimensión público-legal del Estado? ¿O significa volver a poner en relación política y mundo de la vida, legalidad y moralidad?. Y tal vez aún antes, la distinción entre lo público y lo privado, en los tres sentidos analizados ¿es una distinción culturalmente asentada en nuestras tradiciones políticas y en nuestra cultura?

En los puntos siguientes intentaré plantear muy esquemáticamente tres "formas de pensar lo público" presentes en la reflexión política latinoamericana, de mencionar sus parecidos de familia con la problemática analizada, y de esbozar algunas conclusiones finales.

1. En una primera propuesta esbozada desde la reflexión política latinoamericana, el espacio público aparece a menudo pensado "estructuralmente" como mediación entre sociedad y Estado. Desde un punto de vista teórico, esta función de mediación (que en el marxismo gramsciano de la década anterior era desempeñada por la sociedad civil y luego por el sistema o sociedad política) intenta superar la distinción absoluta entre "lo estatal" y "lo privado" (esqueleto de los diagnósticos neoliberales más simplistas). Se reivindica así una dimensión aparentemente ausente en los programas progresistas en A. Latina: la dimensión de "lo público"². Frente a la alternativa "mercado o Estado", entre la mercantilización de todas las relaciones sociales y el protagonismo exclusivo de una figura estatal que ha agotado sus posibilidades, el espacio público se piensa como una esfera autónoma, escenario de la participación social, lugar de despliegue de la argumentación pública y, en algunos casos, instancia de descentralización de las decisiones.

Aparecen así, traducidos a nuestro contexto, dos rasgos que hemos señalado: la función de "mediación" entre sociedad civil y Estado y la idea de la política como núcleo de integración social (Habermas) o como creación de comunidad (Arendt) Como hemos señalado, se intenta pensar un tipo de "comunidad" no fundada ni en la tradición ni en una base étnico-religiosa, ni en núcleo sustantivo valorativo sino en un conjunto de instituciones y valores que constituirían una suerte de hogar público.

² Como ejemplo de una postura de este tipo, ver Portantiero, Juan Carlos "La múltiple transformación del Estado latinoamericano", en Nueva Sociedad, n.104, noviembre 1989. Ver también Lechner, Norbert "Modernización y modernidad: la búsqueda de ciudadanía", mimeo, ponencia presentada al Coloquio "Modernización económica, democracia política y democracia social", El Colegio de México, 1990. Del mismo autor "El ciudadano y la noción de lo público", Leviatan, n.43/44, primavera verano 1991.

Pero el cambio de escenario no es trivial. En este caso se parte de la existencia de un campo de tensión entre las promesas de la modernidad y los problemas derivados de la modernización (la "modernidad" haría referencia a la dimensión normativa y cultural mientras que la modernización es entendida aquí como el aspecto técnico- formal de la transformación de los procesos económicos sociales). En América Latina estaríamos asistiendo a procesos de modernización inevitables, con fuertes rasgos excluyentes, que ponen en peligro la integración normativa de la sociedad. La utopía de fundar esa integración exclusivamente en el mercado se ha evaporado, y este fracaso se evidencia no sólo en los riesgos de desintegración social sino en una "demanda de sentido" que crece a medida que se transforman valores y formas de vida.

"La pregunta es ¿cómo defender algún sentido de lo colectivo frente a los procesos de atomización y diferenciación que llevan consigo la modernización y el desarrollo?"³ Es decir, ¿cómo hacer frente a las "demandas de sentido" generadas en este caso por una modernización traumática y excluyente? El problema del sentido de un orden secularizado, de la renuncia a las garantías trascendentes, se ve agravado por el carácter traumático y excluyente de los procesos de modernización tardíos y sobre todo por la naturaleza de los recursos cognitivos, normativos y expresivos de una modernidad cultural insuficientemente desarrollada. Según este diagnóstico, que pone el énfasis en la creación de comunidad y en el problema de la integración social, el dilema de la democracia en A. Latina pasaría por encontrar una legitimación de orden a través una integración normativa, en un momento en que la eficiencia económica exige medidas que impulsan la desintegración social. Algo así como una insuficiente y dolorosa integración sistémica que atenta contra la integración social.

La búsqueda desesperada de certezas y la demanda de comunidad son, en esta línea de razonamiento, la reacción ante una modernización sin modernidad. Así, "la historia de la democracia en A. Latina puede leerse como la búsqueda de comunidad en una sociedad que

³ Lechner, 1990, op. cit.

sistemáticamente produce exclusiones".⁴ El argumento parece basarse en la idea de que "la Nación" como valor integrador o está en crisis o es insuficientemente "moderno", por afirmar un principio de unidad que está más allá de la elección y de la autonomía individual. En todo caso ni el mercado, como mecanismo "natural" ni la nación como comunidad preconstituida cuasi natural logran conjurar el fantasma de la desintegración ni equilibrar los mecanismos de exclusión socialmente producidos.⁵ Esa "demanda de sentido", en este caso producto de una modernidad deficitaria, se expresaría en la necesidad de afirmar una identidad colectiva, un conjunto de certezas compartidas, valores comunes y referencias unitarias que estaría en la base tanto de los fundamentalismos como de los rebrotes populistas.

En ese contexto, frente a los riesgos y acechanzas permanentes de los fundamentalismos, la propuesta pasaría por rescatar un espíritu de la civilidad que, con distintas figuras e intensidades, se expresara en momentos claves de la historia política de nuestras sociedades, fundamentalmente momentos de lucha contra el autoritarismo⁶. La lucha por la democracia puede también ser interpretada como respuesta a una demanda de comunidad: el "nosotros" de la civilidad frente al enemigo autoritario, la búsqueda de consensos básicos, la democracia como eje aglutinador de una serie de demandas. Se trataría ahora de reavivar y dar nuevo cauce ese espíritu de civilidad a través del fortalecimiento del espacio público pensado ante todo como el espacio común ("la idea de comunidad es la premisa para el reconocimiento mutuo del otro como alter ego") y como espacio de aparición.

4 Ibid.

5 La cuestión de la nación en A. Latina es replanteada permanentemente. En relación con el problema de la integración social en la modernidad: "La nación es el lugar de nacimiento y/ o la familia de origen, es decir algo que no tiene que ver con la elección individual. Al menos uno de los valores supremos de la sociedad moderna encuentra sus raíces en algo que está más allá de las preferencias individuales, siendo un dato no modificable por la voluntad individual o que es modificable sólo ritualmente". Germani Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en Los límites de la democracia, CIIA, Buenos Aires, 1986, p. 32. Uno de los problemas de esta caracterización me parece que pasa por la total desvinculación entre identidad nacional e identidad ciudadana. Ver Anderson, Benedict, Imagined communities, Verso, Londres, 1983.

6 El argumento, tanto en lo que hace a la movilización civil frente al autoritarismo como a la imagen de la presencia atomizadora del mercado, hace referencia a Chile y en general a los procesos de transición del Cono Sur. Si lo comparamos con otras situaciones, pareciera que no es tanto la "demanda de comunidad" frente a la pérdida de sentido sino un "exceso de comunidad" lo que traba a veces el desarrollo de formas de vinculación generales, mediadas por la ley. Ver más adelante el punto referido a cultura política.

El espacio público ciudadano reivindicaría la individualidad integrándola en lo colectivo, reconocería públicamente a los individuos, no en el aislamiento del ámbito privado y en las transacciones del intercambio, sino a través del reconocimiento recíproco, iluminando así la pluralidad y la diferencia, integrándolas plenamente en el momento ciudadano. El espacio público es pensado entonces como lugar de gestación de una comunidad basada en el reconocimiento mutuo, emergente de la aparición visible y manifiesta de los ciudadanos, en principio accesible a todos.

En tanto la modernización profundiza el proceso de fragmentación social, se requiere más que nunca de una integración compensatoria frente a los límites de la racionalidad técnico instrumental del mercado y de la lógica burocrática. La esfera política, casi pensada como "politiké koinoia" encarnaría lo público como sentimiento ciudadano, como identidad comunitaria. El espacio público sería así lugar de expresión de la sociedad civil plural, de sus aspiraciones, valores, propuestas. Lugar de "automediación" de la sociedad civil con un Estado entendido como "núcleo regulador en el que las distintas alternativas generadas en la sociedad puedan tener expresión" ⁷.

Según esta interpretación la "demanda de comunidad" no resulta en sí favorable o desfavorable a la democracia. Es, en última instancia, resultado de una modernidad insuficiente. La apuesta pasa por la capacidad de las instituciones democráticas de acoger y encauzar esa demanda. La idea parece acercarse a aquel "patriotismo constitucional" que, a principios de los 80, sin demasiada virtud profética, Habermas proponía para la situación europea o a la reivindicación del espacio público como "comunidad política" de H. Arendt. En todo caso, la hipótesis es consciente de los riesgos: exigir a la democracia la satisfacción de los deseos de arraigo, pertenencia e identidad colectiva supone ubicarse en el límite "entre lo que podemos esperar de la democracia y lo que no le podemos pedir".⁸

⁷ Portantiero, J.C., op cit.

⁸ ibid

2. Un segundo diagnóstico desde nuestras costas, relaciona en cambio el debilitamiento del espacio público con el virtual desmantelamiento del Estado. En esta perspectiva, los aspectos de "desregulación económica", de limitación de las funciones, o de adelgazamiento del aparato estatal propiamente dicho son puestos en relación con el debilitamiento del estado como orden legal sobre un determinado territorio⁹. El Estado como orden jurídico personifica la crisis de "lo público", y su virtual desmantelamiento pone en peligro la noción misma de ciudadanía. En este diagnóstico, lo público se relaciona con la plena vigencia del E. de derecho y su erosión con la ausencia de las garantías básicas a los derechos y con la fragilidad del orden legal para tornar previsibles las acciones y orientar el cálculo social. "Desde esta perspectiva, la ciudadanía no se reduce a los confines (estrechamente definidos en la mayoría de la literatura contemporánea) de lo político. La ciudadanía se pone en juego, por ejemplo, cuando en una relación contractual, si una de las partes considera tener legítimo motivo de queja puede o no recurrir a la intervención, para decidir la cuestión, de una agencia pública legalmente competente de la que pueda esperar un tratamiento justo"¹⁰. Esta capacidad de recurrir al orden legal y a las agencias especializadas para su ejecución marca "esta dimensión inherentemente pública de las relaciones privadas" por lo que este "derecho privado debe ser considerado tan constitutivo de la ciudadanía como el derecho público de votar sin coerción".

La inefectividad de una compleja red de relaciones legales y de organismos estatales capaces de garantizar los derechos establecidos por las leyes pertinentes pone en juego la posibilidad de una ciudadanía plena, más allá de la participación electoral, de otras formas de participación y "al costado" de la profundización de los niveles de diferenciación y exclusión social. El Estado se vuelve incapaz de garantizar la dimensión pública (legal) tanto a lo largo de un territorio nacional como a través de los sistemas de estratificación (circuitos regionales de poder virtualmente privatizados, zonas de violencia privada). Espacio público y publicidad

9 O'Donnell, Guillermo "On the State, various crises and problematic democratizations. Mimeo. Marzo 1992. Las referencias de esta tercera caracterización remiten fundamentalmente a este texto.

10 op cit

refieren, básicamente a la vigencia del Estado de Derecho, al gobierno de las leyes, y a las garantías públicas de la seguridad privada.

Por ello, en el mismo contexto se habla de situaciones democráticas con "ciudadanías de baja intensidad" o diríamos nosotros, con un "débil sentido de lo público". El débil sentido de lo público o las ciudadanías de baja intensidad no hacen referencia aquí a la argumentación pública, a la participación en las decisiones, a la apatía política, ni a un débil sentido de pertenencia comunitaria. Refiere, más específicamente, a regiones o zonas sociales en las que "se ha evaporado la dimensión pública de legalidad que constituye al estado democrático",...en otras palabras, a zonas donde "se esfuma la distinción entre lo público y lo privado, centrales a la tradición liberal y republicana" ¹¹.

Los procesos de perversa privatización de lo público que se expresan en la corrupción, en la irrupción de formas de patrimonialismo, clientelismo, son signo de la crisis del Estado entendido como orden legal y de una atomización "bronca" de la sociedad. Desde el punto de vista de las deterioradas identidades colectivas, la pérdida de confianza en el Estado como autoridad, el desmantelamiento de organizaciones colectivas y la situación de imprevisibilidad generan situaciones que equivalen a una especie de "dilema del prisionero" generalizado donde la "atomización social es el espejo de la desintegración del Estado". Así, un rasgo importante de esta crisis de la dimensión pública hace referencia a la publicidad como visibilidad y control. Falta dimensión pública porque el sistema de contrapesos y de controles y sobre todo la responsabilidad pública no se ejerce. En estas situaciones no hay mecanismos de control y responsabilidad "horizontal" que vuelvan "publicas" en el sentido de visibles y manifiestas, y por tanto controlables las decisiones. Vulnerado el ejercicio del control y la responsabilidad pública, la distinción entre las esferas del interés público y el privado se vuelve borrosa.

¹¹ op cit, p. 20

El fortalecimiento de "lo público" está pensado así como fortalecimiento de las instituciones del Estado de derecho, separación de poderes, la efectividad del poder judicial. Este diagnóstico recupera en la referencia al gobierno de la ley, a la publicidad como limitación del arbitrio individual, a la separación entre interés privado e instituciones públicas, y a la visibilidad en el ejercicio del poder, el núcleo de la idea liberal-republicana que hemos expuesto en relación a Kant. Solo que en este caso, el tono "inaugural" y propositivo de Kant se trasmuta en el reconocimiento de "una pérdida"

El desvanecimiento de la distinción público privado y la erosión de la dimensión pública del Estado son imputadas a la endémica debilidad institucional, pero sobre todo al impacto de la crisis. Da la impresión de que progresivamente otras prácticas (clientelismo, corrupción, patrimonialismo, etc) pasaron a ocupar el lugar de las instituciones políticas democráticas debilitando así "la República". Hay una situación de "pérdida" en relación a un pasado o de "anomalía" en relación a un modelo histórico normativo. En algunos países de Latinoamérica, el Estado se habría vuelto incapaz de proporcionar los bienes públicos puros (defensa, seguridad, justicia, administración) que remiten a los roles constitucionalmente fijados. La prédica y la práctica antiestatista de cierto neoliberalismo habría arrasado incluso con aquellas funciones que dentro de su imaginario resultan las únicas legítimas. Espacio de lo público, se enfatiza, es la dimensión de la legalidad pública y del Estado como orden legal.

3. Si los diagnósticos anteriores ponen el acento en la irresuelta demanda de comunidad (la reivindicación de lo común) y en la dimensión pública (visible y manifiesta) del Estado, un tercer tipo de análisis se centra en lo que podríamos llamar la raíz cultural de la distinción público-privado. Ello nos lleva al campo de la historia y la antropología. Se trata aquí de enfocar la distinción público-privado en el marco de tradiciones culturales de larga data. Me refiero a estudios que ponen el acento tanto en la herencia política del siglo XIX como en los análisis de las percepciones, formas de organización del espacio, visualización del otro, etc. tal como aparecen en la vida cotidiana contemporánea.

La tesis básica de estos análisis no refiere a una situación de erosión o pérdida de un espacio o de una dimensión pública presente en alguna otra etapa histórica, sino a la búsqueda de explicación del desarrollo de una moralidad colectiva o de una cultura política que, vista desde el modelo clásico de ciudadanía, resulta deficitaria. El horizonte del análisis es la interpretación de prácticas, modos de ver el mundo y en algunos casos de instituciones alternativas, con bajo grado de formalización pero con fuerte arraigo cultural, que dibujan también un "débil sentido de lo público" o al menos una percepción diferente (donde no es estrictamente ni lo colectivo, ni lo manifiesto ni lo abierto lo que está en juego).

Según estas interpretaciones, no se trata de una "pérdida" o de un "eclipse" de la cosa pública, sino de una matriz cultural diferente, de un orden colectivo construido sobre una distinción más que brumosa entre lo público y lo privado.¹² El "ideal" de vida pública forjado en la tradición liberal, en la herencia ilustrada o en la llamada tradición republicana funciona en este caso como un tipo ideal con el cual contrastar las situaciones reales. Pero sólo para mostrar su distancia.

Así la trama de este tipo de reconstrucciones históricas está tejida por el contraste entre los ideales liberales y republicanos y unas prácticas sociales perversamente orientadas a desmentirlos; por el choque entre un modelo de orden cívico forjado con los conceptos y las esperanzas del pensamiento ilustrado y una realidad tejida en relaciones particularistas y jerárquicas; por el abismo que separa la imagen fantaseada del mundo civilizado y la herencia dislocada de la colonia; por la insalvable distancia entre un soñado espacio de ciudadanos autónomos vinculados universalmente por la ley en un Estado de Derecho y la realidad de las

12 Escalante Gonzalbo, Fernando, Ciudadanos Imaginarios, El Colegio de México, México, 1992. El texto resulta una provocación para "llenar" de contenido histórico varias de las discusiones más recientes en el terreno de la filosofía política (comunitarismo y liberalismo, particularidad de la cultura y universalidad de las normas, etc) En especial, es una tentadora invitación para seguir dando vueltas, desde la especificidad de México y de A. Latina, en torno a las eternas (o al menos recurrentes) interrogantes sobre la relación entre ética y política, teoría y práctica, innovación y tradición o más globalmente en torno a la desdichada relación entre la dimensión normativa de la filosofía política y las prácticas sociales concretas, los valores que las animan y las identidades individuales y colectivas que gestan.

relaciones clientelares y corporativas basadas en el principio de reciprocidad y jerarquía. En palabras de los filósofos: por la tensión entre moralidad y sittlichkeit.

Este tipo de análisis, me parece, pone el acento en las condiciones de posibilidad sociales y culturales de una esfera de lo público, tal como esta es dibujada desde las distintas posiciones filosóficas examinadas. La reconstrucción histórica saca a la luz un mosaico de formas de orientación comunitaria, un tejido de particularismos, de relaciones de reciprocidad, estrictos códigos de lealtad personal, imágenes personalizadas de la autoridad, una organización jerárquica de la vida social, rituales de respeto ostensible por la autoridad, una miríada de poderes locales, es decir, un conjunto de prácticas y de orientaciones sociales que precisamente parecen contradecir todo concepto de universalidad y formalidad de la ley y toda identidad general ciudadana. En ese sentido, la ausencia de dimensión pública de la ley, la no presencia de un "espacio" o "espacios" que pudieran representar lo común y general, lo manifiesto y lo abierto, es conceptualizada como el resultado de un complejo sistema de intermediación, de mando discrecional legitimado socialmente, de disposición patrimonialista, es decir de una compleja red de relaciones en la cual la distinción básica entre ley pública y la transacción privada resulta borrosa desde el comienzo.¹³

Se trata de desentrañar los hilos de lo que constituye, en diferentes sociedades, la moralidad pública de una época, entendiendo en este caso moralidad como "sistema de usos, de costumbres: formas de acción y relación dotadas de sentido...solución colectiva, histórica para los problemas de autoridad, jerarquía, justicia y coexistencia pacífica."¹⁴ Es decir, de pintar "una forma de vida" que la sociedad produce al margen de la formalidad de la ley y de las instituciones consagradas.

13 op cit, p. 18. "Frente al modelo de ciudadanía responsable, de los políticos ilustrados, de la ley justa y de la democracia en marcha, este país resultaba decepcionante. Sobre cualquier asunto informaba una prensa venal y escandalosa o decidía un magistrado corrupto, se imponía la influencia de un político oportunista, el misterioso amparo de una logia o camarilla, en el desesperante paisaje de un pueblo distante, incomprendible".

14 Escalante, F., op cit.

Más allá o más acá de toda intención justificatoria o crítica, se trata de poner en relación las instituciones y la vida cotidiana, los principios generales y la trama de relaciones interpersonales, las reglas explícitamente formuladas y aquellas otras, no escritas, que parecen resistirse a "su penetración por el concepto". De encontrar, como los llamó Tocqueville, "los hábitos del corazón" que por encima de las "circunstancias" y tal vez por debajo de las leyes animan la vida pública de una sociedad.

Desde el análisis de microescenas de la vida cotidiana hasta los criterios para la selección de cargos públicos, desde la apropiación privada de espacios físicos públicos hasta la invocación de derechos ¹⁵, todo apunta a una borrosa distinción de fronteras entre lo público y lo privado. Da Matta, para el caso del Brasil concluye: "La rigurosa división burguesa entre público y privado parece operar parcialmente en el Brasil, porque las reglas del mundo privado (las leyes no escritas de la casa, de la amistad, del compadrazgo y de los amigos) siempre interfieren en el universo público. Y como las reglas del mundo privado son poco discutidas en sus implicaciones políticas continuamos, por lo tanto, con esos cortocircuitos en los que mezclamos lo público y lo privado. No creo que se pueda modernizar la sociedad sin reformular las éticas personales que han manejado la vida nacional" ¹⁶.

Las leyes de la casa y de los amigos pueden brindar un extraordinario sentido de pertenencia, de arraigo y de comunidad. No parecen bastar, como forma de socialización, para

¹⁵ Me refiero por ejemplo a las conocidas "microescenas" de Guillermo O'Donnell en Privatización de lo público en Brasil, o en ¿Ud sabe con quien está hablando? y a los trabajos de Roberto Da Matta. "A propósito de microescenas y macrodramas: notas sobre el problema del espacio y del poder en Brasil", Nueva Sociedad, n. 1989 y A casa e a rua, editora Brasiliense, Sao Paulo, 1985. También en ese sentido, Guillermo de la Peña, en busca de algo parecido a un "espacio público" como "conjunto de lugares físicos e institucionales que, en principio se encuentran abiertos a la participación de todos los miembros de la colectividad, sin mediación corporativa" en zonas urbanas de México parece apuntar a la fragilidad de la identidad ciudadana en los sectores populares, a la persistencia de relaciones informales que preceden a los derechos, y las identidades fragmentarias y contradictoriamente relacionadas con las instituciones públicas, donde las lealtades grupales y no los individuos son los actores y donde la estructura jurídica no es la que rige las relaciones sino aquellas que resulta de negociaciones entre grupos privilegiados. El enfoque tiene la virtud de relacionar conciencia nacional y conciencia ciudadana. ver Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos, mimeo, Colmex, 1992.

¹⁶ Da Matta, "A propósito de microescenas...", p. 117; "... todo indica las dificultades del sistema para vincular democráticamente sus leyes universales con las singularidades de cada caso o persona. Son esas mismas prácticas

fundar una ética pública. En esta tercera forma de pensar lo público, el ciudadano no es un personaje ya constituido en busca de un espacio público de expresión, ni tampoco un actor cuyo mapa de orientación se ha visto resquebrajado por la crisis. Es una identidad por construir a partir de los habitantes de diferentes (y a veces muy inseguros) mundos privados. La cuestión es si esa experiencia "privada" es o puede ser base única y suficiente de una ética pública.¹⁷ Es decir, si estos diagnósticos efectivamente individualizan "las condiciones sociales y culturales de posibilidad", ¿estamos condenados a que las prácticas, funciones, y expectativas asignadas a un espacio de lo público no sean para nosotros otra cosa que una utopía?

4. Las tres referencias a lo público apuntan a un núcleo común: la presencia (o ausencia) ciudadana, la vigencia de sus derechos y las formas de relación entre individuos y comunidad política en las que está o no presente una dimensión colectiva, un tratamiento abierto y manifiesto (opuesto a secreto) y eventualmente una apertura potencial a todos para el abordaje de los asuntos comunes.

En el primer caso, el espacio público aparece, según la herencia ilustrada, como ámbito de discusión, de debate y de argumentación públicamente desarrollada. Por otro lado, debería ser, en reversión progresista del diagnóstico sobre la "sobrecarga" del estado, canal o instancia de descongestionamiento de "poderes y demandas que pasan a ser autoadministradas por la comunidad, sin transformarse en el mundo de la mercancía". Desde el punto de vista de la ciudadanía, esta no sólo se expresaría en el pleno ejercicio de los derechos políticos sino que se

las que consolidan la inconsistencia entre lo público y lo privado, legitimando nuestra resistencia a todas las leyes y ampliando nuestra infinita condescendencia ante los pedidos de los amigos."

¹⁷ La tesis, me parece, sigue reconociendo en la familia y en el ámbito íntimo la única fuente de socialización. No puedo discutir esto ahora, sólo señalar que, idealizada o denostada, la formación en el ámbito privado, aparece como mecanismo determinante de la conducta pública, de manera más fuerte que las dos posiciones anteriores. La primera, más cercana en este punto a la Arendt, pondría el énfasis en la existencia o no de un espacio público de aparición como explicación de la existencia o no de una moralidad cívica. La segunda, obviamente en la presencia de la legalidad como elemento de cálculo social. Las dos, en otro lenguaje, en la existencia de un "sistema político" autónomo. Esta última en cambio, pondría el énfasis en un mundo de la vida no racionalizado (o tal vez "racionalizado" en una orientación diferente)

"ampliaría" a prácticas de participación en la gestión y administración, lo cual conecta con la idea de creación de "otros" poderes. Pero "el espacio público" parece encarnar, por otro lado, una expectativa aún más ambiciosa, la de ser, seguir siendo o llegar a ser "lugar" de integración de la sociedad. Es decir, recupera la ecuación publicidad-integración que hemos analizado en Habermas. La posibilidad de un orden legítimo en un mundo secularizado sigue sosteniéndose en el mantenimiento de un núcleo central prescriptivo mínimo para la integración. Como vimos, este núcleo es pensado de manera formal procedimental. Sin embargo, el problema de América Latina (y como se ha visto no sólo de ella) sería que ese proceso inacabado de secularización y el déficit de modernidad llevaría a buscar ese núcleo prescriptivo en formas unitarias, excluyentes y por tanto no democráticas de integración.

La apuesta pasaría por una especie de "educación en la modernidad política". El espacio público entendido como el mundo en común, como espacio de aparición y como patrimonio o herencia institucional que constituye esa comunidad debería articular las carencias generadas por una modernización acelerada, traumática y excluyente sin representar, sin embargo, una vuelta a la afirmación de identidades sustancialmente homogéneas.

Por un lado el espacio público se identifica así con la sociedad civil, en tanto es su "salida a la luz" fuera de la oscuridad de lo estrictamente privado, su lugar de manifestación. Por otro parece identificarse con el Estado (hegelianamente pensado) como autoconciencia de su unidad e integración, como núcleo de reflexión de la sociedad sobre sí misma.

Pero esa integración, como también ocurría con Habermas, es pensada de manera ambivalente. Por un lado "carga" a la identidad ciudadana de la demanda de pertenencia, de certidumbre, de memoria, etc. y por el otro es consciente de que la modernidad supone de alguna manera un mundo sin certezas. Es como afirmar al mismo tiempo que la insuficiente modernidad de estas tierras nos condena a una búsqueda de identificaciones sólidas y de certezas incuestionables, de comunidad valorativa etc., y, aceptando esa hipótesis, pretender por

otro lado que una serie de mecanismos formales y de procedimientos (asentados en valores) pudieran llegar a colmar esa demanda de sentido "pleno". Es decir, se tiene la impresión de que, aún consciente de los riesgos, se sigue "cargando" al espacio de lo público de expectativas excesivamente "comunitaristas". El riesgo es condenar a la democracia, por esta vía, a la desdicha o a la decepción.

Tal vez habría que preguntarse si las nuevas (o viejas) identidades ciudadanas requieren de un espacio público concebido de este modo como espacio comunitario, o si el aprendizaje en la modernidad política puede llevar a una "buena fragmentación". Es decir a una defensa de los valores ciudadanos, de los derechos y garantías individuales, del control y la visibilidad pública que no agote ni la definición de identidad ni de pertenencia.

Tal vez (y para ello sería inevitable recurrir a la investigación empírica) habría que diferenciar entre una demanda de comunidad (en el sentido de pertenencia, valores comunes, tradiciones compartidas) de lo que podría ser una demanda general de sentido (aquella vieja pregunta por "si el mundo como un cosmos ha de tener sentido y cual puede ser mi lugar en

él")¹⁸. La tesis de la autonomización de las esferas de valor en Weber, aún en la interpretación habermassiana, y sin duda la visión de la sociedad funcionalmente diferenciada hacen que no podamos pensar que ambas "carencias" puedan ser resueltas por un único conjunto de respuestas ni por un solo conjunto de prácticas. El límite entre lo que podemos esperar y lo que no podemos pedir es tenue, pero en todo caso, pareciera que ni la demanda de sentido global ni la demanda de comunidad (en su acepción fuerte) deberían ser imputables a ese espacio público. Nada excluye que la vieja utopía de la autogestión de la sociedad combinada con el ideal del antiguo republicanismo puedan constituir "insumos" promisorios para diseñar una alternativa democrática para A. Latina. Sin embargo "lo público", así pensado, no parece ser, un camino de largo aliento para superar el debate (seguramente mal planteado) entre "estatistas" y "societalistas". Y sobre todo, hay demasiada nostalgia "totalizadora", demasiada sed de "sentido único" como para que esta visión pueda constituir una alternativa a la altura de los tiempos.

El segundo diagnóstico sobre la crisis de lo público apunta a las dimensiones más clásicas de la tradición liberal y republicana. Se trata de enfatizar sobre todo a la legalidad y a su capacidad de volver previsibles, al mismo tiempo que garantizables y confiables las relaciones privadas y las interacciones en general. Lo público aparece directamente ligado al orden jurídico estatal. No crea de por sí comunidad, ni es necesariamente espacio participativo ampliado. Es capacidad de "recurrir" a las instancias legales. La parte propositiva apunta al fortalecimiento de las instituciones republicanas (separación de poderes, presencia del poder judicial, de las instancias representativas y sobre todo publicidad y responsabilidad horizontal de las decisiones). Sin embargo, tal vez también en este caso sería importante distinguir ~~entre~~ ^{aquellos} a un deterioro de instituciones que en algún momento fueron fuertes, de aquello que remite a situaciones de emergencia y de urgencia decisional (típicas de los procesos de ajuste, estabilización y reorganización productiva), de aquello que conecta con la discusión más

18 Como se recuerda, para Weber esta es la pregunta que orienta el surgimiento de las grandes religiones de salvación.

general sobre las transformaciones en las formas de gestión estatal. ¿Qué ocurre en aquellas situaciones donde las instituciones del Estado de Derecho no están plenamente arraigadas y donde parece desatarse una dinámica en que todo apunta a debilitarlas? Si bien en este caso "lo público" aparece acotado a dimensión estricta del orden legal o del estado entendido como orden jurídico en un determinado territorio, las soluciones no son por ello más fáciles. O bien se resuelve en una disciplina de apego y respeto estricto allí donde esos mecanismos existen formalmente (a actuar "como si" el derecho fuera la norma de regulación de la convivencia cotidiana)¹⁹. O bien en la creación de instituciones que garanticen la "recurribilidad", las garantías y el control público. Ambas suponen tanto una teoría sobre el nacimiento, arraigo y desarrollo de las instituciones como un análisis las diversas formas de moralidad pública o de la cultura política. En todo caso, esta dimensión de "responsabilidad" (accountability) pública, de legalidad y de control parecen seguir siendo, cualquiera sea la caracterización de la modernidad, elementos centrales de cualquier concepción contemporánea del espacio público.

Y eso nos lleva al último grupo de estudios. Hace muchos años Tocqueville exponía la fuerza causal y el arraigo de las costumbres. Descubría también que la cultura política no se inventa, aunque la geografía (América y Francia) se transformara en una excusa para el análisis comparativo y en una apuesta a la posibilidad de transformación. Presentar las formas alternativas al ideal ilustrado de moralidad cívica como soluciones colectivas que han dado resultado y que mostraron una coherencia pragmática con el contexto de acción (todas ellas construidas sobre una borrosa distinción entre lo público y lo privado) tiene la ventaja de sacar a la luz una serie de "instituciones"²⁰ sin las cuales sería imposible hacer inteligibles las

19 Ver nuestro cap. 2, en relación a la ejecución del derecho como causa mecánica natural en Kant.

20 Tomamos aquí la definición citada por O'Donnell de instituciones: "patrones regulares de interacción que son conocidos, practicados y regularmente aceptados (aunque no necesariamente aprobados normativamente) por agentes sociales que, en virtud de esas características, esperan continuar interactuando bajo esas reglas y normas formal o informalmente incorporadas en esos patrones". En el caso mexicano podríamos hablar del destape, de las "auscultaciones", como instituciones donde los rasgos de lo público (tanto en el sentido de lo colectivo, como de lo manifiesto o de lo accesible) y de lo privado, en el mejor de los casos, se encuentran confundidos.

acciones y decisiones y reconstruir su racionalidad. Porque sin duda, hay un cierto sentido en el que se puede reivindicar la racionalidad de esas prácticas.

Si entendemos por racionalidad "la consistencia pragmática con la situación y con la forma habitual de hacer las cosas", entonces es claro que allí donde no hay ciudadanos ni vida pública, actuar como si los hubiera, supone una conducta irracional, para cualquier hombre o mujer de a pie.²¹ Pero este reconocimiento de "racionalidad" contiene varios riesgos. Entre otros, el de transformarlas complacientemente en "tradiciones" políticas, en "formas de hacer las cosas" que sobreviven demasiado tiempo a los problemas que pretendieron resolver y a las condiciones de su génesis. Por ello, tal vez el principal problema no sea el de su distancia respecto de los ideales, sino el de la dificultad para aprender, cuando esas condiciones cambian o cuando su racionalidad como mecanismo resolutorio de problemas es desmentida.

En ese caso, parece importante recordar que la necesidad de la distinción público-privado que está en la base del legado valorativo del liberalismo y del republicanismo fue también parte de "una solución a problemas de autoridad, jerarquía y justicia"²². Soluciones que contribuyeron a generar identidades ciudadanas, a crear nuevo tipo de vinculación entre los miembros de la comunidad política y líneas de previsibilidad y orientación de la convivencia pacífica.

5. Como hemos querido mostrar, tanto las distintas reivindicaciones de un "espacio" (entendido como existencia de un conjunto de problemas, lugar para el tratamiento, o forma de tratamiento de dichos problemas) para lo que es común a todos, como los diferentes alcances

21 Para los filósofos resulta inevitable comparar esta afirmación con la estilización kantiana del "político moral" quien, de alguna manera, debería actuar siempre como si esos ciudadanos existieran, no sólo para tener una guía firme, segura y moralmente correcta de la acción, sino también de alguna manera, para ayudar a la historia a producirlos, en su tarea inexorable de Ilustración.

22 Y no sólo parte de un "proceso civilizatorio" diferente o insuficientemente desarrollado en estas costas. Tal vez esa sea la única forma de no volver a caer en el desgarramiento entre la transacción desencantada y la fuga del mundo que parece haber acosado a muchos liberales del siglo XIX y a varios de nuestro siglo.

otorgados al principio de publicidad ponen de relieve una cierta idea lo que puede significar "racionalizar" el poder político.

En todos ellos (salvo en la última perspectiva que quiere limitarse a reconstruir la racionalidad "efectivamente operante" en las prácticas sociales) aparece una dimensión normativa fuerte que pretende operar como "racionalizador" de la política. Según la herencia ilustrada este principio alude a la argumentación pública y discusión racional desplegadas sobre la base de la libertad formal y la igualdad de derechos. Según, cierta versión del republicanismo alude al reparto del poder y la gestión y a la vigencia plena de la legalidad. Según el núcleo de la tradición liberal, a la posibilidad de control y de responsabilidad ("responsividad"-accountability) de la autoridad pública.

Si estos tres principios (que no son excluyentes) son puestos en relación con el eje histórico reconstruimos al principio de este trabajo y a través de los cuatro autores analizados (modelo clásico, moderno-ilustrado, sociedad de masas, sociedad funcionalmente diferenciada) cabe preguntarse por las recuperaciones, redefiniciones y abandonos a que las transformaciones históricas obligan a la teoría. El debate en torno a la noción de espacio público de los últimos años da testimonio de esos intentos de redefinición así como de los inevitables tonos de "caída" o de nostalgia a los que parecen condenar ciertas posiciones. Veamos, a manera de conclusión, cuales podrían ser los ejes que obligan a esa redefinición.

6. Si el advenimiento de lo que se dio en llamar "la sociedad de masas" puso en cuestión tanto el ideal clásico como el ilustrado de espacio público (con "el advenimiento político de la cantidad") el tránsito a lo que ahora se da en llamar "la sociedad de los medios" parece, para algunas posiciones, significar el total colapso de esos ideales cuando no "la realización del espanto. Hemos tratado de mostrar como en su momento, la "nueva feudalización" del espacio público (Habermas), la tecnificación de una política que resulta opaca ante el sentido común (Arendt), el reino de la burocratización y del espíritu

instrumental, la manipulación de la opinión pública, fueron los diagnósticos que una determinada teoría de la historia y una postura filosófica inspiraran en varios pensadores del espacio público. El margen de esperanza que esta valoración dejaba variaba según se persistiera en la afirmación de esos ideales y en su adaptación a las nuevas circunstancias o se optara por reivindicar algún otro momento histórico privilegiado.

La valoración crítica o auspiciosa de esta nueva transformación no puede ser encarada en estas páginas.²³ Podemos, en cambio preguntarnos que "modificaciones fuertes" introduce para pensar los principios enunciados. El impacto de los medios nos habla de una extensión horizontal y vertical potencial del espacio público. Horizontal en tanto supone que la comunicación se expande más allá de los límites nacionales de las sociedades civiles. Vertical en tanto nuevos sectores se incorporan a la comunicación. La extensión vertical se relaciona también con la escenificación y tematización de "episodios hasta hace poco relativamente privados de la intimidad profesional, conyugal o familiar y, más allá, de la intimidad última de los fantasmas inconscientes y de las angustias reprimidas"²⁴.

Ello parece entre otras cosas redefinir los umbrales de lo que parecía "digno" de comunicación. Para Arendt estos umbrales estaban dados por límites de algún modo fijos, de aquello que para florecer debía ampararse en la penumbra de la intimidad y aquello que requería de la luz pública para existir. Habermas señalaba cómo la esfera pública burguesa había surgido en gran parte del intercambio público de experiencias privadas (en la novela, los epistolarios). Sin embargo, también aquí los límites eran claros, tal vez marcados por los criterios de decencia y buen gusto de la cultura burguesa. Para Luhmann, en principio no había límites sino condiciones, es decir manejo de las reglas de atención para la transformación de las cuestiones en "temas públicos".

23 Para el análisis del impacto de la mediatización en el concepto de espacio público ver Ferry, J. Marc, Wolton, Dominique et al. El nuevo espacio público. Gedisa, 1992. Con visiones más o menos auspiciosas, en general todas las contribuciones ponen el acento en la necesidad de redefinición sociológica del espacio público político.

24 Ferry, Jean Marc, "Las transformaciones de la publicidad política", en op. cit.

Esta expansión mediática del espacio público en general incide sobre el espacio público político. En ese sentido, hay quienes hablan tanto de un eclipse definitivo del modelo de la argumentación racional, como de un remplazo de la "juridicidad" por la opinión difusa de la sociedad civil²⁵, así como de una merma de la responsabilidad pública (accountability) que sólo emergería, bajo formas perversas, en los escándalos públicos.

Tal vez sea prematuro diagnosticar si ello es así. Pero con una noción menos exorbitante de espacio público las cosas puedan ser vistas de otra manera. En principio, hemos tratado de separar la idea de espacio público-político de la idea de comunidad. No es que "lo público" del espacio público pierda su referencia a lo común y lo general, sino que esta referencia no puede ser ya interpretada en términos ni de "pertenencia colectiva" ni de "centro de autoreflexión" de la sociedad. No hay asuntos comunes y generales predefinidos, sino que estos llegan a ser tales, se constituyen a través de su aparición en el espacio público. Por ello la referencia a lo común y general (distinta de lo particular- privado) sigue presente, sólo que ahora parece referir a la forma de procesamiento dentro de la comunicación política y a las posibilidades de capturar la atención de un público o público más extensos.

Esa referencia a la capacidad de movilización de la atención no necesariamente es contradictoria con el marco jurídico de la decisión. Sólo desde la perspectiva de "una reconstrucción de la razón práctica" implícita en la producción de la legalidad, puede interpretarse que una opinión difusa y manipulada pone en jaque la "autocomprensión jurídica de una sociedad". Pensar en términos de una circulación de comunicación, en la cual el derecho juega (o no, según las diferentes culturas políticas) el papel central de orientador del cálculo social, elemento de estructuración y selección de temas, abre en cambio otras

25 Así en Ferry, Jean M. para el caso francés, se hace referencia al apego al Derecho no sólo como respeto de la legalidad sino como una suerte de sensibilidad ético-política que se habría visto desplazada por consideraciones tácticas, de impacto público etc., liquidando el carácter "jurídico" del espacio público francés ("estructurado por un principio argumentativo y regulado por el imperativo categórico de respeto por la integridad personal, la libertad individual y la soberanía del ciudadano").

posibilidades. Ello nos permite pensar más allá de la alternativa "o apego al derecho o sensibilidad ante la opinión pública", es decir más allá de la alternativa legalidad o "política".

Por otra parte, el principio de publicidad, aún separándose de la idea de "una constitución intersubjetiva, capaz de generar un saber válido y motivos de atención deliberada" puede mantener vital su sentido de "vovler visible y manifiesto" (en oposición al designo oculto o secreto). Con eso quiero decir que lo definitorio no es tanto la calidad argumentativa ni la posibilidad de consenso cuanto la publicidad de los actos, la circulación y atención a la información y la posibilidad de opiniones plurales en torno a temas que movilizan la atención.

Todo ello obliga a la reflexión a tener más en cuenta un análisis fenoménico en política (cual es el grado de visibilidad, cómo se construyen los temas, cómo se describen los contextos, y eventualmente cómo se procesa el juicio reflexivo del espectador). El principio de argumentación (tal vez en el sentido más módico de las condiciones de enunciación en la retórica política y en la fundamentación legal), la legalidad como marco no "negociable" de vez en vez, y la posibilidad de control y responsabilidad ante un público siguen estando indefectiblemente asociados a esta idea de espacio público que pretende ser compatible con la realidad de las sociedades complejas.

Tal vez se haya desvinculado del supuesto de racionalidad en sentido fuerte, así como de su adhesión a un "sujeto" soberano (pueblo o público) y de toda identificación con una moralidad societalmente enraizada. Y sin embargo, sigue conservando en términos de visibilidad, control, previsibilidad y ejercicio de la responsabilidad mucho (tal vez todo lo que se puede) de la vieja aspiración a racionalizar el poder.

Bibliografía.

- Aguilar, Luis, "Una reconstrucción del concepto de opinión pública", en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, año XXII, 1987.
- , "Política pública y gobierno del Estado", en la revista del Colegio Nacional de Ciencias políticas, octubre de 1990.
- Allard, Laurence, "Pluraliser l'espace public: esthétique et medias, en Quaderni, n. 18, Paris, 1992.
- Arato A. y Cohen Jean, Civil Society and Political theory, MIT Press, 1992.
- Arendt, H., The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- , On Revolution, Penguin, 1963.
- , Crisis de la República, Taurus, Madrid, 1973.
- , Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Politics, Moony and Stuber, New York, 1977.
- , Los orígenes del totalitarismo, Alianza, 1981, Madrid.
- , Lectures on Kant's Political Philosophy, University of Chicago, 1982.
- Aries, Phillipe y Duby George, Historia de la vida privada, Taurus, Madrid, 1990.
- Baker, Keith Michel, "Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France", en Calhoum, C. (ed) Habermas and the Public Sphere.
- Ball, Terence, Transforming Political Discourse, Basil Blackwell, 1988.
- Ball, Terence, Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge, 1989.
- Ball, Terence and Pocock J.G. Conceptual change and the Constitution, University of Kansas, 1988.
- Barnouw, Dagmar, Visible Spaces, John Hopkins University Press, Baltimore, 1990 .
- Beiner, Ronald, EL juicio político, FCE, 1987.
- Barber, Benjamin, Strong democracy, New York, 1985.
- Bellah, Robert, Hábitos del corazón, Alianza, Madrid, 1990.

- Bernstein, Richard, "Judging-the Actor and the Spectator" en Philosophical Profiles, Basil Blackwell, 1986.
- , "Rethinking the Social and the Political", en Philosophical Profiles, Basil Blackwell, 1986. .
- Betz, Joseph, An Introduction to the thought of H. Arendt, en Transactions of the Charles Pierce Society, vol XXVIII, n3, 1992.
- Bobbio Norberto. Las promesas de la Democracia, Mexico, FCE, 1988.
- , Estado, gobierno y sociedad, FCE, México, 1987.
- , La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, FCE, México, 1987.
- Benhabib, Sheyla, "Judgement and the Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought", Political Theory, vol 16, n.1, 1988.
- , Hanna Arendt and The Redemptive Power of Narrative, en Social Research, Vol. 57, 1, 1990.
- , Three Concepts of Public Space, mimeo, 1991.
- Blumenberg, Hans The Legitimacy of Modern Age, MIT Press, 1983.
- Bok, Sissela, Lying, Vintage Books, 1978.
- Bradshaw, Leah Acting and Thinking, University of Toronto Press, 1989.
- Canovan, Margaret "The Contradictions of H.Arendt's Political Thought, Political Theory, 6, 1978.
- , H.Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge, 1992.
- Calhoun, Craig, ed. Habermas and the Public Sphere, MIT Press, 1992.
- Chaniel, Philippe, "Espaces publics, sciences sociales et démocratie", en Quaderni, n.18, Paris, 1992.
- Cicerón Sobre la República, Gredos, Madrid, 1984.

- Clementi, Fabricio y Musci Aldo, *Il Segreto di Stato*, Centro di studi e iniziative per la riforma dello Stato, Democrazia e diritto, septiembre-diciembre, 1990.
- Cohen, Jean, "Discourse Ethics and Civil Society", Philosophy and Social Criticism, Winter, 1988.
- Coleman, B., *Is There Reason in Tradition?*, en Politics and Experience, King y Parekh eds. Cambridge, 1968.
- Colom Gonzalez, Francisco, Las caras del Leviatán, Anthropos, Madrid, 1992.
- Connolly, William, The terms of Political Discourse, Princeton, 1983.
- Cotterau, Alain y Ladriere, Paul (ed) Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public, Raisons Pratiques, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1992.
- D'Agostino, Fred, "The Idea and the Ideal of Public Justification", en Social Theory and Practice, vol 18, n.2, 1992.
- Da Matta, Roberto, A casa e a rua, Editora Brasiliense, Sao Paulo, 1985.
- , "A propósito de microescenas y macrodramas: notas sobre el problema del espacio y del poder", en Nueva Sociedad, 1989.
- De la Peña, Guillermo, "Estructura e historia: la viabilidad de los nuevos sujetos", mimeo, Colmex, 1993.
- Edelman, Murray, El espectáculo político, Buenos Aires.
- Elshtein, Jean, Public Man, Private Woman., Princeton, 1981.
- Elster, Jon, ed. Foundations of Social Choice Theory, Cambridge, 1986.
- Escalante, Fernando Ciudadanos imaginarios, El Colegio de Mexico, México, 1992.
- , "Sobre el significado político de la corrupción", en Política y Gobierno, CIDE, México, 1994.
- Evans, Peter et al., Bringing the State Back In, Cambridge, 1985.
- Farrell, Martín, "La publicidad de los principios morales", en Doxa, 1993.
- Ferrara, Alessandro "A Critique of Habermas 'Discourse Ethic'", Telos, 64, 1985.
- Ferry, Luc y Renaut Alain, Filosofía Política, FCE, México, 1990.

- Ferry, Jean Marc y Wolton, Dominique, El nuevo espacio público, Gedisa, 1992 .
- Frazer, Nancy, Unruly Practices. Power Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989 .
- , "Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" en Social Text, 25/26, 1990 .
- Garzón Valdés, Ernesto, "Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas", en Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, 1993.
- Gobetti, Daniela, Private and Public, Routledge, 1992.
- Gunnell, John, Political Philosophy and Time. Middletown, Wesleyan University Press, 1968.
- Habermas Jurgen, Towards a rational society, Beacon Press, Boston, 1971.
- , Historia y critica de la opinión publica, Gustavo Gili, Barcelona, 1981.
- , Hannah Arendt's Communications Concept of Power, en Power, Basil Blackwell, 1986.
- , Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe, Praxis International, Vol12, n.1, abril 1992.
- , Ensayos Políticos, Península, 1988.
- , Identidades nacionales y posnacionales, Tecnos, Madrid, 1989.
- , Derecho y moral (Dos lecciones) en El derecho, la política y la ética, David Sobrevilla (comp.) Siglo XXI-III, 1991 .
- , Teoría de la acción comunicativa, 2 vols, Taurus, 1987.
- , Moral Consciousness and Communicative Action, MIT Press, 1990.
- , "Three Normative Models of Democracy, en Constellations, vol1, n1, abril de 1994.
- , "Facticidad y validez", traducción al inglés, versión provisional, mimeo, 1995.

- Hayim, Gila, "Postmodern Tendencies in the Sociology of Luhmann", en Human Studies, 27:307, 1994.
- Held, David, Political Theory Today, Oxford, 1991.
- Hegel, G.W.F. Philosophy of Right, Oxford University Press, 1967.
- , Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1966.
- Herrera, María (ed.) Jurgen Habermas: Moralidad, Etica y Politica, Alianza, 1993.
- Hirsch, H.N. "The threnody of liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community", en Political Theory, vol 14, n.3, 1986.
- Hirschman, Albert Shifting Involvements, Princeton, 1982.
- , "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society", Política Theory, vol 22, n2, 1994.
- Hill, Melvyn (ed), Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, St. Martin Press, N. York, 1979.
- Honing, B. "Arendt, Identity and Difference", Political Theory, vol 16, n.1, 1988.
- Honneth, Axel y Joas Hans (ed.) Communicative Action, MIT Press, 1991.
- Jacobitti, Susan "H. Arendt and the Will", Political Theory, vol 16, n.1, 1988.
- Kant, I. Political Writings, Cambridge University Press, 1970.
- , La paz perpetua, Espasa-Calpe, 1946.
- , Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho, UNAM, 1978.
- , Filosofía de la Historia, FCE, 1978.
- Kateb, George, "Death and Politics. H. Arendt's reflections on the American Constitution", Social Research, Vol 54, n.3, 1987.
- , Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil Rowman & Allanheld, 1983.
- Kean, John, Democracy and Civil Society, Verso, 1980.
- Kean, John, La vida pública y el capitalismo tardío, Alianza, 1992.
- Keenan. Alan, "Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of H. Arendt", en Political Theory, vol22, n.2, 1994.

- Kelsen, Hans, Teoría pura del derecho, UNAM, 1986.
- Koselleck, R. Future Past; MIT Press, Cambridge, 1985.
- , Critique and Crisis, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society, MIT, 1985.
- Lafer, Celso, "Il significato di Repubblica" en Teoría Política, año 6, no 2, 1990.
- Landes, Joan Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution, Ithaca, 1988 .
- Lechner, Norbert "El ciudadano y la noción de lo público", en Leviatán, n.43/44, .
- Lefort, Claude "H. Arendt and the Question of The Political", En Democracy and Political Theory, University of Minnessota, 1988.
- Lipovetsky, Gilles, "Espacio privado y espacio público en la era posmoderna", en Sociológica, UAM-A., año 8, número 22, 1993.
- Luhmann, Niklas, Ilustración Sociológica, Sur, Buenos Aires, 1973.
- , Stato di diritto e sistema sociale, Guida Editori, 1980.
- , Potere e complessità sociales, Milán, 1980.
- , The differentiation of society, Columbia University Press, 1982.
- , A Sociological Theory of Law, Routledge and Kegan Paul, London, 1985.
- , Love as Passion, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- , "Complejidad y democracia", Cupolo Marco (comp.) en Sistemas políticos:terminos conceptuales, UAM-A, 1986 .
- , Ecological Communication, Polity Press, Cambridge, 1989.
- , Sistemas sociales:lineamientos para una teoría general, Alianza, 1991.
- , Essays on Self-Reference, Columbia University Press, N. York, 1990.
- , Political Theory in the Welfare State, de Gruyter, Berlín-N.York, 1990.
- , "On the Ehtical Reflection of Morality, en Thesis Eleven, n.29, 1991.
- , "En el ocaso de la sociología crítica", en Sociológica, UAM-A, año7, n.20, 1992.

- , Teoría política del Estado de Bienestar, Alianza, 1993.
- , Sociología del Riesgo, Universidad Iberoamericana, México, 1992.
- , "Politicians, Honesty and the Higer Amoralty of Politics", en Theory, Culture and Society, Sage, London, 1994.
- Meyer, Michel Kant's concept of dignity and modern political thought, en History of European Ideas, vol 8, n3, 1987.
- Neckel, Sighard, "The Fascination of Amoralty:Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals, en Theory, Culture and Society, Sage, 1994.
- Oakeshott, Michael, Rationalism in Politics, Methuen, London, 1984.
- O'Donnell, Guillermo, "On the State, various crises and problematic democratizations", mimeo, 1993.
- Paperman, Patricia "Les émotions et l'espace public", en Quaderni, n.18, Paris, 1992.
- Passerin d'Entreves, Maurizio, "Agency, Identity and Culture" en Telos, vol 9, n1/2, 1989.
- Pereda, Carlos, Razón e incertidumbre, Siglo XXI, 1994.
- Pitkin, Hanna "Justice: On Relating Public and Private", Political Theory 9, 1986.
- Pitkin, H. "Are Freedom and Liberty Twins"?, en Political Theory, vol 16, n.4, noviembre 1988.
- Pocock, J. Time, " Institutions and Action: an essay on traditions and their understanting.", en King, P y Parekh, Politics and Experience.
- Proust, Françoise, "Kant et la liberté publique" en Philosophie Politique, PUF, junio 1992. .
- Quéré, Louis, " L'espace public: de la théorie politique a la métathéorie sociologique", en QUADERNI, N.18, PARIS, 1992.
- Radbruch, Gustav, Introducción a la Filosofía del derecho, FCE, 1951.

- Rasmussen, David "Communication Theory and the Critique of the Law: Habermas and Unger on the Law", Praxis International, 8:2, 1988.
- Ricoeur, Paul "Pouvoir et violence" en Abensour, M. et al. (eds) Ontologie et politique: Hannah Arendt, Tierce, Paris, 1989.
- Ritter, Gerhard, El problema ético del poder, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- Sabato, Hilda, "Ciudadanía, participación política y formación de una esfera pública en Buenos Aires, 1850-1880", en Past and Present, agosto 1992.
- Schluchter, W. Rationalism, religion and domination: a weberian perspective. University of California Press, 1989.
- Schmitt, Carl Political Romanticism, MIT Press, 1988.
- , Political theology, MIT Press, 1988.
- , El Concepto de lo político, Folios, 1985.
- , Teoría de la Constitución, Editorial Revista de derecho Privado, Madrid, 1934.
- , La Defensa de la Constitución, Labor, Barcelona, 1934.
- Silverman, Hugh, ed. Writing the Politics of Difference, University of New York Press, 1991.
- Skinner, Quentin, Political Philosophy en The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge, 1988.
- Skinner, Quentin, Fundamentos del pensamiento político moderno, FCE México, 1985.
- , "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives, en Rorty, Richard et al. Philosophy in History, Cambridge University Press, 1984.
- Smith, Bruce Politics and Remembrance, Princeton University Press, 1985.
- Schwartz, Joseph "Arendt's Politics: The Elusive Search for Substance", en Praxis, vol 9, n1/2, 1989.

- Schwartz, Benjamin "The Religion of Politics: Reflections on the Thought of H. Arendt, Dissent, 17, Abril 1970.
- Tassin, E. "Espace commun ou espace public? L'antagonisme de la communauté et de la publicité" en Hermès, p.23-28, 1992.
- Thompson, John y Held, David Habermas. Critical Debates, MIT Press, 1982.
- Tully, James (ed.), Meaning in context, Princeton, 1988.
- , "Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection", Political Theory, vol17, n.2, 1989.
- Ulmen, G. L. "The Sociology of the State: C. Schmitt and M. Weber.", State, Culture and Society, I, 1985.
- Veca, Salvatore Cittadinanza, Feltrinelli, Milano, 1990.
- Vernant, J. Pierre, Les origines de la pensée grecque, Paris, P.U.F. 1988.
- , Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero, Paris, 1974.
- Vincent, Andrew, "The State and Social Purpose in Idealist Political Philosophy", en History of European Ideas, vol 8, n.3, 1987.
- Virolli, Mauricio "Revolution in the concept of politics, en Political Theory, vol 20, n.3, 1992.
- Walker, Brian "Habermas and Pluralist Political Theory", Philosophy and Social Criticism, n 18-1, 1992.
- Watson, David, "Hannah Arendt and the American Republic", en Transactions of the Charles Pierce Society, vol XXVIII, n.3, 1992.
- Wellmer, A. "Models of Freedom in the Modern World", en Philosophical Forum, XXI, n.1-2, 1989-90.
- White, Stephen "Life-world and politics", University of Notre Dame Press, 1989.
- Wollrath, Ernst "H. Arendt and the Method of Political Thinking", en Social Research, 44, 1977.
- Zimmerling, Ruth, "EL mito de la opinión pública", en Doxa, 1993.

Zolo, Danilo, El principato democratico, Feltrinelli, 1992.