

COLECCIÓN POPULAR

541

IGUALDAD Y DIVERSIDAD

Traducción de
RICARDO GONZÁLEZ

Y GALIJAUI

1950

1950

1950

1950

ALAIN TOURAINE

IGUALDAD Y DIVERSIDAD

Las nuevas tareas de la democracia

COLECCIÓN



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en italiano, 1997
Primera edición en español, 1998
Segunda edición en español, 2000

LLA D

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:

Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia

D. R. © 1997, Giuseppe Laterza & Figli

ISBN 88-420-5315-5

D. R. © 1998, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-6218-0 (segunda edición)

ISBN 950-557-268-9 (primera edición)

Impreso en México

I

La idea de sociedad

Lo que ha definido la modernidad es la separación entre el orden del mundo, su sentido, o incluso la intención que lo ha creado —en el caso de la religión monoteísta— y la conciencia humana. Descartes decía: entre la *res* extensa y el alma. En términos más actuales decimos que la modernidad se define a partir de la separación entre la racionalización, como modalidad de acción sobre la naturaleza, y el individualismo moral.

Desde el inicio de la modernidad europea, esta dualidad ha sido visible en forma drástica; por un lado, el Renacimiento, sobre todo italiano, fundado sobre la alianza entre ciencia y arte, reproduce o construye el orden del mundo; por el otro, la Reforma y su afirmación de la fe y por lo tanto del individualismo moral, introduce la paradoja luterana del albedrío esclavizado (*servum arbitrium*), contrapuesto a la defensa erasmiana del libre albedrío.

Esta ruptura de la cosmología religiosa, que para usar términos weberianos puede ser denominada secularización y ascetismo en el mundo, no permite de por sí la construcción de la socie-

dad moderna. Para que esto suceda es necesario que surja un principio de unión, de conjugación o hasta de integración entre los dos mundos ahora separados: la racionalización y el individualismo moral. La sociedad que podríamos llamar clásica, aquella que ha dominado en Europa occidental durante gran parte de los siglos XVII, XVIII y aun XIX, cuyo modelo se ha esparcido sobre una vasta área del mundo, ha sido definida a partir de la afirmación central de que la idea misma de sociedad o, para mayor precisión, la política, entendida en el sentido de Aristóteles, llevaba consigo un principio de unidad de la acción y de la experiencia humana, permitiendo conjugar acción racionalizada y libertad de la conciencia moral. Este largo periodo ha estado dominado por el pensamiento jurídico y político y, al nivel más elevado, por la filosofía política que, de Maquiavelo a John Stuart Mill, pasando por Jean Bodin, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau y Tocqueville, ha constituido el primer complejo moderno de representaciones de la sociedad.

Cuatro ideas principales definen este modelo clásico:

a) La primera es que el orden social es producido, creado, y no transmitido o subordinado a un orden superior; afirmación que implica la ruptura con el orden religioso, ya preparada desde el fin del siglo XIV por los defensores del emperador contra el papa. Esta confianza en la voluntad política estaba estrechamente asociada a la formación de los Estados nacionales modernos, prime-

ro en Gran Bretaña y en Francia a partir del siglo XV, luego, en el XVII, en los Países Bajos y en Suecia. El principio más importante de esta concepción de la autoproducción del orden social es la idea de soberanía popular, ya presente en la tradición política británica, sobre todo en la *Glorious Revolution* de 1688 y en el *Bill of Rights* de 1689, pero afirmada más directamente un siglo después, en las declaraciones de derechos americana y francesa. La sociedad es una creación de la voluntad política. Éste es el motivo por el cual las primeras naciones modernas, Holanda y los Países Bajos, Gran Bretaña, los Estados Unidos y Francia, nacieron de revoluciones.

b) La sociedad y su interés se vuelven así principio adecuado para la valoración moral de los comportamientos. Bien y mal ya no son definidos por una tradición o por un mensaje divino, sino por los efectos positivos o negativos de los comportamientos sobre el interés general, vale decir, sobre el *funcionamiento* del cuerpo social. Esta metáfora biológica se corresponde bien con el organicismo que a menudo ha acompañado el pensamiento utilitarista o funcionalista desarrollado sobre todo en Gran Bretaña, en particular a fines del siglo XVIII y a comienzos del XIX. La tradición americana y, de modo más radical, la francesa han atribuido importancia central a las ideas de nación y de república, pero en los países europeos es claramente el interés de la sociedad libremente creada más que el respeto de los valores comunitarios lo que constituyó el principio general de

organización del derecho y de la educación. Es lo que afirma la sociología clásica: a través de la socialización el ser humano llega a ser un verdadero individuo.

c) Este modelo clásico de sociedad produce individuos similares pero no iguales; se contraponen directamente con el modelo que asocia igualdad y diferencia, cuyas condiciones de existencia intento investigar aquí. En efecto, lo que es universal es un derecho general e incluso natural, como enuncia el primer artículo de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en sus derechos", añadiendo enseguida: "las distinciones sociales pueden ser fundadas sólo sobre la utilidad común".

Franceses y americanos han proclamado la primera idea con mayor fuerza que los ingleses —siempre más interesados en el *homo œconomicus* que en el *homo politicus*— pero toda la sociedad moderna ha sido fuertemente jerarquizada, afirmando al mismo tiempo, sin embargo, la igualdad de los derechos civiles. Los Whigs británicos, los artífices de la república americana y los pensadores liberales franceses posrevolucionarios, como Tocqueville y Guizot, han sido republicanos en el sentido francés o americano del término, pero no demócratas, ya que desconfiaban de la plebe y procuraban que la gestión de la sociedad permaneciese en manos de la *sanior pars*, compuesta por ciudadanos respetables. La igualdad de los derechos civiles es así fácilmente combinada con la de-

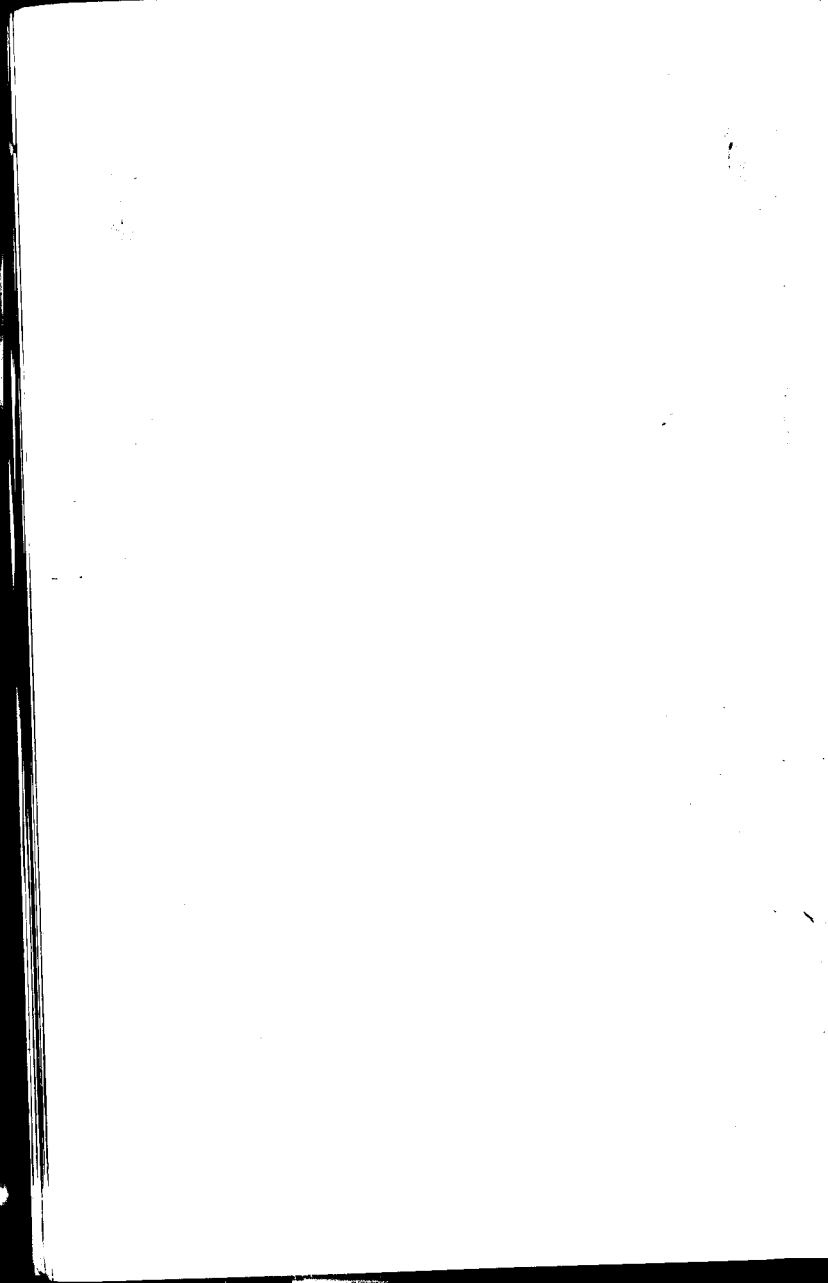
sigualdad de las situaciones sociales, con una fuerte dominación de clase, con la reducción a la esclavitud o la aniquilación de los colonizados y con el ejercicio de un poder sobre la mujer hasta el punto de negarles durante largo tiempo derechos civiles. Los franceses han defendido un "elitismo republicano" que se recuerda como la igualdad de los ciudadanos asociada a la desigualdad de los individuos y al dominio de una clase sobre otra.

Sin embargo, las fuerzas de integración de este modelo clásico son poderosas, y después del primer período de industrialización fueron rápidamente aceptadas en Gran Bretaña y Alemania y, con algún retardo, en los Estados Unidos y Francia. Desde la democracia industrial hasta el *Welfare State*, pasando por los regímenes socialdemócratas de tipo escandinavo de los años treinta, los derechos civiles se han transformado paulatinamente en derechos sociales y la desigualdad se ha reducido en virtud de los impuestos y de las políticas sociales de redistribución. El modelo clásico ha permitido que las reivindicaciones obreras se desarrollaran y que el Estado interviniera en la vida económica. Pero cuanto más fuerte resultaba esta intervención, más criticada era. Los críticos moderados han advertido que los efectos de la redistribución fueron menores que lo previsto; los más radicales, provenientes de la Escuela de Francfort, de los teóricos del *labelling* o de Michel Foucault, han denunciado la imposición de un orden social a una población en estado de dependencia.

d) Cabe agregar que el llamado a la igualdad de derecho contra la desigualdad de hecho no habría adquirido la fuerza que históricamente tuvo si no se hubiese basado sobre una confianza absoluta en el sentido de una *evolución* histórica natural. Cuanto más moderna es una sociedad, más rápido se transforma y actúa en profundidad sobre sí misma demoliendo las barreras y las distancias sociales heredadas. Se vuelve más a la razón y soporta menos el peso de las tradiciones. Mientras las culturas políticas tradicionales, de tipo religioso, asociaban naturaleza y sociedad y se hallaban predispuestas a hablar de la autoridad natural del rey, del sabio o del padre, la cultura política moderna asocia el principio jurídico de igualdad a una necesidad histórica que impide la conservación de los privilegios bajo pena de la ruina de las sociedades. Es esta convergencia de provisiones históricas y de juicios morales lo que ha dado tanta fuerza a la idea de *progreso*, cuyo contenido está al mismo tiempo establecido por la ciencia histórica y reconocido por la confianza en la presencia, en todos los individuos, del pensamiento racional, del buen sentido que, según la consabida fórmula de Descartes, es la cosa mejor repartida del mundo.

Cuanto más opone el principio de intervención en la vida social un derecho universal a un poder establecido, tanto más este recurso al derecho necesita sostenerse sobre la confianza en la necesidad histórica todavía más concreta y material del poder del príncipe. Solamente la unión

entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la libertad humana puede prevalecer contra la unión de la fuerza con los mecanismos de control social, como la ley, la educación o la propaganda.



2

La democracia revolucionaria

En los inicios de su historia moderna la democracia ha estado basada en la esperanza de un futuro mejor. Durante dos siglos o más, la idea democrática ha sido inseparable de la de revolución o de un conjunto de reformas profundas que habrían permitido eliminar los obstáculos interpuestos al ingreso en una sociedad moderna que fuese al mismo tiempo organizada racionalmente, capaz de tutelar los intereses correctamente entendidos de cada uno y socialmente justa en cuanto establecida sobre un principio absoluto de igualdad.

La idea revolucionaria fue más fuerte al ponerse directamente al servicio de categorías definidas más desde la dependencia, la explotación y la alienación que por su aporte positivo en términos de trabajo, creación, riqueza y también de pertenencia nacional o cultural. Aunque estas "masas" dominadas pueden rebelarse contra sus patrones, no pueden, sin embargo, ser actores de la creación de una sociedad libre; ésta ha de ser concebida y realizada por intelectuales revolucionarios al servicio de la burguesía, del proletariado o de las na-

ciones colonizadas, que permitan a las leyes del desarrollo histórico realizarse. Naturalmente, tal proceso ha llevado a los movimientos revolucionarios a transformarse, una vez tomado el poder, en regímenes autoritarios, sin que se pueda por esto, sin embargo, rechazar del todo considerarlos movimientos democráticos. Estamos todavía embebidos en una cultura política que asocia estrechamente la democracia a una esperanza que no era simple expresión de una preferencia sino, en todo caso, la convicción de que la necesidad histórica habría prevalecido finalmente sobre la resistencia material, política e ideológica de los privilegiados. Con la palabra "pueblo" se apelaba al mismo tiempo a la voluntad de la mayoría —o aun a la voluntad general en el sentido de J. J. Rousseau— y a una realidad casi natural, la de las fuerzas productivas del conjunto de los miembros de la sociedad, trabajadores y ciudadanos.

La democracia revolucionaria es considerada como el régimen más abierto y más cargado de posibilidades en cuanto es el único capaz de movilizar todas las energías y las capacidades. La victoria del pueblo es la del trabajo y la del futuro sobre los privilegiados, sobre el provecho y el pasado. A una sociedad diferenciada y jerarquizada, la idea de pueblo le ha contrapuesto un conjunto homogéneo, expresión concreta y comunitaria de la igualdad. Esta concepción de la democracia, en cuanto fundada sobre la confianza en el desarrollo histórico, ha llevado al triunfo de una política voluntarista, derribando las barreras sociales

y creando una comunidad de ciudadanos, una sociedad política que tiene en sí todos los poderes y tiene en estado de dependencia a una sociedad civil en la cual la desigualdad renace continuamente. Se ha definido a la sociedad como herencia, tradición o sistema de reproducción social, y se le ha contrapuesto la política que, al contrario, es el reino del Uno, de la unanimidad o, cuanto menos, de la gran mayoría. Esta política democrática, separada de los actores sociales, no puede reconocer el debate y la contraposición de mayoría y minoría, en potencial alternancia de posiciones. Esta política democrática actúa por eliminación, no mediante debate y compromiso. Esto último sirve para revelar, detrás del discurso bien pergeñado o de la demagogia, el egoísmo o la traición de aquellos que no son dignos de ser ciudadanos y que deben ser eliminados.

Esta concepción de la democracia, que dudáramos en llamar popular porque la expresión se ha vuelto impronunciable, comporta con frecuencia una neta separación entre lo que se puede definir como movimiento democrático y el juego político. El rol de los parlamentarios es combinar, de modo siempre insatisfactorio, la diversidad de los intereses y la desigualdad social con el principio de igualdad política y con la unidad de la ley y del poder; mientras el espíritu democrático desconfía de las instituciones, de la autonomía siempre amenazante de la clase política y de la corrupción, que recuerda cómo llegan las fuerzas de dominio social a comandar la vida po-

lítica, cree en la democracia directa y combate la desigualdad, que sólo la voluntad popular y el espíritu revolucionario pueden hacer ceder.

Esta concepción no ha triunfado en todas partes y de un modo estable, pero ha dominado la mayor parte de los movimientos que se decían o se dicen democráticos, especialmente allí donde el desarrollo y la modernización misma no pueden ser endógenos a causa de la resistencia de las formas de organización económica preexistentes o de la dependencia del exterior. En estos países, no son los actores sociales nacionales, sino el Estado, nacional o extranjero, o bien actores sociales extranjeros —como inversores provenientes de países económicamente más poderosos o provistos de mayores capitales— los que guían la modernización y crean tensiones y fracturas sociales profundas. La idea democrática tiende entonces a volverse revolucionaria. Apela al poder de movilización e igualitario, sobre todo se apoya en argumentos "objetivos", es decir, en la necesidad de la formación de las naciones y en la generalización de las técnicas de producción y de las modalidades de consumo o de educación que definen la modernidad. Expresión que es necesario efectivamente usar en singular, ya que este espíritu democrático revolucionario es universalista y no culturalista. No afirma la especificidad de una tradición nacional, étnica o religiosa, sino el derecho de todos a acceder, aun por la fuerza, al mundo moderno, que es el de la ciencia, el de las técnicas y la potencia, identificado con el futuro.

El espíritu y la acción revolucionarios a menudo han dominado y destruido los movimientos democráticos, pero también muchas veces los han preparado. En lo que poco tiempo atrás era denominado Tercer Mundo, la llamada al pueblo ha sustituido recientemente el poder de los déspotas ilustrados o de las vanguardias revolucionarias, en particular en los países próximos a la modernización endógena que afrontan obstáculos y retardos relativamente limitados. Como cuando en el siglo XIX los países danubianos apelaron a la historia y a la cultura nacional para promover movimientos de liberación nacional, frecuentemente con fuerte contenido democrático, también la actual llamada a la identidad cultural se ha contrapuesto a la manipulación de la conciencia popular por parte del poder autoritario. Tomemos el ejemplo de los movimientos indigenistas de América Latina. Es cierto que a veces han sido usados por vanguardias revolucionarias no indígenas, especialmente en Guatemala, y otras veces se han refugiado en la defensa de sus propios intereses, como en Nicaragua, pero hoy a menudo saben articular la defensa de la identidad étnica con la búsqueda de la participación democrática en el sistema político. Se puede interpretar en tal sentido el movimiento zapatista en Chiapas y sobre todo la transformación del katarismo boliviano, que bajo la dirección de Víctor Hugo Cárdenas se ha vuelto un instrumento para destruir el caudillismo local y crear instituciones políticas democráticas en los muni-

cipios. Como en todo movimiento obrero y campesino, existe siempre el riesgo de una salida autoritaria, que por otra parte muchas veces se concreta, pero es inadmisibles que se niegue la capacidad democrática de estos movimientos revolucionarios. Su orientación depende obviamente de la apertura del sistema político, lo que denota el rol primario de las instituciones democráticas y al mismo tiempo la ausencia de contradicciones insuperables entre éstas y los movimientos revolucionarios. Puede sorprender que se deba recordar consideraciones como éstas cuando Europa se jacta de una larga tradición que ha visto con frecuencia asociadas democracia y revoluciones. Es un efecto evidente del totalitarismo comunista el haber inducido una desconfianza generalizada del pensamiento democrático frente al discurso y la acción revolucionarios. Y es una desconfianza que tiene efectivamente sus buenos motivos, pero ni más ni menos que la tradicional desconfianza de los demócratas respecto del liberalismo económico. Mi deseo es mantenerme aquí, en equilibrio, entre estos dos componentes, de los que intento mostrar su importancia junto con su debilidad, para concluir que de los dos, a un tiempo opuestos y afines, el pensamiento democrático debe separarse.

A fines de este siglo, que ha estado dominado por regímenes totalitarios o autoritarios, tomamos gustosamente distancia de la concepción revolucionaria de la democracia, pero corremos el riesgo de olvidar que los movimientos democrá-

ticos se encontraron siempre con la resistencia de un orden que protege un dominio social. Es preciso cuidarse de identificar democracia con liberalismo, o quizá también con desarrollo endógeno (*self-sustaining growth*), ya que eso vaciaría la democracia de toda su consistencia, reduciéndola —como hizo por ejemplo Seymour Martin Lipset— a mero atributo de una modernización económica ya realizada. Por lo demás, no sería más que la superación de los conflictos en una sociedad rica y diversificada cuanto basta para dirimir fácilmente los choques de intereses. Esta concepción liberal no da cuenta de los componentes democráticos operantes en algunos movimientos políticos que, en general, encuentran efectivamente cabida en regímenes autoritarios prontos a reprimir la expresión de las instancias populares. Por cierto, el hecho de que el movimiento obrero revolucionario haya desembocado en el totalitarismo leninista y de que los movimientos de liberación anticoloniales hayan puesto al frente a dictaduras personales o militares, lleva necesariamente a interrogarse sobre las razones de tales degeneraciones, pero no por esto puede rechazarse el atributo de democráticos para movimientos que apelaban al pueblo y a la nación contra minorías en el poder, nacionales o extranjeras.

Limitémonos a constatar que cuanto más un poder político domina un movimiento social, tanto más difícil es que se constituya una sociedad democrática y más tenderá a formarse, al

contrario, un poder absoluto que se declara único en grado de hacer reinar la igualdad o bien de reducir o abolir las desigualdades sociales sustituyendo todas las formas diversificadas de dominio social por la igualdad de todos en virtud de la sumisión a un poder absoluto. De esta manera, la democracia revolucionaria tiende regularmente a autodestruirse.

3

La democracia liberal

La democracia revolucionaria, en cuanto estrechamente asociada a la concepción evolucionista y voluntarista de la modernidad, no puede definirse sino en contraposición a la democracia liberal. Si la primera impone la voluntad política al orden social, la segunda reduce lo más posible las intervenciones del poder político y privilegia la regulación directa y el mercado, limitándose a hacer respetar los contratos estipulados, la corrección de las transacciones y la exactitud de las informaciones de las que los actores sociales o económicos deben disponer para hacer elecciones racionales y negociables. Si la concepción revolucionaria subordinaba lo social a lo político, la concepción liberal subordina esto último a lo económico, a los comportamientos económicos en el sentido más amplio, a los conceptos de interés o de utilidad, que llevan en sí elementos culturales y sociales y atribuyen, así, una función esencial a la interiorización de valores y normas conforme al interés personal y a la utilidad social.

El declinar de la visión progresista de la historia y de la acción revolucionaria ha conferido una

importancia central a este liberalismo, cuyos efectos han sido tan negativos para la idea de derechos civiles y sociales, y por lo tanto para la idea de ciudadanía, como lo ha sido la violencia revolucionaria.

Desde el punto de vista sociológico, el concepto de acción estratégica representa de la manera más pertinente esta visión, más de tipo racional, demasiado indiferente a las condiciones sociales reales en las cuales se toman las decisiones. La sociología de las organizaciones y de las decisiones, en particular después de Herbert Simon, James March y Michel Crozier, ha mostrado cómo la búsqueda de la optimización de las utilidades y de la reducción de los costos se coloca dentro de una red de interacciones mutables y complejas, en un contexto escasamente controlado y carente de informaciones. Muy a menudo, estas estrategias son defensivas más que ofensivas y apuntan a controlar zonas de incertidumbre más que a obtener ventajas inmediatamente computables. Análogamente, en el orden del voto político escogemos al menos con la misma frecuencia candidatos que juzgamos capaces de defender nuestros intereses y aquellos que nos parecen apoyados por personas como nosotros o cuyos referentes históricos e ideológicos son afines a los nuestros y, sobre todo, que se opongan a lo que nos parece el peligro más amenazador. A tal punto es difícil establecer en nuestros días una relación directa entre el interés personal y la política macroeconómica, la reforma

del código penal o la transformación del sistema educativo.

En un nivel más alto, esta defensa de los intereses induce a desear una libertad negativa por miedo a que un poder dictatorial movilice autoritariamente recursos económicos, políticos y culturales. Mientras los revolucionarios definen la democracia sobre la base del triunfo de una voluntad política, los liberales la conciben basada en la libertad de los actores sociales, y en particular, aunque no exclusivamente, económicos.

En el ámbito de las empresas y de las organizaciones en general, esta concepción de la acción estratégica induce a los actores, por deseo de optimización, a tener pragmáticamente en cuenta los intereses y las intenciones de los otros actores y, por lo tanto, a negociar con ellos. Las organizaciones más eficientes no son las más racionalizadas, sino, al contrario, las más sensibles a las demandas y a las oportunidades provenientes del contexto técnico, económico o político, y por lo tanto capaces de recomponer constantemente las relaciones. Son aquellas que luchan eficazmente contra los intereses adquiridos y los privilegios de una elite dirigente levantada sobre el modelo de la *nomenklatura*. Muchos responsables políticos y muchos sociólogos tienden a definir como democráticas las redes de influencia más flexibles, las que mejor se adaptan a las mutaciones necesarias, hasta el punto de identificar a la democracia con la administración de la complejidad y de la incertidumbre.

Esta concepción es en apariencia exactamente opuesta a aquella que he llamado revolucionaria. Sin embargo, la una y la otra no son del todo contrapuestas. Ambas se basan sobre una esperanza histórica. Ambas creen en el fin de la historia: en un caso, por el triunfo de la ciencia y de la técnica, en el otro, por el de la acción racional. En otros términos, revolucionarios y liberales tienen en común el hecho de sujetar la vida social a un orden que le es externo: el de la razón. Pertenecen, por lo tanto, los unos y los otros, a lo que se puede llamar política de las Luces. Los liberales creen en la tendencia histórica hacia una creciente complejidad e incertidumbre y hacia transformaciones cada vez más continuas pero, al mismo tiempo, más débilmente coordinadas, de modo que se hace imposible definir una sociedad muy moderna sobre la base de un tipo de organización social creada y modificada por elecciones racionales. Su filosofía de la historia afirma una tendencia a la disgregación del conjunto y a la contención de las intervenciones planificadoras por sobre una regulación permanente por obra de los mercados, de los compromisos o de una conflictividad limitada. Como los revolucionarios, también ellos quieren la disolución de un orden social considerado arbitrario o dominado por intereses privados. En un caso o en el otro, contra las desigualdades, las injusticias y la ineficiencia se introduce un remedio no social, casi natural, separado de valores sociales y culturales. Revolucionarios y liberales desconfían del mismo modo

de la conciencia, de las estructuras jurídicas, de las instituciones y más en general de los actores. Los unos creen en las interacciones prácticas, los otros en la liberación de las fuerzas productivas para derribar un orden social definido, a un tiempo, como injusto y arcaico.

Que la razón sea la del despotismo ilustrado o la del mercado bien organizado y controlado comporta notables diferencias entre las dos concepciones de la democracia, pero deja subsistir un buen número de elementos comunes a ambas. El más importante es que revolucionarios y liberales creen en el triunfo final de un orden racional, consecuencia de la reducción más o menos rápida de las desigualdades, de los privilegios y de las formas arbitrarias de autoridad y de poder. En esto los herederos de Tocqueville no son diferentes de los herederos de los jacobinos. En ambos casos se revela la misma esperanza en una sociedad transparente, regulada por principios universales.

Tal afinidad aparece todavía más clara donde se contraponen estas dos familias a los *nacionalistas* de cualquier tipo, que subordinan la organización de la vida social a la defensa de una identidad, de una especificidad y de una tradición histórica y cultural. La contraposición entre todas las concepciones populistas y nacionalistas, *völkisch*, y el conjunto formado por liberales y revolucionarios es más profunda que la que divide a estas dos últimas categorías. En particular, entre la concepción fundada sobre el concepto de de-

sarrollo, propia de liberales y revolucionarios, y el nacionalismo cultural, étnico o religioso existe un neto contraste, que la historia de varios movimientos revolucionarios ha presentado —así Farhad Khosrokhavar en el caso de Irán— como brutal vuelco de una hacia el otro y como aniquilamiento del movimiento social revolucionario —así como de las fuerzas políticas liberales— en favor del poder posrevolucionario, que se vuelve teocrático. Este pasaje del movimiento social y de la política liberal a una dictadura cultural, nacional o religiosa nos obliga a reconocer los vínculos entre movimiento democrático, acción revolucionaria y política liberal: los tres se inscriben en la modernidad política que he descrito, y cuya fuerza y creatividad quisiera evocar antes de demostrar su declinar.

Democracia y nacionalismo —sea histórico o cultural— son incompatibles, mientras que liberalismo y revolución se contraponen sólo parcialmente y en el interior del modernismo progresista. Que el liberalismo esté investido de esperanza histórica tanto como lo está el espíritu revolucionario se nos hace casi evidente en estos últimos años, después de la caída del imperio y de la ideología soviéticos. El final de la guerra fría ha hecho triunfar la idea de la globalización y, por consiguiente, de la superación de los imperios, de los vínculos estatales —alguien agregaría, no sin ingenuidad, de las guerras— favoreciendo la creación de un mundo unificado por los mercados, por las comunicaciones de masas y por la

creciente preocupación por las amenazas que gravitan sobre la vida en la Tierra. Al "Proletarios del mundo, uníos" hace eco un "Consumidores o habitantes o seres humanos de todos los países, uníos". Las utopías racionalistas cambian de contenido o de efecto, pero todas permanecen fieles a la idea del fin de la historia, por lo tanto de un sentido de la historia que lleva necesariamente, para no hundirse en la barbarie, a sujetar la vida social a un principio racional de regulación de los cambios sociales.

La concepción liberal lleva en sí, entonces, los mismos principios que la concepción revolucionaria, y atrae las mismas críticas que ésta. En ambos casos, una visión global y no social impone la propia lógica a un orden social definido de modo puramente negativo por la explotación o por la tradición, lo que elimina la idea de actor social. La racionalidad, sea la del mercado o la del príncipe, busca imponerse a una organización social definida sólo por la irracionalidad de los actores que intentan protegerse y conservar hábitos, ventajas adquiridas, privilegios, canales de influencia. Este paralelismo parece aquí más importante que la evidente contraposición entre el voluntarismo político y la extrema desconfianza del liberalismo frente a cada intervención voluntarista y centralizada en los cambios sociales. Pero así como se puede poner en duda el carácter democrático de un poder "popular absoluto", se puede, también, considerar ajena a la democracia una forma de gestión social que facilita la acumulación de las

riquezas y de los poderes de decisión y que por lo tanto aumenta las distancias sociales en lugar de reducirlas. Es, por otra parte, contra la ceguera de los liberales frente a los mecanismos de acumulación de los recursos que tradicionalmente se ha organizado el pensamiento político crítico. Pero la debilidad de este último consiste en el hecho de que los regímenes voluntaristas o revolucionarios no obtienen mejores resultados que los de la sociedad liberal en materia de respeto de la libertad y la igualdad. Más sustanciosa es la crítica dirigida a la eliminación de los actores sociales de parte de ambas concepciones. El pensamiento "clásico" no cree en la acción voluntaria y eficaz de actores definidos por su identidad cultural y sus relaciones sociales, por lo tanto capaces de comportamientos orientados a los valores. Ambos creen que una política "representativa" de los intereses sociales no puede más que atribuir el poder a los intereses más fuertes y desplegar funciones de consolidación y de transmisión de las desigualdades sociales, como tan a menudo sucede en virtud de las normas jurídicas. El interés o la razón, principios igualmente hostiles a la subjetividad, deben prevalecer sobre lo que no puede conducir sino a políticas defensivas y circunscriptas.

4

De las políticas del progreso a una política de los actores

¿Debemos concluir que el progreso debe ser definido, en toda circunstancia, como la eliminación de los actores "conscientes u organizados", con sus objetivos políticos globales y su ideología, a favor de la lógica natural de las redes de acción estratégica? A esta conclusión se dejan inducir a menudo los demócratas que reconocen el agotamiento de los modelos revolucionario y liberal. Cada vez con mayor frecuencia, la idea democrática se reduce al pluralismo de las candidaturas sometido a la libre elección y al respeto de algunas reglas del juego. Nos remitimos hacia atrás un siglo y medio o dos, cuando los federalistas americanos, Tocqueville o los *Whigs* ingleses buscaban evitar lo que llamaban la tiranía de la mayoría y pensaban que, si el pueblo debía escoger entre diversos partidos y programas de gobierno, no era de su competencia, sin embargo, intervenir en su elaboración, que concernía a una elite por otra parte muy exigua.

Pero un régimen tal es más oligárquico que democrático y a lo largo del tiempo ha sido acusa-

do, en general con buen tino, de establecer condiciones institucionales aptas para mantener o consolidar el poder de las elites dirigentes, económicas, políticas o mediáticas, limitándose a favorecer la alianza entre poder político y dinero. Y un régimen así privado de principios igualitarios no puede más que inducir a la formación de un contrasistema político populista, nacionalista y autoritario. Éste es un peligro tanto más concreto desde que las barreras sociales ya no son capaces de tener al pueblo lejos de los campos de juego de los *gentlemen*, evolución ésta que las elites no pudieron impedir.

Es hacia una conclusión exactamente contraria que me parece necesario proceder, para refutar al mismo tiempo las concepciones revolucionaria y liberal de la democracia, porque ambas llevan a la eliminación de la política y, en lugar de someter la sociedad civil a las intervenciones de la sociedad política, la subordinan a una u otra forma de naturaleza social. Para moverse en esta dirección el pensamiento democrático debe transformarse profundamente. Antes que oponer a una organización injusta de la sociedad y del orden político el antídoto de una visión optimista de la evolución histórica, debe reconocer que el actor social, vale decir aquél empeñado en relaciones sociales concretas, profesionales, económicas, así como firmemente unido a la nacionalidad o a la clase, busca acrecentar su propia autonomía y controlar el espacio de tiempo y las condiciones de trabajo o de existencia en los que

vive. Precisamente aquí va colocada la ya clásica contraposición entre libertad de los Antiguos y libertad de los Modernos, como ha sido definida en el breve, brillante texto de Benjamin Constant (1817). Mientras que la democracia busca su propio fundamento en el interés de la ciudad o en el movimiento de la historia, nos mantenemos todavía en el ámbito de la libertad de los Antiguos, asociada a la moral del deber y a la política del progreso. Sólo cuando los dioses de la Ciudad o de la Historia envejecen y mueren, la libertad pasa a ser interior, defensiva; sólo entonces se define en términos sociales y la idea democrática, que para contrarrestar los poderes ya no puede apelar a un principio superior a ella, sea Ciudad, Razón o Historia, debe apelar a la resistencia del Sujeto personal, a su deseo de ser actor, autor de su propia existencia, contra una lógica civil o histórica que se le muestra cada vez más destructiva de su libertad y, aún más, de su identidad. A partir de este momento, la idea democrática se vuelve contra todas las filosofías de la historia.

Este vuelco de perspectiva no ha acontecido en el ámbito del pensamiento liberal a lo Tocqueville, pero se advierte en el corazón de la sociedad industrial, en el pasaje de los derechos del hombre y del ciudadano a los derechos de los trabajadores, categoría definida por el puesto que se ocupa en el interior de las relaciones sociales de producción y de decisión. No siempre tal vuelco se ha realizado desde el punto de vista de la democracia, y alguna vez ha generado la

idea antidemocrática de dictadura del proletariado, pero así se ha realizado en la democracia industrial a la inglesa, defendida por Fabiani y analizada en los aspectos sociológicos por T. H. Marshall. En este modelo de relaciones industriales, las categorías de la democracia política se adaptan a situaciones sociales concretas. Los asalariados defienden, en este espíritu, no sólo intereses sino también, en igual medida, derechos; en primer lugar su derecho a negociar las condiciones de trabajo, de ocupación y de retribución. En un espíritu análogo discutimos hoy los derechos culturales de las minorías y, lo que más importa, los derechos de las mujeres, que no pueden por cierto ser consideradas minoría. Tal reconocimiento de los derechos de los trabajadores es posible sólo a condición de que ellos reconozcan a su vez los derechos de sus empleadores, o sea, reconozcan a estos últimos como actores sociales que despliegan un rol productivo de empresarios mientras defienden determinados intereses privados. La democracia industrial o la democracia cultural presuponen por lo tanto que las categorías sociales interesadas sean concebidas como actores a quienes sus interlocutores-adversarios y la ley les reconocen el derecho de disponer de libertad y garantías, sin las cuales no pueden existir actores, o sea individuos o grupos capaces de modificar su propio ambiente y de afirmar y reforzar el control sobre las condiciones y las formas de su propia actividad. Esta concepción está muy alejada de aquella que define a los actores

sólo sobre la base de los intereses adquiridos y contrapone a su egoísmo la fuerza liberadora del mercado o de la planificación. Porque sobre esta concepción de los actores sociales como agentes de progreso o de regresión histórica se basaban tanto la concepción revolucionaria como la liberal de la democracia. Para los revolucionarios, se necesitaba superar las contradicciones entre el orden social constituido y el desarrollo de las fuerzas productivas, de los conocimientos y de la razón. Los inevitables conflictos no ponían de frente a actores con orientaciones e intereses al mismo tiempo contrapuestos y complementarios sino, para decirlo con Lukács, una totalidad, es decir, el sentido de la historia y la defensa de intereses privados. La acción democrática era tanto más necesaria en cuanto los trabajadores o las naciones o cualquier otra figura del pueblo estaban totalmente dominados, explotados o alienados. Cuanto menos son los actores, tanto más débiles, dependientes o manipulados son —pensaban los revolucionarios— y más es necesaria la construcción voluntarista y acaso violenta de la democracia. ¿Pero cómo no advertir que cuanto más real es esta situación menos posibilidades hay de que la democracia se realice?

La visión liberal no era fundamentalmente diferente. Desconfiaba en igual medida de las relaciones entre los actores sociales, que pueden considerarse portadores de intereses opuestos pero dentro de orientaciones culturales o de una pertenencia nacional común. Buscaba reducir las

contrataciones colectivas a encuentros de intereses, conducidos dentro de un contexto social lo más concreto y circunscripto posible, por ejemplo privilegiando los acuerdos administrativos colectivos en el caso de las contrataciones de trabajo. Lo que dejaba a la acción política gran independencia respecto a las relaciones sociales organizadas, que no debían interferir con el comportamiento espontáneo de los actores económicos. Por el contrario, el modelo de política democrática inaugurado por la democracia industrial crea relaciones muy estrechas entre actores políticos y sociales. No ya, como querría el pensamiento revolucionario —aun el moderado— subordinando el movimiento social a la acción política sino, al contrario, haciendo entrar en las relaciones sociales concretas la referencia a ciertos derechos universales; creando por fuera del ámbito exclusivamente político nacional formas diversificadas de ciudadanía.

Si definimos un movimiento social como una lucha por la apropiación social de recursos culturales reconocidos conjuntamente por todos los adversarios, la *democracia* aparece necesariamente ligada a la formación de los *movimientos sociales*. En la era industrial, es éste el espacio donde empresarios y trabajadores han organizado sus conflictos sobre el uso social de un progreso técnico reconocido por ambas partes; aquí están plenamente asentadas las instituciones democráticas, aun cuando a veces, especialmente en el caso británico, el sufragio universal se haya afirma-

do con mucha lentitud. Ya que tales movimientos y conflictos sociales vinculaban un principio no social, la fe en el progreso, con relaciones de poder que eran defendidas o atacadas. Es éste el motivo por el cual la democracia industrial es contemporánea de las visiones liberal y revolucionaria, que creían también en el progreso. Pero las políticas de democracia industrial que han dominado nuestra experiencia política europea durante largos períodos, en particular después de la Segunda Guerra Mundial, han asociado progreso y conflicto social, elaborando la idea de los derechos sociales. Esta asociación entre democracia y movimiento obrero nos ha llevado a salir de la filosofía de la historia, liberal o revolucionaria, y a poner cada vez más en primer plano la idea de justicia social y de dignidad humana. En particular, las políticas de *Welfare State*, en un primer momento creadas en el espíritu igualitario propuesto por los ingleses y en el espíritu de asistencia a los trabajadores propio de Bismarck y después de los franceses, han sido progresivamente ampliadas, transformándose de acción de asistencia en acción de solidaridad, vale decir de reconocimiento de los derechos de cada individuo según el espíritu de la Declaración universal de los derechos humanos de 1948.

Esta evolución ha sido empujada todavía mucho más por nuevos movimientos sociales, si bien estos últimos se han detenido con frecuencia a mitad de camino entre la sociedad industrial y un nuevo tipo de cultura política. A medida que era

puesta en cuestión la confianza en el progreso, las soluciones liberal y revolucionaria perdían su fundamento principal, y la idea democrática ha comenzado a encontrar cada vez más alimento en la defensa de las identidades personales y colectivas, en un mundo dominado por mercados que intervienen de manera creciente sobre el terreno de la cultura y de la personalidad y ya no sólo en el ámbito de los bienes y de los servicios materiales.

5

La política: por encima o en el centro de lo social

Estas transformaciones de la idea democrática son al mismo tiempo profundas y limitadas. Y es preciso ante todo subrayar con fuerza este límite. En ningún tipo de sociedad es posible suprimir la autonomía de la esfera política sin entregarse, con ello, al poder autoritario. Yo siempre expreso con suficiente constancia y fuerza mi desacuerdo con cuantos en Francia se autodefinen republicanos para poder declararme de acuerdo con ellos sobre un punto fundamental: la democracia no está garantizada por el hecho que la clase obrera, el pueblo o los honestos ciudadanos estén en el poder. En todos estos casos, el sistema político corre el riesgo de perder la posibilidad de modificar el origen y los objetivos sociales de quienes están en el poder, lo que significa la muerte de la democracia. No se trata simplemente de recordar la exigencia de defender la ley y los procedimientos democráticos sino, en un nivel más profundo, de tener fe en un principio universal, vale decir no social, cuyo campo de acción es la esfera política, y que, por lo tanto, debe tener la capacidad

de actuar libremente sobre el sistema social. Si se nos recuerda que tal preeminencia de lo político ha sido reivindicada en primera instancia por la filosofía política liberal, de Hobbes a Rousseau, me declaro liberal, deseando que este término no sea circunscripto al *laissez-faire* que favorece solamente a los más poderosos. Cuando se habla de libertad, de igualdad o de justicia, se apela, como sea, a un principio no social, superior, para organizar el orden social. Por fuera de este principio puede haber tolerancia pero no libertad, se pueden reducir las diferencias sociales pero no se puede garantizar la igualdad.

Dado este principio, es posible retomar un análisis más histórico y definir la transformación de las relaciones entre lo político y lo social. El principio democrático —la soberanía popular— se ha expresado desde un inicio de modo exclusivamente político cuando creó un poder republicano y nacional contra un *ancien régime* o un imperio. El Sujeto es, entonces, eminentemente político, y si su acción tiene efectos sociales o económicos, se manifiesta a través de categorías directamente políticas. Se trata, ante todo, de afirmar una voluntad colectiva frente a un sistema social y político que se define como natural, sea que se considere producto complejo de una larga tradición, como pensaba Burke, o bien una emanación de la voluntad divina.

Desde que la modernización económica sufre una aceleración y estalla la revolución capitalista que triunfa en Europa y en otros países a partir del

siglo XIX, el espíritu democrático ya no puede identificarse con el Estado republicano; éste defiende a una clase contra la otra o al pueblo contra los señores de la economía. La democracia se vuelve social sobre todo allí donde asume la forma de democracia industrial, sobre el modelo inglés. Se coloca, por lo tanto, en el nivel de los actores sociales, no por encima de ellos, y busca establecer la justicia social, o sea garantizar a los dominados el acceso a una acción, a una influencia y a un poder políticos.

La situación en la que nos encontramos coloca a la democracia, y por lo tanto, a la autonomía del sistema político, todavía más cerca de los actores sociales, ya que éstos están ahora menos amenazados por una clase dominante que por el funcionamiento impersonal del mercado o, a la inversa, por el poder de movilización de los dirigentes comunitaristas. Se trata entonces de proteger la libertad y la seguridad personales y, por encima de todo, el derecho de cada uno de mantener o adquirir el control sobre su propia existencia.

Esta democracia, que puede ser definida como social o cultural, se contrapone a las concepciones liberal y revolucionaria por el hecho de que no apela a una filosofía de la historia sino a una filosofía moral; ni tampoco a una visión del futuro o del fin de la prehistoria de la humanidad, sino a una concepción de los derechos del hombre que funda toda una serie de derechos tan universales como los del ciudadano, pero que deben ser defendidos en situaciones sociales concretas, sea

frente a un adversario o a una contraparte socialmente definida —el caso de los trabajadores, de las minorías culturales o de los niños— como también de las mujeres o de los hombres definidos sobre la base de sus relaciones. Esta desaparición de toda visión histórica evolucionista e, incluso más precisamente, progresista, merece nuestra mayor atención. La democracia ya no está asociada al “principio de esperanza” del que hablaba Ernst Bloch, no se hace más cargo de la utopía de una fase última de la Historia, sea el socialismo o la libertad, la justicia o el caos. Lo que puede acaso desorientar a los que han quedado aferrados a las concepciones revolucionaria o liberal de la democracia, pero corresponde en amplia medida a las prácticas que nos es dado observar, e impide juzgar como catastrófica la actual crisis de los antiguos modelos de pensamiento y de acción democrática. Hoy, por lo menos en los países industrializados en los cuales los gobernados tienen libertad de elegir a sus propios dirigentes por períodos regulares, nos encontramos en una situación paradójica: el espíritu democrático, nacido en la sociedad política, ha penetrado en casi todas las partes de la sociedad civil mientras va desapareciendo de la misma sociedad política —o por lo menos retrocediendo hasta el punto de retornar al modelo de democracia limitada que ha encontrado su expresión clásica en la oposición entre Whigs y Tories en Gran Bretaña, en los albores de la edad industrial, o entre conservadores y liberales en diversos países sudamericanos has-

ta una época muy reciente—, y al mismo tiempo las instituciones de la democracia representativa están vacías de sentido.

Este declinar de la acción política, cuando no deja el campo a poderes autoritarios, confiere mayor visibilidad e independencia a los debates sociales y morales que consideran, por ejemplo, el uso de los conocimientos científicos en la práctica médica, las formas de organización familiar, la conjugación de la diversidad cultural con la unidad de la ley, la deontología de varias profesiones, así como lo que se acostumbra definir como derecho al trabajo.

La importancia cada vez mayor asumida así por la opinión pública deriva del hecho de que la vida política se va agotando al querer dilatar el modelo "clásico", que he descrito en sus dos variantes principales. Hoy aquélla se separa de las expectativas sociales tanto como lo hacía en la segunda mitad del ochocientos, especialmente en Francia, cuando Marx reprochaba a los revolucionarios del 48 y a los comuneros el reproducir el discurso de la Revolución Francesa quedando ciegos frente a la cuestión social, o sea, frente a la explotación de la clase obrera. Pero sería un grave error dejarse inducir por esta observación hacia la ya clásica oposición entre democracia formal y democracia sustancial. Si es verdad que la democracia es fuerte sólo si penetra en las relaciones sociales concretas hasta transformarlas, es también cierto que sin democracia política los movimientos sociales no pue-

den formarse y corren el riesgo de encerrarse en aquello que he llamado antimovimientos sociales, fuerzas de defensa corporativas o comunitarias, movimientos de masas manipulados por demagogos, o fuerzas de destrucción de enemigos, entendidos como extranjeros o traidores más que como adversarios sociales. Esta interdependencia entre movimientos sociales y democracia es el dato más importante que hemos adquirido en los últimos decenios. Lo que está sucediendo en muchas partes del mundo, incluso en Europa, nos recuerda que el movimiento obrero, así como los otros movimientos formados en el mundo industrial del siglo XIX, fueron construidos, especialmente en Gran Bretaña, en los Estados Unidos, en Bélgica y en Francia, en el interior de las democracias políticas. Griffuelhes, secretario general en los inicios de la CGT francesa, autor del sindicalismo de la acción directa y hostil a los partidos, así como principal autor de la Carta de Amiens de 1906, recordaba cómo su posición presuponia las precedentes revoluciones de 1789 y 1848, mientras sabía que en los países aún sujetos a un régimen autoritario el sindicalismo debía asociarse a los partidos políticos según el modelo socialdemócrata. Aún hoy, en los países poscomunistas, vemos que la ausencia de un sistema político abierto hace imposible la formación de actores y de movimientos sociales, como testimonian Rusia y Rumania, dos ejemplos que hemos estudiado directamente. Por el contrario, una democracia no puede ser representa-

tiva si no da expresión pública a los movimientos sociales o a las corrientes de opinión que ponen en discusión algunas relaciones de dominio de manera más directa que un poder político. Una interdependencia similar entre libertad política y movimientos sociales impone sustituir la idea de progreso histórico por la de un abanico de sociedades erigidas por preferencias éticas o por una determinada concepción de la libertad o de la igualdad, y que en el mismo momento histórico pueden generar una gran variedad de formas de organización social y política. Según Jean-François Lyotard, estamos viviendo el fin de aquello que ha sido denominado las grandes narraciones históricas y, aún más concretamente, el fin de la política de la esperanza. Ya no pensamos, como se ha dicho por mucho tiempo, que la historia acabará de un momento a otro. Éste es el motivo por el cual se puede hablar de una democracia sin esperanza, lo que no significa sin expectativas. Tan cierto es esto que muchos son inducidos a juzgar el estado de la democracia en una sociedad por la gama de las opciones que ofrece, por la diversidad de las soluciones que propone. Mientras la filosofía de la historia nos mostraba la imagen de una humanidad cada vez más homogénea, gobernada por la razón, por el interés o por la paz y ya no por las creencias o por tradiciones culturales comunitarias, por lo tanto diferentes si no directamente extrañas las unas a las otras, nosotros nos representamos la modernización política como el de-

terio de las normas, de los valores y de las formas de organización social consideradas racionales, y por lo tanto como la gestión de la diversidad.

6

La fractura de la sociedad

Esta crítica interna del progresismo de la filosofía de las Luces sobrepasa el ámbito intelectual y echa luz sobre el conjunto de nuestra situación histórica que está eminentemente caracterizada por la creciente autonomía de la actividad económica, cada vez menos sujeta al control de las instituciones políticas y sociales y que paralelamente ha comportado la liberación de la vida privada por mediación del consumo de masas y la atenuación de las normas sociales de comportamiento personal. Lo que podemos llamar revolución capitalista ha sido el principal factor de destrucción del modelo clásico. La vida económica ha tomado la delantera sobre las normas jurídicas y políticas. En particular, la condición de los trabajadores se ha vuelto para muchos individuos más importante que sus derechos de ciudadanos, especialmente en Gran Bretaña, donde la industrialización ha sido más precoz y más lenta la generalización de los derechos civiles para los hombres (1884-1885). Más acá en el tiempo ha tomado forma, en primer lugar en los Estados Unidos, una sociedad de consumo, y la ciencia y

la técnica han comenzado a modificar la vida cotidiana, que en el siglo XIX casi no había sufrido transformaciones. En época todavía más reciente, a mitad del siglo XX, es la vida de las mujeres lo que se ha transformado de modo más visible, a consecuencia tanto de las intervenciones de la ciencia sobre la reproducción como del rápido incremento del trabajo asalariado femenino.

Estas transformaciones se vienen manifestando desde hace un tiempo, pero de un cuarto de siglo a esta parte las vivimos de manera más acentuada y acelerada. Después de la Segunda Guerra Mundial, se han desarrollado por todas partes del mundo Estados nacionales que han movilizado los recursos económicos, sociales y a menudo ideológicos y culturales de sus países en vista de una gran obra de construcción y reconstrucción. De los países comunistas a los socialdemócratas, de los nacionalismos poscoloniales a los regímenes nacionales y populares latinoamericanos y al Partido del Congreso indio, la voluntad política nacional ha dominado la vida económica, traduciéndose concretamente en un notabilísimo aumento de la cuota de producto nacional administrado por el Estado. Sólo a partir de los años setenta y, simbólicamente, de las dos crisis petroleras de aquel decenio, se ha acentuado el movimiento contrario, con la prevalencia del sistema económico, cada vez más internacionalizado, sobre las instituciones políticas. Si bien la construcción europea tenía finalidad política, su resultado principal ha

sido innegablemente la libre circulación de capitales, mientras su principal intervención social ha consistido simplemente en mitigar los efectos de la disminución veloz de la población agrícola activa.

Pero la creciente globalización de la economía y en particular el rápido desarrollo de los flujos financieros internacionales no bastan para demostrar el decaimiento del modelo clásico. Es preciso agregar que cuanto más se globalizan, y por lo tanto se desocializan, los cambios económicos, tanto más se distancian también los dos componentes de la modernidad: la actividad técnico-económica y la conciencia de sí. Mientras que la primera traspasa los ámbitos sociales, institucionales y culturales que la regulaban, la segunda está cada vez menos ligada a roles económicos o institucionales definidos. Éramos ante todo ciudadanos; nos hemos vuelto en primer lugar productores y consumidores, y al mismo tiempo nuestra identidad se funda cada vez menos sobre lo que hacemos y cada vez más sobre lo que somos, sobre nuestras necesidades, que encuentran expresión en el consumo de mercaderías, pero también, y en mayor medida, en la relación con nosotros mismos, en las relaciones interpersonales, en grupos de elección o en la comunidad de pertenencia, si queremos considerar por separado los cuatro ámbitos más importantes.

Este debilitamiento del orden social y político a favor, por un lado, de redes de relaciones, de intercambio de informaciones, de capitales y de

bienes y, por el otro, de identificaciones culturales, individuales y colectivas, lleva de por sí a una fractura cada vez más neta entre los dos universos cuya unión, como la separación, definía la modernidad. Éste es el motivo por el cual llamo a esta tendencia *demodernización*. El término es tanto más negativo en cuanto cada una de las dos partes de la experiencia humana, cuando está separada de la otra, tiende a degradarse. Vemos desarrollarse tanto la economía financiera como el universo de las informaciones, separadas en amplia medida del mundo social del trabajo, de la producción y del consumo. De manera análoga, la privatización de las necesidades comporta el retorno del hacer (*achievement*) hacia el ser (*ascription*), y hasta una recomunitarización, que se manifiesta tanto en la multiplicación de las sectas y de las identidades culturales cerradas en sí mismas, como, de manera más organizada, en el desarrollo de políticas autoritarias comunitaristas en busca de colectividades o de sociedades culturalmente homogéneas y, en los casos más devastadores, en políticas de limpieza étnica o de destrucción de regímenes teocráticos.

La demodernización no separa sólo el mundo de las redes del de la comunidad. Comporta también, en el centro más que en la periferia del sistema económico mundial, fenómenos de regresión. En momentos en que el movimiento obrero va declinando, vemos a intelectuales, e incluso a políticos, apelar a una explicación ideológica de tal fenómeno. El dominio económico, político y

cultural de la clase dirigente sería a tal punto concreto y capaz de manipulación que no deja espacio alguno a una acción opositora autónoma. Razonamiento raro y arbitrario, ¿por qué no podría combatirse el poder en una sociedad rica y libre cuando fue posible hacerlo en una pobre y autoritaria? ¿Acaso la riqueza y la libertad debilitan demasiado las costumbres, y sólo la esclavitud puede alimentar la esperanza de libertad? De hecho, aquí se nos rinde cuentas de cómo este neopopulismo, que apela a los más pobres, a los que no tienen voz, constituye un instrumento de defensa de las clases medias, profesionales o culturales, que invocan la protección del Estado contra cambios que podrían replantear sus intereses adquiridos o sus monopolios. La forma más extrema de tal regresión es apelar a la idea republicana, cuya función latente es excluir de la esfera política los conflictos sociales y culturales y, en consecuencia, a los actores reales. La situación francesa muestra con particular evidencia cómo la idea republicana, todavía cargada de recuerdos de izquierda, es usada cada vez más por la derecha o por una izquierda nacionalista que nada distingue esencialmente de la derecha.

El principal resultado de estos comportamientos regresivos es ponernos frente a una elección imposible entre un liberalismo salvaje y un comunitarismo o un republicanismo cerrado e intolerante; y esto es lo que sofoca las nuevas reivindicaciones, negando cada espacio intelectual y político.

Todo esto lleva a buscar un nuevo principio de trabazón y de conjugación entre los dos universos en paulatina separación completa entre sí, porque tal proceso podría destruir, si no se encuentra alguna nueva forma de articulación entre ellos, cualquier unidad de la cultura, de la sociedad y de la personalidad.

7

Unidad y diferencia

Esta tentativa es directamente contraria a la aceptación de un multicomunitarismo que vaciaría de todo contenido cultural o político la unidad del conjunto social. Ya que tal solución no sería otra que la sumatoria de las crisis del pensamiento liberal y del modelo revolucionario: el liberalismo se limitaría a dejar que el mercado organice los cambios, mientras la idea revolucionaria del pueblo se vería degradada a una afirmación comunitaria cerrada en sí misma y poco dispuesta a aceptar cualquier forma de integración con otra comunidad.

¿De qué sirve hablar aún de democracia en un país que no sería sino un conjunto de comunidades ligadas entre sí sólo por el mercado y por otros sistemas de regulación? ¿Y por qué hablar aun en este caso de sistemas políticos? ¿Cómo impedir la segregación, el racismo y la agresión? ¿De qué modo, para ser más precisos, evitar que los patrones y los usuarios de los mercados constituyan un aparato de dominación al cual se someterían las comunidades, reducidas por entero al estatuto de minorías? Es

preciso, para que podamos vivir juntos reconociendo y tutelando la diversidad de los intereses, que se tengan convicciones y creencias, que cada identidad personal o colectiva particular lleve en sí una orientación universal, en consonancia con la inspiración general del pensamiento democrático tal como lo he definido en muchas ocasiones. El debate principal confluye sobre la naturaleza de esta orientación universal y la respuesta dada a tal cuestión informa directamente la idea que tenemos de democracia.

Es ésta una respuesta que se puede definir como optimista, fiel al espíritu de la filosofía de las Luces. Es una respuesta que reconoce la presencia de un juicio moral o estético en cada cultura, y a esto atribuye la función de principio de unidad más allá de las diferencias de contenido. Pero esta respuesta, aunque válida, es más frágil de lo que parece. En primer lugar, porque el reconocimiento del otro no es suficiente para garantizar la comunicación, el debate y, por lo tanto, el acuerdo o el compromiso con el Otro. En los museos encontramos una pluralidad de culturas a las cuales, aun cuando las conocemos o las comprendemos poco, testimoniamos nuestro respeto, aunque no podemos comunicarnos con ellas, ya que vemos sólo algunos signos de su actividad. ¿No corremos el riesgo acaso de vivir en nuestra misma sociedad como espectadores tolerantes, curiosos, con frecuencia simpáticos frente a una gran diversidad de culturas y de formas

de organización social pero sin comunicarnos con ellas? ¿Podemos acaso llamar democrático a este *laisser-faire* cultural? No es exacto decir que nuestra sociedad se compone de una pluralidad de culturas y de formas de organización social yuxtapuestas las unas a las otras como parece presuponer el modelo multiculturalista. Una sociedad compuesta de autopistas y de guetos, de mercados y de comunidades o de ideas cerradas en sí mismas destruye cualquier cultura, si entendemos ésta como un sistema de sentido atribuido a alguna práctica, porque esta sociedad disocia sentido y práctica. Mantiene los valores culturales encerrados en el interior de una comunidad, como el islamismo busca tener encerrado al islam, y como ha hecho la cristiandad con el cristianismo, mientras las prácticas ya no tienen sentido si no es en un mercado cada vez más globalizado y desocializado. Nosotros, por ejemplo, no confrontamos más con el islam sino con un poder islámico, por una parte, y con productores de petróleo, por otra.

En este universo en el que cultura y economía, sentidos y signos, prácticas y valores se hallan disociados, ya no son posibles mediaciones sociales y sobre todo políticas; ni siquiera nos queda la posibilidad de diálogo entre culturas. En este vacío social y político, las culturas y su diversidad no pueden ser reconstruidas sino por el empeño prodigado por algún individuo o grupo para volver a encontrar su propia autonomía, su propia capacidad de asociar valores y prácticas, la parti-

cipación en el mundo de las técnicas y de los mercados y la conservación de su propia identidad y memoria cultural.

Pero no pongamos demasiado acento en la distancia entre las dos interpretaciones, optimista y pesimista, de la diversidad o del quebrantamiento de nuestra experiencia social y cultural. Lo esencial es reconocer que la función de la *política*, lo que la vuelve democrática, es hacer posible el diálogo entre culturas. Según algunos, este diálogo no tiene necesidad más que de libertad, según otros, de los cuales formo parte, presupone, ante todo, que cada individuo se constituya prioritariamente como actor y sujeto, poniendo en relación entre sí prácticas y valores. Para todos, como sea, se trata en sustancia de extender, profundizar y generalizar lo que ha sido el espíritu de la democracia industrial, es decir, la defensa, en situaciones sociales concretas, del derecho de cada individuo y de cada colectividad de actuar conforme a su propia libertad y en el respeto de la libertad ajena.

Ya no se trata, entonces, de reconocer el valor universal de una cultura o de una civilización sino, por el contrario, de reconocer a cada individuo el derecho de conjugar, de articular, en la propia experiencia de vida personal y colectiva, la participación en el mundo de los mercados y de las técnicas con una identidad cultural particular. No es la inspiración universal de una cultura lo que hay que reconocer, sino la voluntad de individuación de todos aquellos que buscan reu-

nificar lo que nuestro mundo, globalizado en la economía y fragmentado en la cultura, tiende cada vez con mayor fuerza a separar.

Idar e a la i viduarisa

una si equo.

6. 8. 82

8

El derecho a la individuación

En una situación que se define más como un conjunto de procesos de cambio que como orden social, no pueden existir otros lugares en los cuales conjugar estrategias económicas e identidades culturales fuera del individuo mismo —en cuanto actor que participa en el mundo de la racionalidad económica, en el mundo técnico y económico—, en la integridad de su personalidad y cultura, las que no pueden de ningún modo reducirse a la búsqueda de la racionalidad.

Y justamente porque tal racionalidad ya no es objetiva, sustancial, sino formal, instrumental, y por lo tanto se sitúa en el nivel de los medios y ya no de los fines, es que puede combinarse con finalidades culturales o psicológicas en cada actor individual. No es posible ser al mismo tiempo cristiano y ateo o musulmán, pero nada impide ser al mismo tiempo técnico informático o vendedor y cristiano, musulmán o ateo.

Es también necesario que estos dos universos de comportamiento no se yuxtapongan quedando, sin embargo, ajenos el uno del otro, y que sea entonces definido un principio que permita con-

jugarlos. No veo otras posibilidades sino la voluntad y el empeño de cada actor, individual o colectivo, por construir su propia individuación, o sea por dar un sentido general al conjunto de las situaciones, de las interacciones y de los comportamientos que forman su existencia y que, por lo tanto, la transforman en una experiencia. Para usar aquí términos de Walter Benjamin, que denunciaba en la modernidad la disolución de la experiencia global (*Erfahrung*) en un conjunto fragmentado de experiencias particulares (*Erlebnisse*), se podría definir esta construcción del individuo como la reconstrucción de una *Erfahrung*. Llamo *Sujeto* a este esfuerzo del individuo por ser actor, por *obrar* sobre su ambiente y crear de este modo su propia individuación, a la que doy nombre de subjetivación porque se vuelve la concreta valorización de un objetivo. Sólo el individuo —que puede ser un actor colectivo—, ya no en cuanto consumidor o partícipe de cualquier tipo de organización, sino en cuanto Sujeto, vale decir en su voluntad de individuación, puede constituir el principio de mediación entre el mundo de la instrumentalidad y el de la identidad, que ya no puede ser el orden político o social, como lo habían pensado, sucesivamente, la filosofía política y la sociología. En particular, las naciones son ellas mismas Sujetos cuando se esfuerzan por desarrollar la actividad técnica y económica y al mismo tiempo por defender su propia identidad cultural, dotándose de instituciones democráticas que permitan tales combinaciones.

Lo que une a los seres humanos, y los vuelve iguales entre sí, es que todos, cualquiera sea el nivel de renta o de educación o cualquiera sea el país de donde provienen, son proyectados en un mundo de mercados y de técnicas que traspasa sus ambientes de origen, sus valores y sus formas de organización, y en el que cada uno corre el riesgo de ser reducido a vivir eventos fragmentados, a zigzaguear de una situación a la otra perdiendo la unidad de la propia personalidad, como canta Madonna: *Choose your look, anyway there is nothing consistent behind it*. Pero en este mundo, el individuo busca ser el Sujeto de su propia existencia, hacer de su propia vida una historia singular. En sus vidas concretas, los seres humanos, con sus intereses sociales, su patrimonio cultural, su personalidad individual, buscan ser diferentes los unos de los otros, intentando no dejarse manipular por los mensajes y por las presiones de una sociedad de masas, autoritaria o no, y delinear un recorrido individual en el tiempo y en el espacio.

Nuestro comportamiento individual y colectivo se organiza, por lo tanto, en torno a tres principios: la *racionalidad* instrumental, la afirmación de la *identidad* y de la pertenencia a la comunidad y la *subjetivación*, que es deseo de individuación. Somos todos iguales en la medida en que todos buscamos construir nuestra individuación. Por el contrario, si nos definimos sobre la base de nuestras acciones instrumentales, ya no somos iguales, porque uno es más fuerte, competente e

instruido y otro es débil, incompetente o analfabeto. Si, a la inversa, nos definimos a partir de la pertenencia a una comunidad, somos menos iguales todavía: en cuanto alguien se piensa civil o creyente juzga al otro de bárbaro o impío y entre ellos no puede establecerse más que una guerra cultural o una completa segregación. El principio de igualdad ya no se coloca por encima de nuestra existencia individual, ya no somos iguales porque somos todos criaturas de Dios, como decían los teólogos españoles en la época de la conquista de América para oponerse a la masacre de los indios, ni, aún menos, porque estamos todos dotados de razón. Es en el extremo opuesto de todo principio universal que se debe buscar un principio de igualdad, en la voluntad y en el esfuerzo de cada uno por ser diferente a todos los demás, por crearse una vida particular. Este principio de igualdad no tiene, por lo tanto, un contenido propio. Se trata de una igualdad no objetiva, que no existe sino como principio general de conjugación de la actividad instrumental —definida en medida creciente por las reglas de funcionamiento de las organizaciones del mercado en el cual participamos— con la identidad cultural. Por lo tanto, la idea de Sujeto no define de ningún modo un ideal del yo ni tampoco tiene función de superyó. Menos aún corresponde a figuras portadoras de valores, como el santo, el sabio y el héroe. De su horizonte están ausentes dioses de cualquier suerte, y no existen tipos de Sujetos sociales o nacionales.

La eliminación de cualquier contenido concreto de la categoría Hombre, de toda definición universal del ser humano, debe ser completa. La fase final y la más importante de tal eliminación es aquella que reconoce que no existe ningún Hombre, que existen sólo hombres y mujeres, y que el ser humano no tiene forma más abstracta, más universal que la dualidad de hombre y mujer. Sólo así los términos igualdad y diferencia se vuelven complementarios e inescindibles. Somos iguales entre nosotros sólo porque somos diferentes los unos de los otros. Por el contrario, si definimos la igualdad a partir de las creencias comunes, advertiremos fácilmente minorías, y aun mayorías, que no las comparten y que desde ese momento consideraremos inferiores. Si definimos la igualdad sobre la base del uso común de la razón, ¿cómo podremos negar nuestra desigualdad frente a la capacidad de razonar?

Ha llegado a ser imposible defender el punto de vista del individualismo universal de la filosofía de las Luces, porque éste traía su fuerza del dominio ejercido por la voluntad política y por el orden de la ley sobre las prácticas sociales. Desde el momento en que la sociedad se vuelve más activa, al mismo tiempo más técnica y más mercantilista, la eficacia de lo que Rousseau llamaba voluntad general o contrato social y que Hobbes había llamado *covenant*, disminuye. Es la definición de la sociedad que Louis Dumont llama individualista, contraponiéndola a las sociedades holísticas, las comunidades.

Desde hace tiempo los derechos universales del ciudadano parecen insuficientes y hasta engañosos si no encuentran aplicación en situaciones concretas, si no defienden a los trabajadores contra los operadores financieros, si no permiten a las minorías culturales, étnicas o religiosas vivir en conformidad con sus creencias y preferencias, etc. Cuanto más nos aproximamos a las situaciones concretas y a los que han sido llamados derechos subjetivos, mayor es el riesgo de ver prevalecer la imagen de una sociedad comunitaria y homogénea. Contra la colonización puede desencadenarse un nacionalismo que elimina las minorías o se cierra al mundo exterior, así como la lucha contra el capitalismo ha desembocado a menudo en la democracia industrial o en la dictadura del proletariado. Contra todos estos comunitarismos, la única defensa real consiste en dar prioridad al actor social y cultural concreto, definido entonces, en última instancia, en su individualidad y libertad personales.

Este reconocimiento del actor concreto no puede por cierto reducirse a un individualismo que en cuanto tal correspondería sólo a la situación o a los intereses de categorías más bien limitadas, en un número aún más limitado de países. Si escojo como emblemática la situación del inmigrante o la del resistente o disidente, es porque éstas son todas figuras que se oponen a un poder y representan o defienden una categoría social o cultural. Mientras el pensamiento político de las Luces se limitaba a luchar contra la dependencia

y la discriminación reclamando igualdad de derechos y de oportunidades para todos, la referencia al Sujeto personal pone en evidencia que cada acción libertadora es afirmación de una experiencia, de una cultura y, por lo tanto, de solidaridades, así como de conciencia de una pertenencia, en tanto lucha contra un poder. Y cuanto más directa y fuerte es esta afirmación de identidad, esta defensa de los derechos subjetivos, menos la acción reivindicativa apela a un principio trascendente como la razón, la historia o la nación.

Aquellos que no quieren que un grupo social defienda su propia existencia e identidad, pero al mismo tiempo luchan contra un poder en nombre de principios generales, se condenan a ignorar los principales movimientos sociales y a no comprender ni siquiera el drama de los que están aplastados por el poder. Si un país como Francia tuvo tantas dudas y todavía demora en reconocer el movimiento de las mujeres o el de los homosexuales, y, sobre todo, si este país ha mantenido un largo silencio y cerrado los ojos frente al exterminio de los judíos, esto ha sucedido porque no quería reconocer la dimensión de la identidad y de la comunidad en la existencia de los judíos, mujeres u homosexuales. Análogamente, un siglo antes, ciertos políticos de izquierda habían reducido el movimiento obrero a mera base electoral, mientras este movimiento y la conciencia de la clase obrera se basaban en la defensa de la autonomía profesional y por consiguiente de la identidad cultural, en particular de los obreros espe-

cializados. Todavía en tiempos recientes se ha visto que los defensores más intransigentes de la igualdad republicana se oponían a los procedimientos voluntaristas de lucha contra la escasa representación política de las mujeres, lucha en la que, de hecho, éstas han resultado vencedoras sólo allí donde los mismos partidos se han impuesto cuotas de representación femenina.

No existe movimiento social puramente universal, afirmación que puede aplicarse también a la misma conciencia nacional, que sólo es fuerte y capaz de crear democracia desde el momento en que conjuga los afectos "primordiales", según la expresión de Clifford Geertz, con la voluntad de construcción o de liberación nacional.

Esto induce a considerar al espíritu republicano, que rechaza la unión de lo particular y lo universal, como una forma desviada de conciencia democrática y a menudo directamente como un medio de salvaguardar el dominio ejercido por una elite política sobre aquello a lo que se llama en tal caso masas populares. Pueden formarse movimientos sociales y de acción democrática sólo incrementando o liberando la capacidad de las mayorías de actuar en cuanto Sujetos, es decir de asociar, en la vida y en las acciones, actividad económica modernizadora, identidad y tradiciones culturales.

Comunicación y alteridad

Con todo, tan grande es el peligro de ver yuxtaponerse de manera hostil mercados globalizados y comunidades o identidades personales y colectivas afirmadas en posiciones de defensa, que muchos buscan revivir la solución clásica, encontrando nuevos fundamentos en la autonomía del orden político en el interior del mundo social.

La posición defendida con mayor fuerza y originalidad es la que reintroduce el universalismo, colocándolo, sin embargo, en el reconocimiento de criterios universales de comunicación y no en afirmaciones de valores en sí universales. Ésta es la línea de indagación de Karl Otto Apel y de Jürgen Habermas. A través del proceso de comunicación y de la argumentación de los interlocutores se eliminan las proposiciones de valor universal que se separan de referencias contextuales a situaciones, costumbres o leyes particulares. Esta recuperación lleva de hecho en dos direcciones. Para el iluminismo clásico, a la afirmación de creencias, de convicciones o de juicios estéticos que se pretenden universales. Podemos entonces reconocer la existencia de juicios morales o esté-

ticos igualmente firmes, en los cuales los actores sociales se esfuerzan con la misma autenticidad. Y esto es lo que efectivamente funda al mismo tiempo igualdad y diferencia, por ejemplo entre creencias religiosas diversas, pero no asegura de ningún modo su comunicación y todavía menos su capacidad de hacer convivir individuos y grupos de creencias y convicciones diferentes. En el mejor de los casos, esta elección nos lleva a la solución más clásica del Occidente liberal, la laicidad, y por lo tanto a la separación entre esfera pública y esfera privada; pero eso corresponde más a sociedades activas que a la sociedad contemporánea, en la que el consumo y la comunicación de masas destruyen las barreras entre vida pública y privada.

Para Apel y Habermas esta posición lleva a buscar las condiciones de la misma comunicación. Los interlocutores intentan definir las condiciones generales de su comunicarse ¿Pero acaso esto tiene un contenido diferente al de la democracia procedimental? ¿Y no sería posible juzgar de la misma manera la búsqueda de consenso por superposición (*overlapping*) al cual hace referencia Rawls, es decir, el consenso que no considera el contenido de las convicciones sino las condiciones políticas de su expresión y comunicación? La comunicación queda por lo tanto circunscrita y no tiene ningún motivo para superar los conflictos entre valores, creencias y convicciones. A lo sumo se puede aprender a convivir, y éste parece ser el objetivo del pensamiento liberal, pero

esto no parece suficiente para crear una democracia, ni para asegurar la comunicación intercultural. Todas las tentativas mantenidas para aislar el ámbito de la política o de la democracia del conjunto de la vida social dieron por resultado el aislamiento de la ciudadanía de las instancias sociales y culturales concretas, lo que no permite establecer la democracia, ya que ésta no existe sin lucha contra formas y mecanismos de poder, por lo tanto, sin asumir funciones de representatividad de los conflictos, cosa bien distinta de cuanto está implicado por el tema de la comunicación, que queda en el orden cognitivo.

A la inversa, si defino a los actores a partir de su búsqueda de una combinación siempre particular entre participación en el mundo técnico-económico, que es común a todos, y sus referencias o sus implicaciones culturales, que son siempre diferentes, hablo de libertades concretas que se reconocen recíprocamente. Mi situación personal es muy diferente a la de un inmigrante marroquí o de Malí que llega a París; sin embargo, vivimos problemas equiparables, porque ambos buscamos mantener nuestra pertenencia a la cultura de origen, participando al mismo tiempo en actividades que nos obligan a usar determinados instrumentos y a movernos en un contexto cultural diferente del nuestro.

Pero si se define el Sujeto a partir del intento de individuación, ¿no se corre el riesgo de restringir el análisis a la imagen por demás irreal de individuos que marchan solitarios por una auto-

pista, en una estación de metro o en un aeropuerto? Es preciso indicar ahora, entonces, de qué modo el Sujeto personal puede recibir un contenido social concreto para volverse principio de organización democrática de la vida social así como principio de formación de una acción colectiva.

El primer nivel de transformación es el pasaje desde el Sujeto aislado hacia la relación entre individuos reconocidos o, más exactamente, que se reconocen recíprocamente como Sujetos. El individuo no puede constituirse como Sujeto autónomo si no es a través del reconocimiento (*recognition*) del Otro, en el sentido en que Charles Taylor usa este concepto. Reconocer al Otro no significa ni descubrir, tanto en él como en mí mismo, un Sujeto universal, ni aceptar su diferencia: significa reconocer que hacemos, en situaciones y sobre materiales diferentes, el mismo tipo de esfuerzo por conjugar instrumentalidad e identidad. Lo que es muy distinto de buscar, como intenta Habermas, las condiciones universales de la comunicación, ya que no se trata de dialogar con el Otro sino de reconocerlo como Sujeto y de esta manera reconocerse uno mismo también como tal.

Pero este reconocimiento del Otro no se limita a la relación interpersonal. Presupone condiciones institucionales sin las cuales el mismo individuo no podría constituirse como Sujeto. Existen condiciones políticas y jurídicas de la libertad personal y de la comunicación entre Su-

jetos. Se trata, en primer lugar y ante todo, del reconocimiento institucional y sustancial del derecho de cada uno de conjugar estrategias y mundo vivido (*Lebenswelt*). El ejemplo de la inmigración que hemos empleado arriba se vuelve aquí muy útil. Limitarse a reforzar la pertenencia comunitaria del inmigrante es tan artificial como querer integrarlo a las normas de la sociedad en la que entra. Si es verdad que la sociedad británica atribuye más importancia al primer proceso y la francesa al segundo, la comparación entre las dos políticas, como ha sido realizada por Didier Lapeyronnie, demuestra que los dos objetivos se conjugan necesariamente y que los mismos obstáculos —en primer lugar desocupación o precariedad laboral— hacen que los resultados obtenidos sean insuficientes en ambos casos. En realidad, antes que buscar las condiciones de la integración, se debería primero favorecer el trabajo de construcción y de reinterpretación realizado por los inmigrantes; trabajo que fracasa con frecuencia del modo más absoluto desde el momento en que ellos ya no pertenecen a su cultura de origen y tampoco a la del sitio al que llegan, pero que es suficientemente fuerte para hacer que a menudo los inmigrantes asuman más iniciativas que las categorías sociales en declive de la sociedad en la cual entran.

Este tipo de análisis es suficientemente general para permitir hablar de *política del Sujeto* y por lo tanto, de *Sujeto democrático*. Es cierto que esta política puede encontrar aplicaciones en va-

rios ámbitos, en particular en la educación, que una aproximación de este tipo puede y debería transformar. Concebida como socialización, ésta concurre a agudizar las desigualdades sociales porque favorece a los jóvenes más cercanos al modelo social y cultural central —el caso extremo está representado por los hijos de docentes que, por ejemplo en Francia, obtienen los mejores resultados escolares—. Por su parte, la escuela de tipo comunitario contribuye a acrecentar las distancias y, por consiguiente, también las desigualdades entre los distintos miembros de la sociedad, porque las diversas comunidades ocupan en general posiciones jerárquicas diferentes. A la inversa, se puede pensar una escuela que busque potenciar la capacidad de cada alumno de conjugar pertenencias culturales y necesidades personales con el aprendizaje de herramientas intelectuales y técnicas. Éstos son objetivos tanto más necesarios en cuanto se observa con mayor frecuencia que la cultura escolar en un tiempo transmitida por los docentes y que respondía a la concepción de la escuela como agencia de socialización, y como ocasión para poner a los jóvenes en relación con los valores universales, está venida a menos, a tal punto que hoy han quedado enfrentadas la función de reclutamiento de la escuela, a la cual son sensibles los jóvenes que saben que el diploma es la puerta de ingreso a la vida profesional, y la cultura juvenil. El problema de la escuela, así como de la sociedad en su conjunto, es precisamente tender un puente en-

tre estos dos aspectos de la vida escolar, potenciando la capacidad de iniciativa del joven, ayudándolo a elaborar proyectos que asocien formación profesional y elección cultural.

Lo que hemos dicho de la escuela corresponde también, por otra parte, a la transformación de la familia, cuya función tradicional de transmisión del patrimonio material y cultural es cada vez más débil y de cuyos padres e hijos se espera, en cambio, el fortalecimiento de la autonomía personal.

De aquí la importancia atribuida a la autoestima (*self esteem*) y a la consolidación del conocimiento de la identidad gracias a las ciencias humanas, mientras se vuelven cada vez más arcaicas tanto el tipo de educación ligada a la cultura de clase como aquella que aspira a formar buenos ciudadanos y honestos trabajadores.

10

¿Acaso se trata de la cuadratura del círculo?

El fin principal de estas reflexiones es mostrar que los dos términos, iguales y diferentes, cuya asociación define a la democracia cultural, no son incompatibles sino directamente interdependientes. Esta afirmación encuentra todavía fuertes resistencias, especialmente de parte de los antropólogos. Tanto Clifford Geertz como Louis Dumont han dicho y escrito que los términos son contradictorios. Si se definen dos individuos o dos culturas como diferentes, ellas no pertenecen al mismo conjunto, y por lo tanto en el conjunto en el cual predomina una, ésta es reconocida como superior, lo que pone bien a la luz el concepto de minoría, que no es sólo cuantitativo sino que implica mayor distancia respecto de los valores y las normas dominantes. Y quienes piensan que es posible concebir derechos universales que se colocan por encima de las diferencias culturales —los mismos enunciados de las Declaraciones de los derechos del hombre— no hacen más que valorar el punto de vista de aquellos antropólogos porque afirman, así, que el orden de la igual-

dad, que es en primer lugar el de la legalidad de los derechos políticos y se funda sobre ideas de soberanía popular y de democracia, está separado del orden de la diferencia. Posición cuyo representante más ilustre en nuestra época ha sido Hannah Arendt, que siempre ha contrapuesto al orden del trabajo, de la producción y del consumo, o sea el de los determinantes sociales y, por lo tanto, de la desigualdad, el nivel superior de la actividad humana: el nivel político, el de la libre producción de la sociedad.

Es preciso, entonces, retornar aquí sobre las razones por las cuales no es posible aceptar esta contraposición entre lo social y lo político, como si la desigualdad y la diferencia caracterizaran a la sociedad y como si sólo en el orden político (y, primero, en el orden religioso) se encontraran los fundamentos de la igualdad y, por consiguiente, las posibilidades de actuar sobre la sociedad y su desigualdad. En otras palabras, debo ahora precisar los nexos entre la concepción de mi propuesta y la concepción clásica, que se podría denominar republicana o constitucionalista, donde el primer término pertenece sobre todo al léxico francés, y el segundo al inglés y americano, pero ambos son, de hecho, intelectualmente sinónimos.

La respuesta a este problema me parece poder formularse así: lo que ha estado puesto en cuestión no es el recurso a la democracia o a la soberanía popular sino su identificación con un poder y un Estado y, por consiguiente, con una organi-

zación social fuertemente institucionalizada, porque cuando el Estado se confunde con la colectividad de ciudadanos, eso siempre tiene un precio; la limitación de la ciudadanía a una clase, a una etnia o a los adeptos de una fe.

El análisis histórico agrega que cuanto más dentro estamos de la sociedad industrial —y luego postindustrial—, menos el orden político y el Estado representan un antídoto contra el dominio de una clase, de un aparato o de los mercados, y más necesario se vuelve, por lo tanto, defender la libertad y la igualdad también en el interior de las prácticas económicas y sociales. La ley tiene siempre menos fuerza frente al poder y al provecho, y entonces la suerte de la libertad y de la igualdad depende cada vez más de los movimientos sociales que hablan en nombre de la mayoría. Tales movimientos, después de haber defendido una clase, una nación o un género, han defendido de modo cada vez más global y directo el derecho a la libertad y al bienestar individual y colectivo, en situaciones concretas de explotación, de exclusión o de persecución. El recurso a un principio político o religioso superior contra las desigualdades del orden social ha sido sustituido en medida creciente por la acción de los mismos actores sociales que piden, al mismo tiempo, su libertad personal y la igualdad de todos. Conjuguar igualdad y diferencia no es posible en una sociedad que se identifica con principios universales, como es la democracia de tipo republicano según

el modelo francés o norteamericano. En la medida en que existe un sistema político o religioso que remite a valores superiores, igualdad y diferencia son incompatibles. Por el contrario, a partir del momento en que el sistema social se debilita a causa de los cambios que lo embisten incesantemente y de la autonomía económica de las instituciones y de los mecanismos de control social, los mismos actores sociales pueden reivindicar, al mismo tiempo, igualdad de oportunidades y respeto de la diversidad psicológica y cultural.

En tal situación, que es cada vez más la nuestra, la vida social ya no está regulada por normas, y menos aún por valores comunes, y el derecho positivo es en ella siempre más frágil y cambiante, como demuestra el rol cada vez más relevante de los contratos respecto de la ley, la extensión de los mecanismos de arbitraje y de mediación y, sobre todo, la creciente neutralidad de la ley en ámbitos importantes como la vida familiar o el comportamiento sexual; por no hablar del deterioro de las normas, más fácil de observar, en esferas más individuales de comportamiento, como la alimentación o el vestido.

La desaparición de lo que llamábamos la *sociedad*, que era al mismo tiempo integrada y desigual, y por lo tanto no era ni diferente ni igual, hace posible la combinación de igualdad y diversidad. Las clases superiores o las elites dirigentes ya no pueden identificarse con Dios, con la Razon o con la Historia. La organización social ha

de la agricultura y ganadería
de la industria y comercio
de la minería y energía
de la salud pública
de la educación
de la cultura y recreación
de la vivienda y servicios
de la defensa nacional

1948
1949
1950

II

Del ciudadano al sujeto personal

Mi hipótesis puede ser formulada así: sólo la desaparición de lo que se llama sociedad u orden social permite la combinación conflictiva pero necesaria entre una vida social, cada vez más reducida a procesos de cambio, y un principio de igualdad que ya no se funda sobre la fraternidad entre las criaturas de Dios, sobre la razón, sobre la realización del espíritu en la historia o sobre el interés general del cuerpo social, sino sobre el único derecho de cada individuo de conjugar libremente su propia participación en el universo instrumental con el mantenimiento, la reintegración, y la continua reconstrucción de su identidad personal y colectiva.

Cuanto más se somete la sociedad y, *a fortiori*, la comunidad a un principio superior, más difícil es conjugar igualdad y diferencia. Lo vemos en movimientos políticos neocomunitaristas, que crean sociedades homogéneas según la etnia, la nación o la religión y por lo tanto rechazan toda diversidad, negando toda suerte de igualdad al extranjero o a quien pertenece a una minoría,

cio político autónomo en el cual la limitación del poder por medio de algunos derechos tome forma de leyes o de acuerdos reconocidos por la ley.

La vida política regula el conflicto, pero también la conjunción de los cambios y el respeto absoluto, moral y no social, de la libertad humana. Derecho positivo y derecho natural, regulación económica y social y principios morales inscriptos en la Constitución, en los procedimientos judiciales y en la opinión pública se combaten y al mismo tiempo se combinan constantemente. De este modo, la diversidad de actores definidos no sólo por el puesto que ocupan en la sociedad, sino de manera creciente por la identidad personal y el patrimonio cultural, se conjuga con su igualdad, que atiene a la común referencia a un principio no social: la libertad humana; mientras que cuando se busca reubicar igualdad y diferencia en el interior del mismo conjunto social institucionalizado, resultan contradicciones insuperables.

Si, como pienso, la misma definición de la modernidad es la separación del mundo del Sujeto y del mundo de los objetos —que la visión religiosa y comunitaria mantenía juntos—, la completa separación entre el principio moral de igualdad y las diferencias culturales, sociales y personales concretas señala la tarea de la modernidad. Sólo la referencia al Sujeto personal, a su libertad de crear un proyecto y un recorrido individual de vida, permite ahora vincular estos dos universos, sin intermediarios institucionales, sociales o políticos.

quien es así marginado o rechazado por inferior. Sin establecer un paralelo que sería muy inquietante entre estas sociedades y algunas concepciones occidentales, se puede afirmar que la insistencia extrema sobre los principios universales del Estado y de la ley comporta, de manera análoga, la negación tanto de la diversidad como de la igualdad. Con razón los sociólogos han demostrado, por ejemplo en Francia y en los Estados Unidos, que el llamado al universalismo comporta la reducción al estado de inferioridad y hasta la estigmatización de minorías definidas por sus particularismos o por lo que la mayoría considera como tal.

No se debe, por cierto, sacar la conclusión de que una sociedad concebida como un conjunto de mercados combinaría espontáneamente diferencia e igualdad a condición de que el Estado asegure cuanto menos oportunidades iguales y el respeto de las reglas de juego. Es cierto lo contrario. No sólo una sociedad así no tendría instrumentos para reducir o combatir la desigualdad, sino que tendería en exceso a homogeneizar y a estandarizar los comportamientos desde el momento en que la acción económica ya no estuviese sujeta a algún sistema político de regulación.

La contraposición que establezco entre el ciudadano y el Sujeto personal no debe hacer olvidar que no puede existir democracia si en primer lugar no se reconoce un principio no social, universal, apto para contener el poder, sea cual fuere, y, secundariamente, si no se organiza un espa-

cio político autónomo en el cual la limitación del poder por medio de algunos derechos tome forma de leyes o de acuerdos reconocidos por la ley.

La vida política regula el conflicto, pero también la conjunción de los cambios y el respeto absoluto, moral y no social, de la libertad humana. Derecho positivo y derecho natural, regulación económica y social y principios morales inscriptos en la Constitución, en los procedimientos judiciales y en la opinión pública se combaten y al mismo tiempo se combinan constantemente. De este modo, la diversidad de actores definidos no sólo por el puesto que ocupan en la sociedad, sino de manera creciente por la identidad personal y el patrimonio cultural, se conjuga con su igualdad, que atiene a la común referencia a un principio no social: la libertad humana; mientras que cuando se busca reubicar igualdad y diferencia en el interior del mismo conjunto social institucionalizado, resultan contradicciones insuperables.

Si, como pienso, la misma definición de la modernidad es la separación del mundo del Sujeto y del mundo de los objetos —que la visión religiosa y comunitaria mantenía juntos—, la completa separación entre el principio moral de igualdad y las diferencias culturales, sociales y personales concretas señala la tarea de la modernidad. Sólo la referencia al Sujeto personal, a su libertad de crear un proyecto y un recorrido individual de vida, permite ahora vincular estos dos universos, sin intermediarios institucionales, sociales o políticos.

100

100

100

100

100

100

100

12

La democracia contra la historia

Estamos aquí bien lejos de la filosofía de la historia sobre la que se basaban las concepciones liberal y revolucionaria de la democracia. Llegamos hasta a concebir la idea de que la liberación del pueblo puede ser obtenida abatiendo los obstáculos sociales que se interponen en el desarrollo material de la razón o de las necesidades humanas. Por este motivo el discurso político ya no es de naturaleza histórica, como ha sido no sólo en época revolucionaria sino doquiera reinase la idea de progreso. La acción política ya no está al servicio del progreso; ya no ambiciona alcanzar un determinado estado de la sociedad, se podría decir, haciendo propia una célebre fórmula de Saint-Just, que ella está al servicio de la felicidad de cada uno, lo que nos protege de cualquier tentativa de definir una política racional. El espíritu democrático, en cuanto gestión de la diversidad y reconocimiento del Otro, contradice con evidencia cada vez mayor la idea misma de progreso. Mientras esta última nos invitaba a sustituir la confusión y las contradicciones de las diversas

creencias por la unidad de la razón, como auguraba Voltaire, nosotros auspiciamos el retorno de lo que ha estado excluido, estigmatizado o reprimido. La historia social de los países democráticos, después de un siglo, puede ser propuesta como "recomposición del mundo", para usar una expresión de Marcel Mauss. Lo próximo, lo personal, lo afectivo, lo erótico, lo imaginario, rescatados del mundo inferior de las pasiones y de las tradiciones, reaparecen, ya no para vengarse de la racionalización y eliminarla, sino para acrecentar sin pausa la diversidad y la complejidad de nuestra experiencia y de nuestros modelos de sociedad y de cultura. Las mujeres en particular no piden, por cierto, el retorno a funciones privadas y afectivas, sino conjugar en cada existencia actividad profesional y vida afectiva. Ya no aceptamos ver en el niño nada más que un ser de naturaleza que se va disciplinando con el fin de volverse un ser social; ya no creemos que se pueda definir a los "salvajes" como primitivos, es decir como lo contrario de nuestra modernidad, cosa que nos ha permitido legitimar el dominio ejercido sobre ellos. Todo adviene como si ya hubiese comenzado la resurrección de los muertos, es decir la abolición de la historia. Nuestro pensamiento se ejerce en el espacio y ya no en el tiempo, busca definir algunas elecciones posibles entre diversas construcciones del espacio antes que descubrir el sentido de la historia, el paso del tiempo. El ideal democrático ha querido luchar contra la desigualdad social afirmando que todos éramos simi-

lares y que vendría el día en que todos seríamos ciudadanos del mundo; hoy afirma lo contrario, que somos todos diferentes, pero que, cada uno a su modo, nos esforzamos por conjugar libremente en nuestra experiencia de vida actividades técnicas y económicas comunes a todos con la particularidad de la identidad personal y colectiva de cada uno.

Teníamos el hábito de hablar de curso de la historia, como si fuese una historia que se cuenta, que tiene un principio y un fin, y la sociología definía una sociedad, una institución, un personaje, midiendo el grado de su modernidad, evaluando el lugar que ocupa en una escala que va de lo tradicional a lo moderno, de la reproducción a la producción, del estatuto al contrato, del holismo al individualismo. Pero estas descripciones objetivas se hacen cada vez más extrañas para los actores sociales y para la representación de sus acciones y sus objetivos. Al punto que a veces tenemos la impresión de un retroceso, y ésta es la idea de todos aquellos que hablan del retorno del nacionalismo o de la etnicidad. Pero esto no responde a la verdad, porque se trata de una rearticulación entre modernidad e identidad personal, cultural e, incluso, comunitaria más que de una victoria de los nacionalismos culturales o étnicos frente a la modernidad. Más en concreto todavía, la globalización de los cambios hace simultáneo lo que era sucesivo. Viajando, retrocedemos en el tiempo y vemos junto a nosotros al mundo islámico vivir proble-

mas que el mundo cristiano ha conocido, en formas obviamente diversas, algunos decenios si no siglos atrás, lo que nos obliga a no identificarnos ingenuamente con el progreso, con la modernidad o con lo universal y a interrogarnos sobre nuestro modo de conjugar formas de vida social y cultural que ya no están separadas por el tránsito de un progreso unilateral. ¿Cómo es posible, por ejemplo, atenerse a una concepción puramente individualista de la integración social y de la ciudadanía sin rechazar a cuantos se sientan pertenecientes a una comunidad y sin segregarlos en una marginalidad que se transforma fácilmente en exclusión activa? ¿Cómo podemos, además, limitarnos a reconocer los derechos de una o de otra minoría, por ejemplo los homosexuales, sin aceptar el hecho de que también ellos forman en cierto modo una comunidad, y sobre todo sin interrogarnos sobre el aspecto del erotismo que ponen en evidencia? La democracia es, ante todo, el conjunto de las condiciones institucionales que permiten y favorecen esta recomposición de una experiencia humana que ha sido quebrada en dos por el modelo occidental de modernidad y de la cual cada uno de nosotros, individualmente y en sus formas de pertenencia colectiva, no puede representar más que una parte.

La democracia no puede afirmarse contra la tradición, debe incorporarla reinterpretándola, o sea violando la jaula comunitaria, holística, dentro de la cual muchos intentan encerrar las

tradiciones culturales. Y cuando un poder comunitario rechaza esta doble apertura y declara la guerra a la modernidad, que identifica con la destrucción de las tradiciones, entonces la democracia muere y es sustituida por una nueva forma de totalitarismo que moviliza creencias, tradiciones y formas de organización social al servicio de un poder absoluto que se autoriza, así, a hablar en nombre de una sociedad y de una cultura.

El pensamiento democrático, que era pensamiento del futuro, ha pasado a ser el instrumento para conjugar presente y pasado. La libertad es reivindicada en nombre de un pasado particular, ya no en nombre de un futuro indefinido, común a todos, punto final de convergencia. El pensamiento político de las Luces y de las revoluciones, investido de espíritu democrático mientras que actúa como fuerza de destrucción de los poderes privados, de las barreras sociales y de la intolerancia cultural, se ha vuelto cada vez más antidemocrático, elitista y hasta represivo cuando identifica una nación, una clase social, una edad de la vida o un género con la razón, justificando así su dominio sobre otras categorías. Y no sin razón P. A. Taguieff ha denunciado los prejuicios en la base del antirracismo que condena todo reclamo a la identidad o a la tradición y que de tal modo se vuelve la ideología de los dominantes, de quienes se piensan patrones del espacio, del tiempo, de las técnicas y de las comunicaciones. Por los mismos motivos, hoy ya no son las tradi-

ciones y las creencias los principales enemigos de la democracia sino, por un lado, la ideología comunitaria integrista, sea nacionalista, de fundamento étnico o teocrática, que usa la modernidad como instrumento al servicio de su propio poder, y por el otro, la confianza en un mercado abierto en el cual se mezclarían todas las identidades culturales. El pensamiento democrático ya no es más profético y se vuelve a acercarse al pensamiento moral, porque defiende la libertad contra todos los poderes, sean económicos, políticos o culturales.

La democracia ya no es la meta hacia la cual marchan aquellos que se liberan, pero tampoco puede reducirse al respeto de las reglas del juego político. Es una fuerza viva de construcción de un mundo lo más vasto y diferenciado posible, capaz de conjugar tiempos pasados y futuros, afinidad y diferencia; capaz, sobre todo, de recrear el espacio y las mediaciones políticas que pueden permitirnos detener la disgregación de un mundo trastornado por la vorágine de capitales y de imágenes y contra el cual se atrincheran, en una identidad obsesiva y agresiva, quienes se sienten perdedores ante los mercados mundiales. La democracia ya no apunta hacia un futuro brillante, sino hacia la reconstrucción de un espacio personal de vida y de las mediaciones políticas y sociales que lo protegen.

13

El fin del *"homo sociologicus"*

La idea de Sujeto personal y, más todavía, de Sujeto democrático, que es su complemento necesario, introduce aquello que podemos llamar el fin del ser social, de la definición del ser humano como ser social, vale decir aquel que obra en función del puesto y de las funciones que ocupa en la sociedad. No sólo por el hecho de que esta definición del *homo sociologicus* hace imposible conjugar igualdad y diversidad, sino, más en concreto, porque ella ya no corresponde a la realidad que observamos. Una vez más, esta posición no tiene nada que ver con el individualismo extremo, y aún menos con la reducción del ser humano a la indagación racional de su interés o de su placer sobre los mercados. Es más, va en el sentido opuesto, ya que define al Sujeto personal, al individuo-Sujeto, sobre la base de la combinación de la identidad, por lo tanto de todos los aspectos de la personalidad y de una o más culturas, con una actividad instrumental técnico-económica; combinación que no tiene otra razón de ser sino la producción de

una vida individualizada, que construye sentido en lugar de ser un caleidoscopio de situaciones e imágenes. Éstos son los elementos de análisis que me parecen inseparables: la definición estratégica y no orientada normativamente de la acción social; el reconocimiento en todos los actores de sus particularismos culturales y psicológicos; el descubrimiento en el actor individual o colectivo de un principio de combinación entre ambos y, finalmente, la redefinición de la democracia como política del Sujeto. El conjunto de estos elementos se contrapone en todo y por todo a la imagen de la modernidad por mucho tiempo dominante, como triunfo de una racionalización que apuntaba a abolir las diferencias, a normalizar y estandarizar los comportamientos y, al mismo tiempo, a construir una sociedad fuertemente jerarquizada por las operaciones técnicas en la cual la ejecución estaba subordinada a la organización y ésta, a su vez, a la concepción misma.

Si esta nueva representación del ser humano y de sus comportamientos merece ser considerada válida, aquellos que se dicen sociólogos se encuentran en una situación embarazosa. Por lo menos en apariencia, ya que la definición del ser humano como *homo sociologicus* y ante todo *politicus* era congruente con la filosofía política, que ha sido la forma predominante del pensamiento social en los siglos XVI, XVII y XVIII, más que con la sociología propiamente dicha. Esta última, por el contrario, se constituye en la segunda mitad del siglo XIX co-

mo uno de los aspectos de la crisis del modelo clásico de la filosofía política de las Luces, crisis de la cual Nietzsche y Freud han sido los principales diagnosticadores, pero de la cual han participado también Weber, Durkheim y Simmel. Esta crisis ha tenido inicio con el descubrimiento de la no correspondencia entre actor y sistema, entre deseo y ley. Ella ha inducido a Durkheim a definir la modernidad sobre la base tanto de la anomia como de la racionalización, y a Weber, a reconocer la fractura entre racionalidad instrumental y mundo de los valores en el que se desencadena la guerra de los dioses. En esta perspectiva debemos individualizar en el pensamiento social de la posguerra, que ha estado dominado por el suceso de los proyectos políticos nacionales —en Europa occidental sobre todo el de *Welfare State*— como también por la teoría del sistema social de Parsons, más la tentativa de reconstruir el modelo clásico del *homo sociologicus* que una orientación duradera de las ciencias sociales. Y en cambio, este modelo político e intelectual se ha deshecho a gran velocidad. En el curso del último cuarto de siglo, su caída ha sido rápida y prácticamente completa, dejando el terreno de la sociología clásica fragmentado, ya que parece no haber más comunicación entre actores cada vez más locales y un sistema cada vez más global.

De este caos no se puede salir si no es rompiendo con la sociología clásica, así como ésta ha roto, a partir de la mitad del siglo XIX, con la filosofía política de los siglos precedentes. Antes

que considerar la sociedad como matriz de los comportamientos personales y colectivos, como si los roles fueran definidos por estatutos, formas de autoridad, normas y valores, debemos pensarla como lugar de encuentro de conflictos y combinaciones entre acción estratégica e identidad y, en consecuencia, como espacio donde se forman proyectos y experiencias de vida más o menos completamente integrados. Así puede ser definida la transformación de la sociología, que por mucho tiempo ha sido el estudio del funcionamiento y del cambio de los sistemas sociales y ha llegado a ser el estudio de las condiciones en las que vive y se activa cada actor social, personal o colectivo, que es al mismo tiempo *diferente* a todos los demás y, en tanto Sujeto, *igual* a todos.

Índice

1. La idea de sociedad	7
2. La democracia revolucionaria	15
3. La democracia liberal	23
4. De las políticas del progreso a una política de los actores	31
5. La política: por encima o en el centro de lo social	39
6. La fractura de la sociedad	47
7. Unidad y diferencia	53
8. El derecho a la individuación	59
9. Comunicación y alteridad	67
10. ¿Acaso se trata de la cuadratura del círculo?	75
11. Del ciudadano al sujeto personal	81
12. La democracia contra la historia	85
13. El fin del " <i>homo sociologicus</i> "	91