

## EL BÚHO Y LA ALONDRA: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE LA MODERNIDAD POLÍTICA

SILVANA CAROZZI\*

### I.

Intentemos esto. Tratemos de vislumbrar un cierto nivel de consecuencias de la visión teórica que, al equiparar política y democracia, somete a crítica algunos modos de lo que hoy suele presentarse como "la política". Junto a ello procuremos también poner en debate filosófico la cuestión de la participación tal como se plantea en el marco de nuestras sociedades democráticas, por ser justamente el problema que define una de las encrucijadas más preocupantes del universo político contemporáneo.

Los planteos que evocaremos serán tributarios de una visión de tipo dialógica de la política, renuente a colocar como motivo central alguna forma dura del conflicto,<sup>(1)</sup> y este es un elemento que conviene declarar de partida, porque lo que no debe ocultarse es el ánimo de comprobar también, digamos, el perímetro de alcance y los límites de tal tipo de propuesta. Es decir, la disposición a reconocer, si aparecieran, los momentos teóricos en que la perspectiva dialógica corre el riesgo de disolverse en una tranquilizadora estética de fundamento "edificante", que finalmente neutraliza, sin más, a la política.

Procedamos entonces, de acuerdo con los correspondientes autores, a caracterizar la escena política. Esta se constituye cuando hombres y mujeres *qua ciudadanos*, se dan cita en el ámbito público para dirimir cuestiones que los atañen,

---

\* Facultad de Humanidades y Arte y Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario.

cuestiones que, como veremos, pueden ser múltiples pero no cualesquiera. Dicho espacio se concretará en el encuentro en palabra y acción de los que, desde esa pluralidad, "hacen mundo".

En el acontecimiento de aparición, "para bien o para mal", los seres humanos (cuanto menos) postergan la violencia, dicen quiénes son y deciden qué hacer, embarcados en la desmesura de la acción, siempre de todos modos imprevisible y sin fines.

Que el espíritu y el sentido de lo que llamamos política es la libertad, se infiere a partir de la comprensión misma de la acción humana como siempre, actual o potencialmente, insubordinada tanto de la necesidad como de la dominación.<sup>(2)</sup> Que su possibilitación es un efecto de la igualdad, se vincula a la propia idea de "mundo", lugar simbólico que se establece entre las personas, en el juego de intercambio de unas perspectivas que, aun siendo ellas lo suficientemente distintas como para necesitar ser comunicadas, descansan sobre la condición de igualdad genérica si esperan ser entendidas. Que la libertad y la igualdad conviven (ardua-mente) en ligazón lo reconoceremos sin más si pensamos que en el caso de excluir a esos otros, quienes, tras las diferencias, son nuestros iguales, conseguiríamos también suprimir la libertad.<sup>(3)</sup>

Y en tanto la potencia política de la vida humana —tal vez en esto como el amor en la metáfora bíblica del aroma del perfume—<sup>(4)</sup> sólo se realiza en su salir de sí, en su derramarse, el parto del ciudadano por el hombre, es el momento del apogeo, digamos, de la "verdadera realidad" humana en la forma de la "apariciencia", que es aquí "aparición" ante los otros.

La inspiración arendtiana de la propuesta que traemos podría llegar a quedar dentro de los marcos de la pura glosa si no intentamos en este punto —según nos lo propusimos— extralimitar el planteo hacia ciertas conjeturas, y aventurar alguna crítica.

Sin ir más lejos y para comenzar, inferimos que la democracia, simbólicamente pensada alrededor de la polaridad valorativa libertad-igualdad, deja de ser una de las puestas en escena de la política para ser la condición de posibilidad de la política misma. Y si acordamos con Bobbio cuando kantianamente afirma que la Teoría Política sin la Historia es vacía y la Historia sin la Teoría Política es ciega, lo dicho debería admitir también el dato de la historia. Podríamos decir entonces que no casualmente la Teoría Política encuentra por primera vez su objeto —objeto incómodo— en la democracia ateniense. Sujetos libres (que en ese caso significa griego, no esclavo, varón) e iguales (sin distinciones de mando-obediencia), materialmente presentes y juntos, en un espacio otro de aquél donde se gestiona la necesidad —es decir, fuera de los límites de la casa— y dedicados a inventar la vida en común.

Afinando el hilo del análisis, negaremos el nombre de política a la simple administración o gestión, en tanto ésta, o bien se ocupa de aquello que es de por sí antitético de la libertad (la necesidad),<sup>(5)</sup> o encara cuestiones referidas a la corres-

pondencia de casos particulares a la norma general (la forma del juicio de la materia jurídica), o intenta atender a demandas al interior de grupos o comunidades divididas y estáticas.

Consecuente con esto sería entonces gestión, y no política, lo que apunta a la administración de instituciones estructuradas a partir de espacios diferenciados e inintercambiables (la familia, la universidad), a los que obviamente no se accede por mecanismos democráticos, sino por operaciones de reparto de funciones, para el caso, de otra índole. Esto no implica negarles la posibilidad de aspirar a cada vez mayores niveles de justicia, en referencia tanto al aumento de los márgenes de participación y control, como a la disminución de la dominación y la violencia. Esto sucede precisamente cuando dichas comunidades pueden ser pensadas desde algún trasunto de la idea de igualdad del núcleo democrático, o sea cuando puede construirse sobre ellas un tipo de representación que vuelve a someter a prueba la "naturalidad" y la "fijeza" tradicionalmente adjudicadas a sus espacios.<sup>(6)</sup> Regresaremos sobre esto más adelante.

En el mismo sentido, tampoco pertenecerían a la política y sí a la gestión, las propuestas que aluden a la satisfacción de la necesidad en la llamada "cuestión social", si por ello entendemos la pura demanda de la sobrevivencia. De concederlo, estaríamos promoviendo metonímicamente el equívoco de reducir realmente la vida a pan y los seres humanos a vísceras, para terminar clausurando, de otro modo pero igual, el lugar de la política.

## II.

La cuestión de la democracia como matriz de comprensión de la política y su vínculo con lo social, tema que acabamos de plantear, presenta a su vez ciertos pliegues que merecen ser revisados. Hemos estado acostumbrados a describir a la democracia como una forma cuyo contenido estaría precisamente en lo social, o, en otras palabras, a referirnos al éxito de la política democrática como la viabilización eficaz en los niveles del sistema político de un conflicto instalado en lo social. Inconsciente tributaria teórica de un materialismo últimamente, por lo menos, perplejo, esta visión maneja dicotomías que siempre seguirán remitiendo a los viejos dualismos de la metafísica clásica. Lo que "es" verdaderamente en la esfera social, o la sustancia, respecto de lo que "aparece" en el ámbito político, los procedimientos y las instituciones que lo garantizan. Referida a ello, la tan famosa como ambigua distinción entre democracia sustantiva y democracia procedimental, demasiado visitada por la reflexión politológica.

Que esas posiciones no consigan arrojarnos a la confusión. Si —sólo con fines analíticos— algún tipo de correlación de niveles podemos proponer no será, como decíamos, entre los modos materiales de lo social y los modos formales de lo político, tal que los segundos puedan hacerse o no cargo de los primeros. Sí, en

cambio, resultará teóricamente más ajustado pensar una dupla constituida, en tensión, por el nivel formal de la configuración de lo público, y el nivel formal de la configuración del sujeto. Dicho de otra manera, no un vínculo al que concurrirían una sustancia y su forma o procedimiento, sino más bien una forma y otra forma, haciendo la salvedad de que la relación entre ambos términos también aquí se inscribe de manera menos simple que como mero reflejo.

Si hemos podido ponernos provisoriamente de acuerdo con los autores de los planteos que trajimos hasta aquí, será posible coincidir en que es justamente la idea de un hombre un voto, en el corazón de la revolución democrática, la que viene a dislocar todo esquema de identidades supuestamente "objetivas" y marca el ingreso en la opacidad.<sup>(7)</sup> Si la libertad humana (y su misterio), no fuese tanto la marca metafísica que distingue a los seres humanos, cuanto el fundamento de la forma de sujeto que instituye la democracia, sería sencillo esperar, hobbesianamente, que el conocimiento del hombre conduzca al conocimiento del ciudadano y que la Historia y la Sociología conduzcan a la Ciencia de la Política.<sup>(8)</sup> Hoy sabemos que no es así. Múltiples fracasos en la capacidad predictiva ponen en tela de juicio las pretensiones de científicidad al menos más duras del llamado discurso explicativo de lo político.

No hay ciencia de las esencias ni de las condiciones materiales que pueda explicar sin un gran índice de falibilidad por qué los individuos actuaron como lo hicieron, ni que pueda predecir lo que harán mañana, sencillamente porque será siempre abierto ese campo del sujeto que construye la democracia. Se ha instalado con ella el puro imperio de la discontinuidad: discontinuidad entre los individuos (y sus respectivos "mundos de origen") entre sí, y discontinuidad entre los propios individuos y sus identidades sociales más ostensibles.

Puede ser entonces que los pueblos, en definitiva, tengan los gobiernos que se merecen, pero, reconozcámoslo, ese merecimiento no transcurre por carriles de visibilidad estáticos y mensurables: sólo estamos en condiciones de saber qué gobierno se merecían los pueblos luego de que efectivamente lo hubieron conseguido. Justamente, si algo pretendió el espíritu democrático moderno es institucionalizar un dispositivo de potenciación —luego denunciado por cierto marxismo como falsificación (burguesa) de eso que desaprensivamente se identifica con "lo real"—<sup>(9)</sup> cuya intención primordial apuntaba a que lo político dejase de ser el lugar de las procedencias naturales y de las relaciones sociales visibles.

Y aún más, si en el campo del discurso explicativo, puede que sea desavisado el observador que pretenda sacar consecuencias políticas de alguna "Sociología primera o fundante", esto se debe también a que el discurso propiamente político, aunque alude a una cierta "verdad factual" no debe saldar cuentas directas con los tribunales cognoscitivos.<sup>(10)</sup> No hay ecuación matemática posible entre el grado de verdad de un discurso político y el grado de adhesión que podría suscitar entre hombres constituidos como sujetos racionales. El discurso político no tiene que responder ante los "inspectores de la verdad". Los hechos, el *factum* al que el

discurso político se refiere se introduce aquí según códigos pertenecientes a la hermenéutica. Como sabemos, “un juicio objetivo adquiere implicaciones políticas sólo si se pone en contexto interpretativo”,<sup>(11)</sup> y esta interpretación, no es otra cosa que el resultado de pasar de lo descriptivo a lo prescriptivo.

De allí que tampoco resulte imposible decir, metafóricamente, que la única teoría política verdadera será aquélla que consigue imponerse.<sup>(12)</sup> Reconocer la lucha hermenéutica no implica necesariamente caer en el círculo nihilista de la irracionalidad del poder; sí, sencillamente, aceptar la invitación a destrabar la relación de la política con la verdad, para restituirla a otros ámbitos en los que su discurso reposa y halla razón de ser. Como bien se ha expresado, “la política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos”.<sup>(13)</sup>

### III.

Hemos convenido en suscribir un diseño del espacio político como aquel lugar simbólico en el que los seres humanos, imbuidos por una igualdad que viene a negar el más visible orden “natural”, aparecen diciendo lo suyo. Tanto la idea clásica de *diálogo* (en Arendt), como la más reciente de *consenso entrecruzado* (el “overlapping consensus” en Rawls) aluden a ese momento de reunión de la pluralidad. Allí, como pudiendo reparar el acontecimiento de Babel, esos hombres y esas mujeres, hablantes de tantas lenguas como “mundos propios” ellos traen consigo, mínimamente, recuperan un código común y construyen un “mundo nuevo”, ahora público.

Que esta escena de reunión pueda dar como resultado la elaboración de un acuerdo<sup>(14)</sup> o la irremediable constatación de un litigio,<sup>(15)</sup> no es cuestión para zanjarse aquí rápidamente. Hagamos hincapié simplemente en que los presupuestos sobre los que se asienta una propuesta de este tipo —esto es, la presentación de una escena política sin dudas estimulante, pero que no deja de inquietar sobre todo si pensamos que podría estar compartiendo una medianera con la muerte y la guerra— deberían ser, a nuestro ver, los siguientes: primero la vocación o el impulso de concurrir a la cita; segundo, la voluntad de suspender momentáneamente la violencia física —al menos mientras dura el propósito de ser escuchado y escuchar— junto a la de aceptar, módicamente, la validez de los resultados de esta ceremonia de mutua escucha.

Si estos presupuestos son, globalmente todos, y cada uno en diferente plano, condiciones mismas de posibilidad del espacio de aparición como espacio público (político), se tornará inevitable concederles, en el sentido lógico, una cierta precedencia en relación con él. El caso del primero, en particular, es sustancial: para que haya política es condición necesaria (aunque no suficiente) el *a priori* de la, por llamarla así, vocación de concurrencia al ágora. Se impone que nos preguntemos entonces, ¿de dónde podrían esos mandatos provenir? ¿dónde podrían los indivi-

duos recibir ese legado simbólico posibilitador del espacio público (posibilitación obviamente no temporal) y que por lo tanto no es el mismo espacio público —por lo menos no totalmente— quien explica?<sup>(16)</sup>

A partir de la Modernidad, sabemos, el ser humano se desdobra y el ciudadano es resultado de un gesto de la voluntad del hombre, o, repitámoslo, simplemente no es, no se produce, no aparece. De allí que, si ya no podemos pensar que “ciudadano” y “hombre” sean términos coextensivos, en un circuito que no será más el de lo visible, el ciudadano solicitará a su doble el burgués el equipaje simbólico para ingresar en lo político. Por eso deducimos que esos mandatos cuya procedencia pesquisábamos deberían provenir de allí, de esos diversos mundos del “primer nacimiento”, mundos no públicos,<sup>(17)</sup> culturas, ontologías, religiones, donde se forjan las identidades profundas de los hombres y las mujeres.

Nos hemos propuesto pensar, y lo hemos dicho, al espacio de aparición como lugar del milagro de la natalidad o del “segundo nacimiento”, pero comprobamos que, en los bordes de un cierto esencialismo, la autora de estas ideas<sup>(18)</sup> —tal vez producto de su posición impugnativa de la Modernidad— pareciera no detenerse lo necesario a medir la profundidad de las consecuencias de la escisión moderna entre el mundo del hombre y el del ciudadano, separados no como el orden simbólico lo está del orden biológico, sino como pueden estarlo dos territorios simbólicos entre sí referidos. Creemos que a partir de allí, el reconocimiento de ambas esferas en su mutua irreductibilidad —y la consiguiente amenaza a la factibilidad misma de lo público— se ha constituido en referencia inevitable para problemas de la política tales como los que veníamos tratando.

Convengamos en reconocer que lo político y lo que denominaremos lo metafísico<sup>(19)</sup> son ámbitos separados, que se reclaman mutuamente. Imposible pensar un mundo de la política, del ciudadano, divorciado del mundo profundo del “hombre mismo”, espacio también de los *idola tribu*, *religiones*, o *ethos culturales*.<sup>(20)</sup> La sola enunciación de los términos del problema no puede dejar de involucrarnos en otra polémica de relativa actualidad, cual es la nunca saldada entre comunitaristas y liberales. Porque mientras los primeros aciertan al pensar que la política no se realiza sin una referencia fuerte al *ethos* comunitario cultural, los segundos tiene motivos para suponer que si esas pertenencias de hombres y mujeres a mundos metafísicos cada vez más diversos y heterogéneos no consiguen traducir a código político su demanda —aun legítima— de reconocimiento diferencial público, seguirá habiendo sólo satisfacción administrativa y gestión. Y de hecho la pura gestión y la devaluación de la política es lo que vemos crecer en las sociedades multiculturales de ciertos países del Norte.

Pero, en sentido inverso, ni el más empecinado relativismo cultural puede negar que aquellas tradiciones éticas privadas de los seres humanos no permanecen intactas y han sido ya conmovidas por la marcha de la democracia. Porque si hemos aceptado pensar a ésta como revolución simbólica, referida a un nuevo estilo de vida,<sup>(21)</sup> es por su impacto histórico irreversible en la constitución de los sujetos del

escenario que se va diseñando a partir de la Modernidad. Tanto es así que de allí en más será posible denominar *Occidente* a ese espacio no geográfico del cual la democracia será uno —probablemente el mejor— de sus atributos.<sup>(22)</sup> Esta revolución, no específicamente de las prácticas, sino en todo caso de la representación del mundo humano (que incluye y excede a las prácticas) gira alrededor de la idea de *Derechos* entendida como un universal. Es la instalación simbólica de la idea de Derechos Humanos como derechos no individuales sino políticos<sup>(23)</sup> —con su correlato de libertad e igualdad— precisamente en esas trastiendas de las existencias de los hombres y las mujeres, la que posibilita una revolución incesante de las formas de organización de la esfera pública, formas que funcionarán, sin dudas, como polo de su aseguramiento.

A veces en abierta colisión, o al menos perturbando aquellos trasmundos, los valores de la democracia, digámoslo rápidamente, llevan a cabo una *paideia*<sup>(24)</sup> para acabar construyendo su propio lugar. Y si bien solemos decir que la política es escasa o no siempre hay democracia en “las democracias”, debemos conceder que porque aquella operación se verifica ella acontece, y no es meramente material del archivo teórico. El resultado expansivo de ese formidable *big bang* cultural que llamamos Occidente no sólo no retrocede sino que se difunde, y la idea de igualdad permea los infinitos espacios de la vida en común.

Ahora bien, si lo que acabamos de decir salda en parte cuentas con la pregunta anterior por las condiciones de posibilidad de la esfera pública (política), en tanto podemos comprender que, históricamente, una cultura de la democracia en constante crecimiento ha abierto un campo de constitución de sujeto tal que algunas de aquellas condiciones están garantizadas, no sucede lo mismo con lo que poníamos como primer requisito: la cultura expansiva de la democracia no es causante —ni de hecho ni de derecho— de eso que denominábamos “apetito político”; en una palabra, la vida democrática no estimula a la participación. Este problema no consigue solución en la política práctica como no ha venido consiguiendo solución teórica: pertenece al nivel de cuestiones que se cuelan tras una idea de individuo pensado, modernamente, como uno y doble.

Luego del mencionado invento del individuo moderno —y una idea de *libertad negativa* cuyos beneficios encuentran en Constant su primer gran apologista— será cada vez más difícil explicar filosóficamente por qué en los hombres y las mujeres debería despertarse, digamos, cierta vocación por la tan aclamada “ciudadanía activa”. Descartando la alternativa bienpensante de que el impulso a la participación pueda no simplemente *estar*, sino además *estar uniformemente repartido* en los “mundos morales” individuales, correlativo de valores tales como “la solidaridad”, el arendtiano “amor al mundo”, o “el interés por el prójimo”, es decir, si ponemos por caso una república multicultural o una república de ateos (vieja figura de la teoría), el problema se vuelve filosóficamente irresoluble; digámoslo así: deviene una aporía.

La idea liberal, como vimos, separa al Estado de la sociedad civil y esta

operación trae consigo múltiples beneficios, el mayor de los cuales es, indudablemente, la fundación del derecho de resistencia. Al mismo tiempo y en la contracara marca el comienzo de una historia imparabla de "enfriamiento", cuyo último tramo está caracterizado, en las democracias más estables, no digamos sólo por la desaparición de cualquier forma de la pasión política, sino incluso por la creciente e imparabla deserción del ciudadano. Dicha desvinculación de la política, no se salda totalmente aludiendo a que el sistema se hizo representativo y la participación se ha reducido a demanda de control, porque esto sería simplemente responder desde el *factum*.

Plantear, desde otro ángulo, que el hombre se instituye ciudadano porque entiende que en el ejercicio de la libertad positiva podrá lograr el resguardo de sus derechos civiles —la respuesta más apoyada por el saber historiográfico—, tampoco agrega claridad a la cuestión; más bien sólo nos reenvía a los enunciados del principio. Si fuese así, si la política consistiese sólo en mecanismos de gestión del interés individual, hasta podríamos avizorar los tiempos de su muerte inexorable en el marco de una supuesta "sociedad satisfecha".

Si radicamos el interrogante en el terreno filosófico estamos en condiciones de decir que, una vez que ha declinado la idea de una naturaleza humana de por sí política (el aristotélico *zoon politikon*), modernos y contemporáneos ensayarán respuestas endebles. En el Leviatán hobbesiano no alcanza el supuesto universal cálculo de conveniencias y es necesario apelar a un recurso duro como es el también universal temor a Dios, o a ese sustituto argumentativamente débil que es el miedo a la espada pública. Rousseau no logra mejores resultados y, puesto en el brete de sospechar que probablemente quien no participa luego no obedecerá, incursiona por terrenos tan resbaladizos como los de "obligar a los hombres a ser libres".

Ya en nuestros años, la reflexión de Arendt se incluye en una tradición de soluciones que en ese punto nos deja insatisfechos.<sup>(25)</sup> La solución arendtiana a la pregunta filosóficamente pendiente de cómo asegurar la concurrencia de hombres y mujeres al espacio público (o, dicho de modo más perentorio, cómo lograr que lo que pudo ser levantado, en el límite, como la realización plena de lo humano, no deje de acontecer, siquiera alguna vez) roza argumentos edificantes, embargados de normatividad griega. Más convincente será, para nosotros, cuando ella se decide a mirar la política desde el suceso de la Revolución, cuyo *pathos* indetenible da como resultado un efecto de politización total: llama a la puerta de todos y es improbable que el pueblo no quiera "saber de qué se trata". Pero la Revolución, si bien como sueño puede ser eterno, no resiste los rigores de la pobre vigilia de la existencia humana, repartida entre las rutinas de lo cotidiano y el simple envejecer. Y allí es donde Arendt pierde consistencia, sosteniendo una comunidad dialógica que, chirle, nadie podría dejar de auspiciar, tras cierta silenciosa falta de esperanzas.

A partir de la Modernidad, ese posibilitador universal que es el "tener como

valioso el acontecimiento político" no se impone ontológicamente en el marco simbólico de la llamada "condición humana", ni es históricamente imputable a una pedagogía de la democracia. Es así como nuestras sociedades actuales, felizmente cada vez más precavidas contra los totalitarismos a los que conduce una democracia concebida desde la identidad, no pueden evitar precipitarse en la aporía a la que conduce la "alondra liberal". (26)

Por ahora tomamos la decisión de radicar esta aporía en el ámbito filosófico y hacernos cargo de la recepción también en el nivel teórico de un pliego de denuncias que viene soportando la política en general. Y aunque nada nos induce a proponer firmemente que el viejo búho será quien pueda señalarnos la salida, optamos por apostar otra vez al respetable capital de confianza que acumula esa forma benemérita de la mirada aplicada a los problemas de la coexistencia.

## NOTAS

- (1) Estamos pensando por ejemplo en la fórmula schmittiana del enfrentamiento "amigo-enemigo".
- (2) Dice Hannah Arendt: "Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo; no podía estar sometido a la coacción de otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan a diario"; *Qué es la Política*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 69. Tomamos sin embargo siempre con más cautela que Arendt el modelo de la antigüedad griega, por las obvias dificultades que ofrece su aplicación sobre el mundo moderno y contemporáneo.
- (3) Idem.
- (4) Nuestra comparación en este punto de la política con el amor (aquí recuperado a través de los *Cantares* de Salomón) no intenta debatir con la concepción arendtiana del amor como "la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas", que merecería otro nivel de análisis. *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 261.
- (5) No nos detendremos aquí en reflexionar más profundamente acerca de la noción de "necesidad", tan extensamente trabajada por la filosofía. Esperamos de todas maneras que el desarrollo de los argumentos que venimos haciendo no se vea oscurecido por esa falta.
- (6) Valga como ejemplo pensar en las modificaciones que hemos podido observar últimamente en instituciones tradicionalmente no democráticas como la familia, a partir de las conquistas igualitaristas emprendidas por las mujeres o las comunidades homosexuales.
- (7) Dice Lefort: "El ensañamiento contra la idea del sufragio universal no es sólo índice de la lucha de clases. Instructiva hasta el más alto punto es la impotencia para pensar este sufragio de otro modo que como disolución de lo social. El peligro del número es algo más que el peligro de intervención de las masas en el escenario político; la idea de número como tal se opone a la de la sustancia de la sociedad. El número descompone la unidad, liquida la identidad". Claude Lefort, *La invención democrática*; Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pág. 76.
- (8) Un análisis muy interesante de estas cuestiones en: Jacques Ranciere, "Democracia o consenso", en: *El Desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

- (9) Este tema, como tantos otros, ha sido excelentemente tratado por Claude Lefort, "Derechos del Hombre y Política", en: *La Invención Democrática*, op. cit.
- (10) Ver Jorge Dotti, "Lo político moderno", en: *Punto de Vista*, Nº 31, diciembre de 1987.
- (11) Hannah Arendt, "Verdad y Política", en: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pág. 239.
- (12) Ver Hilary Putnam, "La Razonabilidad como hecho y como valor", en: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1987.
- (13) Jacques Ranciere, op. cit., pág. 60.
- (14) Aludimos por ejemplo a posiciones como la rawlsiana.
- (15) Estamos pensando en posiciones como la de Ranciere.
- (16) Cuando decimos de manera atenuada que estos mandatos no son totalmente producidos por el espacio público mismo, es porque estaríamos en condiciones de coincidir con ciertas visiones que sostienen que las "reglas de juego" de dicho espacio (que nosotros deliberadamente colocamos en segundo lugar) se aprenden a través del juego mismo. Lo que sin embargo queremos resaltar es que siempre quedará en pie la pregunta por el primero, esto es por la condición de posibilidad de la participación.
- (17) Nos referimos al mundo no político, pero también social de pertenencia de los hombres y las mujeres, el ámbito que los griegos denominaban *aikos*.
- (18) Volvemos a referirnos a Arendt.
- (19) Utilizamos esta denominación en la forma en que la restituye al debate John Rawls, y como apareciera recientemente en: Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- (20) Recordemos en este punto a Rousseau y la función de la religión en la conformación del Estado.
- (21) Nuestra referencia alude a los planteos de Tocqueville que retomara Claude Lefort.
- (22) Tomamos la idea de "Occidente" tal como la trabaja Agnes Heller. Según esta autora "Occidente" es el nombre para la confluencia de tres lógicas entre sí independientes: capitalismo, industrialización y democracia. Agnes Heller y Ferenc Feher, *Anatomía de la Izquierda Occidental*, Barcelona, Península; 1985.
- (23) Ver Claude Lefort, "Derechos del Hombre y Política", op. cit.
- (24) Ver Cornelius Castoriadis, "La democracia como procedimiento y como régimen", en: *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.
- (25) Creemos que estas tradiciones, podrían, muy esquemáticamente, agruparse en dos líneas: la que prefiere la vía normativa del "tú debes", sobre una base argumentativa que apela en última instancia a una cierta ética de la preocupación por el "bien común", y la más pragmática del "a ti te conviene", de inspiración utilitaria. A la mano tanto de técnicos como de políticos, ninguna de las dos, sin embargo, consigue fundar universal alguno, y reinstalar el "ágora" de manera convincente.
- (26) Dice Pierre Manent: "...esas interpretaciones (se refiere a las de Platón y Aristóteles) se desarrollaron después de haberse desplegado el gran ciclo de la política griega. Muy diferente es el caso de la filosofía política moderna. Se siente uno tentado a decir que dicha filosofía fue pensada y querida antes de ser puesta por obra. La alondra del liberalismo echó a volar al alba". *Historia del Pensamiento Liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, pág. 8.