

## **La reformulación de lo político**

**Mires, Fernando**

---

**Fernando Mires:** Chileno, profesor en el área de política internacional, en la Universidad de Oldenburg, Alemania. Últimos libros publicados: En nombre de la cruz (San José, 1986; Fribourg, 1989); La colonización de las almas (San José, 1987; Fribourg, 1990); La rebelión permanente (México, 1989); El discurso de la naturaleza (San José, 1991, Santiago de Chile, 1991; Fribourg, 1993); El discurso de la indianidad (San José, 1991; Quito, 1992), El discurso de la miseria (Caracas, 1993).

---

*El período que marca el fin de la bipolaridad, clausurado por las revoluciones democráticas del Este europeo, obliga a modificar los términos con los que era conjugado «lo político». Esto implica revalorar los proyectos sociales que erosionaron los pilares sobre los cuales se sustentaba dicha polaridad. Apartado el tema de la construcción de la democracia de condicionantes geopolíticos, utópicos o metahistóricos, la reformulación de lo político incide necesariamente en la reconsideración del más antiguo problema de la política: el contrato social. Empero, como una relación contractual no puede separarse de una sustentabilidad social, en base al caso del comunitarismo norteamericano puede analizarse la posibilidad de que la política se vea realizada mucho más allá de sus simples niveles jurídicos o normativos. Para los países latinoamericanos la discusión acerca de la construcción de la democracia no puede separarse, en ningún caso, de la reformulación de lo político.*

Reformular la política no sólo es un imperativo moral. Es también una necesidad de readecuación práctica. Después del tiempo de la bipolaridad, la tensión entre las palabras y las cosas es cada vez más grande, de modo que no sólo la política, sino que muchas prácticas societarias experimentan dislocaciones entre sus significantes y significados. Pero la política es representación de ideas e intereses colectivos y ahí se observa, de una manera más visible y concentrada, una suerte de desajuste epistemológico. Por lo tanto, pese a que en muchos países se piensa que se vive

una crisis política, aquí se plantea que se trata de un hecho mucho más decisivo: de una crisis de la política.

### ***Crisis de la política***

La crisis de la política se expresa naturalmente en muchas crisis políticas, que por lo general asumen la forma de crisis de representación, esto es, al no encajar las representaciones políticas tradicionales ni con los intereses ni con los ideales de los representados. La crisis de la política es sólo en parte resultado del fin de la bipolaridad. En cierto modo puede decirse que la antecede; más aún, el fin de la bipolaridad también podría entenderse como resultado de la crisis de la política. En el Este socialista las revoluciones democráticas y populares clausuraron el contrato social establecido por las «nomenclaturas» de acuerdo al cual ellas gobernaban en función del cumplimiento de la utopía comunista, en nombre del pueblo, pero sin él. El Estado totalitario socialista era, en cierto modo, la continuación del Estado absoluto<sup>1</sup>, que paradójicamente intentaba legitimarse en la más racionalista y europea (y más alemana) de las ideologías del racionalismo europeo: el marxismo. Eso explica el doble carácter de esas revoluciones. Por un lado eran modernas, ya que en cierto modo se vinculan con las tradiciones antiabsolutistas de la revolución francesa. Por otro lado, no modernas, ya que enfrentaban a regímenes despóticos que representaban ideológicamente los postulados más radicales de la modernidad. Paralelamente en Occidente, movimientos sociales como el feminista, el ecologista y el antibélico, que a su vez continuaron en distintas condiciones las tradiciones libertarias iniciadas por los movimientos estudiantiles de los 60, cuestionaban los postulados más íntimos de la «sociedad industrial» y, sin establecer ningún tipo de convenio internacionalista, se vinculaban indirectamente con las disidencias del Este, erosionado, en ambas latitudes, los cimientos de la Guerra Fría. A su vez, en América Latina el fin de las dictaduras militares inspiradas en la «ideología de la seguridad nacional», abría, por primera vez, la posibilidad para que la democracia fuese vista, aún por sectores que provenían de la izquierda, en una perspectiva no instrumental.

La crisis de la política tiene que ver además con dos procesos que se completan entre sí. Por una parte, el deterioro de la llamada «sociedad del trabajo». Por otra, nuevos movimientos sociales que, de un modo emancipador o regresivo, cursan por canales diferentes a los de la política tradicional. En ese contexto, el fin de la polaridad ha hecho más visible lo que antes se percibía sólo como tendencia. Causa o consecuencia, aquel ha desvalorizado muchos de los términos con que era

---

<sup>1</sup>Norbert Kurz: Der Kollaps der Modernisierung, Francfort, 1991, p. 58.

conjugada la política, convirtiendo en «cosa pública» lo que diversas clases políticas querían mantener en secretos. Por ejemplo, en los marcos de la Guerra Fría el «secreto de Estado» se convirtió en monopolio de expertos y políticos, escapando a la participación ciudadana. Es por eso que, independiente de ritos democráticos, fue imposible evitar que en diferentes países los políticos se autonomizaran relativamente como «clase de Estado». Por supuesto, el grado más extremo fue el de las nomenclaturas comunistas, pero algo de «nomenclaturización» es observable también en Occidente, donde muchos de los partidos democráticos son muy poco democráticos en su interior. La autonomización de lo político respecto a la actividad ciudadana hizo posible que entre los miembros de la «clase política» se establecieran pactos implícitos y solidaridades que traspasaban a las interpartidarias. Estas se daban por medio de «poderes de facto» como logias, clubes, iglesias y mafias. Que «después del comunismo» en casi todos los países occidentales se descubran casos de corrupción entre políticos dista de ser casualidad. Pero no se trata de que los políticos sean mejores o peores que antes. Son, por lo general, los mismos. Lo que sucede es que muchas de las actividades en el pasado toleradas o mantenidas en estricto secreto, después del bipolarismo aparecen como «escándalos», hasta el punto que en países como Italia la propia actividad política amenaza con convertirse en indecente. La explicación de este hecho es sencilla: en los tiempos de la bipolaridad, los escándalos podían conducir a la inestabilidad política, circunstancia temida en la arena internacional. Los distintos gobiernos de la Guerra Fría debían ofrecer una imagen de solidez. Después de la bipolaridad, esta obligación geopolítica se ha convertido en superflua, de modo que las lealtades extra e interpartidarias devinieron más laxas. Detrás del factor escándalo, se encuentra, empero, una opinión pública que cree llegada la hora de desmonopolizar el poder político o, lo que es igual, hacer que el político vuelva al lugar que no debió abandonar nunca: el de mediador<sup>2</sup>. El escándalo revelado es uno de los medios del que se sirve esta opinión para reducir el inusitado poder alcanzado por las «clases políticas» durante la bipolaridad mundial.

De la misma manera, la política ha perdido el carácter patético que llegó a alcanzar en el tiempo de la «pax atómica» cuando cualquier gesto o palabra en falso podían llevar a desequilibrios que amenazaban la paz mundial. El estadista aparecía así, frente a la opinión pública, como un superhombre al cual se le habían delegado atribuciones para evitar el holocausto humano. En los tiempos de la Guerra Fría, la política como tal estaba asociada a la idea de la guerra. Invirtiendo a Clausewitz, era la continuación de la guerra por otros medios. Y el político era el guerrero de la

---

<sup>2</sup>Norberto Bobbio: Die Zukunft der Demokratie, Berlín, 1988, p. 47.

Guerra Fría. Basta recordar la tensión con que eran esperados los resultados de las conversaciones que mantenían los políticos en «la cumbre». Hoy hasta el término «cumbre» ha perdido su patetismo. Los políticos pueden reunirse en las cumbres que quieran, y a nadie le importa demasiado.

Pero no sólo con la guerra estaba asociada la política. También, y quizás por eso mismo, estaba asociada con la Historia. En los tiempos utópicos de la Guerra Fría, el futuro estaba decidido por las correspondientes utopías y la política era un simple medio en el cumplimiento de la Historia. Hacer política era hacer Historia. Para izquierdas y derechas se trataba de obtener el poder como «un medio» para alcanzar un objetivo final. En EEUU por ejemplo, desde los tiempos de Wilson, todos los presidentes inauguran sus gobiernos con un mensaje de «nuevo orden». Hoy, en cambio, el poder ha sido despojado de su telos. Y un poder no teleológico, es poder puro o puro poder; es un fin en sí. Por lo mismo, el político ya no se siente apoyado por la Historia. Tiene que apoyarse en sí mismo, en su capacidad de convicción, o en su inteligencia, o por último, en su «imagen», cualidades que evidentemente no todos poseen.

### ***La crisis de representación***

La mayoría de los planteamientos políticos originados en América Latina han tenido, en efecto, un sentido metapolítico.

El fin del bipolarismo ha hecho ostensible la necesidad de reformular la política en el marco de un orden que comienza a entenderse según conceptos multipolares. Pero con o sin Guerra Fría, la política debía ser reformulada en la mayoría de los países industrializados, dado los procesos que alteraban radicalmente su formación social. Con el declive del régimen de producción basado en la industria pesada (y en estilos tayloristas de división del trabajo) llamado fordismo, y su reemplazo por relaciones productivas que surgen de una tecnología ahorrativa de fuerza de trabajo (toyotismo), se ha originado una relación de no equivalencia entre representación política y régimen de producción. Como es sabido, tiempo y fuerza de trabajo ya no son las únicas claves del proceso productivo, como ocurría en el pasado. Enormes cantidades de energía humana no serán reinvertidas en el proceso de producción, teniendo lugar una creciente «informalización del trabajo» acompañada de una hiperinflación de sectores de servicios privatizados.

A diferencia de otros períodos de modernización que arrancaron a sectores tradicionales de sus raíces culturales y ecológicas para convertirlos en obreros

fabriles, el actual ataca a la propia tradición fabril, arrancando a los trabajadores de sus máquinas. Donde el Estado social no funciona o nunca ha funcionado, las masas pauperizadas se verán obligadas a generar economías de sobrevivencia. Donde el Estado social todavía funciona, la masa de desocupados constituye un potencial de peligrosas proyecciones sociales y políticas. Muchos sólo esperan que aparezca un führer para pasar a la acción. Eso es la que Dahrendorf, a falta de una denominación teórica más explícita, denomina como «la clase de abajo»<sup>3</sup>.

Transformaciones sociales tan radicales como las mencionadas, deben incidir políticamente. Siguiendo a Bobbio, al cambiar el juego, deben cambiar sus reglas<sup>4</sup>. Lo particular de la situación actual es que el cambio de juego no se corresponde todavía con un cambio de reglas. Este es un tema jurídico; pero el cambio de juego es un tema político. Una de las expresiones más evidentes del cambio de juego se encuentra en el que Dahrendorf denomina como deterioro del pacto socialdemócrata. Ese pacto no tiene sólo que ver con las social democracias, sino que con el debilitamiento de una relación política que defendieron las socialdemocracias. Esta se basaba en un Estado mediador entre el empresariado industrial y un sindicalismo obrero muy organizado. A la sombra de este pacto fueron creadas algunas relaciones corporativas. Partidos liberales, cristianos y conservadores, se acomodaron muy bien al pacto socialdemócrata y en cierto sentido lo hicieron suyo, ampliándolo incluso hacia otras corporaciones, como a los campesinos por ejemplo, fuertemente subvencionados en Francia y Alemania. Por supuesto, seguirá habiendo partidos que se denominan socialdemócratas, y algunos seguirán ganando elecciones. Pero es también cierto que, como escribe Dahrendorf, «una fuerza histórica ha perdido su energía»<sup>5</sup>. Lo dicho no sólo es válido para países en que primaba un pacto socialdemócrata, sino que también, y de un modo quizás más dramático, para aquellos que, como la mayoría de los latinoamericanos, se preparaban para alguna vez entrar por las vías del desarrollo, entendido éste como desarrollo industrial, en la llamada «sociedad del bienestar». Si el deterioro del modo industrialista de producción desmonta las estructuras políticas que se habían formado en los países industrializados, no es audacia pensar que el llamado desarrollo, y todas las políticas que se orientaron con el objetivo de alcanzarlo, han entrado, de igual manera, en una profunda crisis. La mayoría de los planteamientos políticos originados en América Latina han tenido, en efecto, un sentido metapolítico, pues fueron propuestos en función de un más allá que no podía ser otro que el que iba a deparar, valga la tautología, el desarrollo económico. La política era considerada, por las élites latinoamericanas de izquierda

<sup>3</sup>Ralph Dahrendorf: *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart, 1992, p. 221.

<sup>4</sup>N. Bobbio, *op. cit.* p. 69.

<sup>5</sup>R. Dahrendorf, *op. cit.*, p. 175.

y derecha, como una actividad auxiliar de la economía. Incluso la supresión de la política por medio de dictaduras ha sido legitimada de acuerdo a su más allá utópico determinado por «las vías del desarrollo». Producida en cambio la desconexión entre desarrollo y política, esta última debe ser reformulada, y muy radicalmente, pues ya no es más un «más allá» (industrialización, progreso, comunismo) en pos de cuya realización deben realizarse sacrificios, el factor determinante de lo político, sino las demandas urgentes que surgen en «el más acá».

Esto significa además que, a partir de la desconexión producida entre política y desarrollo la democracia, o su supresión, dejan de ser un medio para objetivos metapolíticos, y pasan a ser lo que siempre debieron haber sido: bienes o males que sólo se justifican o se condenan por y en sí mismos.

El costo social subyacente en todas las teorías de desarrollo industrial, requiere también un costo político. Y la no aceptación de ese costo es una de las razones que explica la crisis de representación que parece ser un común denominador en muchos países. Ello resulta obvio si se piensa que la reconfiguración de lo social no puede dejarse al libre arbitrio de las llamadas fuerzas económicas. Es antes que nada un acto político pues sólo la política puede garantizar una mínima protección a capas sociales amenazadas por la modernización. La economía en sí no existe fuera de la política, porque la economía expresa siempre relaciones de poder. La economía es política o, dicho más diferenciadamente: sin instituciones políticas que regulen los intereses económicos, la economía no existe. Sólo mediante la política es posible distribuir la cantidad de trabajo social disponible. Políticamente es posible sentar nuevas pautas de valoración del trabajo, pues no todo trabajo es asalariado. A través de la acción política es posible terminar con la ética calvinista del trabajo en un medio cultural en donde ella ya no es equivalente (incluyendo muchos países que adscriben a modos religiosos diferentes a los hegemonizados por el calvinismo). La política puede domesticar y civilizar a empresarios. Nunca como antes ha sido la política tan necesaria como ahora. La distancia que existe entre lo que a la política se le plantea, y lo que otorga es sin duda una de las razones que lleva a pensar en una crisis de la política.

Con la quiebra de los ejes historicistas de la política contemporánea, no sólo la izquierda pierde al sujeto de sus utopías; ni la socialdemocracia al principal actor del «pacto social»; también pierden coherencia una enorme cantidad de demandas articuladas al «movimiento obrero» (empleados, campesinos, trabajadores independientes). Fue por eso que el desplazamiento de las luchas salariales del

«centro conflictual» dejó espacios vacíos alrededor de los cuales comenzaron a articularse demandas sociales descentradas. De este modo, el contrato social que regía entre el Estado con individuos agrupados en el pacto socialdemócrata pierde vigencia, sin que sea sustituido por ningún otro contrato. La «sociedad que ya no tiene centro» o es un amontonamiento de individuos frente al Estado, como planteaba en su estilo fundamentalista Margaret Thatcher («la sociedad no existe; sólo hay individuos») o existe mediante un entrecruzamiento infinito de conflictos que no siempre se articulan entre sí. Al parecer, es la segunda alternativa la que se ha ido imponiendo. Las demandas descentradas de diferentes sectores sociales, culturales y económicos permiten entender lo social, ya no por medio de contratos estables, sino como acuerdos circunstanciales que se establecen con representantes del poder político. A su vez, la descentralización de lo social incide necesariamente en una descentralización de lo político. El político moderno es cada vez menos el representante de una voluntad générale y cada vez más un manager que negocia sus ofertas con los mejores postores sociales, a cambio de recibir cuotas de poder delegativo en el Estado.

### ***La informalización política***

El desacoplamiento de la política con la voluntad générale de estilo rousseauiano se expresa también en una suerte de disociación respecto a sus supuestos representantes oficiales. No deja de ser sintomático, en ese sentido, que uno de los temas que más ocuparon a las ciencias sociales durante los años 80 hubiera sido el de los nuevos movimientos sociales. De acuerdo a la lectura predominante que se hizo de ellos, fueron entendidos, especialmente por las izquierdas, de una manera extremadamente positiva. Para muchos, aún antes de que cristalizaran, estos movimientos ya eran portadores de alguna misión. Por supuesto, el proceso de civilización cultural que ha tenido lugar en los últimos decenios no puede analizarse separadamente a la aparición de esos movimientos que obviaban las coordenadas de los partidos políticos establecidos. Lo que ha hecho el feminismo, no sólo a favor de las mujeres, sino por las relaciones humanas, no puede ser cuantificado; es simplemente demasiado. La presión a que el movimiento ecológico somete a las fuerzas «ciegas» de la economía, es un hecho evidente, aún en países tan antiecológicos como EEUU. Que por ejemplo, el vicepresidente Al Gore escriba un excelente libro en defensa de la naturaleza, no obedece sólo a sus particulares aficiones literarias<sup>6</sup>. Los movimientos pacifistas formados desde los años 50, impidieron a su vez que se impusiera la lógica de la Guerra Fría hasta sus últimas consecuencias. No obstante, los movimientos sociales no surgieron para «cambiar

<sup>6</sup>Al Gore: *Earth in the Balance - Ecology and Human Spirit*, Boston/Nueva York/Londres, 1992.

al mundo» sino que como expresión de intereses muy concretos de sectores de la población. Por lo general aparecieron originariamente en la forma de iniciativas defensivas, frente a determinadas agresiones provocadas por economías sin frenos «civiles». No tenían, en breve, ninguna función objetiva. Si hubo función objetiva ésta fue el resultado de la acción; no un postulado original.

La imposibilidad teórica para concebir movimientos multidireccionales ha impedido captar que en sí, un movimiento social no posee una naturaleza. Un movimiento social no es; llega a ser, en el recorrido que determina su propia autorreproducción. No hay que olvidar que el fascismo fue, originariamente, un movimiento social. Movimientos fundamentalistas islámicos, como el de Argelia, son también sociales. Quienes en Europa se movilizan en contra de la población extranjera forman movimientos sociales. La ilusión de que existe una revolución democrática que objetivamente determinaría la ratio de diferentes movimientos sociales no es más que eso: una ilusión. De la misma manera, el propósito de entender la creciente abstención electoral que se observa en algunos países como producto de la formación del «partido de los no-electores» implica superponer una racionalidad objetiva a una conducta política que puede obedecer a miles de causas<sup>7</sup>.

En cambio es posible entender la existencia de un movimiento social como «síntoma» de desconexiones entre lo político y lo social. Diversas iniciativas populares expresan, tanto en su forma civil como en su forma incivilizada, tendencias a la autoorganización y autorrepresentación. Así como en la economía ha surgido un sector formal de autosubsistencia, en la política ha surgido un espacio informal de movilización en donde es practicada, en los términos de Beck, una subpolítica<sup>8</sup>. Por cierto, no faltan los proyectos para formalizar la política informal, mediante concesiones de aquélla a ésta, pero que informalizan la propia política formal. Cuando un socialdemócrata accede a demandas ecológicas, cree ampliar el espectro discursivo de su partido; lo que hace, en verdad, es desdibujar el perfil de un partido que se ordena todavía por medio de coordenadas industrialistas. De la misma manera, cuando un conservador accede a demandas de grupos racistas, introduce grietas morales irreparables en su organización. En uno como en otro caso, la formalización de la política informal, conduce a la informalización de la formal y esto, necesariamente, a la reformulación de la política en general. Tarea esta última, muy seria para dejarla en manos de políticos.

---

<sup>7</sup>Ulrich Beck: Die Erfindung des Politischen, 1993, p. 219.

<sup>8</sup>U. Beck, op. cit, p. 233.

Es posible entender la existencia de un movimiento social como «síntoma» de desconexiones entre lo político y lo social.

La reformulación de la política implica empero preguntarse acerca del tema de la especificidad de lo político. ¿Es lo político la lucha por el poder como la concebía Max Weber? ¿O el resultado de la lucha de los contrarios en su versión marxista (antagonismo de clases) o en su versión de derecha propagada por Carl Schmitt (contradicción amigo-enemigo)? ¿O todo es político como postularon los movimientos estudiantiles europeos durante los años 60? Lo privado es político fue uno de los gritos de batalla de los movimientos feministas de los 70. Quería, por cierto, afirmar, que la dominación patriarcal debía ser combatida en los propios hogares. Pero si lo privado es político, quiere decir, en tanto lo político es público, que lo privado es público, lo que es un contrasentido muy grande. Mas, como también es cierto que la dominación privada del patriarca debe ser también un tema político, lo que debe decirse en ese sentido no es que lo privado es político, sino que hay en los más diversos niveles de la vida, temas que pueden y deben ser politizados. En una fórmula breve: no todo es político, pero todo puede ser político. La politización de un tema depende, sin embargo, de circunstancias que no pueden ser previstas a priori. Lo dicho parece tener importancia si se piensa en la reformulación de lo político, puesto que implica aceptar la tesis de que, habiendo temas que son siempre específicamente políticos (las elecciones por ejemplo), lo político no se cierra en sí mismo; más aún: no tiene límites, puesto que todo puede ser político. Quizás deba hacerse la diferencia entre lo que es político y lo que es politizable. El cuestionamiento teórico del patriarca en la familia no es todavía político; pero es politizable. Se transforma en político, valga la paradoja, cuando es llevado a la política. Y como se sabe, el lenguaje de la política, no es el mismo de la teoría, pues lo político admite la transacción y el compromiso; en la teoría en cambio, eso es inadmisibile.

La creciente aparición de prácticas subpolíticas, o política informal, o espacio politizable, es visto, inevitablemente, desde la perspectiva de la política oficial como disfunción o desperfecto del sistema político<sup>9</sup>. De ahí la pretensión de formalizar todo lo que crece al margen de aquel supuesto sistema. Se olvida que los partidos considerados históricos surgieron de ambientes subpolíticos, atravesando largos períodos de informalidad. Eso no quiere decir que los sectores subpolíticos sean prepolíticos. Se trata, simplemente, de otras prácticas de

<sup>9</sup>«Cuando se percibe la diferencia fundamental o de principios entre la representación y el autogobierno del pueblo, los fenómenos actuales aparecen menos como signo de una crisis de la representación que como desplazamientos y reacomodos en una combinatoria de elementos presentes desde los orígenes del gobierno representativo» (Bernard Mannin: «Metamorfosis de la representación» en ¿Qué queda de la representación política?, Clacso-Nueva Sociedad, Caracas, 1992, p. 40).

representación, e incluso ejecución política. La tendencia antiestatal subyacente en muchos análisis cree ver en todas esas manifestaciones expresiones de autogobierno, o de «poder alternativo». Pero por lo común la política informal se forma en los espacios donde el Estado no basta, lo que es evidente, pues lo social no puede estar siempre estatizado. Tales prácticas pueden ser consideradas en muchos casos como complementarias y no siempre alternativas a la acción del Estado esto es, como factor de orden y no como factor de caos. Una reformulación de la política no implica la anulación de las políticas informales, tampoco su formalización, aunque esta pueda ocasionalmente ocurrir, sino una tensa coexistencia entre representación estatal y autorrepresentación subpolítica o lo que es parecido, entre lo político y lo politizable. La representación total es un mito que creyó ser alcanzado mediante los chantajes que surgían del mundo bipolar. La descentralización de la política, y esto es válido en los ámbitos internacionales como en los nacionales, es una condición para la propia reproducción de la política, sin la cual toda democracia es impensable. No se trata, por lo tanto, de negar «la hora del Ejecutivo». Se trata de anticipar esa hora, con un intenso horario de prácticas deliberantes y delegativas. Quizás esa coexistencia entre política formal e informal, que hoy es percibida como parte de la crisis de la política, no es sino el orden potencial de «otra» política.

### ***Por un nuevo contrato social***

El tema de la reformulación de lo político aparece indisolublemente unido al de sociedad civil, y éste con el del contrato social. En realidad parecen los tres ser dimensiones de una misma cuestión. La sociedad civil fue, en el pasado europeo, el proyecto de secularizar y desmilitarizar el Estado. En el Este socialista, el de recuperar el Estado por la sociedad. Hoy día, y esto vale para las cuatro latitudes, sería el ordenamiento de lo social a partir de nuevos parámetros aún no reconocidos teóricamente. En los tres casos, el actor principal sería el ciudadano convertido en pueblo, como firmante de un contrato que en parte expresaría su reconocimiento jurídico institucional.

El ya antiguo tema de la sociedad civil fue revitalizado por las disidencias en los países socialistas de Europa del Este. Prácticamente no hubo disidente que no hiciera mención a la necesidad de luchar por una «sociedad civil». Pocas veces, como ocurrió en el Este europeo, un concepto parecía ajustarse tanto a las intenciones que designaba, pues sociedad civil quería significar allí, recuperar a la sociedad aprisionada entre los dientes de un Estado incivilizado. En segundo lugar, significaba una práctica conciente de construcción cotidiana de lo social,

mediante redes de comunicación y de solidaridad que escaparan al control estatal. Esos dos significados expresaban, a su vez, el no reconocimiento del contrato social que regía . De acuerdo a su discursividad interna, el contrato social socialista establecía que la fuente de derecho provenía de la revolución anticapitalista en su proyecto de fundar una sociedad socialista, mediante la conducción del proletariado el cual delegaba a su partido el control del Estado. Arrebatarse al Partido al Estado, significaba separar a la sociedad del Partido, mediante un proyecto secularizador formalmente parecido al que tuvo lugar en la época de las revoluciones civiles europeas, cuando fue necesario arrebatarse la Iglesia al Estado (y viceversa). En resumen, la caducación de un contrato social basado en la revolución sólo podía hacerse mediante otra revolución. Sólo la revolución podía ser fuente de derecho en el socialismo.

El tema de la reformulación de lo político aparece unido al de sociedad civil, y éste con el del contrato social.

El tema de la sociedad civil y, subyacentemente, el del nuevo contrato social, debe tener en el llamado mundo occidental connotaciones diferentes. No se trata allí, como es obvio, de discutir una legitimidad revolucionaria; mucho menos de poner en juicio un orden absolutista, sino que - y esto da al tema un carácter menos dramático, aunque mucho más complejo - de reformular lo político mediante la invención de nuevas pautas normativas y regulatorias que sean políticamente equivalentes a las que rigen las relaciones entre lo social y lo estatal ya que, sin mediación de una revolución que sea fuente de derecho, ha surgido una formación social diferente a aquella que sirvió de base a la suscripción del contrato social vigente. De acuerdo a la terminología aquí utilizada, no se trata de cambiar las reglas del juego, sino el propio juego; y por cierto, a los jugadores. Para decirlo con Dahrendorf, «el contrato social no debe ser pensado como el esqueleto incambiable del organismo político (...) No será nunca redactado de una sola vez sino reformulado por cada generación»<sup>10</sup> .

Se está dando por supuesto que existe un contrato social. ¿Pero quién lo ha firmado? ¿En que oficina notarial se encuentra? Agudizando aún más las interrogantes, ¿existe verdaderamente un contrato social? Ya ha sido dicho que parte del contrato es su normatividad jurídica. Pero sólo parte . Si la normatividad asumiera toda la realidad de un contrato, significaría su reformulación, o plantear una polémica constitucional, o situarse en un imaginario espacio «más allá de las leyes». La parte no escrita del contrato es, sin embargo, decisiva: la legitimidad; el

<sup>10</sup>R. Dahrendorf, op. cit., p. 50.

entendido tácito que posibilita la formulación escrita de una normatividad. Por lo tanto, cada contrato social se compone de una realidad legal y de una ficticia desde donde, paradójicamente, se origina la legal. El contrato social en la expresión rousseauiana, todavía vigente, partía del supuesto de que existe una delegación de poder de parte de un sujeto que es el pueblo a otro que es el Estado. En tanto el pueblo está formado por individuos, el contrato debe corresponderse con la naturaleza de los individuos convertidos mediante su inserción en el pueblo en ciudadanos. Un Estado que no corresponda a la naturaleza humana es un Estado que debe ser no reconocido como sujeto contractual. La revolución, o caducación del contrato, es un regreso a la naturaleza original. Pero el pueblo, expresión de la supuesta voluntad générale, no actúa todos los días. Es una unidad ficticia que sólo se hace realidad por acción soberana o por convocatoria estatal<sup>11</sup>. Más allá de esos momentos, el pueblo sólo existe jurídicamente por un lado y consensualmente por otro. Esto es, existe por su ausencia.» La soberanía popular es en cierto modo la ficción necesaria para conservar las instituciones constitucionales a fin de que ellas puedan ser democráticamente desarrolladas»<sup>12</sup>. Cuando el pueblo no es convocado ni autoconvocado, es porque se da una situación de aceptación o legitimidad. El pueblo existe porque no se manifiesta; esto es, existe en su expresión delegativa. Y si delega, no actúa; está disuelto.

Ahora bien; hay situaciones en donde hasta la convocatoria es suprimida o limitada. Es el «estado de emergencia». Catástrofes naturales o guerras pueden reducir notablemente la participación ciudadana. Durante la Guerra Fría por ejemplo, las democracias occidentales fueron mucho más delegativas que participativas. De la misma manera, los términos consensuales del contrato social ficticio siguen operando en los términos que implica el pacto socialdemócrata en algunos países, el Estado de bienestar en otros, «la sociedad del trabajo» en muchos y, en casi todos, el Estado distributivo y/o clientelista, todas nociones que ya pertenecen a períodos pretéritos. Hoy, en cambio, se trata de hacer equivalentes las relaciones contractuales, en el marco de una multipolaridad externa, en una situación donde la «emergencia» se hace superflua, donde en consecuencia, la delegación del poder debe ser menor, y mucha más la participación; todo esto en nuevos espacios sociales, donde han surgido formas de autorrepresentación, cuyos canales deliberativos no pasan necesariamente por el Parlamento, y donde, para que la legitimación democrática siga funcionando, es necesario reconocer espacios de acción, e incluso autonomía, que sin ser antiestatales, no son de sola incumbencia del Estado. Como apunta Beck «La clásica dialéctica que se da entre

<sup>11</sup>Axel Demirovic: «Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen», en Jutta Georg-Lauer (ed.): *Postmoderne und Politik*, Tübinga, 1992, p. 127.

<sup>12</sup>A. Demirovic, op. cit., p. 130.

actor y estructura es más flexible; incluso está invertida»<sup>13</sup>. El cambio de contrato es tanto o más importante, si se agrega a la diferenciación social, otro tipo de diferenciaciones que en algunos países son todavía más relevantes, como son por ejemplo, las culturales. Los movimientos indígenas latinoamericanos por ejemplo, se pronuncian casi unánimemente por su autonomía, la que implica, por una parte, autonomía cultural, como el derecho a cultivar tradiciones, idiomas e historias propias no coincidentes con las del Estado nacional y, por otra, medidas que apunten a ciertas formas de autogestión económica, en el marco de una territorialidad que siendo parte de la nación oficial, sea administrada por las propias comunidades indias. Ese proyecto de nacionalismo no separatista, llevaría necesariamente a reformular no sólo la política, sino el propio concepto de nación en América Latina. De la misma manera, en algunos países europeos, el proyecto de sociedad multi o intercultural, cuestiona el concepto de nación como unidad culturalmente homogénea. La lucha por la autonomía cultural en diversas naciones tiene similar gravitación que la lucha por la libertad de cultos durante el siglo XIX, esto es, se inserta en un largo proceso secularizador y democratizador a la vez, en la construcción sin límites de la sociedad civil <sup>14</sup>.

En términos generales, la deslimitización de lo social abre la posibilidad de un juego con más jugadores que el anterior, pues el pueblo actuaría más a través de su diferenciación que de su unidad. Esto supone dinamizar la idea de democracia, ya que la condición normal de un pueblo, como ya ha sido dicho, es su diferenciación. Por lo mismo, sólo es posible establecer la idea de un contrato social si paralelamente funcionan acuerdos no contractuales entre diferentes partes, y con el Estado, sujetos a una normatividad jurídica común. Pues, de acuerdo con Habermas, «la sociedad civil supone asociaciones, organizaciones y movimientos que de una u otra manera surjan espontáneamente y que asuman la resonancia que los diferentes problemas situacionales encuentran en la vida privada»<sup>15</sup>. En otros términos, lo que cambia, y radicalmente, es la parte ficticia, pero más vital del contrato: su legitimidad que, para ser vigente, supone cierta desconcentración del poder central, cierta distribución de la acción política, cierta institucionalización colateral al Estado, y un grado nada bajo de informalización de lo político. En breve: que lo político funcione no sólo por contratos, sino también por acuerdos<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup>U. Beck, op. cit., p. 92.

<sup>14</sup>Según Dahrendorf, la «sociedad civil se compone de tres características. La primera es la heterogeneidad de sus elementos (sociales y culturales). La segunda es la autonomía de muchas organizaciones e instituciones. La tercera tiene que ver con la conducta humana «civilizada» (Dahrendorf, cit., pp. 69-70).

<sup>15</sup>Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, Francfort, 1992, p. 442.

Para que la política abandone su pura condición delegativa, debe ser participativa, pero para que sea participativa, supone que previamente se a deliberativa. El foro, institución democrática originaria, no fue pensado en la antigua Grecia para fortalecer al Estado, sino para descargarlo de obligaciones que no podía cumplir sin violentar el propio sentido de la democracia sobre la cual se sustentaba. Pero el foro griego era inseparable del espacio territorial en donde había sido erigido. En el caleidoscopio del tiempo post-bipolar, el foro pasa a ser, en cambio, una institución ilocalizable. El foro es el discurso: la palabra entrelazada en la discusión, convertida en argumento ciudadano, y llevada a la práctica, donde renace en la forma de institución que crea, a la vez, su propio antidiscurso.

### ***Por un contrato sustantivo***

«El foro debe, sin embargo, tener espacios». Esta podría ser la contra argumentación de una tendencia que ha cobrado relevancia en Estados Unidos en los últimos años. Se trata de la tendencia comunitaria la que por los medios de difusión ha sido definida como comunitarismo. Sin embargo, cualquier mirada atenta a las posiciones que representan los autores englobados dentro de ese «ismo», demuestra que no son en absoluto coincidentes, y sólo algunos hacen de lo comunitario un fin en sí. No todos los comunitarios son comunitaristas. Como comunitaristas son entre otros tildados filósofos como Charles Taylor, Michael Sandel y Alasdair MacIntyre; cientistas sociales como Robert Bellah y William Sullivan. Entre ellos como figura equidistante, Michael Walzer. Es tan variada la gama comunitaria que es imposible no afirmar que la tendencia comunitaria no es una filosofía, sino un conjunto de planteamientos sociales, políticos y filosóficos entrecruzados<sup>17</sup>.

La tendencia comunitaria es en primera línea reactiva. No es casualidad que haya aparecido en escena en los tiempos en que Ronald Reagan proclamaba furiosamente su doctrina social: «Quien es pobre, tiene él mismo la culpa». Era en cierto modo una resistencia intelectual a un proyecto que tomaba forma en las esferas del Estado para, en nombre del liberalismo, demoler los soportes básicos del Estado de bienestar, excluir de lo social a más o menos un tercio de la

<sup>16</sup>Beck llega incluso a imaginar para estos «acuerdos», el modelo de «mesa redonda» que pusieron en vigencia las revoluciones civiles del Este europeo. (U. Beck, cit., p. 189). Quizás va muy rápido. La «mesa redonda» corresponde a una situación revolucionaria y posrevolucionaria caracterizada por un «vacío de poder». En situaciones normales, el «acuerdo» es complementario incluso condicional al contrato; pero no es su sustituto.

<sup>17</sup>«El comunitarismo no es primariamente una escuela filosófica» (Otto Kallscheuer: «Gemeinsinn und Demokratie» en Christel Zahlmann (ed.): *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlín, 1992, p. 110). En general, implica un esfuerzo intelectual por revalorar el sentido y rol de las comunidades sociales y culturales, en un país tan heterogéneo como EEUU.

población (en América Latina a dos tercios; en África a dos tercios y medio) destruir las organizaciones corporativistas y sindicales; y establecer un contrato social entre individuos individualizados y el Estado. Contra ese liberalismo salvaje, la reacción comunitaria, también diciéndose liberal, recurría a ideales de civilidad política en contra de una liberalidad puramente económica. Mientras el liberalismo puramente económico es un programa de desintegración, el liberalismo comunitario es un proyecto de integración social<sup>18</sup>. Por esas razones, hasta ahora, la propuesta comunitaria ha venido desarrollándose en «clinch» con las doctrinas liberales. No obstante, los comunitarios no caen en la posición nostálgica de reivindicar al antiguo Estado de bienestar. En la crítica a ese orden coinciden con los liberales clásicos. Para Walzer por ejemplo, el Estado de bienestar socavó la actividad solidaria privada que estaba organizada al interior de las «comunidades étnicas»<sup>19</sup>. El Estado neoliberal en su función destradicionalizante es visto en continuidad y no sólo en contradicción con el de bienestar. Ambos son modernos, industrialistas, en fin, anticomunitarios. Más aún, al desaparecer ese Estado, dejó detrás de sí multitudes de individuos acostumbrados a depender de él, incapaces de organizarse solidariamente, porque el principio de solidaridad social estaba destruido precisamente por la dependencia estatal. El Estado neoliberal sólo continuaría la obra del primero. Podría decirse que, para los comunitarios, el Estado de bienestar sustituía la actividad social por la lealtad política (al Estado) mientras que el neoliberal la sustituye por la actividad económica. Ambos son, en esencia, profundamente antisociales. Quizás exageran un tanto los comunitarios en su crítica al Estado de bienestar. Pero donde sí esa crítica sería totalmente válida, es en el Este europeo. El Estado comunista era en cierto modo la expresión más radical del Estado de bienestar (el proletariado era un «homo economicus»). La estatización de lo social y la corporatización de las relaciones sociales produjo individuos inermes, en un sentido liberal, y comunidades destrozadas, en un sentido comunitario. En los dos casos, el principio de solidaridad horizontal, esto es, intersocial y no paraestatal, fue reducido a punto cero. Las consecuencias se ven hoy día.

El Estado neoliberal en su función destradicionalizante es visto en continuidad y no sólo en contradicción con el de bienestar.

No deja de ser importante destacar que el ideal comunitario comenzó a tomar forma al interior del propio pensamiento liberal a partir del propósito de John Rawls en su ya famosa «teoría de la justicia» para volver a repensar el liberalismo<sup>20</sup>

<sup>18</sup>Axel Honeth (ed.): «Introducción» en *Kommunitarismus*, Francfort, 1992, p. 20.

<sup>19</sup>Michael Walzer: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlín, 1992; p. 159.

<sup>20</sup>John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971.

. En ese sentido Rawls representa una suerte de revisionismo liberal. De la misma manera como ocurrió con muchos marxistas que en vista de las atrocidades cometidas en nombre del marxismo se sintieron obligados a «volver a las fuentes», algunos liberales como Rawls, frente al espectáculo de esa doctrina biológica que ha llegado a ser el liberalismo económico, intentaron recuperar el liberalismo originario, que fue, sin dudas, en sus momentos de inicio, una teoría de la democracia y, como afirma Rawls, de la justicia. A fin de recuperar el espíritu del liberalismo democrático, Rawls parte de un punto cero, esto es, de un imaginario contrato social suscrito por seres en estado prepolítico, cubiertos por una especie de «velo de la ignorancia». La teoría de la justicia de Rawls se deja sintetizar en dos mandamientos que el autor repite hasta el cansancio: 1) cada persona debe tener el mismo derecho a un vasto sistema de libertades básicas, que sea aceptable para otros en el mismo sistema; 2) desigualdades económicas y sociales deben ser configuradas de tal modo que a) a todos le demande ventajas y que b) estén unidas con posiciones y puestos abiertos para todos.

Ahora bien, para que los mandamientos de Rawls se cumplan, se requiere de ciudadanos provistos de virtudes y moral ciudadana. ¿De dónde van a surgir estos ciudadanos? Esa fue la pregunta formulada por Michael Sandel que dio, a su vez, origen a la discusión comunitaria<sup>21</sup>. Efectivamente, y este es el argumento que une a todos los comunitarios, el ciudadano debe estar precedido de su formación ciudadana, la que no puede adquirir en sociedades desintegradas. La formación de la ciudadanía pasa necesariamente por la integración de los individuos en unidades que en EEUU, de acuerdo a la tradición histórica del país reciben el nombre de comunidades. Esto quiere decir, a su vez, que el liberalismo no puede ser prepolítico, como postula Rawls, sino que pospolítico, como postula Walzer o, lo que es igual, la formulación de una nueva idea de la justicia, e incluso de un nuevo contrato social, requiere como condición previa, la reformulación de lo político.

La idea comunitaria se entronca también con el proyecto de civilidad europeo-occidental, cuyo objetivo pasa por reformular las relaciones entre sociedad y Estado, aumentando los espacios civiles de participación. Pero mientras que para las teorías europeas, el tema central es el contrato, para los norteamericanos se trata en primer lugar de la construcción de espacios. La diferencia es explicable. La ofensiva neoliberal o neoconservadora no destruyó definitivamente los espacios de reproducción de lo social en todos los países de Europa occidental. En muchos, aunque erosionados, los soportes del Estado de bienestar se mantienen. Más

---

<sup>21</sup>Michael Sandel: *Liberalism on the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

todavía: como consecuencia de la irrupción de los nuevos movimientos sociales fueron creados espacios nuevos, incluso de interlocución estatal, como fue el caso de los verdes alemanes. En cambio, en EEUU el sismo de la revolución neoliberal fue grado 12 y sus resistencias fueron muchos más débiles que en Europa. Por esa razón algunos autores afirman que previo a formular un nuevo contrato, es necesario reconstruir la sociedad civil. Para esa tarea arquitectónica más que literaria, tuvieron que echar una mirada al terreno y encontraron, ante su sorpresa, que perviven una gran cantidad de tradiciones comunitarias, las que se han visto incrementadas con sucesivos movimientos migratorios, dando origen a lo que los etnólogos llaman «pluralismo étnico». La tarea de construcción de lo social, pasa pues por tres fases. La primera articular el mundo interno de las diversas comunidades. La segunda, articularlas entre sí. La tercera, relacionarlas con el Estado. Esta última, en la percepción de Walzer, sería la fase de la sociedad civil. Después vendría el contrato. Como enfatiza Walzer: «Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil. Sólo una sociedad civil puede contener a un Estado democrático»<sup>22</sup>. Como era de esperarse, los comunitaristas puros se quedaron en la primera fase, la de la exaltación del particularismo. Por eso no todos los comunitarios son comunitaristas. La mayoría de ellos ven en la comunidad un proyecto potencial de entrelazamiento intercomunitario, con otras comunidades y con el Estado. Walzer, por ejemplo, entiende a la sociedad civil como «un proyecto de proyectos»<sup>23</sup>. La comunidad - en ese sentido tiene razón Amy Gutmann - no puede ser «un valor en sí»<sup>24</sup>. Hay comunidades extremadamente autoritarias y autorrepresivas, y por cierto, patriarcales. El fascismo, incluso, recurrió a ciertos principios comunitarios.

Las posiciones comunitarias se entienden como crítica social, pero no como crítica a la sociedad. Esta es una diferencia con la crítica marxista que por ser una crítica a la sociedad, no podía ser una crítica social. La crítica comunitaria precisa hacerse desde «dentro», esto es, por medio de la coparticipación en lo social; en cambio la crítica marxista, al tener como objeto a la sociedad, era hecha desde «fuera». Por otra parte, el marxismo establecía una relación de antagonismo con la sociedad capitalista; era, si se quiere, una declaración de guerra. Y nadie critica a alguien que va a matar<sup>25</sup>. Por cierto, los marxistas practicaban muchas veces relaciones de interlocución con la sociedad que habían condenado a muerte. Los comunistas italianos podían dar lecciones en esa materia. Pero dentro de la globalidad de su

<sup>22</sup>M. Walzer, op. cit., p. 91.

<sup>23</sup>Ibid., p. 97.

<sup>24</sup>Amy Gutmann: «Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus» en A. Honeth, op. cit., p. 80.

<sup>25</sup>M. Walzer: Kritik und Gemeinsinn, Francfort, 1993, p. 69.

teoría, tales interlocuciones críticas eran sólo un momento táctico en el marco de una estrategia general y por lo tanto nunca podían ser asumidas con una intensidad radical, so pena de merecer el peor de los calificativos que podía hacerse a un revolucionario: el de reformista. La interlocución comunitaria no pone, en cambio, en juego a toda la sociedad. Es una crítica que se realiza culturalmente. En ese sentido Walzer ha reconocido cierto parentesco entre sus posiciones y las de Gramsci, en lo que se refiere a la lucha por la hegemonía cultural. Pero mientras para el filósofo italiano la lucha cultural se libraba sobre un campo de batalla que era la sociedad con el objetivo de conquistar una hegemonía a partir de una doctrina preestablecida, para comunitarios como Walzer no se trata de imponer un nuevo orden, sino de crear las condiciones para que surjan órdenes que no están decididos de antemano. En síntesis: se trata de encontrar un «modus vivendi» desde donde serán producidos nuevos valores a partir de lo que Habermas llamaría acción comunicativa. Para Walzer, la comunidad es el lugar de la acción comunicativa.

Renunciando a la crítica externa, o a la sociedad, y al asumir la crítica intersocial, el texto comunitario se deja leer como un intento por recuperar el espíritu democrático del liberalismo político, recurriendo a tradiciones que bien pueden ser catalogadas de conservadoras, con el objetivo de recuperar las comunidades perdidas, o construir otras que generen en un momento determinado, un entrelazamiento que haga posible la vida social en el marco de un republicanismo político. De este modo, el individuo deja de ser un ente aislado, y pasa a ser la corporización de una comunidad que lo impregna, social y culturalmente, esto es, una persona que tiene otras identidades más allá de la jurídica que le adjudica el Estado<sup>26</sup>. La sociedad civil para los comunitarios no es en consecuencia un espacio de aglomeración política, sino redes entrecruzadas, cuyos tejidos complejos conforman identidades ciudadanas. O diciéndolo con Walzer «un espacio de acción de espacios de acciones»<sup>27</sup>. El representante político se enfrenta así a representados que también, objetivamente, son representantes, tanto de sus comunidades originarias, como de las adquiridas.

Ahora bien; lo importante de la discusión abierta por los comunitarios es que se trata, por primera vez, de abordar el tema de construcción de lo social a partir de lo político (y viceversa), sin plantearse necesariamente, en contra de un antagonismo

<sup>26</sup>Como establece Walzer, el tema de la teoría política no es la constitución del «yo», sino su articulación con otros «yo» (Walzer, op. cit., 1993, p. 179) Se trata, a fin de cuentas, de establecer una relación de identidad, entre el yo atomizado, y el nosotros, compartiendo bienes que son comunes (Charles Taylor: «Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismos» en A. Honeth, op. cit., p. 114.

<sup>27</sup>Walzer, cit., 1993, p.79.

«puro», sino que por el contrario, integrando en la construcción de su proyecto, posiciones formuladas anteriormente en otros. El comunitario recoge así la idea de justicia social defendida por el socialismo, la de libertad personal planteada por el liberalismo, y la de defensa de las tradiciones del conservadorismo.

El comunitario, en síntesis, es un proyecto entre otros, por dar sustancialidad a lo político a través de su reformulación. Mientras en EEUU, esa reformulación pasa por la comunitarización de lo social, en Europa toma la forma de multiculturalización social, y en América Latina de democratización ciudadana. En todas partes, sin embargo, los contratos, si es que va a haber nuevos contratos, deben ser nuevamente redactados; y los contratantes no serán seres ficticios, sino personas reales que actúan en constelaciones donde se conjugan poderes, pasiones e intereses.

### **Referencias**

\*Kurz, Norbert, DER KOLLAPS DER MODERNISIERUNG. p58 - Francfort, Alemania. 1991; Metamorfosis de la representación.

\*Bobbio, Norberto, DIE ZUKUNFT DER DEMOKRATIE. p47, 69 - Berlín, Alemania. 1988; Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen.

\*Dahrendorf, Ralph, DER MODERNE SOZIALE KONFLIKT. p50, 69-70, 175, 221 - Stuttgart, Alemania. 1992; Gemeinsinn und Demokratie.

\*Gore, Al, EARTH IN THE BALANCE - ECOLOGY AND HUMAN SPIRIT. - Boston; Nueva York; Londres. 1992; Introducción.

\*Beck, Ulrich, DIE ERFINDUNG DES POLITISCHEN. p92, 189, 219, 233 - 1993; Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus.

\*Mannin, Bernard, ¿QUE QUEDA DE LA REPRESENTACION POLITICA?. p40 - Caracas, Venezuela, Clacso-Nueva Sociedad. 1992; Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismos.

\*Demirovic, Axel, POSTMODERNE UND POLITIK. p127, 130 - Tubinga, Alemania. 1992;

\*Habermas, Jürgen, FAKTIZITAT UND GELTUNGZ. p442 - Francfort. 1992;

\*Kallscheuer, Otto, KOMMUNITARISMUS IN DER DISKUSSION. p110 - Berlín, Alemania. 1992,;

\*Honeth, Axel, KOMMUNITARISMUS. p20 - Francfort. 1992;

\*Walzer, Michael, ZIVILE GESELLSCHAFT UND AMERIKANISCHE DEMOKRATIE. p 91, 97, 159 - Berlín, Alemania. 1992;

\*Rawls, Jhon, A THEORY OF JUSTICE. - Cambridge. 1971;

\*Sandel, Michael, LIBERALISM ON THE LIMITS OF JUSTICE. - Cambridge. 1982;

\*Gutmann, Ammy, KOMMUNITARISMUS. p80 - Francfort. 1992;

\*Walzer, Micahel, KRITIK UND GEMEINSINN. p69, 79 - Francfort, Alemania. 1993;

\*Taylor, Charles, KOMMUNITARISMUS. p114 - Francfort. 1992.

Este artículo es copia fiel del publicado en la revista Nueva Sociedad N° 134,  
Noviembre-Diciembre de 1994, ISSN: 0251-3552, <[www.nuso.org](http://www.nuso.org)>.