

## Política, ciudadanía y pluralismo: un argumento sobre las transformaciones de la esfera pública democrática

Por JOSÉ MARÍA ROSALES

Málaga

Defiendo en este trabajo una interpretación sobre las transformaciones de la esfera pública y sobre su configuración actual a partir de la correlación entre las ideas y entre la experiencia histórica de la política, la ciudadanía y el pluralismo. Un primer objetivo es poner de relieve que sobre el trasfondo de esta correlación puede reconstruirse la historia de las transformaciones de la esfera pública hasta su configuración en las democracias liberales. La reconstrucción trata de mostrar, en segundo lugar, el actual escenario de la política, caracterizado por la devaluación de la dimensión ciudadana y la oportunidad de su recuperación en el escenario de cambios configurado por las transformaciones del Estado (con implicaciones directas sobre la comprensión de la ciudadanía y la articulación del pluralismo) y de la esfera pública en la nueva sociedad de la información. El trabajo se inicia con un itinerario semántico, y un intento de precisión conceptual básica, a través de las ideas de política (I), ciudadanía (II) y pluralismo (III). El mismo propósito orienta el apartado IV al presentar la idea de publicidad política, sólo que esta consideración nos introduce ya en el escenario normativo fundamental de la condición política moderna (V). Para argumentar las razones de la condición política en la modernidad realizaré a modo de síntesis un breve, pero básico, recorrido histórico para ilustrar la continuidad entre la experiencia de la política representativa y la formación de la democracia liberal (VI). En el último apartado (VII) esbozo una interpretación sobre la oportunidad de redefinir la dimensión cívica de la política en la nueva esfera pública de la democracia liberal.

## I. POLÍTICA COMO DELIBERACIÓN PÚBLICA

La política no tiene un único significado. Sus significados son múltiples y cambiantes, son fijados y reformulados en el curso de la experiencia histórica. Sin embargo, los cambios tienden a diluirse bajo una misma y genérica referencia de sentido. Con esta ambigüedad, que la convierte en una idea multívoca y en un término inflacionario, tiende a usarse en el lenguaje corriente, así como en el lenguaje de la política (pues nuestro imaginario conceptual suele simplificar la complejidad de las ideas mediante el recurso a términos genéricos) e, incluso, en el lenguaje especializado de la teoría política. En este último las transiciones de sentido rara vez se advierten o se hacen notar, como si el uso histórico de «política» no hiciera sino reflejar un continuo de significados derivados de una misma fuente semántica. Es decir, se prescinde de su interrelación en cada contexto de uso, y de su lógica diferencia, con otros términos («poder», «despotismo», «ciudadanía», «pluralismo», «gobierno», «democracia»), de forma que suele ya aparecer abstraído de su correspondiente contexto de uso.

Defenderé una idea básica o fundante de *política* (en el sentido de que toda interpretación posterior debería poder incorporarla) entendida como la actividad deliberativa de los ciudadanos en la esfera pública (en cualquiera de sus instancias públicas o privadas de deliberación cívica colectiva) en torno a los significados del interés común. Asimismo, en tanto que acción deliberativa participada por la pluralidad de los ciudadanos (y de los grupos de ciudadanos), la política se constituye en la condición normativa previa de la actividad del gobierno, esto es, del ejercicio del poder asignado al oficio público del gobernante (investido, por tanto, de autoridad por la ciudadanía). Pero no es el gobierno. La identidad entre política y gobierno opera sólo en el mundo de la *polis* griega, donde encuentra una significación coherente la idea del *gobierno político* en tanto que gobierno de los ciudadanos (Oakeshott, 1975: 158-182). En este orden de términos, la democracia hace referencia justamente a la continuidad entre la participación *política* y la participación (directa o mediada) de la ciudadanía en el ejercicio del poder: en el diseño de la planificación política (*policy-making*) y en la toma de decisiones dirigida a la realización del interés común.

En el mundo griego, de acuerdo con el testimonio de historiadores como Tucídides, Polibio o Jenofonte, y de acuerdo también con la reconstrucción normativa de sistemas políticos ideales por Platón o Aristóteles, la idea de política contiene estos rasgos fundantes. Política (*ta politika*) es todo lo que concierne a la comunidad de los ciudadanos, la *polis*, en tanto que interés común y en tanto que gobierno común. Designa tanto esta esfera de interés (y de valores comunes) como la esfera de acción propia de la ciudadanía. En realidad, no sólo la deliberación, sino la participación en el gobierno (en el autogobierno) de los asuntos comunitarios. El ciudadano (*polites*) es consecuentemente el hombre político (*poli-*

*tikos*), y aunque determinados puestos fueran objeto de elección e incluso también de contrato profesional (las magistraturas financieras o la dirección del ejército), no cabía aún imaginar la política como la actividad de políticos profesionales (Hansen, 1991: 268-277).

El espacio de la política es el espacio de la opinión (*doxa*), configurado por la participación de la ciudadanía. La equivalencia del derecho a tomar parte en las deliberaciones de la comunidad (*isegoría*) excluye, en efecto, de la esfera pública la idea (moderna) de política como conocimiento experto (*tekhné*), pero también como conocimiento científico (*episteme*) (Castoriadis, 1996: 166-167). El derecho de participación regulaba el acceso igualitario a los órganos de participación y de autogobierno de la *polis*: la asamblea general deliberativa (*ecclesia*), el consejo (*boule*), que compartía con la asamblea las funciones legisladora y gobernante, y el tribunal de la comunidad (*dikasterion*). Es decir, si la participación tenía un primer sentido como derecho a la interlocución civil, sobre éste se apoyaba, particularmente en la época de la democracia (entre los siglos VI y IV), el derecho a participar en las decisiones del gobierno. La *polis* se configura, en efecto, como comunidad autogobernante (*autarkhes koinonia*). Basa su autonomía tanto en su capacidad de autogestión financiera, articulada sobre un fluido y omniabarcante sistema fiscal que dependía de las contribuciones no sólo de los ciudadanos, sino también de los metecos o residentes legales no naturalizados, como en su capacidad disuasoria frente al exterior. Pero la autonomía de la comunidad no es sólo de naturaleza financiera y militar, sino de naturaleza política. Su gobierno es un gobierno político (*politike arkhé*) en tanto que administrado por ciudadanos, el gobierno de «los libres e iguales», opuesto a toda forma de gobierno despótico (*despoteka*) (Aristóteles, *Política*, 1255 b, 16-20).

Este significado fundante de política se mantiene en el mundo romano. Sus presupuestos básicos son asumidos en particular por el republicano, que sobre la idea de una política *deliberativa* (la expresión sería pleonástica) entiende la experiencia del gobierno como un equilibrio entre la ley, el poder común configurado por la asociación civil entre los ciudadanos y la libertad sobre la que se funda el orden mismo de derecho. La naturaleza humana sigue siendo definida por su condición cívica en los términos de la racionalidad y la libertad (Cicerón, *De officiis*, I.xvi). Se mantiene la correspondencia entre el orden natural y el orden civil, como puede deducirse, a través de la conexión intelectual del estoicismo. La constitución de la comunidad civil, una asociación de derecho (*societas iuris*), responde en definitiva al designio de la ley natural: «ad participandum ali um alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos» (Cicerón, *De legibus*, I.xii. 33). Ciertamente, el modelo institucional de la *respublica* no obedece ya a los condicionantes geopolíticos del modelo griego de la ciudad-estado. Y este cambio de coordenadas determinará por su parte el cambio fundamental en la experiencia de la política. Por razones de la complejidad institucional ante la diferente

composición democrática (no puede olvidarse que el modelo republicano alcanza su plenitud, y materializa en la práctica su orientación universalista, en la época del Imperio), la política comunitario-participativa se transforma en universalista-representativa. Aparece entonces delimitada con nitidez la diferencia entre la política como actividad eminentemente deliberativa y al gobierno como actividad caracterizada por la toma de decisiones, asignada o elegida por la ciudadanía a un oficio público específico investido de autoridad (Pitkin, 1967: 241-242). La práctica de la representación es así introducida en el ámbito de la política y del gobierno.

La idea de comunidad política como comunidad constituida por ciudadanos en torno a una autoridad y un sistema de instituciones comunes, basados en el reconocimiento de la igualdad de derechos, de obligaciones y de deberes cívicos de sus miembros, es transmitida por San Agustín (*De civitate Dei*, XIX.xxi.1 y XIX.iv) sobre el material originario de Cicerón (*De re publica*, I.xxv). La versión agustiniana adapta el republicanismo a la cosmovisión teológica medieval y bajo esa forma se mantendrá hasta el siglo XIII, cuando se traducen por primera vez en la cristiandad los escritos de Aristóteles. A diferencia del intento agustiniano, la labor de Santo Tomás se dirige a conciliar la argumentación política de Aristóteles con los presupuestos teológicos de la cosmovisión cristiana. Un primer punto de acuerdo es buscado en la comparable prioridad, ontológica, moral y política, concedida a la comunidad sobre el individuo. Y, sin embargo, durante la Edad Media la experiencia de la política se ve paulatinamente vertebrada por las múltiples formas de asociación civil que dinamizan la vida de la comunidad (Black, 1988: 588 ss). Esta diferencia sobre el comunitarismo griego, más patente en la medida en que la cosmovisión medieval entra en crisis a partir del siglo XIII, acerca el pensamiento político medieval (no sólo el secular, sino también el religioso) al republicanismo romano y lo aleja del mundo griego. Sin duda, esta diferencia opera como idea subyacente en la interpretación de Santo Tomás, aunque sus efectos no se traduzcan con todas sus consecuencias hasta la teoría política de Marsilio de Padua y antes en el pensamiento teológico, aunque aún no desprendido de sus condicionantes comunitaristas, en la obra política de Guillermo de Ockham. En su exégesis de los textos morales y políticos de Aristóteles asume Tomás de Aquino su visión natural-racional sobre el origen de la comunidad política y, de ahí, la distinción fundamental entre política, o gobierno político, y despotismo (*De regimine principum ad regem Cypri*, I.x). Sin embargo, no logra conciliar la interpretación secular con su convicción religiosa, que acaba por imponer su primacía epistémica, ni tampoco logra actualizar o reformular en su argumentación los principios del republicanismo político (*ibid.*, I.i-ii). Su marco de referencia es el gobierno del reino (*principatus regni*) y en su arte se propone instruir al joven rey. El opúsculo citado queda incompleto y es continuado por su discípulo Tolomeo de Luca, quien, con el propósito de extraer fielmente las consecuencias de la argumentación del maestro, acaba, sin embargo (mostrando ya una coheren-

cia moderna y no medieval en su interpretación de la política), por argumentar las razones del principado *político* (*ibid.*, II.viii), el régimen que nosotros identificaríamos como constitucional (Sternberg, 1982: 29-30).

El legado cívico-republicano de la política es vindicado y actualizado en la modernidad. Fundamentalmente, con el reconocimiento de que la inspiración del modelo no implica una repetición de la historia, sino una reformulación de su significado y, de modo más preciso, de sus significados a través de la historia. Los humanistas del Renacimiento no tratan de imitar el pasado, sino de recuperarlo críticamente. Releerlo y reinterpretarlo, reescribir la historia como guía para el presente. La obra de Maquiavelo expresa como ninguna otra este propósito exegético, que no deja de ser, sin embargo, una toma de postura intelectual sobre la política de la época. Su estudio de caso sobre el ejercicio del poder en *El príncipe* constituye una reflexión en torno al arte del gobierno, «l'arte dello stato», pedagógica y estratégica, construida sobre la experiencia del pasado y sobre el análisis de la *política* europea del presente (sintetizada en las luchas por el poder). Y aun así, la obra permanece asentada sobre los presupuestos de la idea republicana de la política, manifiestos en su preferencia racional por el «principado civil», aquél constituido «cuando un ciudadano privado no mediante el crimen ni ninguna otra intolerable violencia, sino con el favor de sus conciudadanos se convierte en príncipe de su patria» (*Il principe*, IX). Presupuestos que aparecen ya plenamente desglosados en sus comentarios a la historia de la Roma republicana. Para entonces la argumentación de Maquiavelo defiende la que habría de ser una de sus tesis centrales y definitoria de su método de trabajo histórico-comparado: la experiencia de la vida civil de la república (su referencia inmediata es Florencia, como modelo y como terreno de experimentación) debe reflejar «il vivere civile», es decir, la vida política (*polis* es traducido al latín como *civitas*) de la antigua Roma y de las repúblicas que han logrado el equilibrio entre la paz y la libertad (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I.ii-iii, vi, Iviii).

Nuestra interpretación moderna de la idea de política incorpora la síntesis operada por Maquiavelo, aunque sin distinguir sus dos niveles de discurso: el referido a la política como acción deliberativa (*Discorsi*, I.ii, xviii, xxv; II.ii) y el referido al arte del gobierno (*Il principe*, XV ss.), como ha destacado Sternberger (1982: 33-35). En su sentido moderno *política* identifica bajo una misma idea los significados de política y de gobierno, sólo que con un sentido radicalmente diferenciado de sus significados originarios. Así, subordina el primero al segundo en razón de la devaluación de la actividad deliberativa de la ciudadanía en el marco del Estado representativo. De esta forma llegará a entenderse la idea de política en los términos, aquí sintetizados por Weber en un sentido inequívocamente moderno, de «la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder» («Politik als Beruf», en Weber, 1980: 505). Su dimensión deliberativa no sólo queda manifiestamente subordinada al momento de la toma de decisiones, sino que en la práctica queda circuns-

crita a la deliberación técnica de expertos y deja de ser, por tanto, una actividad eminentemente cívica.

Los ejemplos aducidos hasta este momento permiten reconstruir en esbozo el itinerario semántico de la idea de política. Reflejan sus cambios de significado en correlación con los referentes institucionales que en cada caso configuran su contexto de sentido. De este breve repaso puede extraerse una primera lectura, que se ampliará más adelante y que pone de relieve los puntos de inflexión de ese itinerario: desde su significación originaria como deliberación sobre el interés común llevada a cabo por la comunidad misma de los ciudadanos hacia su asimilación en la modernidad a la idea de gobierno. Una segunda lectura nos recuerda, sin embargo, que su dimensión deliberativa es su dimensión básica y normativamente fundante, en la medida en que sin su consideración no podríamos pensar hoy la política, el significado de lo político, a menos de reducir nuestra reflexión al ámbito profesionalizado de la técnica y del marketing políticos. Indirectamente, esta segunda lectura nos muestra el cambio de sentido operado en la tesis de Weber: la deliberación política, es decir, la deliberación ciudadana sobre los asuntos políticos, sobre el interés común, ha perdido su relevancia normativa en tanto que condición previa y constitutiva de la tarea del gobierno. Entendida sólo como deliberación de expertos, ha sido incorporada al momento de la toma de decisiones. Dicho esto, podemos ahora examinar con nuevos argumentos la relación entre la idea y la experiencia de la política y la idea y la experiencia de la ciudadanía, y cómo el problema del pluralismo actúa de catalizador de su evolución conjunta.

## II. LA CIUDADANÍA O LA PARTICIPACIÓN EN LA CONDICIÓN CIVIL

La ciudadanía constituye el derecho originario de la condición civil, aquélla que define la asociación civil entre los individuos como relación de derecho en tanto que diferenciada de cualquier otra comunalidad natural entre los hombres (afectiva o instintiva). Se trata del derecho que da acceso al resto de los derechos participados por la condición civil. La ciudadanía define el modo de pertenencia de los individuos a la comunidad política. La pertenencia, el estatuto de la ciudadanía, cualquiera que sea su naturaleza (asumida por nacimiento o establecida por relación contractual), constituye la condición de derecho que reconoce el acceso del individuo a la comunalidad civil de derechos, obligaciones y deberes igualitariamente compartidos por los ciudadanos. La ciudadanía capacita al individuo (en el sentido de dar derecho) a participar en la vida *política* de la comunidad. Es capacitación igualitaria en la medida en que parte del reconocimiento de la igual capacidad cívica de todo ciudadano a actuar políticamente. Pero lo es también universalista, como se verá en este tra-

bajo, en la medida en que significa la participación en un estatuto universalista de derechos, normativamente compartido por cada individuo en razón de su misma humanidad. Este segundo supuesto nos llevará a analizar el significado de la ciudadanía en los términos de la tensión entre pertenencia y exclusión. Si la pertenencia, al menos en un orden democrático, debe estar legitimada por su orientación inclusiva o universalista, la exclusividad del reconocimiento de la ciudadanía (por parte del Estado) es justo el criterio que le confiere valor en tanto que modo de asociación civil, de ahí que la tensión no pueda resolverse sino a raíz de una universalización de los derechos de ciudadanía complementada por una universalización de las posibilidades reales o materiales para su ejercicio.

Como ya se ha destacado, la ciudadanía griega, el estatuto de quienes vivían con plenos derechos políticos en la *polis*, estaba restringida a sólo una parte del cuerpo social: los varones adultos, libres y económicamente autónomos (estaba también regulada la práctica de la naturalización, aunque se aplicaba con carácter extraordinario). Se trataba de una ciudadanía comunitaria. La ciudad griega era concebida como una comunidad de intereses políticos, pero asimismo una comunidad de lazos morales, cohesionada por la responsabilidad solidaria de los iguales, los ciudadanos que obedecían a la autoridad de una ley común. La ciudadanía era el derecho comunitario básico, el derecho igual de cada ciudadano a ser reconocido como políticamente digno dentro de la comunidad y, por lo tanto, a participar en la vida pública, en todos sus actos de gobierno, en la deliberación común y en la toma de decisiones. No cabía distinción, por tanto, entre el ejercicio de la ciudadanía y la formación de la voluntad política, pues se pensaba que la formación del interés común sólo podía proceder de la identificación (argumentativa) de las voluntades individuales bajo la voluntad comunitaria. El problema del pluralismo y su articulación en la comunidad obligó, sin embargo, a redefinir esta primera concepción comunitarista del gobierno y con ello la idea misma de política.

Durante el periodo de la República romana (desde el siglo VI al I) se materializaron diversos intentos por extender el estatuto de ciudadanía a los territorios conquistados. Fueron, sin embargo, intentos aislados y desde luego irregulares. La definitiva apertura cosmopolita del derecho de ciudadanía sólo se produjo en la época del Imperio, en los primeros siglos de nuestra era. El derecho de pertenencia pierde entonces su antiguo sentido comunitario o localista y se convierte progresivamente en un derecho común de los ciudadanos del imperio. El antiguo derecho de gentes abandona la concepción dualista que diferenciaba a los ciudadanos de Roma de los ciudadanos de provincias en favor de una concepción integradora, factor éste que le permite entroncar con la tradición del derecho civil romano. El Derecho internacional (*ius gentium*) aparece ya como la continuación lógica del Derecho civil (*ius civile*). La expansión tiene en ese sentido un efecto igualitario al propiciar una equiparación progresiva de derechos entre los ciudadanos de Roma y los súbditos de

las provincias, hasta el punto que el universalismo del derecho no borra, sino que concilia el derecho y la concepción de la ciudadanía de los territorios anexionados. «Omnibus municipibus duas esse censo patrias, unam naturae, alteram civitatis», escribirá Cicerón (*De legibus*, II, II, 5). La apertura cosmopolita de la ciudadanía romana representa la culminación igualitaria y universalista de la ciudadanía griega. El Imperio significa el desmentido más rotundo de la democracia griega, pero hereda de ésta, y del ideal político republicano, el componente universalista y expansivo que entonces no pudo desarrollarse sino como una contradicción del modelo comunitario. La experiencia del Imperio demuestra que no es la forma de gobierno, en su caso monárquica, sino el derecho, un derecho de proyección universalista, el factor que da unidad a su proyecto de conquista. Y que en gran medida da cumplimiento a la tarea que la República no pudo realizar. El Imperio consiguió, al menos imperfectamente, universalizar el ideal de libertad igualitaria de la constitución republicana y en ese sentido demostraba la virtualidad de la síntesis entre el modelo republicano de gobierno (que el Imperio no llegó a transformar sino sólo parcialmente) y un modelo universalista del derecho.

El espíritu de las fórmulas de representación del republicanismo es asumido en la Edad Media por los primeros regímenes *parlamentarios*, que amplían el sistema de representación hasta incorporar junto a la representación política la representación de intereses privados (Pitkin, 1967: 241-247; Quillet, 1988: 554-572). Finalmente, el problema de la complejidad es resuelto por la política moderna mediante la transformación del modelo de Estado tardo-medieval, esto es, el modelo de los principados o de las repúblicas comunales, en el estado representativo, basado en el principio de la mediación representativa de toda acción política y que, por cierto, incorpora asimismo en la arena política la representación de los intereses privados organizados. Para entonces la idea de ciudadanía había dejado de estar asociada con el ideal de participación directa en la comunidad y había recuperado el ideal de la participación en un estatuto igualitario y universalista de derechos. Como reacción frente a la política medieval, la política moderna constituye como teoría una reformulación crítica del republicanismo y como experiencia el marco de experimentación de sus principios aún no explorados. Exceptuando las experiencias de gobierno comunal en la Italia de los siglos XI y XII (Pisa entre 1081 y 1085, Arezzo en 1098, Génova en 1099, Pistoia en 1105 o Bolonia en 1123), o de los gobiernos cantonales de la Confederación Helvética desde 1291, fecha de su constitución, hasta el siglo XIV, con reminiscencias de la ciudad-estado griega, el modelo de república independiente, o confederada, sería adoptado a partir del siglo XV tanto en Italia como en la Confederación Helvética como en la República de Holanda, en esta última desde su fundación en 1579 (Connell, 1995). Los resultados de esa experiencia iluminaron el pensamiento republicano de la época y, más incluso, sirvieron como prueba de la viabilidad del modelo para los pensadores ilustrados y los revolucionarios del siglo XVIII.

### III. PLURALISMO: ONTOLÓGICO Y POLÍTICO

Para los efectos de este trabajo entiendo por pluralismo en sentido político la diversidad generada por la condición civil, esto es, la condición de derecho que define la asociación política entre los individuos. En los términos de la política moderna (representativa y universalista), el pluralismo hace referencia a la diversidad generada en la sociedad civil. Es decir, a las formas de asociación en que se vertebra la sociedad con autonomía de acción pública y privada, reconocida por el derecho, frente a las formas de asociación instituidas por el Estado. Sin embargo, como se verá en un apartado posterior, la coevolución creciente entre las agencias del Estado y las instancias asociativas de la sociedad civil da como resultado una compleja imbricación entre lo público y lo privado que hace si no imposible, al menos sí difícil diferenciar con nitidez entre el ámbito estricto de lo público y el espacio de lo privado. Por esta razón resulta ya un imperativo de método considerar el pluralismo en el marco de esta encrucijada, sin olvidar que es precisamente el derecho de ciudadanía, su ejercicio como participación, la condición práctica facilitadora que genera tanto el pluralismo político como el pluralismo asociativo, y de identidades colectivas, de la sociedad civil.

Pero hay un primer sentido, de carácter ontológico, que lleva a dar razón de la idea de pluralismo por la imposibilidad de descubrir o justificar algún fundamento absoluto de la realidad, alguna esencia que contenga en sí la totalidad de lo real, e igualmente, algún fin omnicompreensivo hacia el que todo lo real converja, alguna síntesis universal. En términos teóricos, la idea de pluralismo constituye la antítesis de la idea de totalidad o de unidad absoluta. Quizá sea el filósofo pragmatista William James quien en su obra de 1909 *A pluralistic universe* defina con mayor claridad su significación filosófica. Frente al monismo que entiende que la realidad tiene un fundamento y que éste es único, una sustancia absoluta, la «visión pluralista» que defiende James no niega que haya fundamento, pero sí que sea único y «prefiere creer que puede que en última instancia no haya en absoluto ninguna forma-todo (*all-form*) [o forma de totalidad], que puede que la sustancia de la realidad no pueda nunca recopilarse [o sintetizarse absolutamente], que alguna parte de ella puede quedar al margen de la mayor combinación [o concentración] posible y que una forma distributiva de la realidad, la forma-cada (*each-form*), sea lógicamente tan aceptable y empíricamente tan probable como la forma del todo comúnmente aceptada como algo evidente por sí mismo» (James, 1987: 645).

Tenemos así que la idea de pluralismo se opone a la idea de monismo, pero es preciso puntualizar que esta última se refiere en el texto de James a un monismo ontológico absoluto, es decir, a la postura que defiende que hay un único principio último omnicompreensivo de la realidad. «Para el monismo», escribe James, el mundo es «un hecho que todo lo incluye —no hay nada que sea su única alternativa» (*ibid.*, p. 646). Mien-

tras que el pluralismo sostiene «que las cosas existen en la forma-cada o distributivamente», continúa James, «el monismo piensa que la forma-todo o la unidad-colectiva es la única forma racional», que la realidad, el universo, sólo puede entenderse e interpretarse racionalmente bajo el prisma de categorías monistas (*ibid.*, p. 777). El pluralismo, en cambio, propugna que ese conocimiento y esa interpretación pueden basarse en diferentes principios y pueden ser, por otra parte, objeto de reforma; que el conocimiento es justo el conocimiento de la realidad cambiante y que la realidad no es sintetizable en esencia alguna; que la realidad no es esencia, sino relación. Frente a la primacía de una realidad sustancial según el monismo, el pluralismo invierte el orden de valores: no la sustancia, sino lo relacional, lo relativo es lo que caracteriza a la realidad.

Y por supuesto, también a la realidad política, que es una realidad de relaciones intersubjetivas mediada institucionalmente. La crítica de James muestra la incapacidad del monismo para reconocer la naturaleza distributiva de lo real. El pluralismo expresa justamente la dimensión distributiva de la realidad, su dimensión primordial: «nada en la realidad es absolutamente simple», concluye James, «cada parte más pequeña de la experiencia es un *multum in parvo* relacionado de un modo plural» (*ibid.*). Y antes: «El mundo pluralista es así más una república federal que un imperio o un reino» (*ibid.*, p. 776). La relacionalidad, la naturaleza distributiva del pluralismo es la característica que precisamente Michael Walzer adopta para definirlo en referencia a lo que considera una distribución *justa* de los bienes de la sociedad, asignada a su vez de un modo plural, según diferentes procedimientos y criterios. La argumentación de Walzer es una defensa de un modelo de sociedad justa. Se trata, en efecto, de una teoría de la justicia y como tal entiende que la justicia *distributiva* constituye el significado originario de la idea de justicia. En su opinión, no existe ningún modo de distribución (de los bienes, de las oportunidades) preferible absolutamente, ningún criterio invariable o que no pueda conjugarse con algún otro. La idea distributiva de justicia expresa con coherencia la propia dinamicidad del pluralismo: sus principios son plurales, el conocimiento, las interpretaciones son plurales, los bienes, los criterios de justicia son plurales. Y así, las culturas o los sistemas políticos. La diversidad hace universal al pluralismo.

*Spheres of justice*, la obra de Walzer aparecida en 1983, hereda y asume, a mi juicio (aunque Walzer al menos no lo hace explícito), los presupuestos del pluralismo sintetizados por James y traslada al terreno de la teoría política dos de sus rasgos antes comentados: su oposición a la idea de totalidad y su carácter constitutivo relacional. El marco normativo de su argumentación lo constituye la idea de *comunidad política*, «probablemente lo más cerca que podemos llegar a un mundo de significados comunes» (Walzer, 1983: 28). La comunidad política configura una unidad no totalitaria de significados comunes y de prácticas comunes, de interacción comunicativa en suma. Es, en efecto, un espacio de interrelaciones, diverso o diferenciado, pero reconocible como espacio de conver-

gencias, como espacio de comunalidad. Por otra parte, señala Walzer, «la comunidad es ella misma un bien —puede que el bien más importante— que se distribuye. Pero se trata de un bien que sólo puede distribuirse teniendo en cuenta a la gente». La comunidad constituye un bien en la medida en que los individuos han sido «admitidos físicamente y recibidos políticamente» (*ibid.*, p. 29). Como parece lógico, el derecho de pertenencia a la comunidad no puede hacerse depender de alguna decisión externa a la comunidad: «de no haber comunidades capaces de tomar tales decisiones», argumenta Walzer, «no habría en ese caso ningún bien que mereciera la pena distribuir» (*ibid.*). Y justo en esos términos se cifra el significado de la ciudadanía como estatuto de pertenencia.

La primera distribución es la distribución comunitaria de los individuos. Afecta a la distribución de la inclusión y la exclusión. En ese sentido, la justicia distributiva se inicia como justicia inclusiva, pero también como justicia excluyente (en la exclusión se cifra de algún modo el valor de la pertenencia a la comunidad). La distribución es, en efecto, división, separación de los miembros frente a los no-miembros, entre ciudadanos y no-ciudadanos. ¿Qué la hace *justa*?, es decir, ¿qué la convierte en una distribución *pluralista*? Walzer reconoce que ninguna distribución comunitaria puede arrogarse una suerte de justicia universal. Cualquier distribución de los individuos es una distribución de derechos, de oportunidades de vida, que no es, ni siquiera normativamente, ilimitada. Los derechos suponen también la creación de exclusiones. ¿Una exclusión absoluta? Imperativamente, no. El problema reside en la forma como se realiza la asignación de derechos y a partir de ahí, cómo se configura la comunidad (*ibid.*, pp. 61-63, 303-311). Una *comunidad pluralista*, podemos argumentar a partir de Walzer, no es sólo una comunidad que incluye a diferentes grupos sociales y que tolera, por tanto, la convivencia de identidades colectivas diferentes. Es sobre todo una comunidad abierta e igualitaria, construida sobre un modo justo de distribución de oportunidades de vida. Su pluralismo es, por tanto, un pluralismo inclusivo cuyo ideal no es otro que el de una comunidad de comunidades (la antigua idea cristiano-medieval de comunidad universal, la idea kantiana de una confederación mundial de estados, la idea pragmatista de una comunidad universal de comunicación), aunque su realidad es bastante menos lustrosa. Son las comunidades reales en las que la distribución se realiza de modo imperfecto, pero se realiza y la imperfección denota de algún modo su carácter perfectible. Incluso oligárquico, pero democratizable.

Cualquier distribución justa de los individuos y de los bienes genera, a pesar de todo, desigualdades. Políticamente, a menos de imponer una igualdad totalitaria, no resulta viable suprimirlas. El cometido de una *política pluralista* (en el sentido de planificación política o *policy*) se dirige, en cambio, a reducir la dominación que resulte de la distribución, a reequilibrar los desequilibrios de derechos que suponen una anulación efectiva de la libertad. La sociedad imaginada, pluralista, verosímil sin embargo, como *sociedad liberal y democrática*, es, de acuerdo con Wal-

zer, una «sociedad igualitaria compleja». Aunque el proceso de distribución y de conversión de bienes genere desigualdades –sostiene Walzer– difícilmente puede multiplicarse la desigualdad si la justicia distributiva se hace aplicar en todo el proceso, si las esferas de la justicia en la comunidad política, las esferas de socialización de los ciudadanos, han sido configuradas o funcionan distributivamente, según un procedimiento igualitario de distribución de derechos que respeta como mínimo los principios distributivos básicos del intercambio libre, el mérito y la necesidad. La igualdad compleja hace referencia a la igualdad distributiva e igualitaria que los individuos poseen en la comunidad política, de la que participan imperfectamente, pero de modo distributivo en las diferentes esferas de la justicia (*ibid.*, pp. 3-30). Se trata de una igualdad entendida como prevención de dominación: de unos bienes sobre otros y de unos individuos o grupos sobre otros, que expresa, como defenderá en un escrito posterior (Walzer, 1995), la acción igualitaria de la justicia distributiva en el proceso de intercambio o de conversión múltiple de bienes al impedir la concentración de éstos y, por ende, evitar el peligro de dominación: «que ningún bien, y que ningún grupo de hombres y mujeres, sea dominante», de forma que las desigualdades no sean absolutas, sino relativas a las esferas y, por lo tanto, a la condición distributiva de la justicia, que no reduzcan sino parcialmente la libertad y que no la promuevan sino distributivamente.

#### IV. LA ESFERA PÚBLICA O EL ÁMBITO DE LA POLÍTICA

La esfera pública es el espacio de la publicidad política, el ámbito de la comunicación y la discusión ciudadanas sobre los asuntos públicos. En sentido genérico, la esfera pública es cualquier espacio de información y de comunicación creado por la interacción comunicativa (unidireccional o multidireccional, sincrónica o diacrónica) de interlocutores que en virtud de las relaciones que establecen se constituyen en un público. En sentido político, la esfera pública es el espacio (físico o virtual) de lo político en tanto que ámbito de deliberación ciudadana sobre el interés común y sobre el gobierno de la comunidad política. A pesar de su fundamento comunitario, el ámbito de la política es el espacio del pluralismo. Lo político, al menos desde la modernidad, conjuga las dimensiones de la comunidad y del pluralismo cívicos. El público de ciudadanos constituye la comunidad política en tanto que comunidad deliberativa y autogobernante (en el mundo greco-romano) y en tanto que comunidad deliberativa y espectadora de la representación de la política en el mundo moderno. La transición desde el modo de política participativa hacia la política representativa refleja ese cambio simbólico de la esfera pública, que implica asimismo un cambio estructural, pues deja de ser un espacio físico caracterizado por la inmediatez de la interlocución y se convierte en un espacio simbólico y hasta virtual de comunicación mediada por instancias

representativas. Como consecuencia, la ciudadanía cambia su significación por ampliarse, y de algún modo universalizarse, el estatuto de la pertenencia a la comunidad. Por otra parte, en la modernidad el público de ciudadanos ya no es sólo la *comunidad pública* de los iguales con derecho a participar en la vida política. Es un *público* constituido por ciudadanos *privados* que al vincularse entre sí (mediante una relación de derecho reconocida por el Estado) crean las distintas formas de asociación civil que permiten, en el marco del Estado representativo, un acceso mediado o representativo a la esfera de la política.

Pero retomemos de nuevo el análisis semántico para precisar la argumentación. El término «público», de acuerdo con Arendt, tiene un primer significado, intuitivo, que hace referencia a la idea misma de visibilidad, es decir, a la apariencia pública de la realidad, de «todo lo que aparece ante nosotros y que delimita nuestro horizonte de la realidad física». Junto a este significado, lo público denota el espacio simbólico de la comunicación entre hombres, es decir, el espacio de sentido que delimita nuestro mundo en tanto que mundo de experiencias y significados compartidos (Arendt, 1958: 50-58). Por ser un entorno simbólico cuya autonomía lo libera de la limitación física del espacio local originario y lo convierte en un espacio potencialmente universal, la esfera pública es un espacio abierto, delimitado por las infinitas formas de vida civil de una sociedad, como ha estudiado John Dewey (*The public and its problems*, en Dewey, 1984: 238-258). Es así un espacio de identidades múltiples y superpuestas fundado en la dialogicidad de la comunicación humana y en la participación igualitaria de derechos de la condición civil. Un espacio poliédrico configurado por las múltiples identidades colectivas en que participan los individuos. Es el espacio de la ciudadanía y del pluralismo generado por la participación ciudadana en la vida civil. Para la política moderna la transparencia como cualidad física se transforma en condición normativa o procedimental que deberá presidir toda interacción pública y, como tal, permitirá diferenciar la esfera pública del ámbito privado.

Sin embargo, de acuerdo con esta acepción, que aparece en la época moderna, lo público se contrapone no sólo a la idea de privacidad (referida al ámbito de acción de la libertad del individuo), sino también a lo que permanece oculto a la mirada pública, de forma que la dicotomía público-privado llega entonces a denotar la contraposición entre publicidad y privacidad, entre apertura y secreto, entre visibilidad e invisibilidad (Thompson, 1995: 123). Bajo esta perspectiva, la esfera pública moderna se convierte en una instancia de deliberación crítica entre los individuos, de crítica literaria en primer lugar que acaba por integrar la crítica intelectual al orden establecido y la crítica al poder. En la Europa moderna, durante la segunda mitad del siglo XVIII, surge como espacio de discusión literaria. Un espacio exclusivo, elitista, de cultivo de la crítica, aunque no estetizante, que en tanto que ámbito de opinión, se convierte en un lugar privilegiado para el debate político. Los círculos ilustrados, que consti-

tuían el público de ciudadanos entonces, no están sometidos a la censura oficial y dan cabida, por su potencial subversivo, a la discusión libre de ideas y problemas políticos. Se configuran así como instancia de crítica experimental, de discusión e imaginación políticas, en conexión con la prensa y la edición libre o clandestina donde son sometidas por vez primera a debate las ideas revolucionarias que definen el tránsito a la modernidad política (Habermas, 1962: 42-75).

Quizá, de todas formas, ése no sea su verdadero origen, sino más bien el origen de su configuración moderna, porque anteriormente otros ámbitos de discusión plural se habían ya constituido como esfera pública o política, siendo espacios abiertos y no elitistas. En realidad, cualquier ágora que respetase las condiciones de igualdad de derecho a la participación pública y de libertad de expresión cumplía ya el requisito básico de la publicidad procedimental. Teóricamente, la participación supone un acceso igualitario de los ciudadanos al ámbito discursivo de la deliberación sobre los asuntos públicos, sólo que, en la práctica, ni el acceso es igualitario ni la deliberación se produce libre de coerción. Este déficit de igualdad y de libertad ha sido el precio que ha debido pagarse por universalizar el acceso a la esfera pública, que ya indica, por su parte, el primer reto para democratizar el estatuto de la ciudadanía moderna. El tránsito hacia la modernidad supone un profundo cambio en la comprensión de la ciudadanía y en la experiencia de la política, reflejado a su vez en la creación de nuevas instituciones y en la evolución interna de la esfera pública. Con todo, la política moderna no supone un desmentido absoluto de la política antigua, sino, en todo caso, de sus presupuestos comunitarios, y sí una alternativa al problema planteado por el surgimiento del pluralismo en la esfera pública.

## V. DE LA CONDICIÓN POLÍTICA MODERNA

La condición política moderna se define a raíz de la crítica de la relación entre individuo y comunidad que había fraguado la cosmovisión política medieval. Se trata de una crítica interna de sus mismos fundamentos, que pone en cuestión la idea heredada de orden, basada en una continuidad *natural* entre las leyes del cosmos y las leyes de la sociedad, entre la ley divina y la ley humana. Por efecto de la crítica se desiste de la pretensión de justificar un único orden al reconocerse que la idea de orden, en cambio, se conjuga en plural: los órdenes posibles son infinitos y ninguna combinación es más necesaria que otra. La unidad es sólo una imagen que representa al pasado. La realidad, en cambio, es plural, diversa, inconmensurable con una única interpretación. La condición política de la modernidad se caracteriza, precisamente, por la ruptura de la primacía, ontológica, moral y política, de la comunidad sobre el individuo y por la creación de un nuevo equilibrio. Pero no se trata de una mera inversión de los términos: el individuo sobre la comunidad, sino de una autén-

tica búsqueda de equilibrios: entre lo natural y lo racional, entre lo divino y lo humano, entre lo comunitario y lo individual, entre lo necesario y lo contingente. Cada uno requiere una nueva legitimación, de carácter racional, construida con una racionalidad que refleja el flamante estatuto de la política como ciencia.

La modernidad política nace a raíz de la transformación en la esfera pública de la idea de libertad comunitaria en una idea individualista y universalista de libertad que cambia no sólo los parámetros semánticos del significado de la libertad, sino también el significado de la idea de comunidad política. La realización práctica o pública de la nueva libertad entendida como el ejercicio de un derecho universalista (exclusivo sólo de las comunidades libres) alumbró ya el concepto moderno de lo político (Heller, 1990: 123-127). La libertad de los modernos es, como se ha señalado, la libertad entendida como autonomía, como autolegislación moral, y como derecho para la participación en la vida pública. La entrada de esa libertad, basada en una concepción universalista e igualitaria del derecho y de los derechos cívicos en particular, consigue repolitizar el ámbito público: permite recuperar la idea y la práctica de la ciudadanía como autogobierno. Pero transforma a su vez la idea antigua de ciudadanía que descansaba sobre una identificación entre la comunidad moral y la comunidad política, entre el individuo privado y el individuo público.

La nueva libertad transforma la esfera pública en un ámbito de derechos, de derechos individuales que delimitan el ámbito de acción del Estado. Deslegitimada la antigua unidad de lo privado y lo público, la política moderna nace como política de la diferencia: de la sociedad civil diferenciada del Estado. Y ha de buscar una justificación racional del nuevo orden de cosas, una mediación que restablezca un vínculo legítimo entre el Estado y la sociedad. La operación se produce en el marco del Estado constitucional: el derecho media la relación entre los ciudadanos y el Estado y la autentifica como una relación bilateral. Pero esta mediación es sólo la condición primera de un sistema de relaciones fundado en la idea del contrato, de ahí que la política moderna nazca como política representativa. Ya no será *política de la comunidad*, sino *política de los ciudadanos*: la política racional que permite a los individuos privados participar en la vida pública. Y hacerlo como un público que se autogobierna, un público de ciudadanos. La política representativa no anula, sino que crea un nuevo marco de desarrollo para la identidad política de los ciudadanos al constituir la comunidad, de ahí que sea, efecto, política de la identidad, pero de una identidad constructa, construida sobre la base del Estado constitucional: política de la identidad plural, de identidades plurales concebidas como identidades constitucionales.

La condición política moderna nos sitúa ante el problema del gobierno desde una nueva perspectiva: la del gobierno representativo, que supone justamente la representación de la ciudadanía (y del poder soberano) en el gobierno frente a la idea clásica del autogobierno comunitario. Un breve apunte histórico nos permitirá recordar cómo se produjo el tránsito

y qué justificación racional lo había respaldado. El cambio aparece perfilado ya en dos momentos fundamentales de la historia moderna: las dos grandes revoluciones de derechos del siglo XVIII, la americana y la francesa. En el primer caso, la Revolución americana de 1776, el cambio definitivo se lleva a efecto algunos años después, a raíz del debate público de ratificación de la Constitución federal de 1787 por el estado de Nueva York, el debate entre los llamados federalistas y anti-federalistas. Celebrado a través de la prensa entre octubre de 1787 y julio de 1788, su hilo argumental lo constituyó no tanto la disputa en torno al modelo federal como la clarificación del componente republicano de la nueva constitución. Lo curioso del debate es que ambas posturas reclamaban para sí la interpretación genuina del republicanismo. La diferencia clave, sin embargo, recaía en el diferente peso que concedían en la constitución republicana al gobierno representativo. Los llamados antifederalistas defendían un modelo de *representación directa*. En su opinión, aunque la asamblea de representantes no podía ser una reproducción exacta de la ciudadanía, sí debía ser, al menos, un reflejo fiel de sus componentes más representativos.

Los federalistas defendían, en cambio, un modelo de *representación individualizada*. Los representantes lo eran en tanto que representaban a individuos determinados, a electores con una voluntad política definida. Esa diferencia no desaparecía al instituir el mandato representativo, sino que caracterizaba con todas sus consecuencias al mecanismo de la representación, que no identificaba, como en la teoría especular de los antifederalistas, a elector y representante. Al contrario, esa diferencia era lo que precisamente permitía exigir la responsabilidad política al representante por el desempeño de su función pública. Y lo que recomendaba la celebración de elecciones periódicas que renovasen la confianza de la ciudadanía, o la dependencia de los representantes respecto de sus electores.

La opción federalista resultaría vencedora en el debate de ratificación, que finalmente pone de relieve el papel decisivo que la representación habría de jugar en el nuevo modelo de gobierno republicano. Una representación que los americanos entendían como *real*, y no meramente virtual o genérica (Wood, 1969: 596-600). Una representación de individuos particulares y no del pueblo (Pitkin, 1967: 192-197), de forma que con este nuevo concepto, el pensamiento político americano revalorizaba el significado de la participación política, del voto de los ciudadanos en concreto, como la clave de su flamante republicanismo. El voto se convierte así en la expresión de un derecho personal que vincula a los ciudadanos con el gobierno. Pero es, a su vez, la expresión de un interés determinado que hace al gobierno, a través de sus representantes, directamente responsable ante cada ciudadano por su defensa política. Cada elector, cada ciudadano, participa con la elección de su representante en el proceso del gobierno. Este, el gobierno federal, un gobierno republicano, se define, en consecuencia, como un gobierno representativo, universalmente representativo. Todas sus instituciones, legislativas, ejecutivas

y judiciales, se han convertido en instancias de representación de la ciudadanía. Y no ha necesitado para alcanzar ese estadio de republicanismo igualitario recurrir al argumento democrático de la participación directa de los ciudadanos en el poder.

De este modo, la Constitución federal había consagrado el principio de la responsabilidad política de los gobernantes. Eso sí, al precio de desestimar el componente de la deliberación pública que en la tradición democrática, y en la tradición republicana clásica, fundaba la formación de la voluntad política. En efecto, el mecanismo de la representación, si bien establecía la vinculación final entre representantes y electores, no dejaba claro de qué modo adquirirían los representantes, y si lo hacían, una información veraz de los intereses, subjetivos y mudables, que debían representar. En realidad, esa cuestión, el papel de la deliberación pública y de la comunicación entre los representantes y el público, no estaba en juego. La voluntad política podía formarse, con plenas garantías de representatividad –pensaban los federalistas–, en el espacio público del parlamento. El gobierno republicano sentaba así las bases de la democracia liberal del siglo XIX, que adoptaría ya desde un principio su identidad como *democracia representativa*. Esta fórmula no constituía ya ninguna paradoja, sino una respuesta práctica a los imperativos de la complejidad de las sociedades modernas. Pero aún hubo un paso anterior, dado por la Revolución francesa, que reforzó la coherencia de la fórmula de democracia representativa al imprimir a la idea de ciudadanía política una significación de carácter universal.

Para entonces, la síntesis entre el constitucionalismo liberal y la teoría política republicana había despejado cualquier duda sobre el sentido representativo final que habría de adoptar el modelo de democracia. En tiempos de la Revolución francesa, el mandato imperativo de la representación se ha convertido ya en un mandato simplemente *representativo*. Los representantes no representan a individuos, sino a la nación. Esta, según propugna Sièyes en su panfleto de 1789 *¿Qué es el tercer Estado?*, se constituye en torno a un orden de derecho positivo y una representación comunes. La nación no es más que la expresión de una identidad colectiva, una idea que sintetiza el sentido jurídico y político del término pueblo. Los representantes representan justamente esa idea. La nación es *nación representada*, no tiene entidad política al margen de la representación. La apelación política al pueblo de ciudadanos, el depositario de la soberanía, se transforma en una apelación a la nación, un concepto que subsume todo particularismo de la idea de pueblo y lo sitúa en un plano de identidad plena. La idea de pueblo conserva aún un sentido local e individualista, mientras que la idea de nación lo tiene universalista, indivisible. En una sociedad de clases, la idea de nación iguala a los individuos por su participación en una misma identidad, fundada en un nuevo orden de derecho de carácter igualitario y universalista.

Un último apunte, ya del siglo XIX, nos sitúa a las puertas del modelo representativo actual de democracia. A juicio de Rousseau, como se

recordará, la mejor forma de gobierno era aquélla que satisfacía la condición de la ciudadanía autogobernante (*Du contrat social*, I.vi-vii). ¿En qué medida, sin embargo, la introducción del sistema representativo permite todavía la viabilidad de la idea democrática del gobierno? John Stuart Mill trata de dar respuesta a esta cuestión central de la nueva época. Defiende aún la validez de los presupuestos normativos del modelo de democracia participativa de Rousseau y en ese sentido afirma que en «la mejor forma ideal de gobierno» la soberanía reside en el conjunto de toda la comunidad y no es, de ningún modo, alienada. Como prueba, «cada ciudadano [tendrá] no sólo voz en el ejercicio de esa máxima soberanía, sino que [será llamado], al menos ocasionalmente, a tomar parte real en el gobierno mediante el desempeño personal de alguna función pública, local o general» (*Considerations on representative government*, III). He aquí, a juicio de Mill, el supuesto fundamental de la idea de participación ciudadana, que no infiere, sin embargo, la opción maximalista de exigir que la comunidad en su conjunto participe directamente en todo el proceso de la política.

Esa forma ideal de gobierno, señala Mill, «no es una que sea practicable o elegible en todos los estados de la civilización, sino aquélla que, bajo las circunstancias en las que resulta practicable y elegible, se implanta con [el resultado de] la mayor cantidad de consecuencias beneficiosas, tanto inmediatas como prospectivas» (*ibid.*). En su opinión, el sistema político ideal (*the ideally best polity*) tiene que armonizar dos condiciones mínimas: en primer lugar, fomentar el desarrollo pleno de la libertad del individuo en el seno de la comunidad; en segundo lugar, educar a la ciudadanía en la experiencia cívica del «espíritu público desinteresado» (*ibid.*, VI). La libertad aparece así como prerrequisito de la participación, pero ésta, a su vez, es percibida como el desarrollo público, y de algún modo su cumplimiento, de la libertad del individuo. La defensa del interés común exige por parte de la ciudadanía el aprendizaje en la práctica de la *participación desinteresada*, es decir, no movida por la defensa de los intereses particulares, sino por el objetivo compartido de realizar el interés general de la comunidad. El gobierno democrático responde a ese ideal, en efecto. Presupone una situación normativa de participación universal, pero la participación universal, la extensión universal del derecho de participación en la vida política no implica crear una situación real de gobierno asambleario.

Por esa razón, entiende Mill, el gobierno representativo asume el ideal de la democracia pero lo hace funcionar bajo las condiciones de complejidad de la política moderna y, por tanto, bajo las condiciones del pluralismo. El gobierno representativo hereda el presupuesto del contrapeso entre los poderes públicos de la constitución republicana, la constitución mixta. Pero es más, al articularlo con el principio de representatividad, consigue salvaguardar la existencia del pluralismo en la comunidad al garantizar la representación no sólo de la mayoría, sino también de las minorías e impedir, por consiguiente, una desvirtuación

en la práctica del principio de participación igualitaria (*ibid.*, IV-V y VII), del riesgo que Tocqueville llamara «despotismo democrático». La política representativa se funda en una distribución de las funciones del gobierno. Y, por tanto, en *una distribución de la participación en el poder público*. Que no significa una participación directa de la comunidad, sino una participación hecha posible normalmente por la mediación de representantes de la ciudadanía en la configuración de los poderes públicos: ejecutivo, legislativo y judicial. Su participación delegada no comprende, en realidad, el ámbito pleno de la participación comunitaria en el proceso de la política: en la deliberación pública, la negociación y la toma de decisiones. En todos los casos la ciudadanía sigue siendo el referente normativo, aunque la participación deba llevarse a efecto a través de sus representantes.

## VI. SOBRE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA Y EL PROBLEMA DE LA ESTABILIDAD

Por paradójica que pueda parecer la formulación, ya en su origen la política representativa tenía como fin realizar en la práctica el ideal del autogobierno de la comunidad. El estatuto de la representación, en la política griega y la romana, pero especialmente en el marco de la política medieval, donde se ha operado una escisión del poder en el seno de la comunidad, se definía en los términos de una delegación de funciones sometida al mandato imperativo por parte de los representados. La representación de la nobleza y de la ciudadanía en las asambleas medievales tenía por objeto cumplir un mandato ante la asamblea. Tampoco afecta a la idea de soberanía, ya fuera entendida como prerrogativa exclusiva del monarca o como poder legítimo de la comunidad. La representación era justo eso, mediación representativa que contribuía a sortear la dificultad de la defensa de intereses particulares y la adopción de decisiones comunitarias al respecto en situaciones de negociación colectiva cada vez más complejas.

En la práctica, la política representativa al delegar la responsabilidad del momento decisional le otorga a éste, sin embargo, un carácter técnico y profesional que tiende a separarlo del resto del proceso político y a concentrar en él el peso del gobierno. Este fenómeno determinaría el reconocimiento en la época moderna de una distinción entre el Estado, identificado como el lugar del gobierno de la comunidad política, y la sociedad, la sociedad civil, entendida como el ámbito de autonomía de la libertad privada de los individuos. Desde entonces, sin embargo, a pesar de su separación, ambos espacios han definido una evolución conjunta. Lógica, por una parte, si nos atenemos a la formación de las sociedades complejas, caracterizadas por una creciente división funcional del trabajo en todos sus órdenes, que ha determinado una coordinación creciente entre las agencias del Estado y las instituciones de la sociedad civil. Pero, con-

trovertida, por otra parte, si tenemos en cuenta que el resultado de la interrelación transforma el ámbito de la política, la esfera pública, hasta convertirlo en un ámbito definitivamente representativo y que la consolidación del modelo representativo de gobierno se interpreta en el pensamiento político (tanto el socialista como el liberal) como un desmentido rotundo del ideal de gobierno democrático (Fedele, 1972: 125-205 y 261-337). Esta línea evolutiva se ha consolidado ya en el primer tercio del siglo XX justo cuando durante el intervalo de la República de Weimar (1919-1933) se ensaya el experimento de una democratización del Estado representativo de partidos (García-Pelayo, 1986: 11 ss. y 85-116). No fue el único experimento de ese calibre, aunque sí el que tuvo mayores repercusiones sobre la historia europea. De hecho, la experiencia truncada de la II República Española constituyó un ejemplo comparable, aunque su conocimiento en Europa fue sólo efímero. Quedó eclipsado a raíz de la segunda guerra mundial y asociado, en efecto, al papel de España en la guerra, y sólo muy tardíamente, en nuestros días, sería redescubierto.

Al fracaso del experimento de Weimar sigue el ascenso del nazismo. En el resto de Europa el modelo democrático había entrado en crisis, si bien sus consecuencias no fueron equivalentes en todos los países. La experiencia del fascismo en el poder, contextualizada por la creación del Estado corporatista fascista, de modo estable en Italia (1922-1943), Portugal (1933-1974), Grecia (desde 1936 intermitentemente hasta 1975) o España (1939-1975), venía respaldada por una auténtica avalancha ideológica que afectó a toda Europa, desde Rumanía a Bélgica, desde Hungría a Francia o el Reino Unido (Weber, 1966). En conjunto describen el escenario de la crisis de la democracia liberal, que resulta ser también, como puede deducirse, la crisis del pensamiento político democrático. Tras el final de la guerra, la reconstrucción de los regímenes democráticos evidencia una notable distancia con sus antecedentes. No sólo el término «democracia» se devaluaba en favor de la expresión «sistema representativo», o se adjetivaba «democracia parlamentaria» para despejar toda duda, o la idea de público (como público de ciudadanos) se reduce en la práctica a la idea de electorado, sino que en la práctica institucional el modelo competitivo de partidos sucede a los modelos precedentes de participación cívica y se consolida como la expresión *democrática* del gobierno representativo.

La democracia recuperada es así una *democracia de partidos*. Los actores colectivos asumen la representación de los ciudadanos en la esfera pública y en el gobierno. El sistema de partidos esboza ya los riesgos posteriores de la partidocracia (García-Pelayo, 1986: 29-46). No obstante, aparecía como una solución viable tanto a la complejidad institucional de las sociedades postindustriales como al riesgo de inestabilidad política que presentaban las fórmulas participativas directas. En el contexto de reconstrucción de las economías europeas de la postguerra, y de la reconstrucción de los regímenes parlamentarios, los estudios de opinión y la nueva ciencia política ponen de relieve que el ejercicio de la ciudada-

nía como participación en la esfera pública es considerado un interés subsidiario del interés por la vida privada (Berelson, Lazarsfeld y McPhee, 1954: 307 ss.; Almond y Verba, 1963: 337-374). Medida en términos de racionalidad económica, la representación libera al individuo de buena parte de su responsabilidad cívica, permitiéndole así maximizar el uso privado de su tiempo libre. El nuevo público no es tanto un público *político* como un público de consumidores despolitizado que contempla la participación con apatía, una apatía, por cierto, *racional*. Apoyado en la falta de correspondencia entre las racionalidades económica y política y, a partir de ahí, en la primacía de la primera sobre la segunda al determinar el comportamiento típico del ciudadano-consumidor, Joseph Schumpeter justifica la transformación de la política en una política de partidos donde, ante la apatía política de los ciudadanos, los actores colectivos asumen el papel de la formación de la voluntad popular. Que resulta ser, en efecto, «una voluntad manufacturada», pero, en cualquier caso, la expresión definitoria por el momento de la nueva democracia (Schumpeter, 1942: 262-264).

Frente a la democracia clásica, la nueva democracia se define, a juicio de Schumpeter, como un «mecanismo institucional para llegar a decisiones políticas, en las que los individuos adquieren el poder de tomar decisiones a través de la lucha competitiva por el voto del pueblo» (*ibid.*, p. 269). La democracia, continúa Schumpeter, «significa sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar a los hombres que van a gobernarlo» (*ibid.*, pp. 284-285). Dado que «la masa electoral es incapaz de otra acción que la estampida, los partidos toman las riendas de la representación y de la acción política. Esta última se produce ya en el marco de una esfera pública despolitizada: en el sistema de partidos se compite por el voto con las mismas reglas con las que se publicita un producto de consumo» (*ibid.*, p. 283). Y bajo esa condición las nuevas democracias liberales integran el pluralismo: en un marco definido por el conflicto de intereses y de interpretaciones sobre el interés común. La democracia representativa establece el criterio básico procedimental de la representación de intereses. Más que ser un régimen sustantivo, la democracia se convierte en el marco procedimental (un *mecanismo institucional* y un horizonte normativo) de lo que Robert Dahl ha llamado «poliarquías», los regímenes pluralistas realmente existentes (1971: I-16). De acuerdo con su investigación, los regímenes poliárquicos funcionan como sistemas integradores del pluralismo. En la medida en que proveen un cauce político para su desarrollo se encuentran abiertos a una democratización de su funcionamiento, operada en la práctica desde los primeros regímenes cuasi-poliárquicos del siglo XIX hasta las democracias pluralistas del siglo XX.

Entre la poliarquía y la democracia media una distancia no sólo procedimental, sino también normativa. La democracia se funda sobre el reconocimiento de la igualdad política, sobre el derecho de la igual libertad de los ciudadanos a participar en la esfera pública. Pero la distancia

normativa puede reducirse, de algún modo, si la dinámica competitiva poliárquica (de conflictos y acuerdos) asume el ideal normativo del proceso democrático. Dahl lo sintetiza en los siguientes criterios: igualdad de voto, participación efectiva, comprensión ilustrada o informada de la agenda política (a través del acceso interactivo a la información sobre sus contenidos como vía para la formación del juicio político), control final sobre la agenda (es decir, control sobre el diseño de la política y sobre la toma de decisiones) e inclusión (el público debe ser un público de ciudadanos y, por lo tanto, un público plural cohesionado por la defensa del interés común) (Dahl, 1982: 6 ss.) No obstante, los criterios normativos del proceso democrático aun siendo imprescindibles, no bastan para constituir «un buen sistema político», un sistema político democrático adaptado a las sociedades complejas.

En un trabajo de 1978 (que revisaba a Dahl, 1971) distingue entre un pluralismo de carácter conflictual (en referencia al número y a la pauta de las divisiones relativamente tolerables que identifican la diversidad de conflictos) y un pluralismo organizativo (referido al número y a la autonomía de las organizaciones que intervienen en los conflictos). Pues bien, ambas dimensiones nos sitúan en el contexto de complejidad sobre el que se articulan las *democracias pluralistas* (*Pluralism revisited*, recogido en Dahl, 1986: 244-245). La complejidad y, en concreto, los procedimientos que regulan la política del pluralismo ponen ya de relieve una importante fractura normativa, pues el procedimiento de por sí no impide que la distribución de las oportunidades para el acceso a la esfera pública sea manifiestamente desigual y que, como resultado, el conflicto de intereses en la arena política se dirima desde posiciones desiguales de poder (Dahl, 1982: 36-47). Sin embargo, no existe otro punto de partida para la democracia pluralista y el ideal de la igualdad democrática debe ahí operar como el horizonte hacia el que tienda el gobierno del pluralismo. Es más, una igualación forzada entre los ciudadanos y entre las organizaciones, como advierte Dahl (*ibid.*, pp. 81 ss.), pondría en peligro el principio mismo de la autonomía que inspira al pluralismo democrático.

## VII. EL RETO DEL PLURALISMO Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA ESFERA PÚBLICA

Sobre este equilibrio imperfecto se ha basado una de las garantías fundamentales de la gobernabilidad en las democracias liberales, que han integrado el pluralismo como *pluralismo institucionalizado* mediante la adopción de una «política del reconocimiento» (trasladando al terreno político la acertada denominación moral de Charles Taylor). Una política inclusiva que ha provisto a la sociedad civil de una vía para su integración no homogeneizadora en la comunidad. Su reconocimiento exigía la contrapartida de asumir las reglas de juego del sistema representativo. El equilibrio aún se mantiene hoy día, sólo que su legitimación ha entrado

en declive al ser contestada desde la propia sociedad civil la política de la *inclusión institucionalizada*. Pero, de hecho, esta crítica reproduce en parte la propiciada también por la sociedad civil desde finales de los años sesenta en demanda de una *democratización del sistema representativo* (Rosales, 1992: 292-299). En aquellos momentos la apertura del pluralismo y la repolitización de la esfera pública que supuso la acción de los nuevos movimientos sociales mostró cómo el pluralismo real de la sociedad incluía también a las formas de asociación civil no institucionalizadas y, por tanto, no estrictamente representativas, generadas por la experiencia asociativa de los ciudadanos en la sociedad.

En los años ochenta, sin embargo, la *política de movimientos* comienza a ser engullida por el sistema representativo. La dinámica participativa, anti-institucional y reformista, en suma, que había caracterizado su identidad primera, queda ahora presa de lo que Offe ha llamado «las atracciones y tentaciones de la institucionalización» (1990: 240-245), de forma que su diferencia crítica con el modelo de partidos (y lo que éste representaba en tanto que partidocracia) aparece cada vez menos nítida. Con todo, la política de movimientos ha conseguido abrir una importante brecha en el espacio público representativo de las democracias liberales al crear la posibilidad de repolitizar, de reeducar la cultura política de los ciudadanos demoliberales sobre la experiencia de una comprensión alternativa, cívica, de la vida política, y de una comprensión inclusiva y universalista del pluralismo civil. Si hasta entonces las democracias liberales han consolidado un equilibrio entre las demandas del pluralismo y la capacidad institucional de integración en la comunidad política, cuando las demandas se han hecho disfuncionales hasta hacer quebrar el equilibrio (las demandas de reconocimiento de la diferencia, bien bajo la forma de derechos de ciudadanía para inmigrantes o refugiados, o de derechos de minorías para grupos étnicos, culturales o sociales minoritarios), la política del reconocimiento ha mostrado su flanco más débil: sigue aún condicionada por una concepción nacional de la ciudadanía, apegada al modelo de la integración y conciliable sólo con una política restringida de la diferencia.

Por una parte, las migraciones internacionales masivas plantean el problema de la propia extensión de la ciudadanía en politeías democráticas autoproclamadas inclusivas. La presión hace ya indefendible mantener políticas de naturalización basadas fundamentalmente en criterios nacionalistas y económicos. La contradicción obliga perentoriamente a redefinir en el seno de sociedades democráticas las condiciones para la pertenencia a la comunidad política. La orientación universalista e inclusiva de la ciudadanía democrática entra así en conflicto con la limitación que impone la política vigente del reconocimiento. Por otra parte, las demandas de reconocimiento del pluralismo incorporan cada vez más componentes de carácter cultural, étnico y nacional, que obligan a reconsiderar a la luz de los cambios las bases de la convivencia social. En este segundo caso es la dinámica expansiva del pluralismo la que entra en

conflicto con los límites de la convivencia social en la comunidad y plantea la cuestión de hasta dónde es posible gobernar el pluralismo haciendo compatible el desarrollo de diferentes identidades colectivas con la existencia de la comunidad política. Se trata, en efecto, del problema de encontrar un nuevo equilibrio entre el crecimiento del pluralismo por el propio desarrollo de la ciudadanía democrática y el mantenimiento de la gobernabilidad por la adopción de una política del reconocimiento (Rosales y Rubio Carracedo, 1996).

Hay, sin embargo, argumentos que permiten mantener la razonabilidad de alternativas. Cuando menos, éstos hacen referencia a la transformación de los Estados nacionales (al cambio de las relaciones interestatales y al cambio de los escenarios geopolíticos), al cambio estructural de la esfera pública en la nueva sociedad de la información y a la recuperación de la dimensión ciudadana de la política bajo la idea genérica que propongo llamar *política cívica*. Vayamos por partes y repasemos, en primer lugar y para concluir, las implicaciones del primer cambio aludido. No asistimos, desde luego, a la desaparición de los Estados como unidades territoriales soberanas y como unidades políticas en el concierto mundial. Sí asistimos, en efecto, a su transformación interna: evidenciada por la profunda imbricación de las instituciones del Estado con las instituciones de la sociedad civil; por el cambio en el modelo de Estado del bienestar, propiciado a su vez por el sentido de la política económica en las democracias liberales en respuesta a la inversión de la proporción entre población activa y pasiva; por la creciente segmentación de las vías de comunicación entre los Estados, cortocircuitadas por la intervención de corporaciones mundiales y mediadas también por instancias de representación federadas o confederadas, que obligan a redefinir el papel del Estado como actor político privilegiado en el escenario de la política global. Es cierto, en este sentido, que la concepción moderna de la soberanía nacional debe ahora entenderse sobre el trasfondo de formas de poder soberano supranacional, un factor sin duda decisivo a la hora de entender el cambio de significado de la ciudadanía en el marco de instancias políticas supraestatales (como es el caso, por ejemplo, de la ciudadanía de la Unión Europea).

Subyace en el debate un consenso básico sobre el significado de la transformación del Estado y su recepción constitucional. El reajuste normativo tiene implicaciones en una doble dirección. Por un lado, sobre la redefinición democrática del modelo de Estado nacional al plantear la necesidad de universalizar el estatuto de la pertenencia. La nueva identidad colectiva que fragüe en torno al Estado en transición, que algunos autores han denominado Estado post-nacional, no podrá sino basarse en la comunalidad política que genera la participación en los principios constitucionales (de naturaleza universalista). Será una identidad cívica constructa, una identidad en definitiva constitucional. Por otro lado, sobre la articulación institucional del nuevo pluralismo moral, político y cultural en la comunidad política. Cómo se realice este proceso (en conexión

con el anterior) determinará si el resultado se mantiene aún dentro del marco normativo tradicional, en crisis, de las politeías liberales, o perfila ya los contornos de un modelo alternativo de *comunidad pluralista*, entendida como comunidad de interrelaciones de derechos caracterizada por su inclusividad democrática, es decir, por su asignación y distribución igualitaria, inclusiva, universalista y pública de los derechos o de las oportunidades de vida. Una comunidad también de interrelaciones cívicas, de comunalidades (de valores e intereses comunes), pero una comunidad abierta, no sólo inclusiva, sino abierta a una permanente distribución de las oportunidades de vida y, asimismo, de la comunalidad, de la identidad común, en suma, de las identidades plurales.

La oportunidad se presenta tanto más al alcance por cuanto que esta fase de transición en el modelo de Estado nacional se produce al mismo tiempo que la transformación de su esfera pública. Con esto llegamos al segundo argumento. Por efecto de las tecnologías de la información, el espacio físico se ha transformado en un espacio fundamentalmente simbólico que permite desarrollar formas de comunicación interactiva (de deliberación pública interactiva) no condicionadas por la limitación de la presencia física de los interlocutores.

Las fronteras de la nueva esfera pública tienen que ver con la resistencia a la comunicabilidad de la opinión, con la opacidad del espacio, la negación del acceso (de los medios discursivos que lo facilitan) o por la incomprendibilidad de los códigos. Son, eso sí, fronteras cambiantes que permiten accesos alternativos por la misma dinámica de discursividad que las configura y continuamente las redefine. Perfilan un espacio informacional sin referencias inamovibles, con un universo cambiante de interlocutores cuyo vínculo más estable lo proporcionan los propios canales de comunicación. Lo novedoso del espacio público mediado y mediático es su carácter de intersticialidad que todo lo invade. Pone en contacto a interlocutores (individuos y públicos) que sin el acceso a un medio interactivo no podrían participar en la comunicación. Permite que se procesen a un mismo tiempo intercambios simbólicos a diferentes niveles. El riesgo de que se transmita un mismo discurso aparece continuamente contestado por la posibilidad de procesamientos diferenciados, pero no puede olvidarse que los medios son compartidos casi universalmente y, por tanto, el resultado de la descodificación de mensajes puede producir un efecto de homogeneización discursiva. Puede ocurrir, como efecto no intencionado, que acaben por procesarse los mismos mensajes, con el riesgo consiguiente de que se acabe comunicando en un mismo lenguaje, lo cual pondría en evidencia la insuficiencia del mercado de la información como marco indiscutible de transacción política.

Este problema remite, a su vez, al problema de las oportunidades de acceso a la esfera pública a través de los media. Puesto que la información se encuentra disponible como bien de mercado, su acceso se realiza de modo desigual y sometido a las leyes de la competencia. La solución no radica en garantizar un resultado igualitario de las transacciones com-

petitivas, sino en garantizar a los individuos oportunidades de acceso, ahora sí igualitario, a la esfera pública (que incluye tanto el concepto de ilustración o formación de la competencia cívica, como la provisión de medios técnicos para ejercitarla mediante la participación). Por otra parte, junto al problema del acceso se plantea la cuestión del control y de la definición de las reglas de juego en la esfera pública. Si éstas son anteriores al intercambio de información, como parece lógico, no pueden, sin embargo, sustraerse a la dinámica discursiva del procedimiento. Aunque las condiciones de plena publicidad procedimental exigirían el funcionamiento de algún mecanismo de comunicación interactiva, la mediación parece ser una vía lógica que no necesariamente debe impedir la bidireccionalidad de la comunicación, pues el tiempo que separa la interlocución de los ciudadanos es justo el recurso para formar la opinión. Sin embargo, la condición de publicidad obligaría a tener la oportunidad de emitir la opinión en el espacio público y establecer una auténtica interlocución plural en la deliberación pública. Se tendría entonces la experiencia (real y no virtual) de participar en la misma discusión pública y abordar, por tanto, los mismos problemas. Lo cual haría posible vincular la participación de los ciudadanos en la discusión de la agenda política sin perder el control sobre su desarrollo. Permitiría entonces salvar, en alguna medida, la ruptura o la distancia entre participación ciudadana (estamos hablando de un público de ciudadanos) y responsabilidad (el acto público por parte de los gobernantes y representantes de dar cuentas ante la ciudadanía) y control políticos (no sólo autocontrol, sino además control ciudadano a través de los mecanismos de la publicidad procedimental). Reducir este déficit de publicidad representa justamente una de las tareas actuales pendientes para democratizar la esfera pública mediática.

Llegamos así al último argumento, pues las condiciones de participación en la nueva esfera pública anticipan un cambio en el modo de política. En primer lugar, por la oportunidad que representan para reformar el procedimiento de decisión de la agenda política, confinado a la deliberación de expertos y políticos profesionales. Las nuevas condiciones de publicidad y de interacción discursiva permiten ampliar el ámbito técnico y profesionalizado de la deliberación, incluso si es iniciada por expertos, hasta convertirla en un proceso participado por la ciudadanía en los términos anteriormente sugeridos. La recuperación de la dimensión ciudadana de la política se había iniciado como respuesta crítica al «eclipse de lo público» (Dewey) producido ante la sustitución generalizada de las fórmulas de participación por mecanismos de representación. Con la apertura plural y universalista de la esfera pública, la crítica encuentra un marco propicio para convertirse en acción cívica con capacidad de influir en la configuración de la agenda política y, por tanto, en la toma de decisiones del gobierno. El cambio en el modo de política se refleja, en segundo lugar, por la oportunidad de complementar la política de partidos con una política propiamente cívica, una condición, a su vez, para

reformular la experiencia del gobierno representativo mediante la articulación de la experiencia del gobierno participativo, de la participación directa-mediada de la ciudadanía en el gobierno. Una política cívica provee de este modo, imperfecto pero viable, las condiciones prácticas para realizar la experiencia del gobierno democrático.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMOND, G. A. y S. VERBA, *The civic culture: political attitudes and democracy in five countries*, Princeton, Princeton University Press 1963.
- ARENDT, H., *The human condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- BERELSON, B. R., P. F. LAZARFELD y W. N. MCPHEE, *Voting*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954.
- BLACK, A., «The individual and society» en *The Cambridge history of medieval political thought, c. 350-c. 1450*, J. H. BURNS, ed., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 588-606, 1988.
- CASTORIADIS, C., *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, París, Seuil, 1996.
- CONNELL, W. J., «City-states, communes, and republics», en *The Encyclopedia of democracy*, S. M. Lipset, ed., London, Routledge, vol. I, pp. 221-224, 1995.
- DAHL, R. A., *Polyarchy: participation and opposition*, New Haven/London, Yale University Press, 1971.
- *Dilemmas of pluralist democracy: autonomy vs control*, New Haven/London, Yale University Press, 1982.
- *Democracy, liberty and equality*, Oslo, Norwegian University Press, 1986.
- DEWEY, J., *The Later Works, 1925-1953*, vol. 2, J. A. Boydston, general ed., Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1984.
- FEDELE, M., *Teoria e critica della liberaldemocrazia. Testi e documenti per un'interpretazione alternativa*, Bari, De Donato, 1972.
- GARCÍA-PELAYO, M., *El Estado de partidos*, Madrid, Alianza, 1986.
- HABERMAS, J., *Stukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Dramstadt/Neuwied, Luchterhand, 1962.
- HANSEN, M. H., *The Athenian democracy in the age of Demosthenes, structure, principles and ideology*, Oxford, Blackwell, 1991.
- HELLER, A., *Can modernity survive?* Berkeley, University of California Press, 1990.
- JAMES, W., *Critings, 1902-1910*, B. Kuklick, ed., New York, The Library of America, 1987.
- OAKESHOTT, M., *On human conduct*, Oxford, Clarendon, 1975.
- OFFE, C., «Reflections on the institutional self-transformation of movement politics: a tentative stage model» en R. J. Dalton y M. Kuechler, eds., *Challenging the political order: new: social and political movements in western democracies*, Cambridge, Polity, pp. 232-250, 1990.
- PITKIN, H. F., *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- QUILLET, J., «Community, I: community, counsel and representation», en *The Cambridge history of medieval political thought c. 350-c. 1450*, J. H. Burns, ed., Cambridge, Cambridge, University Press, pp. 520-572, 1988.

- ROSALES, J. M., «Virtualidades y límites de la política institucional. ¿Es suficiente el sistema de partidos?», *Anuario de Filosofía del Derecho*, IX, pp. 291-304, 1992.
- ROSALES, J. M. y RUBIO CARRACEDO, J., «Hacia una ciudadanía compleja: comunidad política, identidades colectivas y los límites de la integración», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82, 1996.
- SCHUMPETER, J. A., *Capitalism, socialism and democracy*, New York, Harper & Bros., 1942.
- STERNBERGER, D., «“Politics” in language: twelve notes on the history of words and meanings», en M. Cranston y P. Mair, eds., *Language and politics/Language et politique*, Bruxelles, Bruylant, pp. 25-39, 1982.
- THOMPSON, J. B., *The media and modernity a social theory of the media*, Cambridge, Polity, 1995.
- WALZER, M., *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, New York, Basic Books, 1983.
- «Response», en D. Miller y M. Walzer, eds., *Pluralism, justice, and equality*, Oxford, Oxford University Press, pp. 281-297, 1995.
- WEBER, E., *Varieties of fascism*, New York, Van Nostrand, 1966.
- WEBER, M., *Gesammelte politische Schriften*, 4.<sup>a</sup> ed., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1980.
- WOOD, G. S., *The creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1969.