

La dialéctica de la exclusión y de la inclusión en las sociedades democráticas

María de los Angeles Yannuzzi

María de los Angeles Yannuzzi es Profesora Titular de Teoría Política de Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales e Investigadora categoría B del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario
E-mail: yannuzzi@unr.edu.ar

resumen

Las sociedades democráticas han insertado en su seno las múltiples diferencias que el liberalismo mantuvo neutralizadas en una esfera no-política. Pero esta inclusión presenta problemas. Primero, porque se trata de sociedades altamente conflictivas. Al pensarse las diferencias en términos de igualdad, se dificulta, particularmente en los casos de diferencias insolubles, la conformación de criterios compartidos para una estrategia pacífica de resolución de conflictos. Segundo, porque la política democrática se basa en el consenso, por lo que se busca alguna forma de homogeneización que excluya aquellas diferencias atentatorias de la unidad. Vemos así que el relativismo que caracteriza en su base a toda democracia no hace más que cuestionar la constitución de universales a partir de los cuales pensar la política. Esta paradoja constituye uno de los mayores riesgos que se deben enfrentar, ya que según como se la resuelva será la dinámica de exclusión e inclusión.

palabras clave

inclusión / exclusión / diferencia / espacio común / racionalización

summary

Democratic societies have included inside them all those differences that liberalism neutralized, holding them up in a non-political sphere. This inclusion presents us big problems. First, because they are strongly conflictive societies. The fact of considering differences being in a condition of equality among them makes it difficult the common elaboration of shared criterions for the pacific solution of controversies. Secondly, because democratic politics is based on consensus, so it is always needed any form of homogenization. And this is achieved by the exclusion of those differences that threaten unity. As we can see, relativism, which characterizes democracy in its base, put in question the constitution of universals, needed to think politics. This paradox inserted in the notion of democracy is one of the biggest risks to be face, because exclusion and inclusion logic depends on its solution.

keywords

inclusion / exclusion / difference / common space / rationalization

Todo sistema político establece siempre criterios de inclusión y exclusión a partir de los cuales se da forma al tipo de sociedad que se pretende construir. Es justamente esta característica la que hace de la democracia un tipo de sociedad particular, ya que aunque en principio antagónicos, ambos criterios guardan una relación muy estrecha entre sí, al ser la exclusión la que realmente delimita el campo en el que se define el contenido del Nosotros, es decir, de la inclusión. Pero si bien esta premisa es aplicable en términos generales a todo régimen político, lo cierto es que las democracias, dado el alto nivel de conflictividad que existe en su seno, constituyen un caso particular que merece nuestra especial atención.

Con la inclusión en la esfera pública de todos los adultos, las diferencias que los atraviesan también se insertan en el plano de lo político, convirtiéndose todas por eso mismo, como señalaba Carl Schmitt, en materia de interés del Estado. En ese sentido, se trata de sociedades altamente complejas, entre otras cosas por haber insertado en el espacio público las múltiples diferencias que su antecesor, el liberalismo, mantuvo neutralizadas en una esfera no-política, la sociedad civil. Pero si bien es cierto que en el contexto de una democracia las diferencias encuentran un lugar potencialmente propicio para manifestarse plenamente, dando lugar a la diversidad, también es cierto que es en ella donde esas diferencias, por el solo hecho de estar insertas en el espacio público, se politizan, es decir, se encuentran atravesadas por las distintas relaciones de fuerza que se despliegan en la sociedad.

La política democrática transcurre así necesariamente entre dos momentos claramente contrapuestos que necesitan de algún tipo de conciliación: por un lado, el de la diferencia, producto del reconocimiento de la heterogeneidad propia de estas sociedades, y, por el otro, el de la unidad, momento a partir del cual se establece y se define la convivencia en común. Oscilando siempre entre ambos extremos que, en última instancia, no son en sí mismos más que negación lisa y llana de la política¹, ésta se define siempre como el ámbito en el cual se concilian de alguna manera estos dos momentos en principio antagónicos. Se trata de una instancia de conciliación que nunca tiene una definición precisa fuera del marco de una sociedad concreta. Es decir que la forma de resolución a la que la conciliación arribe reconoce teóricamente matices de los más diversos.

Pero esta ambivalencia nos plantea dos problemas que, en definitiva, no dejan de ser constitutivos de la democracia en sí y que requieren necesariamente de algún tipo de resolución. El primero se refiere al tratamiento que debemos dispensar a la diferencia en un contexto democrático, ya que si bien el incremento de la complejidad lleva a profundizar el proceso de diferenciación, no podemos olvidar las palabras de Robert Michels cuando ya en 1911 decía que “cada vez es más absurdo intentar la ‘representación’ de una masa heterogénea en todos los innumerables problemas nacidos de la creciente diferenciación de nuestra vida política y económica” (Michels, 1983: 85). Mantener *ad infinitum* esta tendencia simplemente atentaría contra la estabilidad de un régimen democrático, ya que su desarrollo en extremo conduciría a la fragmentación y a la atomización o, para decirlo en otros términos, llevaría a un estallido que invalidaría toda construcción de la unidad. El segundo problema, estrechamente relacionado con el anterior, alude a la dificultad

que se encuentra en toda democracia, dado el constante incremento de la complejidad, para articular el espacio común. Ambas son cuestiones de gran relevancia, ya que al fundarse la política democrática en el consenso, se deben asegurar de alguna manera los apoyos necesarios que den fuerza a la representación propia de la política moderna.

Por eso se hace siempre necesario buscar alguna forma de homogeneización de lo distinto, es decir, de la diversidad que define a la democracia, permitiendo así dar forma a la unidad. Se trata, por supuesto, de una homogeneización que por definición debe excluir aquellas diferencias consideradas atentatorias de ese momento que define lo común, ya que de lo contrario no podría constituirse el sistema. La cuestión pasa entonces por determinar qué contenido se atribuye en cada caso particular a la unidad. Este es uno de los riesgos que debe afrontar toda democracia, ya que, según se la defina, no sólo puede llegar a negar o expulsar aquellas diferencias que en principio la ponen potencialmente en peligro, si no que incluso se puede llegar a anular directamente la complejidad que caracteriza a toda democracia que se defina como plural.

La dialéctica de la inclusión y la exclusión

Toda democracia oscila, como indicáramos más arriba, entre dos extremos por definición antagónicos: el de un fuerte relativismo en su base que le permite incluir en su seno las diferencias y el de una homogeneización a partir de la cual construir lo común. El problema que se plantea, como podemos apreciar, no es menor, ya que al encontrarse inicialmente todas las diferencias en un plano de total igualdad entre sí, se requiere de distintas formas de racionalización que articulen criterios compartidos a partir de los cuales definir una estrategia pacífica de resolución de conflictos, único modo éste de evitar que aflore la violencia producto, como decía Hobbes, de la igualdad de aspiraciones en un mundo con recursos por definición escasos. Es entonces en la intersección entre ambos momentos que se define el grado de liberalidad o de autoritarismo² que tendrá un régimen político particular, ya que si bien el relativismo permite reconocer la diversidad, por lógica ésta dificulta la constitución de universales a partir de los cuales pensar la política. Este carácter contradictorio inherente a la democracia constituye uno de los mayores riesgos a los que se deben enfrentar las sociedades contemporáneas, ya que según como se lo resuelva será la dinámica de exclusión e inclusión que opere en cada sociedad particular.

Por eso es importante conocer el contenido con el cual se articula la unidad —es decir, el reconocimiento— a partir de la cual se resuelve la vida en sociedad. Esta es una cuestión, como podemos apreciar, que se encuentra en el centro mismo de toda relación específicamente política, ya que la política se refiere, como señala Sheldon Wolin (1993), a lo común a todos. Determinar por dónde pasan en una sociedad concreta los criterios de inclusión y de exclusión, tanto en el orden social como en el político, supone establecer las fronteras desde las que se construye la identidad común, es decir, el ‘Nosotros’ que siempre se define en relación a un ‘Otro’ distinto que queda por ello mismo excluido. Teniendo en cuenta esto, vemos que definir el problema

central en cada caso concreto se resume entonces en dos cuestiones perfectamente relacionadas entre sí: por un lado, decidir qué sucede con lo distinto, con lo discordante, es decir, definir en qué medida la alteridad llega a cuestionar la politicidad y, en tal caso cómo lo hace, teniendo siempre presente que es la exclusión la que constituye al sistema en sí, y, por el otro, determinar qué es lo compartido, es decir, aquello que da identidad al grupo político. De esta forma se establece el grado de homogeneidad exigible en la construcción de un orden político específico.

Pero como afirma Alfonso Pérez-Agote, “en la base de la formación de un grupo, de un nosotros, hay una relación de inclusión-exclusión que es arbitraria” (Pérez-Agote, 1986: 83) y, por ello mismo, ligada al poder.³ La dialéctica de la inclusión y la exclusión se inserta así en el contexto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad determinada, ya que en la definición de todo criterio de demarcación –y, por consiguiente, de toda frontera simbólica–, se entabla en la sociedad una puja de poder cuyo objeto es resolver, desde un punto de vista concreto, los espacios de inclusión y exclusión, así como las instancias posibles de interacción que se entablan entre los distintos grupos sociales dentro de un Nosotros, que es el que se busca constituir y que, en parte, pretende ser reconocido por todos. Esto es lo que hace que la resolución de la dialéctica de la inclusión y de la exclusión reconozca niveles e intensidades distintos según cada momento y lugar específicos.

El problema de la diferencia

Hoy podemos reconocer una tendencia a exacerbar en el seno del sistema político una serie de fracturas que, desde un punto de vista exclusivamente político, pasan incluso por la posibilidad del sistema de mantener la legitimidad que necesita para poder desarrollarse. En ese sentido, si algo ha caracterizado a los procesos de globalización es “la multiplicación de identidades nuevas –y no tan nuevas– como resultado de la disolución de los lugares desde los cuales los sujetos universales hablarán” (Laclau, 1996: 45). ¿Cómo resolver entonces el conflicto que se entabla para establecer qué diferencias son relevantes para la política? Y ¿cómo se determina cuál o cuáles de entre ellas se constituyen en frontera que define la exclusión? Al tratarse de sociedades postmetafísicas que no reconocen criterio objetivo alguno que permita dirimir la cuestión, el único recurso al que se puede apelar, de no mediar alguna instancia de racionalización, es la mera fuerza. Es decir que las relaciones francamente democráticas son en principio relaciones de guerra que, al no haber forma de racionalización que las modifiquen, pueden aflorar en cualquier momento. Este es un riesgo siempre latente en este tipo de sociedades, ya que la noción de igualdad que da sentido al concepto de democracia contradice en realidad la posibilidad de establecer objetivamente algún tipo de primacía entre las distintas diferencias. Sólo poniendo todas las diferencias en un plano de completa igualdad entre sí es que la democracia se reafirma como tal. Sin embargo, una igualdad total y absoluta en la valoración de las diferencias no podría mantenerse sin más en la política, ya que ella introduciría un grado de relativismo tal que simplemente invalidaría la convivencia común.

Necesariamente, determinar en una sociedad concreta cuáles son aquellas diferencias que se consideran relevantes para definir el espacio común, debe contar con

alguna instancia de racionalización que al expresarse a través de la palabra, retrase esa guerra potencial siempre presente en una democracia. Es aquí donde se hace relevante el tener en cuenta las concepciones políticas con las que participan los distintos actores, porque es justamente a partir de ellas que se da sentido al mundo circundante. No olvidemos que en el modo de significar los fenómenos encontramos ya el basamento para articular en una sociedad determinada las posibles formas tanto de integración como de exclusión. Por eso, como señala por ejemplo Charles Taylor, nos podemos encontrar con

“una concepción filosófica de exclusión, digamos, una visión marxista de la sociedad burguesa como irrecuperablemente dividida por la lucha de clases o ciertas visiones feministas de la sociedad liberal como irremediabilmente viciada por el patriarcado, de modo que una invocación de la comunidad política se muestra como un fraude y un engaño. El tipo de política que tiende a surgir de este sentimiento de exclusión, esté basada en la realidad o proyectada filosóficamente (y a menudo es una mezcla de ambas), evita la formación de coaliciones alrededor de alguna concepción del bien general” (Taylor, 1996: 365).

La discursividad juega así un rol fundamental en la definición de los criterios a partir de los cuales establecer la frontera que delinea el espacio de inclusión. En tanto que presupuestos articuladores de la práctica política concreta, estas concepciones completan el sentido de la relación específica y establecen en última instancia los alcances y límites que se pueden encontrar en la construcción de un espacio común. Sin embargo, no debemos olvidar que esta forma de racionalización se desarrolla siempre en un marco de puja por el poder. Y lo que está siempre en la base del conflicto entre los distintos grupos en pugna es la pretensión de cada uno de hacer valer su propia diferencia como lo suficientemente relevante para tener entidad, a su vez, en el espacio público. Es en realidad en el contexto de estas interrelaciones que se establecen los criterios de inclusión/exclusión.

Toda diferencia se instituye como tal en el espacio público en la medida que se la cristaliza desde el poder, cobrando de esta forma una entidad que antes no tenía, al constituir la de alguna manera en un parteaguas que define alguna forma de exclusión. Pero es entonces cuando las diferencias se politizan al quedar atravesadas por distintas relaciones de fuerza que, al impartirle así una lógica distinta a la que le es propia, producen una distorsión en su valor real. Al ser recuperadas por el discurso político estas diferencias integran construcciones de sentido que responden a una intencionalidad explícita de los actores, por lo que la diferencia en cuestión se constituye, desde el punto de vista discursivo, en el argumento necesario para legitimar la acción del grupo en su lucha por posicionarse mejor con relación al poder del Estado. De esta forma se convierte en un instrumento de justificación del poder como cualquier otro. Es aquí donde la democracia se enfrenta a un serio riesgo, no sólo porque la inclusión de la diferencia en el Estado le permite encontrar el canal ne-

cesario para generar acciones positivas en favor del grupo portador, sino porque, según cómo se la considere, se podría llegar a la absolutización de una diferencia en particular, promoviendo la anulación o la neutralización de otras, con el consiguiente retroceso de los grupos que la representan.

La construcción del espacio común

Como viéramos anteriormente, es a partir del modo como se instituye la diferencia en el espacio público que podemos determinar los riesgos que se plantean al construir la unidad. Es aquí donde nos encontramos con un problema, ya que la homogeneización requerida para asegurar el espacio común puede llegar a plantearse en términos schmittianos como “homogeneidad sustancial”⁴, es decir, como unidad indiferenciada que repele todo aquello que suene disonante por considerárselo atentatorio de dicha unidad. Producto de traducir la noción de homogeneidad en términos de unidad indiferenciada, sólo la exclusión de lo distinto garantiza en este caso la fuerza del número, aspecto propio de un contexto de masificación. Este es el único criterio que aparece entonces con ciertos visos –por cierto, totalmente insuficientes– de racionalidad para definir los niveles de consenso necesarios en una sociedad democrática.

Esto es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con algunos de los nacionalismos emergentes, que en principio se presentaron como un intento de pluralización del espacio público.⁵ Sin embargo, esta reivindicación de la diferencia frente al poder omnímodo del Estado-nación ha llevado en realidad a la recuperación de la particularidad –algo que parecería en sí mismo promisorio–, pero para convertirla nuevamente en un absoluto de carácter similar a aquel que se buscó destruir. Lo que se hace en realidad no es otra cosa que reproducir en un universo menor el mismo fenómeno del Estado-nación, fenómeno ya conocido y padecido por las sociedades contemporáneas. En ese sentido, el Estado democrático que se desarrolló a comienzos del siglo XX, concebido “como persona colectiva, unitaria y unificante” (Bobbio, 1986: 106), no hizo más que concentrar en él un poder extraordinario que, utilizado en nombre de un pueblo entendido en un sentido totalmente abstracto, llegó a constreñir a sus propios ciudadanos individuales, evitando en realidad la inserción de lo distinto.

Esto marca incluso una diferencia importante con relación al modo en el que el Estado-nación originariamente construyó el momento de unidad, plasmándola en la categoría de ciudadano. Mientras el Estado moderno intentó en sus orígenes construir la unidad a partir de una diversidad preexistente, estas nuevas formas instituyen como requisito de la unidad la pureza de la particularidad. En realidad, esta es una faceta autoritaria que ya está implícita en el modo de construir el espacio común en una sociedad democrática. El Estado democrático produjo así desde el poder –muchas veces incluso desde la mera fuerza– la unidad de los distintos con la pretensión de hacer desaparecer la diferenciación. Y esto mismo es lo que tiende a reproducirse desde los nacionalismos más recalcitrantes, aunque esta vez la noción de identidad se instituye como frontera de exclusión de toda diferencia y como fundamento hacia el interior del propio poder. Es decir que estos grupos políticos tienden a legitimarse a partir de un discurso que, lejos de incorporar la diferencia

como co-constitutiva de la politicidad, aquélla se constituye en línea demarcatoria de la exclusión, fundando así su propio desarrollo en el presupuesto inicial de la indiferenciación.

Pero los nuevos nacionalismos no son los únicos que plantean la exclusión de lo diferente. En todo caso ellos han marcado una tendencia que como tal se ha reproducido en el mundo, esta vez de la mano de la globalización. Por eso, si bien llevado a otro plano, también podemos decir que se ha producido la exclusión social de numerosos sectores a partir de la conformación de una cierta unidad de los idénticos, aunque esta vez se refiere a la construcción de un espacio público monocromático, es decir, de un espacio público que se niega como democrático por carecer de propuestas alternativas. Se trata de un modelo de exclusión que, por el hecho de clausurar las instancias de racionalización que habilitan la negociación, tiende a insertar la violencia en los bordes de la sociedad. Estas instancias de racionalización son propias del plano político. Por eso, el mercado, pensado como un espacio de resolución de conflictos, no ha hecho más que producir una extensión de la idea de exclusión que lleva consigo formas de violencia social y cultural. Su efecto no deja de ser altamente paradójico, ya que en tanto que espacio que se instituye como igualador ante la deficiencia en la satisfacción de las necesidades básicas, no hace más que profundizar aun más las diferencias existentes. Esto atenta contra la estabilidad del régimen político democrático, ya que la mayor exclusión no hace más que cuestionar objetivamente las bases de legitimidad del Estado.

En este contexto, la reducción del espacio público, producto de la falta de alternativas, resulta funcional al proceso de exclusión en el plano social. Excluir del espacio público las voces disonantes supone despolitizar la sociedad, con lo que se le quita toda posibilidad de resistirse a la opresión del Estado desde un poder racionalizado y acumulado en ella. Por eso, la exclusión política se constituye en estos casos en condición necesaria de la exclusión social. Esta es la única forma en que una fracción determinada puede asegurar su lugar de poder sin exponerse a los avatares de la oposición, ya que la inclusión del disenso tendería a fracturar la articulación del consenso logrado tras de sí. En ese sentido, la democracia, al pretender incluir las distintas voces de disenso, adquiere en principio un alto grado de inestabilidad por la dificultad que esto acarrea para la consecución de los consensos necesarios para mantener la unidad. Este riesgo siempre presente en el contexto de una democracia es el que promueve la articulación de formas de racionalización que lleven a una conciliación que contemple el interés de los distintos actores⁶, antes que al desarrollo del conflicto, al que, por otra parte, se lo podría solucionar apelando incluso a la fuerza represiva del Estado.

La instancia de racionalización

Un orden democrático, tal como lo concebimos hoy, debería así definirse por la inclusión de la diversidad como condición misma de posibilidad. Esto nos lleva a pensar la construcción del momento de unidad en términos distintos a la solución dada en el siglo XX. En ese sentido, la forma de homogeneización puede pensarse también en base a niveles distintos de abstracción que reconozcan en su interior

una pluralidad de elementos, sin pensar por ello que lo distinto es en sí mismo disolutorio de la unidad. A ello apunta Laclau cuando se pregunta:

“¿es el particularismo pensable tan sólo *como* particularismo, a partir de la dimensión diferencial que él afirma? ¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo simples relaciones de mutua exclusión? o, si planteamos la cuestión desde el ángulo opuesto: ¿la alternativa entre un objetivismo esencialista y un subjetivismo trascendental, agota la variedad de juegos de lenguaje en torno a lo ‘universal’ en la que es posible comprometerse?” (Laclau, 1996: 46).

Ciertamente no. Pero se trata de una construcción que no está exenta de problemas. La articulación entre lo universal y lo particular viene mediada en el espacio público por la instancia de representación. Sin ella sería imposible mantener las condiciones de pluralismo propias de una democracia. Como señala Novaro,

“las ideas representativas se despliegan en todo tipo de interpelaciones y discursos de los representantes, y de este modo actúan como vehículos de la mediación, en la producción, a partir de una homogeneidad y unidad ideal, de la ‘homogeneidad efectiva’ en que se asientan los órdenes políticos concretos” (Novaro, 2000: 182).

Pero estas “interpelaciones y discursos de los representantes” también contribuyen a definir en la sociedad qué particularismos son efectivamente representables. O, si lo preferimos, cuáles son lo suficientemente relevantes como para dejar su marca en el espacio público. La interdiscursividad juega así un rol fundamental, como analizáramos ya, en la atribución de sentido, tanto de la diferencia en sí, como del tipo de homogeneización pretendida en una sociedad particular. Sin embargo, no deja de ser una construcción precaria en el sentido de que nunca podremos lograr niveles permanentes de certeza, dado el carácter dinámico y ambivalente de la sociedad democrática. Si bien es cierto que la palabra cancela la violencia, estos juegos del lenguaje no hacen más que socavar la ambición de poder de algunos grupos, por lo que el conflicto está siempre latente en una democracia, conflicto que se manifiesta también en la instancia de representación. Incluso este ‘hacer presente a quien no lo está’, propio de las sociedades políticas modernas, produce planos distintos de circulación del discurso emanado de la misma complejidad que caracteriza a la democracia. Esto plantea en la práctica cierta dificultad para establecer relaciones realmente dialógicas entre todos los sujetos, dificultad que sólo se supera en ese mismo terreno cuando se produce efectivamente una identificación entre representados y representante.

Sin embargo, dicha identificación nunca es por lo general plena, reactualizando siempre las líneas de conflicto y, por consiguiente, las pujas de poder que, en contextos de racionalización, tienden a verbalizarse. Esto significa que la utilización del lenguaje no garantiza por sí misma una estrategia pacífica de resolución de conflictos. Como señala Colom González al criticar la teoría habermasiana, en un contexto de

pluralismo y diferenciación, propio de toda sociedad democrática tal como la concebimos hoy,

“las dinámicas que alimentan sus líneas de conflicto difícilmente se dejan transparentar por la fuerza racionalizadora del lenguaje, e incluso en aquellos casos en que así es, las interacciones lingüísticas no pueden a menudo sino ratificar la imposibilidad de alcanzar consensos” (Colom González, 1992: 215).

Por eso, si bien no nos caben dudas que es sólo mediante la palabra que se puede lograr una instancia de racionalización que contenga la violencia, sería ingenuo de nuestra parte pensar en la posibilidad de lograr la articulación de los consensos partiendo de un tipo ideal que no tenga en cuenta la dinámica propia del poder. Este es un problema que presenta, por ejemplo, la teoría habermasiana⁷ y del cual no está tampoco exenta la propuesta de Laclau. Pensar lo particular como únicamente existente “en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial y, al mismo tiempo, de anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial” (Laclau, 1996: 57) exige que los portadores de esa particularidad se despojen de toda pretensión de alcanzar espacios de poder que le permitan cristalizar su propia diferencia como parteaguas general. Es decir que la premisa enunciada por Laclau requiere de una condición previa: la aceptación por parte de cada identidad diferencial de ser incluida en un medio de integración, cancelando así su propia particularidad.

Incluso si suponemos una situación en la que efectivamente ocurra esto, no se niega necesariamente la puja por el poder. Por el contrario, lo que se produce es un corrimiento del espacio y del momento en el que se dirime el conflicto. Y es en este espacio y momento anteriores que se suponen instancias de racionalización que han funcionado de manera exitosa. Es cierto que pensar lo universal como “símbolo de una plenitud ausente”⁸ (Laclau, 1996: 57) favorece el desarrollo de formas de racionalización que utilizan como medio los juegos del lenguaje. En tanto que significativo vacío, lo universal imparte así una dinámica que permite dotar de sentido en cada caso concreto al momento de unidad. Sin embargo, no hay forma de asegurar que todas las particularidades existentes acepten afirmarse al mismo tiempo que se anulan. El hecho que la política tenga como medio de acción la violencia, es decir, la fuerza, introduce siempre un alto nivel de incertidumbre en el resultado de los intercambios. Esto no significa que debamos renunciar a ellos. Por el contrario, se trata de establecer los límites que estos juegos del lenguaje tienen como intento de contención de las prácticas de exclusión.

Algunas reflexiones finales

Al ser la heterogeneidad la principal característica de las sociedades democráticas, la política deber ser necesariamente entendida como un terreno en el que se construyen equilibrios por definición inestables. Fluctuando entre dos extremos —el de una homogeneidad potencialmente sustantiva que niega toda diversidad y

el de un fuerte relativismo que cuestiona la legitimidad—, es sólo en la intersección de estos dos momentos que se puede construir en la modernidad una democracia basada en el pluralismo. Sin embargo, la solución dada durante el siglo XX tendió a privilegiar el momento de unidad por sobre el de diferencia. Este es el motivo por el cual se recibió con mucho optimismo la emergencia de los nuevos —y no tan nuevos— particularismos. Pero como afirma Laclau, “la construcción de identidades diferenciales sobre la base de cerrarse totalmente a lo que está fuera de ellas, no es una alternativa política viable⁹ o progresista”, ya que “se consolidarían toda clase de formas de subordinación y de exclusión con la excusa de mantener identidades puras” (Laclau, 1996: 57-58).

¿Cómo se constituye entonces el espacio común en un contexto democrático, habida cuenta que, como hemos visto más arriba, la definición de los criterios de inclusión/exclusión se encuentra penetrada por las relaciones de fuerza existentes en la sociedad? Responder a este interrogante no resulta sencillo, sobre todo si tenemos en cuenta que las mismas características de la democracia moderna no permiten una respuesta unívoca. En ese contexto, la globalización tiende a acentuar el relativismo que caracteriza en su base a la democracia, al mismo tiempo que reactualiza el problema de encontrar el modo de lograr una cierta homogeneidad que defina lo común, impidiendo de esta forma la desintegración del sistema. Esta es sin dudas una de las cuestiones políticas más importantes que deben resolverse hoy.

Si partimos de la base que nos estamos refiriendo a sociedades por definición complejas, la construcción de un momento de unidad en el orden político —momento que, desde el tipo de reflexión que nos ocupa, hace referencia directa a la construcción del ‘Nosotros’—, necesariamente requeriría la inclusión como condicionante de toda reflexión de la situación de las minorías y de la relación de éstas con el Estado y con la política. Se trata, en última instancia, de definir cuáles son las diferencias lo suficientemente relevantes como para ingresar en el espacio público y cómo deben ser articuladas, para evitar el riesgo de desintegración de la sociedad, asegurando así la legitimidad. Pero si bien la solución tiene que contemplar necesariamente la pluralidad, bien sabemos que toda democracia moderna es un tipo de sociedad altamente conflictiva.

Por eso se hacen necesarias formas de racionalización que se manifiesten particularmente a través de los juegos del lenguaje, formas que tengan como objeto transformar en fuerza positiva la violencia implícita en las relaciones verdaderamente democráticas. En ese sentido, las concepciones políticas y los discursos a partir de los cuales se manifiestan juegan un rol fundamental al momento de establecer en la sociedad los criterios de inclusión y exclusión. Sin embargo, no podemos olvidar que se encuentran atravesados por relaciones de poder, lo que le agrega un valor distinto al problema de definir las esferas de inclusión y de exclusión, ya que el reclamo por el reconocimiento de una particularidad se convierte al mismo tiempo en la argumentación necesaria para autojustificar su propia acción política. 

Referencias

1. Se trata, por supuesto, de combinar ambos momentos, reconociendo con ello la conflictividad que caracteriza a sociedades por definición complejas, ya que la anulación del antagonismo que producen implicaría en un caso la disolución de la diversidad, cercenando con ello los espacios de libertad, o, en el otro, la atomización lisa y llana, llevando tendencialmente a la desintegración social.
2. Sartori (1987) sostiene que es a partir del tipo de exclusión que se opere en una sociedad que podemos definir un determinado régimen como democrático o autoritario. Reconociendo que la posibilidad de exclusión siempre está presente en la construcción de todo orden político, la democracia se definiría por tener los menores niveles de exclusión. Sin embargo, creemos importante retomar una distinción que hace Carl Schmitt y que muchas veces no es tenida en cuenta. Como señala este autor, democracia no es el antónimo de autoritarismo. Por el contrario, esta última tendencia ya está implícita en última instancia en la misma forma democrática tal como se la concibe modernamente. Un ejemplo de ello sería la noción de igualación en tanto que masificación, que conduce a la premisa rousseauniana de ‘obligar a ser libres’, autorizando con ello la exclusión de todo lo que sea divergente. De esta forma Schmitt destaca que la democracia tiene un componente autoritario muy fuerte que solamente se puede contener, tal como sugirieran en los inicios de la democracia de masas tanto Gaetano Mosca como Max Weber, mediante la inclusión de elementos liberales.
3. En el terreno de la empiria la exclusión, o su par antagónico, la inclusión, no se resuelve como sostiene por ejemplo Robert Dahl (1993), definiendo si ella es justa o no. Más allá de que discursivamente se use esta calificación, lo cierto es que el contenido que se atribuye a nociones tales como ‘lo justo’ o ‘lo injusto’ guarda en la práctica una estrecha relación con el poder y con el posicionamiento particular de cada grupo frente al Estado. Esto es lo que Dahl parece no tener en cuenta en su análisis. Más aún, su forma de enunciación parece incluir un criterio ético objetivo de demarcación para la definición del público que no es en verdad privativo del sentido con el que se articula la política en la Modernidad. La política es, como ya definiera Maquiavelo, puja por el poder y como tal, retomando ahora a Weber, sus relaciones con la ética pública siempre se encuentran en el mundo empírico en una cierta tensión.
4. En el contexto de una sociedad de masas, la democracia “descansa sobre el concepto de una igualdad y una homogeneidad substancial” (Schmitt, 1979: 16).
5. Kimlicka manifiesta una visión a nuestro juicio algo optimista de estos nuevos nacionalismos, cuando sostiene que “los grupos étnicos tienen bastante claro que lo que pretenden con la acción positiva es la inclusión, no el autogobierno” (Kymlicka, 1996: 100). Si bien es cierto que no todo movimiento de reafirmación identitaria necesariamente reclama el autogobierno, no podemos negar que dicho reclamo al menos encuentra terreno fértil en este tipo de discurso. Incluso la misma experiencia europea a este respecto resulta indicativa de ello.
6. A esta solución apunta por ejemplo Habermas con su concepto de racionalidad comunicativa: “la acción comunicativa sólo puede domesticar el riesgo de disenso que lleva en su seno aumentando ese riesgo, a saber, estableciendo duraderamente discursos” (Habermas, 1999: 99).
7. “Las ‘reglas de racionalidad’ o ‘reglas de razón’”, nos dice, “hacen valer idealizaciones que no hay más remedio que suponer en la dimensión temporal, en la dimensión social y en la dimensión objetiva –tiempo infinito, ninguna restricción en el número posible de participantes y perfecta ausencia de coerción–. En el discurso racional suponemos condiciones de comunicación que, primero, impiden una interrupción de la argumentación, que no venga racionalmente motivada; que, segundo, a través de iguales derechos de todos a acceder a la argumentación, así como a través de una participación en la argumentación, simétrica y dotada de iguales oportunidades, aseguran tanto la libertad en la elección de temas, como también la inclusión de las mejores informaciones y razones; y que, tercero, excluyen toda coerción que pueda ejercerse desde fuera sobre el proceso de entendimiento, o que pueda surgir de ese proceso de entendimiento, a no ser la coerción del mejor argumento y que, por tanto, neutralizan todos los motivos a excepción del de la búsqueda cooperativa de la verdad” (Habermas, 1998: 301-2).
8. Dado que “todos los medios de representación son por naturaleza diferenciales es sólo si el carácter diferencial de las unidades significativas es subvertido, sólo si los significantes se vacían de todo vínculo con significados particulares y asumen el papel de representar el puro ser del sistema –o, más bien, el sistema como ser puro y simple– que tal significación es posible” (Laclau, 1996: 75).
9. Este calificativo de ‘viable’ merece ciertamente una reflexión especial. En tanto que alternativa política, Laclau parece referirse al hecho de articular un modelo de nación que asegure en un futuro relativamente próximo las condiciones de desarrollo económico y social. Sin embargo, no podemos

ignorar que, aunque contradictorias con las nuevas condiciones mundiales, estas concepciones nacionalistas pueden ser exitosas, es decir, pueden tener una gran utilidad social, como señalaba hace casi un siglo Vilfredo Pareto, para organizar y cohesionar en el presente la sociedad. Por lo que, desde ese punto de vista, resultan ‘viables’.

Bibliografía

- N. BOBBIO (1986), *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- F. COLOM GONZÁLEZ (1992), *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana.
- R. A. DAHL (1993), *La democracia y sus críticos*, Madrid, Paidós.
- J. HABERMAS (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- W. KYMLICKA (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- E. LACLAU (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- R. MICHELS (1983, 1984), *Los partidos políticos*, 2 vol., Buenos Aires, Amorrortu.
- M. NOVARO (2000), *Representación y liderazgo en las democracias contemporáneas*, Rosario, Homo Sapiens.
- A. PÉREZ-AGOTE (1986), “La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología”, en *Revista de Occidente*, Enero.
- G. SARTORI (1987), *Teoría de la democracia*, 2 vol., Madrid, Alianza.
- C. SCHMITT (1979), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin, Duncker & Humblot.
- (1996), *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos.
- C. TAYLOR (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- S. S. WOLIN (1993), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.

Recibido: 02/12/2009. Aceptado: 06/05/2010