

LA TRANSFORMACIÓN INSTITUCIONAL Y LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

DR. GILDARDO DURÁN SÁNCHEZ
IIF "LUIS VILLORO" DE LA UMSNH
duran_camm@hotmail.com

RESUMEN: Como el título lo sugiere, nos aprestamos a incursionar en el tema de la reconstrucción institucional y la participación del sujeto político en ella, dentro del pensamiento político de E. Dussel y L. Villoro. Recuperamos también las reflexiones de J.-L. Nancy sobre la materia a fin de conocer otra visión del movimiento político. En especial, nos dedicaremos a exponer el esquema filosófico donde los pensadores mencionados fundan su concepción de cambio y de sujeto político. Con el propósito de abordar lo anotado iniciaremos con la importancia que tiene la transformación del Estado moderno.

Palabras clave: Transformación institucional, sujeto político, Estado moderno, progreso social, libertades individuales.

RELEVANCIA DE LA TRANSFORMACIÓN INSTITUCIONAL

La civilización moderna nace con la firme intención de instalar el progreso social en todas las naciones a su alcance y de convertir el espacio público en el reino de las libertades individuales. Tratándose de la modernidad, el desarrollo de la sociedad y los derechos individuales se fundan en la conciencia del sujeto, en el yo pensante, propiamente en la racionalidad occidental. Sin embargo, transcurridos doscientos años de implementar el proyecto ilustrado, de vivir conforme a sus directrices formales, de occidentalizar la vida del planeta, visualizamos a nuestro entender resultados inesperados y altamente contrastantes. Un ejemplo lo tenemos con las libertades individuales: las sociedades que las asumieron a cabalidad terminaron por ponderar los intereses privados, de rendirle culto a las tendencias egocéntricas del individuo, a privilegiar muchas veces el individualismo radical.

Este fenómeno se percibe con mayor contundencia a partir del neoliberalismo o liberalismo globalizado del presente siglo XXI. Si pensamos que el principio que rige al sistema capitalista de ahora y de siempre es el "dejar hacer" (*laissez-faire*) al mercantilismo lo que dicte su voluntad, el no

regular nada que atente al interés privado, a la libertad del mercado, descubriremos enseguida que la práctica política se orienta por el consumo, la plusvalía y la producción comercial, así como por la competencia, el esfuerzo y el interés personal. De esta manera advertimos que la contradicción más emblemática e insuperable de la ideología liberal se manifiesta entre el proyecto de libertad individual y los efectos de dominación que este produce en la realidad social. Y es que mientras se antepongan los intereses del mercado a las razones éticas del bien común, no podremos evitar que el individualismo mal entendido prevalezca sobre cualquier ideal comunitario.

Otro suceso caro al pensamiento moderno es la concepción de progreso sustentada en una razón pretendidamente universal y única. Como la cultura moderna-europea –nos aseguran sus voceros más celebres: Kant, Hegel, Francisco de Vitoria, Ginés de Sepúlveda, etc.– es la primera en alcanzar la edad madura de la razón, superando las etapas de la superstición religiosa y la creencia convencional, como instancias justificadoras del desarrollo humano, adquiere por este hecho validez universal y se convierte inmediatamente en paradigma único del progreso a escala planetaria. Al estar fundada en la razón universal, única por no haber más que una sola razón en el género humano, la civilización occidental se autoconcibe la vanguardia del crecimiento humano y se presenta como el camino a transitar necesariamente por las tradiciones no-europeas. El propósito de tal concepción resalta inmediatamente: mostrar la superioridad indiscutible de Europa y conseguir de esta forma la aceptación complaciente, resignada, sin resistencia alguna, de la dominación bienhechora y liberadora de occidente.

Las consecuencias del movimiento redentor han sido, contrariamente, desalentadoras para los pueblos rezagados, para el “mundo periférico”. La historia moderna ha demostrado con creces que el modelo ilustrado en lugar de redimir, respetando a la alteridad, ha colonizado su espacio, su cuerpo y su mente. No podría ser de otra manera, al estar presidido por los privilegios particulares, el progreso occidental ha significado dominio y atraso para todos los demás. Empero, para mantener y justificar el esquema de desarrollo descrito, el pensamiento europeo se vio en la necesidad de costurar un orden político pertinente: El Estado moderno.

El Estado moderno pugnado por el liberalismo funcionaría entonces como un Estado mínimo, homogéneo y representativo. La función del Estado mínimo o guardián, por ejemplo, se orientaría básicamente a garantizar el estado de derecho, a custodiar los derechos individuales: la libertad y propiedad. Con este perfil se constituye como una macro institución con ideología específica, determinada por los intereses del mercado, ceñida a defender la cultura liberal y, en nombre de ellos, a hostilizar cualquier otra expresión que ponga en riesgo la forma de vida admitida. Se habilita como un Estado homogéneo opuesto a la heterogeneidad de visiones y a la pluralidad de culturas. Y en su afán de legitimarse busca el sufragio de la ciudadanía para elegir representantes comprometidos con el orden establecido y los designios del proyecto liberal. Descalificando enseguida –al promover la democracia representativa– todo intento de implementar una democracia participativa, crítica y revocatoria de los funcionarios elegidos. Como puede advertirse, el Estado moderno actual reproduce el perfil indicado y algunas veces hasta lo radicaliza y globaliza (neoliberalismo), detectando Villoro y Dussel en él, la instancia política a combatir con estrategia política y orientación ética.

En el pensamiento político de los filósofos mencionados se percibe en consecuencia que el Estado, en las condiciones actuales que guarda, constituye el instrumento predilecto para la dominación social y la exclusión arbitraria de los afectados. Dicho de otro modo, si el Estado reviste la instancia máxima de coacción, de disciplina social, en el silogismo de la filosofía política de Villoro y Dussel se concluye que en gran medida los esfuerzos de reconstrucción y mejoría política deben estar dirigidos hacia él. El proyecto liberal, aprecia por ejemplo Villoro, “respondía al reto de unificar a la nación; en su versión actual conduce, de hecho, a aumentar la escisión entre estos dos México. (...) Tenemos que diseñar un nuevo tipo de Estado que respete nuestra realidad y termine con el intento alocado de imponerle por la violencia un esquema pretendidamente racional”.¹ Por su parte Dussel discurre: “En un nuevo Estado (más allá del Estado moderno y burgués, que se iría acercando a la disolución del Estado por la disminución de la burocracia, la participación de las mayorías democráticamente en las decisiones,..., etc.) la participación debe

¹ L. Villoro, 2002, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, D. F., pág. 46 y 47.

arrancar en la base de todas las instituciones (estatales) a partir de comunidades...”.²

Lo destacable de lo asentado, para nuestro análisis, consiste en que el factor primordial (para que la vida colectiva se inhiba de realizar la convivencia valiosa postulada) recae en el sistema político. Por lo mismo, será –a juicio de Villoro y Dussel– en la institucionalidad pública³ donde se procese toda iniciativa de transformación política. Si el lugar privilegiado de la exclusión se encuentra en el Estado homogéneo; y éste, justificado en su ser idéntico a sí mismo, auspicia insoslayablemente la dominación del indefenso y la uniformidad de las culturas, para los filósofos mexicanos el reordenamiento político debe plasmarse en las instituciones del Estado. Fue así como la reconstrucción estatal adquirió en los esquemas teóricos descritos una relevancia radical. Prioridad entendible desde esta perspectiva, imprescindible como puede advertirse, pero aún incompleta para una transformación plena de la vida pública como sugerimos más adelante.

FUNCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN LA TRANSFORMACIÓN INSTITUCIONAL

No cabe duda que la filosofía política de Villoro y Dussel se presenta, antes que otra cosa, como un pensamiento que le apuesta a la transformación ética del orden político en curso. En especial, es una teoría política generada con el propósito de superar las condiciones de dominación occidental, erigida con el *fin de oponerse a los sustentos teóricos de la modernidad. En esencia, ambas construcciones filosóficas se plantean trascender la ideología moderna y el mundo que se ha venido conformando a partir de ella.* Por lo mismo, estimamos que el afán de modificar axiológicamente la situación injusta,

² E. Dussel, 2009a, “¿Estado o comunidad?”, *La Jornada*, 10-12-2009, México, D. F.

³ En lo subsecuente denotaremos con el término institución o institucionalidad todo organismo público establecido para hacer posible una forma determinada de vida social: normas, códigos, prácticas, entidades de todo tipo (ejecutivo, legislativo, judicial, electoral, militar, etc.) y sistemas políticos (para nuestro caso entiéndase la formación actual capitalista). Y cuando hablamos de transformación institucional nos referimos exactamente a la recomposición de estos constructos políticos vitales para el Estado.

previsto sobre todo para nuestro entorno americano, es el rasgo que articula y aviene el pensamiento de ambos filósofos.

Sin embargo, el movimiento histórico-político no es un fenómeno de naturaleza endógena, algo que se despliegue de manera impersonal. Para Dussel y Villoro tiene su elemento causativo en la realidad experimentada cotidianamente por numerosos sectores de la sociedad, en la dificultad que encuentran para reproducir la vida comunitaria y desarrollarla axiológicamente. Los trabajos filosóficos de los pensadores estudiados recuperan críticamente esta adversidad fáctica, este punto de partida de las modificaciones institucionales en el “principio político crítico-material” y el de “postulación de valores en la acción política”. En cuanto al principio material Dussel anota que “La afirmación de la vida de la víctima, que no-puede-vivir por la injusticia del sistema, es al mismo tiempo lo que permite cumplir con la exigencia de aumentar la vida de la comunidad (o del nuevo sistema que hubiera de originarse)”⁴ Y en el principio de postulación de valores Villoro esgrime: “La ética crítica empieza cuando el sujeto se distancia de las formas de moralidad existente... Puede percatarse de que la moralidad social no cumple las virtudes que proclama... La ética crítica nace así de la disrupción, tanto frente a la moralidad social vigente como a su justificación ideológica del poder. Al sistema de poder existente y a su pretensión de justificación opone entonces un orden de valores no cumplidos”.⁵

En cuanto a la participación de la ciudadanía en el devenir ético-político que estamos analizando, no sólo se le califica como imprescindible y determinante durante todo el proceso, también se le concibe como fundamento u origen de este movimiento, así como ejecutante del proyecto intersubjetivo de una vida más valiosa. Ya hemos mencionado que los investigadores mexicanos reconocen inicialmente a la subjetividad política como origen y autora de los avatares socio-históricos (al tener el ciudadano dificultades para reproducir la vida y, además, tener que convenir discursivamente el sujeto crítico una sociedad valiosa nueva que remedie la adversidad). Aún más, con el último

⁴ E. Dussel, 2006, *20 Tesis de política*, CREFAL-Siglo XXI, México, D. F., pág. 102.

⁵ L. Villoro, 2000, “Ética y política”, en Luis Villoro (coordinador), *Los linderos de la ética*, Siglo XXI-CIICyh-UNAM, México, D. F., págs. 6 y 7.

principio de la política de la liberación de Dussel (de “factibilidad”) y de la política comunitaria de Villoro (de “aplicación casuística”), se descubre ya el protagonismo del sujeto social. Con ello, además de fungir como referente y autor del cambio político, el ciudadano se constituye en su actor irremplazable y único. Actor en cuanto le compete transformar éticamente el horizonte político y –una vez instalado el régimen democrático– actuando como supervisor del funcionamiento adecuado de las instituciones.⁶ De ahí que en la línea de pensamiento de nuestros filósofos, la reconfiguración práctica del orden público dado y la fiscalización permanente, escrupulosa en todo momento, del nuevo constructo político, redondea las responsabilidades morales del ciudadano con su comunidad específica.

Por último, en la reflexión que venimos desplegando hemos documentado lo que consideramos las premisas básicas de la filosofía política de Dussel y Villoro: La transformación institucional de la política y la función que desempeña el sujeto en dicho proceso. Lo más puntual y extenso posible delineamos el significado de ambas nociones y los principios filosóficos que les respaldan. No obstante, a nuestro parecer, se requieren otras aportaciones que nos abran a cuestiones poco atendidas hasta ahora. Entre ellas podemos mencionar las razones que obligan a privilegiar el reordenamiento estructural y a subestimar, en consecuencia, la transformación del ciudadano. En lo subsecuente abordaremos estos temas con la ilusión de esclarecer las dudas y de apuntalar con mayor firmeza nuestras observaciones respectivas.

TRANSFORMACIÓN INSTITUCIONAL Y SUBJETIVA

Recapitulando los aspectos principales del tema al que estamos dedicados en la presente oportunidad tenemos: a) la desopresión y mejoramiento de la vida pública se obtiene renovando la gama de instituciones políticas existentes y b) los afectados y marginados constituyen la sociedad civil encargada de cumplir el reordenamiento ético-político en sus diferentes momentos: sujeto como

⁶ Sobre el tema véase E. Dussel, 2006, *20 Tesis de política*, CREFAL-Siglo XXI, México, D. F., pp. 153-155. Asimismo, véase en L. Villoro, 2001, “Democracia comunitaria y democracia republicana”, en *Perspectivas de la democracia en México*, El colegio nacional, México, D. F. pp. 36-38 y 2009, “Otra visión del mundo”, Parte II, *La Jornada*, 18 de enero, México, D. F.

origen (víctima de la injusticia prevaleciente), sujeto autor (acordando democráticamente la alternativa valiosa) y sujeto actor (realizando históricamente la nueva convivencia política) Merced a lo recapitulado entendemos que en el pensamiento disruptivo de nuestros filósofos es imprescindible la figura de los agraviados como agente de transformación social: sin su intervención nada se alteraría substancialmente y todo quedaría en postulados ideales inmejorables, en ellos —en tanto alteridad— recae por razones de reivindicación histórica el cambio estructural esperado, representan el estrato social para conducir el proceso auroral, aunque en ningún momento se les consideró también como parte necesaria del proceso de transformación política. A nuestro juicio es lo que asevera Dussel al discurrir que “La acción política que intenta cambiar o ‘transformar’ el mundo se dirige *inevitablemente* a las instituciones... A la ‘forma’ (institución o consenso) se los ‘cambia-de-forma’ se lo ‘trans-forma’ a través de un momento de aparente caos superador o de disidencia creadora para alcanzar un grado superior de forma”.⁷ En Villoro se reseña cuando nos dice que “El Estado plural no nacería de una repentina destrucción del Estado actual, sino de un lento proceso de reforma de las instituciones existentes”.⁸

Compartimos convencidamente la tesis de que la regeneración del espacio público conlleva ineludiblemente la reinstitucionalización política conforme a las exigencias de la coyuntura o momento histórico, “cambiar el mundo” significa inmediatamente modificar las estructuras que lo conforman y fundan. Pero, a la vez, estimamos que un cambio de sentido histórico, tendiente a ser cabal, debe abarcar al sujeto de la transformación. Si el ciudadano responsable del progreso político no hace suya la nueva cultura —contenida en el proyecto ético-político—, no la internaliza hasta formar parte de su práctica personal y colectiva, las relaciones sociales no se depuran y las relaciones de poder permanecen inalterables a pesar de las atinadas y continuas reestructuraciones implementadas efectivamente.

⁷ E. Dussel, 2007, *Materiales para una política de la liberación*, UANL-PyV, México, D. F., pág. 328.

⁸ L. Villoro, 2007, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, D. F., pág. 183.

No basta en esta perspectiva con oficializar el nuevo proyecto para traducirlo inmediatamente en forma de vida concreta. Asimismo, nos parece insuficiente la creación de condiciones estructurales para llevar a cabo, con mayor certidumbre y éxito, su actualización efectiva. Para ello es indispensable que el habitante de la ciudad subjetivice la cultura valiosa nueva, se transforme en algo distinto al acceder a la otra racionalidad.⁹ Con un ciudadano refinado, en presencia del hombre otro, perfeccionado entre los demás, socialmente, y no en la individualidad abstracta, solipsistamente, se estrena una nueva práctica interpersonal y el avance ético-político se verifica de modo patente. Al amparo de lo sustentado, podemos confirmar la confluencia del mundo exterior (institucional) e interior (subjetividad) en el dilatado horizonte de las transformaciones periódicas (o sea, en el cada vez más necesario y complejo desarrollo político auténtico, real y completo)

En esencia, que la ciudadanía asuma la transformación estatal con pundonorosa responsabilidad, no asegura la renovación auténtica de la vida interpersonal. Para las relaciones sociales poco importa una nueva pecera si los mismos peces, con los mismos vicios y las mismas prácticas, van a habitarla. A nuestro juicio, el relevo de instituciones públicas sólo representa el primer paso en el proceso de reconstitución política. Reducir todo el trámite de la revolución al perfeccionamiento del mundo exterior al sujeto, subestimando la parte inmediata del yo, resulta en todo caso dilatador del cambio deseado por todos.

Una hipótesis más promisorio, a nuestro entender, consiste en complementar la reedificación institucional con la transformación del ciudadano. Una vez que la cultura política sin precedentes (latente en el proyecto ético-político como idea regulativa) se empieza a institucionalizar en los nuevos órganos del Estado y sea apropiada por el sujeto para transformar su experiencia concreta, su actual forma de vida, estaremos transitando con mayor certidumbre y más clara convicción a los nuevos estadios de la

⁹ Lo que queremos denotar con esta afirmación es que las renovaciones culturales y las verdades o valores alternativos no son innatos al hombre, ni se apropia de ellos de manera automática o espontánea, sino que sólo mediante una conversión o transfiguración de sí el sujeto puede asumir al mundo nuevo. O sea, al estrenar vivencialmente lo otro de lo admitido, el ciudadano empieza a convertirse en eso otro, se transforma en lo distinto a lo actual reconocido.

convivencia humana prevista por la teoría política de Dussel y Villoro, a la vida entre hermanos que depara este desarrollo bipartito y complementario.

TRANSFORMACIÓN POLÍTICA SUSTENTADA EN EL “SER-EN-COMÚN”

La razón de anteponer la renovación de corte estructural a la demanda simultánea de refinamiento político del individuo, tiene como referente –en nuestra percepción– la asunción del esquema ontológico de lo “Mismo y lo Otro”. En este esquema de patente levinasiana se concibe a lo “Mismo” como la cultura dominante, las relaciones sociales excluyentes y de subyugación, el Estado totalitario, autorreferente y hegemónico. Lo “Otro”, en cambio, alude a todas las víctimas de la mismidad, a los sectores sociales excluidos y dominados, a lo distinto e irreducible al sistema político vigente. Con lo trazado se puede establecer así que lo “Mismo” es la instancia que ejerce el poder opresor y lo “Otro” el doblegado por el régimen de poder, lo “Mismo” la institucionalidad anacrónica a modificar y lo “Otro” el agente social encargado de renovar la situación histórica. Reflexionando sobre el tema Dussel enfatiza: “El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de lo ‘mismo’ que la totalidad siempre es... Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada, es que surge en la historia lo nuevo... Para el sistema el otro aparece como algo distinto (en realidad es distinto). Como tal pone en peligro la unidad de ‘lo mismo’”.¹⁰

Desde las aseveraciones descritas es comprensible que se postule el desarrollo político básicamente como reordenamiento de lo “Mismo”, a la manera de una serie indefinida de transformaciones estructurales y se asigne al sujeto político el origen, la autoría y actoría del proceso de actualización estatal. Tenemos que dar un giro en la perspectiva ontológica para admitir que el agente de cambio también debe ser objeto de transformación si aspiramos a avanzar plenamente en la reconstitución de la vida pública. Lo que proponemos bajo una visión muy distinta es la concomitancia del progreso ético-político de la sociedad civil y las instituciones del Estado. Con el planteamiento ontológico

¹⁰ E. dussel, 2001, *Filosofía de la Liberación*, Primero Editores, México, D. F., págs. 64, 66 y 72.

“ser-en-común” o “ser-unos-con-otros” de Jean-Luc Nancy, consideramos poder avanzar en la intencionalidad indicada.

Lo primero que resalta Nancy en su principio filosófico “ser-en-común”, es que la política se hace *entre* los hombres, al interactuar con los demás conciudadanos, se funda en la relación con los otros. En consecuencia, para este modelo sólo a partir del *entre* de los hombres, de lo indeterminado que puebla el espacio interpersonal, es susceptible la convivencia política y su renovación siempre distinta, históricamente otra. Contrariamente al paradigma de lo “Mismo y lo Otro” donde el movimiento histórico-político es posible cuando se realiza la verdad alterativa y, ni que decir, del postulado aristotélico que defiende la actualización en el suelo de la historia de lo anticipadamente instaurado en la naturaleza humana. Mientras en el primero el cambio se funda en la identidad cultural del “Otro”, en el último en la naturaleza a priori (si es que hay cambio) del habitante de la ciudad.

Otro aspecto relevante en el esquema nancyano consiste en interpretar el “ser-en-común” como la existencia compartida y, más específicamente, como la libertad de la existencia. Por un lado esgrime: “Lo que tenemos de propio, cada uno de ‘nosotros’, es lo que tenemos en común: es la participación del ser... Si el ser es la partición, *nuestra* partición, ‘ser’ (existir), es compartir. Esto es la relación: la existencia entregada a la inconmensurabilidad del ser-en-común”.¹¹ Identificando posteriormente la existencia con su propia libertad: “La libertad no designa quizás nada más, pero también nada menos, que la existencia misma. Y la *ex-istancia* no significa tanto aquello que puede al menos connotar un vocabulario del ‘éxtasis’ del ser separado de sí: significa simplemente la libertad del ser, es decir, *la infinita inesencialidad de su ser-finito, que lo entrega a la singularidad en la que es ‘sí mismo’*”.¹² Y en este estado de cuentas, Nancy le confiere a la política la magnánima tarea de hacer por la libertad de la existencia, al sustentarse la acción política en el “ser-en-común”. En todos los movimientos de liberación, reflexiona este autor, “como es todas las instituciones adquiridas de la libertad, es eso mismo, esa trascendencia, la que debe ser todavía liberada... No decimos aquí ‘política’. En efecto, o bien lo

¹¹ J.-L. Nancy, 1996, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, España, pp. 85-86.

¹² Ibidem, pág. 15.

que se entiende por ‘libertades políticas’ corresponde poco más o menos a la serie de epítetos empleados, o bien habría que pensar en la política como tal, una puesta en juego específica de la trascendencia de la existencia”.¹³

La cuestión que nos interesa desarrollar, desprendida de los análisis anteriores, consiste en que si el cuerpo de instituciones públicas se conforma para hacer posible la vida, con el propósito de perfeccionar la convivencia política libre, se precisa entonces su modificación conforme a las exigencias de la propia vida, de lo que hay de común *entre* los individuos: la existencia, como lo prescribe el esquema filosófico de lo “Mismo y lo Otro”. Sin embargo, la ciudadanía de una comunidad política, el sujeto que resiste el orden social cuestionado, el existente que proyecta ser libre en sociedad, se percibe en el postulado nancyano “ser-en-común” como parte irrenunciable a transformar. Sólo si se implementan acciones revolucionarias en ambos sentidos – apoyándonos en el filósofo francés– estaremos en condiciones de reparar la vida política de forma más plena y cierta, menos parcial e improductiva.

Otro pensamiento cercano al expuesto, que nos puede dar luz sobre el tema al que estamos entregados, es el de M. Foucault, quien concibe al poder como elemento que relaciona a los individuos y disciplina la convivencia social. En una investigación sobre “¿Cómo se ejerce el poder?” se resume: “El poder no es una propiedad, una posesión o un privilegio... El poder, prefiere decir Foucault, es una estrategia y los dominados son tanto parte de la red de relaciones de poder y de la particular matriz social como los dominantes”.¹⁴ La práctica política, de acuerdo con este filósofo galo, se desarrolla así entre sujetos sociales; como relaciones de poder entre sí. El poder político para él, de ninguna manera se localiza en los representantes populares, dirigentes políticos o en las instituciones públicas establecidas. Se manifiesta más bien como ejercicio del poder entre la ciudadanía.

Por lo mismo, toda modificación en las relaciones de poder o, si se quiere, la emancipación de ciertas formas en el ejercicio del poder, supone la

¹³ Idem.

¹⁴ D. Couzens, 1988, “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la escuela de Francfort”, en Couzens, D., (compilador), Foucault, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, pág. 151.

participación o resistencia de todos los implicados en tales relaciones y ejercicio del poder, supone inclusive una transformación de sí para tales efectos. O también, no es modificando los organismos políticos como inmediatamente cambian, mejoran y evolucionan las relaciones intersubjetivas. La reconfiguración del Estado –pensamos– es sólo uno de los pasos obligados a dar en el perfeccionamiento de la vida pública. Si redujésemos todo el progreso político al almacén institucional quedaría fuera de él el individuo. Su función estaría condenada a ser origen, autor y actor del devenir estatal, pero no objeto también del desarrollo socio-político. Sólo concibiendo al ciudadano como sujeto y objeto del avance político, podemos estar en condiciones de dar este salto cualitativo, de iniciar un movimiento de transformación social más completo y cierto. Empero, para ello, es necesario implementar el proceso de internalización de la nueva cultura política en los habitantes de la *polis*.

El dilema lo percibimos en la forma de concebir el crecimiento de la vida pública. Si priorizamos por ejemplo la transformación estructural, estaremos de algún modo aseverando que la democratización política y la justicia social pasa primero por la virtuosidad de las instituciones y luego por las prácticas cotidianas que despliega la ciudadanía. Plantearíamos de cierta manera la dependencia del comportamiento moral de la sociedad del Estado conformado axiológicamente. Puesto de otro modo diríamos que las acciones ciudadanas se prescribirían desde algo o alguien externo al individuo: los aparatos de Estado, la burocracia, los dirigentes, entre otros.

A la larga, pero con plena seguridad, cuando centralizamos la depuración de las estructuras estatales (teniendo en cuenta al sujeto como origen, autor y actor), las exigencias institucionales se imponen a los intereses de la ciudadanía. En efecto, cuando no está acompañada con la transformación moral del sujeto, se monopoliza necesariamente el poder de decisión, se antepone –como resultado– el funcionamiento del Estado a la autonomía de los actores políticos y a la vida democrática de base. La construcción por tanto de nuevas y mejores instituciones, descuidando con ello la formación del hombre nuevo, termina siempre por aplazar la realización de la vida valiosa para todos. La alternativa a la propuesta estructural la vislumbramos justamente en la internalización del proyecto ético-político por el sujeto, en la transformación

ética de la ciudadanía. Desde nuestra visión, sólo la concomitancia del crecimiento moral de la sociedad civil puede resolver los extravíos y limitaciones de la reconstrucción sistémica, es como podemos adelantar los cambios político de fondo y también de forma.

La justicia social, la democracia participativa, el reconocimiento de la pluralidad cultural, apreciamos nosotros, son formas de vida política construidas en base a la autogestión y autorganización de la sociedad civil. Sólo siendo protagonista del cambio sistémico y del propio (sujeto y objeto), es susceptible detonar la transformación de la convivencia política en cada momento de la historia. Objetivo inasequible desde el proyecto unilateral de mejoramiento ético de la estructura de poder, impracticable con la sola moralización del funcionamiento y organización del Estado. Con esto último, el ciudadano se convierte en simple aplicador de decisiones externas; comparsa en la determinación de las relaciones políticas. En cambio, a partir de una práctica política fundada en el “entre” (vinculada a la indeterminación del “ser-junto” para determinar novedosamente la realidad social) e implementada con la participación de toda la ciudadanía implicada, es posible realizar de manera autogestiva y autorganizativa el bien común, las libertades políticas, en el espacio público. Al abrigo de la política *sui generis* indicada, es como se puede asumir la ciudadanización –y no sólo la sistematización– de las transformaciones ético-políticas. Es decir, la subjetivación o internalización del cambio para así construir la casa común a modo y no llevar a cabo transformaciones en sí mismo conforme a las disposiciones de la casa.