



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CONFLICTO Y *DIFERENCIA*: DOS PREMISAS INELUDIBLES

PARA PENSAR LA CIUDADANÍA CONTEMPORÁNEA

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

PRESENTA

VIOLETA ALEJANDRA CHÁVEZ BAUTISTA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA

MÉXICO D. F., 2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México por los valores que representa. Al CONACYT por el apoyo recibido. A mis profesores Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, Dr. Cesáreo Morales, Dr. José Emilio Esteban, Dr. Gerardo de la Fuente, Dr. Pedro Enrique García. A mi familia.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. CIUDADANÍA	4
1. 1. El concepto de ciudadanía	4
1. 2. Pietro Costa y los patrones de ciudadanía	12
a) Patrón republicano	14
b) Patrón monárquico absolutista	18
c) Patrón estatal nacional	21
d) Patrón constitucional europeo	34
2. CONFLICTO	37
2. 1. Pluralidad y pluralismo	39
2. 2. Pluralismo y conflicto	42
2. 3. <i>Pólemos, polis, república del centro</i>	47
2. 4. Injusticia y antropocentrismo	54
3. <i>DIFERENCIA</i>	56
3. 1. Perplejidad	57
3. 2. Sinrazón	59
3. 3. <i>Diferencia</i>	62
3. 4. El argumento de Lyotard: la proposición	65
a) “Dos proposiciones de régimen heterogéneo no son traducibles la una a la otra”	65
b) “La realidad entraña la <i>diferencia</i> ”	67
c) La presentación y el paso	68
3. 5. La <i>diferencia</i> y lo político	70
3. 6. Receptividad	75
4. CONCLUSIONES	79
FUENTES	90

INTRODUCCIÓN

hoy por hoy, en política, democracia es el *nombre* de lo que no podemos tener —y no podemos dejar de desear.

John Dunn, citado por Norbert Lechner en
“Las transformaciones de la política”

Según Isaiah Berlin todas las creencias e intereses humanos surgen de los problemas personales y un problema personal, aunque no para todos, puede ser la desazón y el dolor que produce la ausencia de condiciones políticas y de derecho en nuestro país. ¿Cómo plantear, en una circunstancia que no hace falta reseñar, una lectura y un estudio en torno a una figura institucional, la ciudadanía, sin correr el riesgo de estar fuera de lugar? Ahora no podemos resolver una cuestión así. Tampoco podemos evitar dejar constancia del sentimiento y ánimo apocalíptico que esas condiciones provocan.

Concediendo que ciudadanía es aún una voz útil, en la dureza de los acontecimientos de los que somos desnudos testigos, ofrecemos un estudio en que se vinculan tres conceptos del actual debate en la filosofía y en la filosofía política: ciudadanía, conflicto y *diferencia*. Conceptos que vienen a cuento porque las premisas metafísicas modernas —la identificación del bien con la verdad y la belleza, la distinción entre dos yoes internos y jerarquizados en el hombre, la metáfora organicista o corporativista para describir a las sociedades, el clivaje de lo viviente, la idea de una finalidad común unívoca e inteligible de los hombres y la universal exclusión de las mujeres— siguen haciendo su trabajo en el mundo de la política contemporánea en que los problemas étnicos, religiosos e identitarios se han multiplicado considerablemente agudizando las dificultades de la vida democrática o de la mínima convivencia.

De cara a las constantes complejizaciones sociales y a pesar de que no pocas veces se han estudiado y reconsiderado los perniciosos efectos del colonialismo imperialista, el totalitarismo y los autoritarismos, ha habido un retorno al arcaísmo mediante el que se pretende ver en la democracia una encarnación del derecho y del supuesto de universalidad de la razón que conllevaba la creencia de que era posible la desaparición de los antagonismos o, lo que es lo mismo, la esperanza de la sustitución de la política por el derecho, la moral, la comunicación simétrica o la fraternidad. Un monismo político que es

el tozudo esfuerzo por negar que es perfectamente posible que los fines, intereses, motivaciones, preferencias y libertades de los seres humanos no converjan en un único punto conocido *a priori* por las inteligencias preclaras de filósofos, científicos sociales, criminólogos o historiadores.

Reconsiderar el conflicto ínsito en la actividad política como una de sus condiciones de posibilidad es necesario pero no es suficiente. Las dificultades de la trama política son complejas, no cesan en el conflicto pues él mismo puede resultar irresoluble. Para J-F. Lyotard esto representa un reto a la prudencia, así, cuando en un conflicto una de las partes queda reducida a víctima —ya porque su testimonio carece de sentido, ya porque se duda de la realidad del referente, ya porque su propia persona es desautorizada para testimoniar o ya porque lo referido no es de incumbencia del juez—, lo que se hace evidente es un caso de *différend* o *diferencia*.

Si es cierto que los conflictos son inevitables y que, inevitablemente, algunos conflictos son irresolubles; si es cierto que sin las muletas de la metafísica nada hay que se asemeje a un argumento racional para aceptar que se tiene algo así como el deber de no dominar, someter o manipular a otras personas; si, a pesar de cuánto desearíamos que no fuera así, resulta que no hay instancia de apelación última que cargue de sentido los sucesos y las relaciones humanas en pos de un fin por el que los riesgos y los peligros adquieran tintes de inversión empresarial a largo plazo, estamos en dificultades mayores y terribles.

La descripción del conflicto y la *diferencia* no se orientan, en la presente investigación, a una renovada y simplista defensa del conflicto como madre de todas las cosas o a la *diferencia* como zanja insondable que nos inmovilice, sino a reconsiderar ambas circunstancias como premisas ineludibles en la conformación contemporánea de la institución llamada ciudadanía en la medida en que esta última es algo así, o al menos debería de serlo, como el denominador común de diversos individuos. La inconmensurabilidad que plantean el conflicto de valores y fines y la *diferencia* no se puede erradicar, lo que sí se puede hacer es, para Berlin, reconocer que existen algunas características comunes a los seres humanos y, para Lyotard, abrir las puertas del lenguaje a aquello que, gracias a la hegemonía de un discurso, ha sido desechado como “inhumano”.

Plantear los problemas contemporáneos de la ciudadanía, y ello resulta necesario, lleva, en todo caso, a enunciar las razones de la exclusión y marginación que el concepto de

ciudadanía va promoviendo y descubriendo y el hecho de que, constantemente, tal concepto es extemporáneo y se halla fuera de lugar de tal manera que no son pocos los pensadores que lo consideran como inviable. Esto último, la precariedad del concepto de ciudadanía, nos hace volver a reconsiderar las condiciones contemporáneas para la membresía política en tanto que expectativa de disminución de conflicto y el papel que las emergentes jerarquías de valores juegan en cuanto que se presentan como actuales formas de racionalidad.

La tesis central es que conflicto y *diferencia* son dos, de entre muchas, ineludibles premisas a tener en consideración cuando se intenta pensar de manera pluralista y democrática la ciudadanía contemporánea en tanto que membresía política y estrategia de reducción de conflictos. Colinda con esto el supuesto, que fácilmente puede ser diagnosticado como deseo, de que aún hoy vale la pena pensar y apostar por la institución jurídico-política llamada ciudadanía a pesar de que ella misma es ya un criterio de exclusión, lo que se muestra con ayuda de los patrones de ciudadanía de Pietro Costa. Esta tesis puede resultar de una anodina obviedad si se simplifican de manera cómoda los problemas expuestos, sin embargo, y en ello reside la justificación de la presente investigación, puesto que cuestionar la amplitud del dominio de la racionalidad unívoca no excluye la posibilidad de argumentar sino que lo exige, puesto que es necesario, de alguna manera, avistar los retos a los que el pluralismo nos impele, resultaría inaceptable no dar argumento alguno y no intentar desentrañar y exponer la complejidad del asunto. Lo que está en juego en el planteamiento, una vez que describimos, en los capítulos 2 y 3, la inevitabilidad del conflicto y de la *diferencia*, es la justicia, idea clave en todo proceso de ciudadanización.

A pesar de la inminencia con que el concepto de ciudadanía puede ser articulado como una de las premisas necesarias para cumplir los fines de una *república del centro*¹, su cualidad de concepto vacío nos permite sostener que el conflicto, en tanto que promotor de la reformulación y reforma de las instituciones, es un elemento ineludible para preservar o

¹ La expresión *república del centro* es usada por Chantal Mouffe en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, para cuestionar la pasividad implícita en la disolución de la oposición entre izquierda y derecha política en un moderado centro. La crítica de Mouffe está cerca de lo que el propio Berlin señalaría en torno a la instrumentalización de la política pues, solamente cuando no hay un conflicto en torno a los fines la política se reduce a administración de medios para alcanzar fines, es decir, la política desaparece.

crear las instituciones que introducen el *efecto sociedad*, el *como si sociedad*. Por otra parte, la *diferencia*, en el sentido de Lyotard, pasada por el filtro de la ciudadanía es una forma de hacerse cargo de la cuestión de la justicia y del reto constante que *pólemos* impone a toda política.

El presente estudio, articulado en tres capítulos y una sección de conclusiones, tiene como referencias bibliográficas centrales a Pietro Costa, Isaiah Berlin y J-F. Lyotard por motivos diversos que el lector puede observar en el desarrollo de los mismos. No se ha intentado aquí, por varias razones, hacer un estudio extenso y profundo de la historia del concepto de ciudadanía y, lamentablemente, tampoco del uso del mismo en América Latina o, siquiera, en México. Nos hemos limitado al trazo que los cánones de estudio europeos recogen al respecto no sin aceptar que esto debilita en cierta medida la validez de la tesis sustentada y que, sin embargo, la fortalece, dado que el nacimiento del concepto se registró en Grecia antigua y creció en Europa occidental.

1. CIUDADANÍA

1. 1. El concepto de ciudadanía

En 1950 se publicó el ensayo *Ciudadanía y clase social* del sociólogo T. H. Marshall, en el que se reelaboraba «la hipótesis sociológica latente en el ensayo de [Alfred] Marshall, esto es: que existe una igualdad humana básica asociada a la pertenencia plena a una comunidad que no entra en contradicción con una superestructura de desigualdad económica»². En este ensayo, pieza clave para comprender el auge del concepto contemporáneo de ciudadanía, T. H. Marshall sostuvo que el desarrollo del concepto de derechos humanos sobre la estructura de la desigualdad y los peligros nacionales que a ello orienta exigen la valoración efectiva

² T. H. Marshall, “Ciudadanía y clase social”, p. 76, en *Ciudadanía y clase social*, los corchetes son míos.

de la interdependencia que existe entre los derechos civiles, sociales y políticos, de tal suerte que plantear una ciudadanía limitada a cuestiones estrictamente políticas equivalía a omitir el hecho de que las desigualdades, civiles y sociales, condicionan fuertemente las aptitudes políticas del individuo.

Puesto que «la ciudadanía requiere un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basada en la lealtad a una civilización que se percibe como un patrimonio común, (...) una lealtad de hombres libres protegidos por un derecho común»³, los derechos civiles, políticos y sociales, deben irse agregando al concepto de ciudadanía teniendo en cuenta los límites y posibilidades de cada Estado. Según lo anterior, T. H. Marshall define la ciudadanía como el «estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad»⁴.

El argumento de T. H. Marshall apareció en un momento particularmente gravoso para Europa que, después de la Segunda Guerra Mundial, era el campo en el que se complejizaban los viejos problemas y nacían nuevos conflictos sociales ante cuya emergencia se hizo evidente la necesidad de repensar las instituciones, su legitimidad y su efectividad. Esta es la razón por la cual la definición de la ciudadanía de T. H. Marshall difiere sustancialmente de la canónica noción de ciudadanía romana según la cual el *cives optimo iure*, el romano propiamente dicho, reúne en su persona derechos políticos y derechos civiles —en contraposición al *civitas sine suffragio*, privado del derecho político⁵—, en la medida en que se plantea cuán importante resulta la reducción de la desigualdad o, lo que suponían era lo mismo, la agregación de los derechos sociales (igualdad, mínimos de seguridad, bienestar y educación) a los ya contemplados derechos civiles y políticos que conformaban el estatus de ciudadanía. Así fue como, en parte, la conquista de la ciudadanía adquirió un cariz que la hizo equivalente al acceso a un repertorio de derechos no garantizados hasta entonces y un criterio para la distribución de justicia, sin embargo no debemos olvidar que, en el ánimo de la “vida amenazada” que

³ T. H. Marshall, “Ciudadanía y clase social”, pp. 46-47, en *Ciudadanía y clase social*.

⁴ T. H. Marshall, “Ciudadanía y clase social”, p. 37, en *Ciudadanía y clase social*.

⁵ Derechos políticos son *ius suffragii*: derecho al voto; *ius honorum*: derecho al acceso a magistraturas; *ius militiae*: derecho y deber de servir militarmente a Roma. Derechos civiles son *ius commercii*; *ius conubii*: derecho a contraer matrimonio y a formar una familia; *ius actionis*: derecho a la actuación en juicios civiles. Cf. Elisa Garrido González, “Las mujeres en la antigua Roma. Una ciudadanía ajena”, en *También somos ciudadanas*.

impone la guerra, el fundamento del derecho, por otra parte, consiste en la reciprocidad entre protección y obligación y no en una cuestión metafísica⁶.

Diez años antes de que apareciera el texto de Marshall, en 1940 en México, la noción corriente ciudadanía la encontramos en la *Introducción al estudio del Derecho* del jurista Eduardo García Máynez, para quien el concepto jurídico de persona (física o moral) es el de sujeto con capacidad para tener facultades o deberes⁷, esta personalidad jurídica se apoya en las dimensiones que el individuo tiene en común con los demás individuos y no en su radical individualidad pues el derecho, según García Máynez, funciona bajo la expectativa de que el papel de ciudadano puede ser ocupado por otros, por todos, con el gravamen de que «el hombre en la plenitud y radicalidad de su propia vida individual no viene jamás en cuestión para el derecho: en el derecho funciona como sujeto el ciudadano, el contribuyente, el soldado, el juez, el comprador, el arrendatario, el heredero, el moroso, el delincuente.»⁸

La ciudadanía, para García Máynez, no es la titularidad máxima de los derechos — como hoy podría entenderse— sino una, entre otras formaciones posibles de la personalidad o capacidad jurídica que, en general, consiste en la confluencia, en un individuo, del derecho a tener derechos y la obligación de tener obligaciones, lo que supone que a tal individuo le sean imputables conductas conforme derecho o contra derecho.

Hannah Arendt veía un problema más complejo, el de la justicia. Cuando Arendt publicó *Los orígenes del totalitarismo* (1951), no pudiendo evadir la sombra de la Segunda Guerra Mundial, se preguntaba por la circunstancia específica de las personas que quedan por fuera del marco legal y a sostener que no la supuesta naturaleza humana, sino la frágil y contingente voluntad de polis es el fondo desde el cual deben sustentarse⁹ los motivos para respetar a los otros. El *derecho a tener derechos*, tratado no como un cuerpo o sistema jurídico sino como un fundamento de toda construcción jurídica, sólo podría ser garantizado, en términos de Arendt, según la volátil voluntad de la humanidad entera. La filósofa reconocía la imposibilidad de su valoración sin menoscabo de sus afirmaciones

⁶ Cf. Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*.

⁷ García Máynez puntualiza que deber y derecho son disociables, es el caso de la discapacidad que define a aquellas personas físicas que se rigen únicamente por el criterio de los derechos pues, las discapacidades intelectuales o emocionales atenúan la responsabilidad mas no el derecho. Cf. E. García Máynez, *Introducción al estudio del Derecho*, No. 144.

⁸ Eduardo García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, p. 277.

⁹ Cf. Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana* y *La vida del espíritu*.

pues consideraba que, después de los acontecimientos involucrados en la Segunda Guerra Mundial, había quedado claro que perder la ciudadanía no es perder un accidente que inhiere la naturaleza humana sino quedar expuesto al desamparo más peligroso, aquel en que ningún Estado y su derecho nos asiste¹⁰. Arendt apelaba a una condición fundamental que debe ser respetada a cualquiera en cualquier circunstancia y lugar, la titularidad del *derecho a tener derechos* puede denominarse ciudadanía a costa de que tal figura deje de identificarse con la nacionalidad y con los vínculos que se sustentan en la tierra, origen, lengua y sangre que el vocablo Nación supone¹¹. Arendt se enfocó en la cuestión del titular de los derechos: ¿a quién y bajo qué criterios debe serle reconocida la ciudadanía, quién funge como garante de tal reconocimiento, en qué tribunal se podría denunciar una violación al derecho más fundamental, el derecho a tener derechos?

A diferencia de T. H. Marshall, Hannah Arendt criticó duramente lo que llamó la intromisión de lo social en lo político, es decir, la intervención de criterios no estrictamente políticos, en el sentido que para ella tenía el término, en las áreas que debían ser exclusivas de la política, mientras T. H. Marshall se habría orientado a enunciar que el ejercicio responsable y respetuoso de la ciudadanía exigía ciertas condiciones mínimas de vida que favorecieran no sólo el libre desarrollo de los individuos sino su lealtad a la comunidad en la cual obtienen ese libre desarrollo.

Por su parte, García Máynez expresa una postura no solamente jurídica sino prudente, según la cual el concepto de ciudadanía no debe contener sino sólo aquello que el estado mexicano estaba en, supuestas, posibilidades de ofrecer, un estado de derecho que era la necesidad más apremiante. Hoy, cuando ese pretendido estado de derecho luce más como una fantasía que como una posibilidad, conviene introducir cuestionamientos en vez de pretender emplear un sueño idílico como escudo ante la amenaza del “estado de naturaleza”. Se trata de una cuestión relevante tanto para la lógica del derecho, el análisis de la impartición de justicia, como para la reflexión filosófico-política en torno a la Justicia.

¹⁰ Siguiendo el planteamiento de Hannah Arendt, Seyla Benhabib define la ciudadanía como una membresía política, un conjunto de principios y prácticas para la incorporación de forasteros y extranjeros, inmigrantes y recién venidos, refugiados y asilados, a entidades políticas existentes. Cf. S. Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*.

¹¹ Para una exposición más profunda al respecto véase, de Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política* y, de Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*.

Estas tres posturas, como vemos, fueron motivadas por inquietudes distintas y válidas por igual. Las “respuestas” y exigencias que presentan, a pesar de la relevancia de sus planteamientos, parecen excluirse.

En la década de 1980 aparecieron en México varios textos del constitucionalista Ignacio O. Burgoa quien ha influido profundamente el estudio y la idea del derecho en nuestro país. Burgoa sostiene que «el concepto de ciudadanía denota, por un lado, la calidad jurídico-política del nacional para participar en el gobierno del Estado al que pertenece, y, por el otro, al cuerpo político electoral del propio Estado integrado por ciudadanos que son sujetos de derecho y deberes políticos previstos y estructurados en el orden constitucional y legal de cada país.»¹² Burgoa pone un énfasis particular, además, en la distinción entre el concepto de ciudadanía y el de nacionalidad¹³ para resaltar que, si bien la fuente formal de la ciudadanía es el derecho, la finalidad primordial de su institución es la participación política. Así, en lo que hace a la participación política, Burgoa sostiene que, con todo y el entusiasmo provocado por el reconocimiento de las mujeres (1953) y de los jóvenes desde los 18 años cumplidos como ciudadanos (1969), «debemos reconocer, no sin desazón y pesadumbre, que la ciudadanía en México ha sido esa mera calidad formal, ajena, indiferente y hasta opuesta a nuestra realidad política»¹⁴.

Cuando en 1990 Bottomore reeditó el texto de T. H. Marshall en el contexto de las cada vez más urgentes leyes de inmigración y de la inminente integración europea, una consideración importantísima fue la relativa a si la ciudadanía debía analizarse desde la perspectiva de la escala mundial, formulación que ponía en tela de juicio la supuesta evidencia inobjetable de que un ciudadano no es sino el miembro de un Estado, sujeto de derechos, que pugna por su interés particular asociándose con otros individuos en un contrato cuya finalidad es asegurar la realización de sus intereses.

La idea de ciudadanía, considerada como una fuente de pertenencia, derechos y/o participación en una ampliación progresiva que define la figura del buen ciudadano y que

¹² Ignacio O. Burgoa, *Diccionario de derecho constitucional, garantías y amparo*, p. 76.

¹³ Burgoa en *Derecho constitucional mexicano* (texto en el que refiere como último caso en que ciudadanía y nacionalidad se identificaron, la actuación de la Corte en 1873 cuando tuvo que hacer efectiva la expulsión de extranjeros, cf. p. 145) y en el *Diccionario de derecho constitucional, garantías y amparo*. Lo mismo puede observarse en la *Enciclopedia Jurídica Omeba* argentina que, desde la perspectiva del derecho comparado, anota que las constituciones en que la diferencia entre ciudadanía y nacionalidad no queda claramente estipulada son las de Paraguay, Uruguay y Cuba.

¹⁴ Ignacio O. Burgoa, *Derecho constitucional mexicano*, p. 150.

se expresa fácticamente en el derecho positivo tratado como un bien que el Estado reparte en una nación, había dejado de lado el hecho de que toda posibilidad de diferenciación exige una inclusión previa, el reconocimiento del individuo como parte del contrato. No problematizar esta inclusión es lo que se expresa en el ocultamiento de las diferencias que, si bien se planificó como una racionalización y administración de la complejidad de lo social que permitiría el manejo de los conflictos, no es sino un absurdo similar a aquel con que I. Berlin cuestiona la idea de que la revolución por los derechos exija el sacrificio de los derechos¹⁵ pues, con tal de garantizar un espacio en que emerjan libremente las diferencias que hay entre los individuos se los homogeneiza, promoviendo una diferenciación que enfatiza el binomio interés-libertad y que ha hecho de las instituciones y los derechos meros instrumentos para lograr la propia afirmación.

Más que hablar de aventuras de la diferencia y, de cara a este panorama, es posible sostener, como lo hace Griselda Gutiérrez¹⁶, que la irrupción de las diferencias es un signo político de nuestros tiempos, la evidencia de que frente a un racionalismo universalista civilizatorio que indudablemente es un requisito para el reclamo de derechos, es menester atender la legitimidad de las exigencias de inclusión y reconocimiento de diferencias al interior del espacio político si lo que se pretende es “procesar civilizadamente el conflicto”.

Así como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) apeló a una naturaleza común en que se funde la buena convivencia de los seres humanos, así también el comunitarismo, el feminismo, los análisis con perspectiva de género o de diversidad cultural, han criticado la tendencia homogeneizante del universalismo y han puesto énfasis en la valoración de la diversidad para promover la buena convivencia. En la distinción entre lo natural y lo artificial¹⁷ a los comunitaristas se les ha tildado, no pocas veces e imaginando que con ello se les demerita, de protectores de especies en extinción¹⁸ porque ponen énfasis en la comunidad y se desligan del ideal del individuo aislado, haciendo de la comunidad el criterio que les permite llamar la atención sobre el hecho de que, para algunos seres humanos la pertenencia a sus comunidades está tan incardinada que atentar en contra

¹⁵ Cf. Isaiah Berlin, “Las ideas políticas en el siglo XX”, en *Sobre la libertad*.

¹⁶ Cf. Griselda Gutiérrez, “El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres y su contribución a la democracia”, en

¹⁷ O lo que José Rubio C. llama *ethos* (naturalidad) y *demos* (artificialidad) como las dos fuentes de la ciudadanía. Cf. Rubio Carracedo, José. *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta, 2007.

¹⁸ Así lo sostiene, por ejemplo, el antropólogo Horst Kurnitzky en *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*

de sus cosmovisiones o cosmoaudiciones¹⁹ equivale directamente a atentar contra sus vidas. Por su parte, el cosmopolitismo contemporáneo que cuestiona certeramente, la mayor de las veces, los peligros del comunitarismo, ha revisado con cuidado los textos kantianos y de ellos ha extraído la idea de dignidad como límite a la articulación y distinción entre lo aceptable y lo inaceptable²⁰.

Planteada así, la ciudadanía se sustrae de una definición normativa que la hace estatus de quien tiene derechos en sentido positivo, signo de su pertenencia a un Estado nación y requisito para su participación, para definirse como un derecho universal, sostén de todo otro derechos, derecho que no es propiedad de un Estado —como podríamos deducir de los planteamientos de Arendt—; sin embargo no son pocos los autores que suponen que para que la ciudadanía como fundamento se haga efectiva, tendríamos que aceptar la disolución de la soberanía para Estados en que la dependencia y el dominio no es un asunto del pasado.

A la exigencia y tensión entre una racionalidad universal homogeneizante y un universalismo acotado se deben agregar al resto de circunstancias que América Latina atraviesa desde siempre. Los criterios mínimos de la política liberal no están presentes en la mayor parte de nuestras sociedades en que la inclusión se define, a efectos prácticos, como una graciosa concesión y no como un derecho; el corporativismo (partidista, sindical, burocrático...) continua dictando lealtades que impiden una formación más o menos estable de lo público y que se han expresado muchas veces como violencia; cuando se anunciaba una posibilidad de que los conflictos se digirieran racional y legalmente, a menos en el caso de México, irrumpió de manera pública lo que ya había germinado peligrosamente generaciones atrás, la forma más parasitaria del capitalismo²¹, las corporaciones de narcotraficantes que van suplantando eficiente y arbitrariamente las funciones del Estado y

¹⁹ *Cosmoaudición* es un concepto acuñado por Carlos Lenkersdorf en su estudio sobre la comunidad mayense tojolabal; según el autor solamente si se conoce la lengua y se la comprende es posible entender a la comunidad puesto que el sentido de la misma se expresa en el equilibrio entre el habla y la escucha y en la inexistencia de la distinción sujeto-objeto. Cf. Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales y Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*.

²⁰ Cf. Martha Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*.

²¹ La desazón que un fenómeno así produce se puede leer en el comentario que Leonardo Sciascia hizo a *El día de la lechuga*: "Pero la mafia era, y es, otra cosa: un «sistema» que en Sicilia contiene y mueve los intereses económicos y de poder de una clase que, de modo aproximado, podemos llamar burguesa; y que no surge y se desarrolla en el «vacío» del Estado (o sea cuando el Estado, con sus leyes y funciones, es débil o falta) sino «dentro» del Estado. La mafia, en suma, no es sino una burguesía parasitaria, una burguesía que no emprende sino que solamente explota", pp. 146-147.

complejizando la exclusión en que ya vivían mujeres e indígenas, por dar un ejemplo, de tal suerte que, como señala Griselda Gutiérrez:

los obstáculos son de una gran densidad, porque la historia de dependencia, de fracasos en la aplicación de los modelos económicos y políticos, de ineficiencias y corrupciones, con su secuencia de miseria y marginalidad en nuestra región, se suma a la carencia de una cultura política y una cultura social capaces de valorar, reconocer y promover la afirmación de la individualidad, de la persona, no sólo jurídicamente, como sujeto de derechos, sino también política y moralmente, en su autonomía y dignidad.²²

Dada esta situación, un debate en torno a la ciudadanía no puede limitarse a la idílica aserción de que dicha figura es una válvula de escape que permite limitar asperezas y consensuar soluciones, sino que se hace necesario articularla con un problema de fondo, el hecho de que la pertenencia-ciudadanía ha sido el criterio de la impartición de Justicia, el fundamento del derecho, la regla de la jerarquía y de la división.

La ciudadanía ha tenido una función de clausura tal que si no se le extrae del plano de una comunidad política ideal, lo que se evade, entre otras cosas, es la prevaleciente circunstancia de injusticia y la imposibilidad del *como si* sociedad.

La ausencia de un estado de derecho, la inminencia del fracaso y lo no muy reciente emergencia de problemas ambientales, energéticos y alimentarios, entre otros, urge, por fuerza, nuevas e inestables formas de pensar y hacer la política contemporánea.

¿Por qué la ciudadanía es, en el ideario contemporáneo, un concepto clave tanto teórica como administrativamente? ¿A qué debemos su elevado *rating* en el discurso del Estado, en las discusiones de colectivos y asociaciones civiles, en las indagaciones académicas y en los trabajos de construcción de una nueva política? La ciudadanía lo mismo puede significar la denuncia de condiciones de opresión, exclusión y ausencia de estado de derecho, que referir a la domesticada figura lograda a fuerza de señalar el peligro que se corre al afirmar una postura antagónica respecto de los intereses generalizados. Hablar de un sujeto ciudadano ha sido desde hace mucho tiempo, mucho más aceptable que

²² Griselda Gutiérrez, “El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres y su contribución a la democracia”, en *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*, p. 86.

hablar de un sujeto revolucionario, no sólo porque lo segundo haya devenido imposible, sino porque, en el hipotético marco de civilidad en que los individuos, grupos de poder y naciones se vinculan, no hay espacio para la disidencia si no se la refina y se la somete a ciertas formalidades cuyos grados de intensidad pueden variar de una circunstancia a otra y, con ello, ser o dejar de ser inaceptables.

Pensar la ciudadanía como figura jurídico-política del dentro/fuera, nos lleva a la consideración de la misma como un *significante vacío*, en el sentido que Laclau maneja en *Emancipación y diferencia*, en la medida en que tal concepto se ubicaría topológicamente en la frontera, constituyéndola, cuyos bordes porosos e imprecisos distinguen el interior del exterior de la comunidad política anunciando la imposibilidad de que cualquiera de los lados se realice de manera definitiva e independientemente del otro. Los significantes vacíos, señala Laclau, en tanto que su significación contiene una imposibilidad estructural que se significa como interrupción, subversión de la plenitud y, en tanto que, como todo límite, nunca son neutrales y presuponen la exclusión y los antagonismos, promueven ciertos efectos de ambos lados de la frontera, entre ellos a) la posibilidad de que cada diferencia, tanto al interior como al exterior de la frontera, vista desde el otro lado de la frontera, se pueda situar en una cadena de equivalencias, b) reducción de la exterioridad a negatividad y c) la inadecuación perenne y constitutiva de todo *significante vacío*.

La ciudadanía como *significante vacío* condiciona y define la igualdad entre los individuos a los que reconoce y limita el ingreso y la aceptación de las diferencias que no valora; estas cuestiones nos permiten ubicarnos en el campo de la política cuyo problema es la institución y producción del *efecto sociedad*, la *como si sociedad* para recordar a Kant, en un contexto en que la discusión parecía irse acomodando a lo que Chantal Mouffe llama la *república del centro*.

1. 2. Patrones de ciudadanía según Pietro Costa

La historia de la ciudadanía es la historia de Occidente según la relación entre el individuo y el Orden, eso dice el constitucionalista Pietro Costa en *Ciudadanía*²³ y en *Nacionalismo y ciudadanía*, es precisamente esta aserción la que guía nuestro análisis del concepto de

²³ Resumen de lo que Costa expone en *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, publicada en 1999 por Laterza en Italia.

ciudadanía en el presente apartado, pero ¿qué puede significar, para Costa, tal aserción? Primero, que la historia de Occidente se configura, primordialmente, a través del par Orden-individuo y las relaciones consecuentes; segundo, que la historia de Occidente tiene su origen la fundación de la *polis* o *civitas* y, por ende, se deslinda de la cultura agrícola y de los atavismos de la nacionalidad, al menos en un sentido ideal; tercero, que la historia de Occidente es la historia de Europa.

Costa agrega que la ciudadanía se define como la «relación entre la *pertenencia* de una persona a una comunidad política y los *derechos* y obligaciones de los que ella disfruta en esa comunidad»²⁴, por tanto la ciudadanía es una categoría jurídica que evoca la serie de acciones que se han emprendido en torno a la imposición, defensa, corrimiento o retraimiento de los límites que tal estatus político jurídico exige y/o justifica, y a los problemas relativos a su pérdida y adquisición. Según esto, la noción de ciudadanía no se limita a la relación entre los individuos y el ordenamiento jurídico político, sino que atiende, incluso, al hecho de que la singularidad no se disuelve en la comunidad en la que el individuo desarrolla su vida sin que ello obste para que la comunidad sea un componente indisoluble de la personalidad²⁵.

En *Nacionalidad y ciudadanía*²⁶, Costa hace una breve y precisa descripción de la ciudadanía según patrones que explicitan los problemas y complejidades que se enmarcan en el uso del concepto y de sus límites de aplicación. Pietro Costa habla de cuatro patrones de ciudadanía a lo largo de la historia de Occidente desde la antigua Grecia hasta nuestros días: 1) patrón republicano, 2) patrón monárquico-absolutista, 3) patrón estatal-nacional y 4) patrón constitucional europeo.

Aunque en el trazo de Costa son evidentes una serie de supuestos y omisiones que resultan problemáticos para la reflexión filosófica²⁷ si, como en nuestro caso, ésta se

²⁴ Pietro Costa, “Ciudadanía y patrones de pertenencia a la comunidad política”, en *Nacionalidad y ciudadanía*, p. 20

²⁵ En este sentido el planteamiento de Costa no se separa de lo que Kymlicka, en *Ciudadanía multicultural*, define como pertenencia cultural, una pertenencia que no se comprende en términos de consanguinidad o ancestros sino de integración en una comunidad, una vinculación entre las personas y su propia cultura que puede ser definida como lealtad y que es la razón más probable, según Kymlicka, por la cual los Estados (multi)nación sobreviven.

²⁶ Cf. Pietro Costa y Benito Aláez, *Nacionalidad y ciudadanía*.

²⁷ El origen griego de los Estados occidentales, la falta de atención respecto de cuestiones sociológicas y económicas, la culminación contemporánea de la ciudadanía en una supuesta ciudadanía postnacional a que empuja la marcha de la Unión Europea, por dar algunos ejemplos.

plantea fuera de Europa, y por los que no nos hemos ceñido con precisión a exponer su análisis, la clasificación nos ofrece en cambio un doble interés, en primer lugar coloca en su sitio histórico los supuestos teóricos de la prácticas de la ciudadanía arrojando luz sobre la ampliación de los criterios de la titularidad o contenido de la misma; por otra parte evidencia que tal ampliación no desactiva la exclusión injusta ni las disputas entre seres humanos de manera automática ni, mucho menos, de forma definitiva.

Aún cuando la amenaza de conquista e invasión era más inminente en las relaciones entre reinos o clanes que entre estados, la exterioridad no desaparece, el exterior-interno, como lo llama Benito Aláez²⁸, prevalece allí donde se viven condiciones de paz y de buenas relaciones internacionales, de tal suerte que al ciudadanía no es, exclusivamente, el concepto que expresa la relación Orden-pertenencia, sino que, para expresar tal relación, supone e implica el desorden y la exclusión. La notoriedad de esto último es la razón por la cual introducimos a continuación una breve descripción de los patrones de ciudadanía según Pietro Costa, descripción que inevitablemente está teñida de otras lecturas.

a) Patrón republicano

Según Pietro Costa el patrón republicano de la ciudadanía va desde la antigua Grecia hasta la Europa del siglo XV ó XVII en algunos casos. Este patrón, que se caracteriza por la idea de pertenencia a la *polis* o *civitas*, no fue siempre formal pero siempre constituyó una experiencia imprescindible para el desarrollo humano, la seguridad y la inmunidad de los individuos. La *polis* y la ciudad no estuvieron formadas por iguales sino por individuos diferenciados por clase, privilegios y rango.

La ciudadanía incluía desde sus primeras formulaciones y expresaba como un derecho el ejercicio de las capacidades militares para la protección y honra de la ciudad; defender la comunidad con fuerza y sangre, ganar el *éxito* es, quizá, una de las estructuras civilizadas más antiguas en las que se sostiene la idea de la debilidad y necesidad de protección de la mujer. *Polis* y ciudad fueron el lugar de la diferenciación y la jerarquía en que la inclusión selectiva fue compatible con un gran número de desigualdades, tanto interiores (hombre/mujer, libre/ilota) como exteriores (ciudadano/meteco). *Polis* y *civitas* fueron comunidades que se sostenían en la colaboración de sus miembros, la no-ciudadanía

²⁸ Cf. Pietro Costa y Benito Aláez, *Nacionalidad y ciudadanía*.

fue equivalente a la exposición o falta de protección y de garantías jurídicas ya que estas dependían del *status civitatis* cuya pérdida se expresó como ostracismo o *bannum*, exclusiones de la ciudad que transformaban al individuo en una presa fácil, un *bannitus* desposeído de todos sus derechos y sin respaldo de las instituciones. El hecho de que, etimológicamente, ciudadano sea “el de la ciudad” no funciona simplemente como el criterio que opone ciudadano a *paganus*, el rústico no militar, sino que es indicativo, junto con el drama que significaba la expulsión de la ciudad, del desarrollo de una idea central del pensamiento medieval e incluso nacionalista, la patria como medio de libertad y honor y, con ella, el patriotismo como coeficiente de pertenencia.

Aristóteles describió el patrón republicano a la perfección al afirmar que el individuo hombre, libre y griego se realiza como tal en calidad de miembro de la *polis*, exclusivamente. *Politeia* y naturaleza humana, *civitas* y *civilitas*, están unidas profundamente, tanto que la una sólo se explica con auxilio de la otra. Según Aristóteles, en tanto que libres e iguales, los ciudadanos hacen la política en una relación de simetría, de modo que todos y cada uno tienen la posibilidad de participar en los cargos de gobierno de la ciudad, de la participación se derivan las prerrogativas y el estatus humano-ciudadano.

Los conflictos internos a la *polis*, en la medida en que no se involucraba en ellos más que a una mínima parte de la población, podían y debían ser zanjados con ayuda de las virtudes que Aristóteles describe en sus textos y por medio de la deliberación. La deliberación, para ser tal, incluía a hombres iguales orientados por un *logos* común y un fin único y cognoscible, aunque muchas veces inconsciente. La deducción de un *logos* y de un fin común era una cuestión que no se ponía en tela de juicio y que implicó y justificó que la ciudadanía se sostuviera sobre la red de desigualdades que constituía una *polis* orgánica cuyas partes cumplían, y debían cumplir por naturaleza, con funciones que les eran propias. Así, mientras que ciudadano era el varón adulto, libre y con capacidad económica que podía encargarse de las cosas de la ciudad virtuosamente, los dioses, las bestias, las mujeres, los esclavos y los niños no formaban parte de la comunidad de ciudadanos pero sí del resto del organismo, importantes para el buen funcionamiento y perfección del cuerpo pero prescindibles en tanto que partes al menos en el sentido expuesto en *La física*²⁹, no así

²⁹ Cf. Aristóteles, *Física*, IV.

en *La política* en que, dadas las funciones que realizan, son importantes para la constitución del todo.

Desde esta perspectiva el único punto en que no podía haber solución deliberativa alguna es el que atañe a la relación interioridad-exterioridad, el compacto grupo de los ciudadanos y los bárbaros, ésta relación describía una condición conflictiva en que la civilización debía ser preservada y protegida de otras formas de vida incompatibles o amenazantes, la única vía posible para tratar este conflicto resultaba ser la guerra de colonización y dominación. Por otra parte, para las mujeres, esclavos, niños, animales y dioses no solamente habría resultado inadmisible la pretensión de intervenir en los asuntos relacionados con la política sino que la sola posibilidad de cuestionar su propia circunstancia en la verticalidad y jerarquía habría sido considerada una locura, una querrela invisible en sentido político y un conflicto imposible por versar sobre lo inexistente.

Para los romanos, tanto como para los griegos, la comunidad política fue una cuestión fundamental para la vida. En Roma la libertad del individuo también se construyó sobre la trama de la desigualdad que había entre el sujeto *sui iuris*, dotado de la plenitud de los derechos, y el sujeto disminuido compuesto por mujeres, niños, sirvientes, esclavos y miembros de pueblos que no son libres.

La forma de resolución de los conflictos fue también realizada en el espacio público, el escenario de una disolución de disputas que se lograba, mayormente, gracias al poder persuasivo de hombres que tenían en común su pertenencia a la que consideraban la forma de civilización por excelencia, la suya propia. En contrapartida, el espacio exterior al Imperio siguió siendo considerado como la vulnerable zona de la amenaza cuyo defecto era no haberse dotado de civilización.

A diferencia de los griegos, los romanos, voluntaria o involuntariamente³⁰, orientaron la *civitas* hacia la *ecumene* al ampliar la condición de ciudadanía a todos los súbditos del Imperio. Un antecedente significativo se encuentra en la posición de Marco Aurelio cuyas empresas expansionistas se justificaban en la necesidad de una república

³⁰ Véase la *Constitutio antoniana* del año 212 sobre cuya interpretación hay un debate complejo y coherentemente argumentado desde cada una de las posiciones en pugna. El historiador R. H. Barrow (*Los romanos*), por ejemplo, discreparía con Pietro Costa, el primero asegura que la ciudadanía “universal” fue el efecto de la ambición de Caracalla quien, en la concesión de la misma, encontró la manera de cobrar a todo habitante los impuestos que correspondían sólo a los ciudadanos romanos —una *ecumene* de impuestos—; Costa, por su parte y aunque no de manera explícita, parece suponer algo como un desenvolvimiento de la idea de República en la que la ciudadanía universal funge como un “proyecto”.

universal que promoviera una comunidad universal de derechos para la realización completa de la condición humana. Marco Aurelio, haciendo eco del estoicismo y el supuesto de la fraternidad de todos los hombres en función de la razón común, acuñaba el valor doble ciudadanía, una ciudadanía local-moral acompañada por una ciudadanía de la cosmópolis-política, y sentenciaba: «Mi ciudad y mi patria; como Antoniano que soy, Roma; como hombre que soy, el mundo»³¹.

Roma, que había dado continuidad a la *polis* griega, fue el modelo republicano del Occidente corporativista que en la era cristiana se fundamentaba en la voluntad de Dios y llegó a sostener que, en tanto que Dios no dictara el Juicio Final, la autoridad clerical era inimpugnable.

El redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles y las lecturas de Cicerón resultaron significativos para la Europa medieval, ambos, de forma distinta, sostenían que el ser humano se realiza en la ciudad. Las comunidades medievales se organizaron políticamente según el criterio de la relación entre el individuo y el orden, criterio que obedecía al axioma de diferenciación ontológica cristiana de los seres y la consecuente y necesaria jerarquización. Desde una lectura y una hermenéutica de los textos aristotélicos y del *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, se puso énfasis en la importancia de establecer condiciones subjetivas múltiples a las que correspondan honores y privilegios diferenciados puesto que los individuos no son iguales. Esta posición hacía eco de la idea de la organización social y política como una analogía de la *civitas* en tanto que cuerpo ordenado, organismo al que Pietro Costa llama metáfora corporativista. La metáfora corporativista distingue entre las partes nobles del cuerpo, la cabeza y el corazón, que deben mandar, y las partes inferiores que sólo han de obedecer. Según esta formulación, perfectamente compatible con la jerarquización y la verticalidad, cada una de las partes debe su existencia al conjunto y es la ciudad la que hace civiles, de tal suerte que, lo mismo que en Aristóteles, todo aquel que vive por fuera de las fronteras de la ciudad tiene vedada la plenitud humana y la ciudad debe ser preservada hasta el sacrificio. La ciudad como *patria*, suelo paterno, reclamaba amor-*caritas* a los individuos que son sus hijos, así, la ausencia de voz política armonizaba con el deber militar de la defensa de la tierra.

³¹ Marco Aurelio, *Meditaciones*, VI, 44, 6. Citado por José Rubio Carracedo en *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, p. 36.

El orden de la *civitas*, griega, romana y medieval, es el orden promovido por la desigualdad y la desigualdad es, a su vez, la vía de desarrollo de la ciudad. Esto es, la jerarquía funcionó como condición de posibilidad del orden estable, la ciudad se comprendió como un cuerpo que vive gracias a las aportaciones desiguales de sus partes y que diferencia a sus propios componentes de los extranjeros promoviendo la autoinmunidad dentro de sus límites y, por tanto, defendiendo constantemente su unidad. La defensa de la unidad en la metáfora corporativista vio en el conflicto una forma de patología intolerable, la lucha entre facciones opuestas fue combatida con precisión y, cuando el conflicto devino irresoluble, la expulsión de los derrotados funcionó como el mecanismo de restablecimiento del equilibrio natural del organismo, una pena así, y la consecuente emisión del bando, cuestionaba ya la identidad y status humano de los individuos.

b) Patrón monárquico absolutista

Fueron muchos los pensadores y los acontecimientos que contribuyeron a nutrir el clima que propició el paso del patrón republicano al patrón monárquico absolutista³². Entre los pensadores del Renacimiento uno de los más agudos en cuestiones de política fue Maquiavelo quien sostuvo que el conflicto no necesariamente lleva a la disolución del orden sino que es posible manejarlo de manera tal que, incluso, mejore la situación de la *civitas* en tanto que lugar de la autoafirmación mundana.

Durante el periodo que va del surgimiento y auge de las grandes monarquías europeas a partir del siglo XVI hasta la Revolución francesa, se empezó a fraguar la noción de Estado; según P. Costa el énfasis estuvo puesto en la relación centro-periferia como red de tensión que estructura la conformación moderna del orden; en este contexto la cultura político-jurídica se encargó de transformar el proceso político en enunciados y modelos teóricos unívocos y coherentes.

En el patrón monárquico absolutista la pertenencia a la comunidad dejó de conducirse por la idea participación para tornarse en sujeción al monarca, a la desigualdad social y estamental le fue superpuesta la obediencia que promueve la condición que los

³² Otra versión de periodos de la ciudadanía puede encontrarse en Harrington, para quien, según lo que señala Q. Skinner en "Two concepts of citizenship", hay dos periodos en que se dan las discusiones sobre el concepto de ciudadanía, a) el periodo clásico que se asocia con la prudencia, la libertad y la igualdad cívica y b) el periodo gótico producto de la melancolía y la decadencia de los valores clásicos, periodo que va desde Hobbes hasta Rawls y que se expresa en la figura del contrato social.

ilustrados desecharon y que difícilmente llegaron a considerar como política, la condición de súbdito.

Sostenido en la jerarquía y verticalidad medievales y la idea de la sociedad como naturaleza humana, el soberano fue considerado la cima y el alma del orden³³, portador decisivo de la unidad de la república; en consecuencia el elemento subyacente a todas las comunidades fue la idea de que la obediencia al monarca es el fundamento de la preservación de la comunidad. La idea de centralidad del monarca se fundamentaba en la suposición de un estado de naturaleza previo a la fundación de cualquier orden político que explicaba, para los iusnaturalistas, la existencia del poder político basado en el contrato social entendido como contrato de mandato-obediencia mediante el cual los hombres asumen la cesión o pérdida de ciertas condiciones naturales con tal de fundar la sociedad civil, obtener inmunidad y alcanzar fines más elevados.

La noción de estado de naturaleza separó a los iusnaturalistas de la tradición medieval al sostener dos cuestiones importantísimas, que el estado de naturaleza enfatiza la libertad y la igualdad como las características más radicalmente esenciales del individuo y que todo orden social es fruto exclusivo de una decisión acordada, un producto artificial llamado contrato social; así empezaba a fracturarse, para Occidente, el supuesto de un orden integrador inscrito en la naturaleza de las relaciones humanas. Según Pietro Costa el desplazamiento por el que la ciudad perdió su condición de punto de referencia para cederlo a la relación de sujeción-obediencia permitió una multiplicidad de pertenencias que fundaría un antecedente de la posibilidad contemporánea de ciudadanía múltiple; vale la pena recordar que estas pertenencias múltiples, sin embargo, fueron servidumbres múltiples del más bajo en la verticalidad respecto de aquellos que resultaban ser superiores³⁴.

³³ En este sentido es significativo que dos argumentaciones que pretendían, por principio, ser tan distintas, la teológica y la contractualista al modo de Hobbes, posean tanta similitud en sus consecuencias. Esto es, ya en el año 1080 Gregorio VII, en el acto de la segunda excomunión de Enrique IV, reivindicó abierta y claramente los dos poderes o espadas de la Iglesia, el temporal y el espiritual. Gregorio VII fue inflexible en la defensa de los que consideraba los “derechos de la Iglesia” bajo el supuesto, o justificación, de que él era responsable de la salvación del mundo por lo que se veía obligado a imponer tanto en súbditos como en soberanos la justicia cristiana en tanto que condición de la salvación; esta personalización de la salvación ofrece, sin duda, símiles respecto a la personalización de la ley y la preservación que en el monarca hizo Hobbes. Cf. Henri-Xavier Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*.

³⁴ Cf. Pietro Costa en *Ciudadanía* y sus comentarios respecto del jurista francés Jean Bodin (capítulo III).

Aunque hubo diferencias significativas entre los iusnaturalistas y la metáfora corporativista bajo cuya lógica funcionaban las grandes monarquías, ello no implicó, al menos no en todos los casos, una distancia de las visiones absolutistas. Para Hobbes, por ejemplo, lo mismo que el orden no es una circunstancia natural, el ser humano tampoco es un político natural capaz de controlar sus pasiones para orientarse al bien común; el individuo, en su condición natural está mecánicamente dominado por la necesidad y por los impulsos de autoconservación a los cuales sirve la razón. Estando todos los individuos ajenos a la obediencia, en el estado natural el derecho coincide con la fuerza que expone a los individuos a la destrucción, el contrato social es la forma de impedir esta destrucción mediante el ataque al derecho-fuerza de cada individuo. Al concertarse los poderes de cada sujeto nace el soberano y, con él, el orden. El estado de naturaleza juega el papel de espacio prepolítico de conflicto total, mientras que el orden creado por el soberano, al menos deseablemente, es la expectativa de anular la posibilidad de conflictos en que la vida esté en juego. Con la obra de Hobbes queda clausurada la idea de un carácter naturalmente político del ser humano y de un orden previo a los sujetos, todo conflicto que se presente ha de ser dirimido por la ley y, en último caso, por el soberano que la encarna.

En términos generales, dentro del patrón monárquico-absolutista, los conflictos significativos se deducían de cualquier oposición a los designios del monarca y se les consideraba como una amenaza a la estabilidad y permanencia de la *civitas*, por lo que no en pocas ocasiones la única posibilidad fue la aniquilación.

Cuando los filósofos políticos ingleses clásicos debatían en torno a la amplitud del espacio de libertad de los individuos, libertad en sentido negativo según la clasificación de I. Berlin en “Dos conceptos de libertad”, asumían que los hombres se obstaculizan entre sí, esto es, entendían que los fines y las actividades de los hombres no armonizan de manera automática y que el límite a las acciones emprendidas por los hombres debe estar definido por la ley.

Locke, afianzando una tradición contractualista divergente de la de Hobbes y que se encuentra en la base de muchas de las teorías constitucionalista contemporáneas, vio en los derechos de los individuos no una causa de conflicto sino el gozne del orden. Locke consideraba que, a pesar de que hay un origen común en el Creador, éste no es condición suficiente del orden, sino que la libertad y la igualdad, características de los hombres en

estado de naturaleza, son aquello que garantiza que la tarea del orden se pueda asumir sin demasiada dificultad. Es necesario un poder promovido a partir del contrato social que, a su vez, emerge de la no autosuficiencia de la condición natural, de allí que al soberano le es delegada la protección de los derechos naturales y, por tanto, su legitimidad es meramente funcional, la tutela del sujeto-de-derechos, el ciudadano, es la estructura sobre la que se asienta el orden.

Si bien para el patrón de ciudadanía monárquico-absolutista, en el sentido liberal, la cuestión del conflicto fue una premisa del contractualismo e incluso de la concepción de naturaleza humana, con excepciones como la de Locke respecto de las mujeres, la idea de que más personas que los varones propietarios pudieran acceder a una condición política desde la cual les fueran reconocidos derechos y finalidades propias era inimaginable e incomprensible.

Para concluir lo relativo al patrón monárquico-absolutista de la ciudadanía, es imposible obviar que los alcances del supuesto de artificialidad en que se fundan las comunidades para los contractualistas son mayores a los que declara Costa en *Ciudadanía*, fue precisamente el origen fundado en la voluntad el que permitió formas de conquista interpretadas como mera expansión territorial. Los exploradores y colonos, casi a todas partes a donde fueron, llegaron a territorios naturales, espacios neutrales y abiertos, tierras que, carentes de historia, estaban llenas de oportunidades. El forjamiento de una identidad comunitaria se inclinó hacia el futuro, se trataba de una expectativa de órdenes más justos de la que abrevaron tanto los movimientos independentistas como la Constitución de los Estados Unidos Norteamericanos. Para que aconteciera este idilio del hombre construyendo un nuevo mundo a fuerza de voluntad, inteligencia y valentía, hicieron falta peones y exterminio, impresentables de los que no se tiene memoria al recordar la grandeza de las teorías contractualistas.

c) Patrón estatal nacional

Al consolidarse las grandes monarquías, las ideas de patria y nación, que ya habían hecho su trabajo, adquirieron relevancia. El periodo en que la ciudadanía funcionó bajo el patrón

estatal-nacional, según Costa, fue inaugurado por la Revolución francesa en la que se expresaron los ideales de la modernidad ilustrada³⁵.

En la Francia revolucionaria se dio un flujo de circunstancias que sirvió de abono para las reconsideraciones de la relación de pertenencia y para las reivindicaciones caracterizadas por el ideal emancipatorio. Entre 1788 y 1789 el abad Sièyes cuestionó la composición tradicional de la nación heredada por la monarquía, sosteniendo que la verdadera nación era el Tercer Estado —la burguesía en oposición al clero y a la nobleza— compuesto por los franceses no privilegiados que, con su esfuerzo, preservaban la soberanía de Francia. Esto, como sabemos, dio paso a la autoproclamación del Tercer Estado como Asamblea Nacional en 1789. Ese mismo año, 1789, se emitió la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, el manifiesto jurídico más célebre de la modernidad, este acto inauguró simbólicamente la Revolución francesa pues anunciaba que el ser humano en cuanto tal es el depositario de derechos naturales que el despotismo había conculcado. El antecedente teórico de los derechos humanos se encuentra en los textos de los filósofos iusnaturalistas en los que se asumía la existencia de derechos fundamentales de los seres humanos en consonancia con el hipotético estado de naturaleza, derechos que no podían hacerse depender de la pertenencia de un individuo a cierta clase social y que, a pesar de ser esenciales, no bastaban por sí solos sino que necesitaban de la nación soberana que los garantizara, armonizara y defendiera transformándolos en la estructura del orden efectivo, es decir, los derechos fundamentales debían convertirse en derechos civiles que en su fundamento son universales y que en su concreción necesitan de la *civitas*.

La imputación de despotismo hecha por la Asamblea revolucionaria al Antiguo Régimen por la omisión de los de los derechos fundamentales fue la expresión de un proyecto alternativo de orden. El nuevo orden asumía como estructura sostén la libertad-propiedad en la igual posibilidad para todos de apropiarse de los bienes. En este contexto la igualdad es la atribución a los sujetos de una igual capacidad jurídica, igual derecho a convertirse en titulares de derechos y, como efecto, el reconocimiento mutuo. Igualdad y reconocimiento fueron una fuerza propulsora de la Revolución, un estímulo de conflicto y

³⁵ En la redacción de la *Enciclopedia*, los ilustrados expusieron que: a) la ciudadanía sólo existe en sociedades libres por lo que en condiciones de tiranía sólo puede haber súbditos; b) la ciudadanía, fundada en el pacto social, no puede imponerse, por tanto todos los hombres tiene derecho al cambio de ciudadanía; y c) la ciudadanía consiste en un conjunto de deberes y obligaciones según los cuales las mujeres, los siervos y los niños no son ciudadanos.

un premio del que arranca la posición de los derechos en la representación del sujeto y del orden³⁶. Dado que para los hombres de la revolución la esfera pública fue igual o más importante que la esfera intangible y privada del individuo, ciudadano y ciudadanía fueron términos empleados para despojarse de las expresiones comprometidas con el Antiguo Régimen.

La idea de soberanía fuerte, heredada de la monarquía, que propugnaba por la unificación legislativa, se expresaría en el *Código de Napoleón* en 1807 y en la centralización administrativa aunada al interés por la participación política, rasgo del republicanismo; se trasladó al amor por la gran patria. La nación empezó a funcionar como símbolo de identidad y eficaz herramienta de la integración con unas características innovadoras que hoy nos parecen imprescindibles: la igualdad jurídica de las personas en los nuevos ordenamientos estatal-nacionales y la soberanía inherente a la nación, el pueblo o, lo que fue lo mismo, la ciudadanía en tanto que conjunto de ciudadanos constituyentes, fueron las voces que autorizaron toda ley y derecho, pues en ellas residía toda legitimidad y soberanía.

Más tarde, en el siglo XIX, el patrón estatal-nacional se impuso bajo distintas imágenes de nación que dependían de diversas tradiciones culturales de Europa y que, en general, veían en la nación el símbolo principal de la pertenencia política y el fundamento de la legitimidad del Estado. Al heredarse la dimensión de inclusión e identidad republicana que se proyectó hacia el Gran Estado, la pertenencia estatal-nacional fue marcadamente monista y exclusiva, la pertenencia a una nación se tornó en el único criterio de pertenencia y, por tanto, de derechos y, en última estancia, de existencia.

La lucha *por* los derechos fue una lucha *a través* de los derechos que prefiguró un nuevo orden y la idea contemporánea de igualdad en tanto que contrafuego a la exclusión.

³⁶ En razón de su complejidad omitimos hacer referencias a las posturas de Kant y Rousseau, sin embargo no podemos dejar de mencionar que, lejos de Francia pero no de los ideales ilustrados, Kant sostenía que la libertad es el único derecho originario que pertenece a los hombres en razón de su humanidad, derecho al que se añaden igualdad e independencia. Kant distinguía entre las posiciones que un hombre puede ocupar según el criterio con que se le observe, hombre en tanto que libre, súbdito en tanto que igual a los demás en su relación con el Estado y ciudadano en tanto que se encuentre en pleno dominio de sí mismo y sin referencia a la voluntad de otros. Según esto la libertad es la piedra de toque en lo que hace al orden legítimo y racional. Frente al patrón contractualista de la monarquía y frente al optimismo ilustrado, Rousseau sostenía, a grandes rasgos, la idea de una refundación, un nuevo contrato social que promovería la formación de un *yo común* del cual los individuos serían partes indivisibles que han pasado del precario estado natural al de ciudadano que es el criterio de la libertad en tanto que pertenencia a un cuerpo político; la posibilidad de este yo común se fundaba en el supuesto de que era posible reconocer una voluntad general.

Esta visión de la realidad acompañó a la Revolución en la idea que se forjó de sí misma como un acontecimiento, una ruptura decisiva. Aunque la ley, para los hombres de la Revolución, encarnaba el fin de la arbitrariedad del déspota, hubo disidencias de que veían en esta posición un legicentrismo³⁷, de tal suerte que la relación entre ley y derecho se expresó como un campo de tensión: a pesar de que justicia y derecho son fundamentales e irrenunciables, no son compatibles de suyo y pueden, y de hecho lo siguen haciendo, llegar a constituir verdaderos conflictos que, de no ser zanjados, se radicalizan. La fractura en la idea de conciliación y composibilidad de las ideas llevó a más tensiones; al menos desde la perspectiva francesa fueron visibles las contrariedades planteadas por la relación entre libertad e igualdad, entre lo privado y lo público, y entre la ética cívica y la libertad como participación política.

En la conflictiva relación entre justicia y derecho, la igualdad jugó un papel central puesto que se trataba de un principio automáticamente universalista, al menos así se supuso, que atacaba las diferenciaciones y parecía evocar al ser humano ‘en cuanto tal’. Muchas veces, tanto como hoy, la identificación entre la igualdad y la reivindicación más intensa de unos derechos que de otros, hizo que el reconocimiento fuera sólo para algunos grupos determinados lo que abría el camino a conflictos razonables. En esta complicación entraba en juego la propiedad, la hipotética igual disposición de los sujetos para convertirse en propietarios no tenía nada en común con la igualdad económica pues ya era evidente la existencia de sujetos que, dentro de esos criterios, sólo podían preservar la propiedad de sus cuerpos y de sus energías laborales, lo que sería identificado plenamente por Marx.

La expectativa de igualdad y la diferenciación promovida por la libertad, fueron pactando con los criterios para el ejercicio del voto, con la organización censitaria del sufragio que estuvo en vigor durante largo tiempo en la Europa de los siglos XIX y XX. Así, aunque la exclusión de la ciudadanía que se pretendió combatir en el siglo XIX tenía un componente socio-económico, la lucha no fue contra la propiedad sino contra sus efectos políticamente desestabilizadores, la pregunta fue acerca de la clase de ayuda que un ciudadano puede obtener legítimamente de su comunidad política.

³⁷ Condorcet, en la lectura de Pietro Costa, consideraba que incluso un soberano legítimo podría oprimir tiránicamente por lo que la *Declaración* debía funcionar como un límite superior a cualquier autoridad concreta.

En 1848 los republicanos francés dirigieron sus esfuerzos a una nueva república política y social, el derecho al trabajo se convirtió en objeto de un gran debate que exigía un cambio profundo de la función y organización del Estado que aparecía como protagonista del proceso productivo para asegurar el trabajo. La asamblea constituyente francesa de 1848 prefirió la vía que consideraba más prudente, la asistencia antes que reconocer un nuevo derecho.

Según Costa, fue B. Constant quien observaba que, a pesar de lo preferible que es la soberanía que reside en el pueblo y no en un monarca, no se puede esperar que el pueblo sea bueno sin más, sino que él mismo debe estar sujeto a límites, se requiere algo así como una ingeniería constitucional eficaz, una vigilancia del juicio y la opinión pública que frene la discrecionalidad y arbitrariedades. Constant expresaba un rechazo a las leyes que permitían al Estado intervenir en la economía que es, exclusivamente, asunto de los sujetos que han de autodisciplinarse en lo que toca al nexo entre libertad y propiedad, consecuentemente los problemas de pobreza y desigualdad social deben ser resueltos por individuos particulares en la práctica de la filantropía y en algunas pocas intervenciones del Estado. En general, tanto para Constant como para el primer liberalismo, el verdadero campo de tensión, el conflicto, se ubica entre la libertad y la igualdad.

Paralelo a la Revolución francesa, y dado que con ella se afirmaba la independencia respecto de Inglaterra y Europa, el proceso de la Revolución norteamericana tuvo como tema central la libertad en la que se fundamentaría el nuevo orden. Frente a dilema que planteaba la confianza en el legislador y la confianza en los sujetos, el Estado Norteamericano promovió una valoración compartida de la libertad: la soberanía popular debía ajustarse a una Constitución rígida según lo cual el poder judicial, la Corte Suprema y la *judicial review*³⁸, tienen como tarea defender los principios fundamentales del ordenamiento frente a las tentaciones absolutistas del poder político.

Observando los peligros que se cernían sobre los Estados Unidos, Alexis de Tocqueville cuestionó la incompatibilidad entre igualdad y la libertad poniendo en duda el criterio cuantitativo de la igualdad y su tendencia a la promoción de una tiranía de la mayoría. En el despotismo de la mayoría, advirtió, se fortalece una forma poco valiosa de

³⁸ Postura que ha sido ampliamente criticada por juristas que trabajan la problemática cuestión del carácter contramayoritario del poder judicial, entre ellos Alexander Bickel. Cfr. Eduardo García Máynez, *Lógica del raciocinio jurídico*.

individualismo que hace de los individuos seres apolíticos replegados en sí mismos y fomenta que las opiniones y los criterios de los individuos se amolden constantemente a las de los demás perdiéndose toda posibilidad de autonomía. No se trata de preservar tan sólo un espacio vacío en que se posea cierta inmunidad sino de que el individuo se autodetermine.

La revolución democrática, como Tocqueville la califica, tiene en la igualdad un asunto primordial pues, señalan Mouffe y Laclau³⁹, constituye el fin de un tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria regida por una lógica teológico-política que se fundaba en la voluntad divina y que concebía la idea de un cuerpo social cuyos individuos ocupaban posiciones fijas. En este contexto, sostienen los autores, la política era la repetición de relaciones jerárquicas que reproducían al sujeto subordinado, la Revolución francesa rasgó esta situación pues, con la afirmación del poder absoluto del pueblo se inventó la cultura democrática cuya originalidad radica en el hecho de que no se funda en ninguna otra legitimidad.

Tocqueville, indica Pietro Costa, influyó en Mill quien observó que el sujeto está en peligro de acomodarse a la opinión dominante por lo que se debía favorecer su autodeterminación libre y soberana que funciona como acicate del progreso, sin embargo esto no significa una libertad abierta. Avistando las dimensiones conflictivas que se abrían, Mill asumió que es necesario contener, mediante la coacción, a los individuos para que nadie quede privado de su libertad: no proteger la libertad individual hace más peligrosa la amenaza de la mediocridad colectiva. Para Constant, Mill y Tocqueville ninguna sociedad es libre a menos de que los derechos, y no el poder, sean absolutos.

La marca burocrática y administrativa de la nueva idea de la política se puede observar desde principios del siglo XIX, cuando es posible reconocer lo que Rubio Carracedo llama proto-partidos en el Reino Unido, Francia y los Estados Unidos de América, partidos cuya vida interior y debates públicos fueron secundados por críticas a su tendencia a la oligarquía⁴⁰.

³⁹ Cf. Chantal Mouffe y Erenesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*.

⁴⁰ Cf. José Rubio Carracedo, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, en “La herencia republicana de Occidente”.

En el contexto de las tensiones entre la virtud de la participación cívica y la vida privada, la retórica del amor patrio y la dramatización del conflicto adquirió importancia, bajo la forma de una lucha contra los enemigos internos y externos, una lucha que justificaba el estado de excepción y la denuncia cívica. A pesar de que estos campos de tensión fueron una importante herencia de la Revolución francesa en la cultura política decimonónica que se configuró como una serie de argumentos en torno a la difícil y necesaria relación entre el protagonismo del individuo y la pertenencia, también hubo orientaciones que rechazaron en bloque el debate y pretendieron la restauración de la monarquía puesto que consideraron imposible un orden basado en los principios que habían animado la revolución.

El universalismo de los derechos humanos fue eficiente en la medida en que pasó por la estrecha puerta de la nación arreglándose con el particularismo de cada comunidad política determinada, tensión que se resolvió a favor del Estado-nación. La expresión ‘todo el mundo’ fue el equivalente a ‘todos los sujetos pertenecientes a la comunidad estatal nacional’, condición que se veía unas veces confrontada y otras veces apoyada por el historicismo, el positivismo y el marxismo que veían en la idea de otorgar derechos al ser humano abstracto una ingenua aportación de la metafísica. Esta decadencia, o potenciación según se le vea, fue paralela al proceso en que el Estado-nación llegó al totalitarismo.

Los alemanes, que ya habían expresado una fuerte desaprobación por el modelo francés en un antagonismo favorecido por la invasión napoleónica y que funcionó como una elevación de la idea de identidad alemana a rangos no imaginados, hicieron del elemento cultural un criterio que se debía incluir en áreas como la economía y las instituciones promoviendo sus propias categorías. El historicismo jugó un importante papel al sostener que resulta imposible separar a los individuos del pasado y de su pueblo, la consecuencia es que el énfasis se puso no ya en el sujeto sino en el pueblo al que éste pertenece pues sólo en esa pertenencia el sujeto realiza una existencia concreta y alcanza plenitud ética. En este entorno el distanciamiento entre el individuo y su Estado-pueblo fue llamado individualismo, un error que no consideraba los efectos socialmente perversos de la excesiva apología de la libertad y que permitía que la sociedad se organizara sobre el malestar y el sufrimiento de la mayoría. Consecuentemente el Estado adquirió una forma orgánica y funcionó como la concreción político-jurídica del pueblo y de su valor, el Estado

como realidad viva refutaba toda forma de contractualismo y no podía considerarse como instrumento, por el contrario, en él se confiaba incluso para autolimitar su propio poder. Con la Constitución de Weimar, en 1919, se preveía, dice Costa, el salto de Alemania hacia una democracia constitucional pues, a pesar de los elementos improvisados que contenía la constitución, recogía el valioso reconocimiento de tres clases de derechos: derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales, además de que intentaba reconciliar la autonomía del sujeto con la responsabilidad social.

La Revolución industrial avanzaba desde Inglaterra hacia la Europa continental haciendo emerger clases sociales y evidenciando el pauperismo y los fenómenos sociales dramáticos en torno a los cuales se organizaron formas de socialismo que exigían repensar la supuesta centralidad de la propiedad privada a la que se consideraba como la causante directa de la miseria, la fuente de conflictos irresolubles y la creadora de una lógica feroz y no civilizatoria que debía ser quebrada cuanto antes.

Entre las primeras formas de socialismo hubo quienes no pugnaban por la abolición de la propiedad privada a la que observaban como un rasgo civilizatorio y que, sin embargo, no compartían la optimista confianza en la autorregulación del orden social considerando que el papel político de los gobiernos debe radicar en la atenuación de las desigualdades y la protección de los débiles. La solidaridad fungió entonces como punto intermedio entre el individualismo egoísta y el socialismo que pretendía abolir la propiedad, considerando que la sociedad no es una suma de monedas autosuficientes sino una gigantesca trama de acciones de las cuales pende el individualismo de cada uno, la solidaridad es, en sus inicios, una estructura objetiva y, después, una ética y una política. El individuo no es amo de su destino pues socialmente su existencia y su identidad están condicionadas, en consecuencia, no se puede permitir que ningún individuo se enfrente en solitario a los trastornos de la existencia, debe ser asistido en la satisfacción de sus necesidades vitales por la colectividad, así es como se abre paso la construcción del «Estado social». A las claras se puede comprender que una solidaridad así o bien pretendía o bien se sustentaba, en la disminución de conflictos, poco o nada abordada fue la cuestión de con quién ser solidario y siguió siendo válido el criterio de nacionalidad que abría una zanja insalvable en la relación nosotros-los otros.

El positivismo, aliado con el evolucionismo, avanzaba en el largo camino de la ruptura con la metafísica haciendo de la idea de supervivencia del más apto el resorte de la evolución natural y el motor de la Historia. Comte, del lado de los positivistas franceses, consideró que, efectivamente, las partes estaban unidas al todo de manera indisoluble, así los individuos al Estado, de modo que la sociedad tenía una primacía epistemológica y ontológica sobre los individuos y las funciones diferenciadas mantenían el orden, en consecuencia las exigencias y luchas planteadas por el igualitarismo y los feminismos poseían un contenido destructivo que las colocaba por fuera del Estado, en la franja de lo no real y de lo no avalado jurídicamente.

Durante el siglo XIX el individualismo humanitario y el nacionalismo romántico tuvieron en común la creencia de que los problemas de individuos y sociedades eran solubles si la inteligencia y la virtud prevalecían sobre la ignorancia y la maldad: la cuestión central era que los seres humanos se entendieran claramente; al menos, dice Berlin, se reconocía que los problemas eran reales aunque se necesitaban hombres de preparación e inteligencia excepcional para formularlos correctamente.

Desde finales del siglo XVIII las antiguas cuestiones sobre la condición de la mujer, del esclavo y del judío se reavivaron en las discusiones. En el recién nacido Estados Unidos, mientras la libertad suponía las puertas abiertas para los europeos, si se trataba de no europeos la libertad era un privilegio de raza. En este sentido Costa, además de los pensadores de la descolonización⁴¹, considera que el dispositivo de exclusión basado en la raza surgió con la realidad colonial. Del otro lado del Atlántico la situación del judío era similar, apelando a la igualdad se logró reconocer, en los debates revolucionarios, que los judíos eran, por igual, sujetos de derecho, sin embargo el reconocimiento no fue gratuito, fue a cambio de su identidad religioso-cultural que era estimada como un residuo arcaico⁴².

En el enfrentamiento con el nuevo mundo Emmerich de Vattel, según Pietro Costa, ya había dado un argumento iusnaturalista respecto de los derechos de todos a disfrutar de los recursos de sus territorios, sin embargo, dado que «los pueblos “primitivos” viven ociosamente de la caza y la pesca y dilapidan riquezas que pertenecen a toda la humanidad, es justo, por tanto, que los pueblos activos y evolucionados sustituyan a los pueblos

⁴¹ Cf., por ejemplo, Enrique Dussel en *Filosofía de la liberación*.

⁴² Para profundizar al respecto es útil la lectura de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

“ociosos” que, faltando a sus deberes, “merecen ser exterminados como bestias feroces y dañinas”»⁴³. En el Congreso de Berlín (1878) la teoría de Vattel fue analizada y permitió entrelazar la supremacía de la civilización moderna europea con la superioridad biológica de la raza blanca, se trataba ahora de una vocación civilizatoria que sólo podía llevarse a cabo a través de relaciones de dominio y sujeción, en la forma de imperialismo. Las consecuencias las describe Costa:

el proceso de formación de la modernidad, que dentro de los confines de Europa había transformado la antigua condición de sujeción del súbdito en la de ciudadanía “igual” de los sujetos, más allá de estas fronteras generó una sujeción sustancialmente sustraída de la lógica de la igualdad, de los derechos y del reconocimiento.⁴⁴

En América los conflictos que emergieron a partir de la colonización y de la esclavitud habían estallado de manera violenta, se iniciaban los procesos independentistas de las poblaciones mestizas en el poder respecto de España, Francia, Inglaterra y Portugal, pero fue sólo después de la sangrienta revuelta encabezada por Toussaint Louverture (1793) que se impuso la tesis abolicionista, misma que no supuso la efectiva resolución de una terrible explotación increíblemente legislada.

Lo mismo en Europa que en América, la tesis antiabolicionista provenía de intereses y de estereotipos culturales profundamente arraigados. El modelo de familia de corte aristotélico permanecía en el imaginario, un microcosmos jerárquico en cuyo vértice, el padre, convergían sujetos diferentes y con derechos disminuidos: esposa, hijo, siervo en una posición jerárquicamente inferior y dependiente. En esta circunstancia el principio de igualdad fue empleado como un arma de crítica de la esclavitud y de la subordinación femenina, sin embargo, el modelo de ser humano planteado por la traducción iusnaturalista, varón-propietario-blanco, no fue de ayuda. Pietro Costa señala que la denuncia de la subordinación femenina implicaba la contestación al modelo antropológico que, asumiendo una situación “natural” de la mujer en el microcosmos familiar, la excluye de la esfera pública. Mujeres como Mary Wollstonecraft y Harriet Taylor, entre otras, evaluaron la

⁴³ Emerich de Vattel citado por Pietro Costa, *Ciudadanía*, p. 136

⁴⁴ Pietro Costa, *Ciudadanía*, pp. 136-137. Una lectura cercana aunque, probablemente, más profunda al respecto, es la de Hannah Arendt en “Raza y burocracia” en *Los orígenes del totalitarismo*.

igualdad como un instrumento de atribución de derechos y no como un destructor de diferencia y especificidad femenina.

Las diferencias que por siglos habían sido sometidas parecían explotar en diversos puntos de Occidente gracias a la irrupción de la Modernidad que, con todo y sus temibles apuestas políticas y económicas, había dado la lucha al cuestionar los principios de autoridad religiosos y los supuestos metafísicos que promovían un pensamiento político monista. Mujeres, esclavos, pobres y trabajadores aparecieron, por la fuerza la mayor de las veces, en la escena política: con todo la Modernidad resultaba compatible con la verticalidad, exclusión y jerarquización de los seres humanos y con la pretendida unificación de sus intereses.

El debate entre los defensores de la unidad originaria de la humanidad y los teóricos de la multiplicidad congénita de las razas se había elaborado desde los siglos XVIII y XIX como una escala de valores, pero fue Gobineau quien transformó estas “sugerencias” en una visión del individuo y de la historia. En la década de los cincuenta, Arthur de Gobineau, en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1855), afirmaba que no existe el hombre en general sino las razas (blanca, amarilla y negra) y que el conflicto entre las razas es el motor de la Historia. El discurso racial encontró un consenso creciente y fue influenciado por el evolucionismo darwinista. Según el monismo darwinista la raza es el principio explicativo del cual el individuo no es más que un epifenómeno y, por tanto, los “derechos del hombre” son un mero apéndice del dogma metafísico de la igualdad fundamental de los seres humanos. Para muchos teóricos, en particular para la escuela italiana de antropología dice Costa, el problema provenía de la irresuelta “cuestión judía”. El Derecho Penal propuso entonces que la hipótesis de la igualdad jurídica fuera sustituida por las que consideraba insuperables diferencias biológicas entre los sujetos para, desde allí, comprender el comportamiento “criminal”.

Cuando la condición femenina entró a discusión, la Antropología científica acudió en auxilio de la antigua tradición proporcionando lo que denominaba “pruebas objetivas”. Según Lombroso, Sergi y Moebius, la función de procrear determinaba la identidad femenina imponiendo la subordinación y la pasividad. La decadencia anunciada por Gobineau y Lombroso pretendía renaturalizar a la mujer y, a la vez, brindar un punto de

apoyo para la tarea de la Criminología proporcionando instrumentos eficaces para liberar a la sociedad de sujetos anormales. El siguiente recurso sería la limpieza.

La lucha por los derechos y por la igualdad fue desplazada por el impulso vital de las razas y de los Estados para afirmarse, expandirse y dominar. Los derechos y la igualdad fueron acusados de traición por los nuevos nacionalismos porque promovían el individualismo hedonista que debilita a la nación y la distrae de su misión; por ende, la igualdad sólo debía ser aplicable a naciones de raza blanca. A la primacía del sujeto se contraponen el pueblo, *Volk*, una comunidad cimentada sobre la sangre y la raza.

En Alemania la aguda crisis económica y social aunada a la creciente conflictividad política desencadenó, a inicios de los treinta, el colapso de la república fundada en la Constitución de Weimar y la aparición del régimen nacionalsocialista en 1933. En *Mein Kampf* (1925), Hitler ya había dado las premisas ideológicas del nuevo régimen: el conflicto de razas como motor de la Historia, la degeneración como resultado del “cruzamiento” entre razas y la relectura de los estereotipos antijudíos ya como demócratas, bolcheviques, masones o plutócratas que trabajaban para debilitar a la raza superior; la tarea era acabar con el igualitarismo y la no diferenciación de la raza con ayuda del Estado. Según los juristas y los filósofos del nacionalsocialismo la idea de un derecho individual es la herencia de un liberalismo degenerado, pues no existe cualidad genérica del ser humano que lo haga titular de derechos sino que la condición jurídica del ciudadano alemán procede sólo de su pertenencia al pueblo-raza. Es el pueblo el que asigna posiciones a sus miembros y necesita una élite dirigente, un partido aristócrata que actúe de portavoz. Aunque el Estado es importante no deja de ser instrumental, está al servicio de la realidad dinámica compuesta por el partido y su *Führer*. Fue así como desaparecía individuo para dar lugar al miembro de un pueblo.

En *¿Qué hacer?* (1902), Lenin expuso que el principio primordial de orientación de la esperada “democracia sustancial proletaria” no podía ser la libertad o la pluralidad de opiniones sino la verdad. El partido funcionaba como determinante e indispensable para que el proletariado adquiriera una conciencia política de la que no sería capaz de manera independiente o espontánea. El partido funge como «representante objetivo» del proletariado que conquista al Estado para, a través del él, continuar la lucha con el antagonista; el principio del consenso se sacrifica al objetivo prioritario de la construcción

del socialismo que exige una disciplina y sumisión colectivas. Tanto la Rusia soviética como la Alemania nacionalsocialista erigieron campos de concentración en el ejercicio de su culto a la homogeneidad social, el poder político ilimitado y la construcción de un enemigo absoluto que debe ser aniquilado.

En 1922, con la *Marcia su Roma*, el fascismo triunfó en Italia, pugnaba por la refundación del Estado y de su autoridad contra la débil democracia parlamentaria, el partido fascista se convirtió en una partícula del Estado y su rasgo común con el nacionalsocialismo fue la intolerancia hacia la tradición liberal-democrática y la izquierda socialista y comunista⁴⁵. El objetivo primordial del fascismo fue, también, la homogeneidad ético-política que vio en la raza un parámetro que sería usado como estímulo de la guerra de anexión de Etiopía en 1934⁴⁶.

En tanto, como señala Tulio Halperin Donghi, América Latina iba de una crisis a otra, en 1929 veía que sus posibilidades de intercambio centradas en la provisión de productos primarios se reducían colapsando los mercados internos, a lo que se reaccionaba con una sobreactividad del Estado que reguló la producción y que logró, en las naciones de mayor extensión territorial, una recuperación a partir de 1935. Según Tulio Halperin Donghi, en *Historia contemporánea de América latina*, esta recuperación se vio empañada por la Segunda guerra mundial que significó el inicio de una relación monopólica que hizo de las Naciones Unidas en guerra el único interlocutor para el comercio internacional. Los desequilibrios de América Latina ayudaron a que el intervencionismo norteamericano y los gobiernos dictatoriales y autoritarios adquirieran fuerza y permanencia. So pretexto de estabilidad se libraron guerras internas y golpes de Estado, se cometieron crímenes y exterminios poblacionales de los que apenas si se conocen algunos datos. La ilegalidad de la disidencia, la inestabilidad político-económica, el cacicazgo, el racismo, la

⁴⁵ Cf. Annuziata Rossi, *Fascismo en Europa*.

⁴⁶ En esta circunstancia las voces de los juristas italianos fueron significativas, como en el caso de Piero Calamandrei que, en 1940, escribía en torno a la fragilidad de la justicia y del derecho: “El oficio del jurista no consiste en extraer las leyes del ambiente histórico en el que nacieron, para pulirlas y colocarlas bellamente, como muestras embalsamadas en sus cajitas acolchadas, en un sistema armónico que dé a los ojos la ilusión tranquilizadora de su perfecta simetría y adormezca las conciencias con la creencia de que el Derecho vive por cuenta propia, inatacable en un empuje teórico en el que las contingencias humanas no pueden llegar a perturbarlo, sino en dar a los hombres la tormentosa pero estimulante consciencia de que *el Derecho está perpetuamente en peligro*, y que sólo de su voluntad de tomarlo en serio y de defenderlo a toda costa, depende su suerte terrena, y también la suerte de la civilización.” Citado por Guido Alpa en “Un acto de «fe en el Derecho»”, en *Fe en el Derecho* de Piero Calamandrei.

minusvaloración de las mujeres, la guerra fría y la financiación norteamericana de las dictaduras, evidenciaban que ni la igualdad ni la diferencia estaban cerca de ser una cuestión de interés para la política oligárquica que se había apoderado del continente americano. La ciudadanía, como estatus, no era sino el equivalente de la nacionalidad de los varones, lo que se puede corroborar hoy en algunas constituciones políticas que usan indistintamente ambas voces.

d) Patrón constitucional europeo

La circunstancia de Europa después de las guerras es penosa y provoca la emergencia de un nuevo sujeto no anclado en el Estado, la nación o la sociedad a la que pertenece; Pietro Costa describe esta condición afirmando que:

la centralidad del sujeto, la intención de atribuirle una abierta multiplicidad de derechos, la necesidad de sustraerlo del dominio absoluto del Estado-nación situándolo en un escenario supranacional: son los principios inspiradores de las Constituciones europeas de la segunda postguerra mundial como de la Declaración de 1948 y, en gran medida, aún son sustancialmente los valores que reclama la construcción del nuevo orden europeo.⁴⁷

A partir de 1930 y en reacción a la gravedad de los totalitarismos, una gran parte del pensamiento europeo se orientó a la refutación del nacionalsocialismo y del fascismo promoviendo un programa teórico en torno a la persona y a sus derechos esenciales, se libraron discusiones en nombre de derechos inviolables y se anunció un forma de democracia en la que se exigía otorgar a la persona todos los derechos que garantizaran su desarrollo total: derechos civiles, políticos y sociales a los que se agregarían las sucesivas generaciones de derechos humanos. Esta cultura antitotalitaria atacó la idolatría del Estado-nación y su culto a la soberanía y participó en la fragua de la organización de la Unión Europea que es el resultado, según P. Costa, del análisis y el acuerdo en torno a la gravedad y dificultades económicas y de gobernabilidad.

La nueva actitud política, dice Isaiah Berlin, estuvo marcada por la gloria de la cultura burguesa, la disparidad entre el desarrollo técnico, el cambio social y la

⁴⁷ Pietro Costa, *Ciudadanía*, p. 151.

imposibilidad de garantizar la armonía, que provocaron una crisis que culminó en la pérdida de fe en las actividades e ideales políticos y en el deseo de vivir en un universo seguro que fuera cerrado y monótono. La subordinación progresiva y consciente de intereses políticos a intereses sociales y económicos se caracterizó por la convicción de que la libertad política es inútil sin capacidad económica, las responsabilidades del Estado crecieron. La nueva actitud política, hostil a la curiosidad desinteresada, forjó una lucha por crear una comunidad impermeable que extiende el control a toda fuente posible de anarquía —decir toda fuente posible de anarquía equivale, en términos de Berlin, a decir toda la humanidad—, y que manipula el comportamiento con ayuda de expertos en solución de conflictos. Este clima, que no favorece la originalidad del juicio, la independencia moral o la comprensión profunda, tiende a reducir toda cuestión a problema técnico, a eliminar desajustes, a suprimir todo aquello que pueda suscitar duda en el individuo.

Los Estados Europeos, dice Costa, han empezado a abandonar su tradición dieciochesca convertidos en miembros de una comunidad política más amplia que se presenta institucionalmente como una organización post-nacional y post-estatal, cuyo patrón de pertenencia radica en la expectativa de realización de una democracia constitucional completa y de limitación de soberanías nacionales a favor de un orden superestatal. Jurídicamente los derechos son considerados con carácter pre-estatal en un lazo directo entre los derechos y la persona, este lazo es tomado como fundamento y criterio de legitimidad de los Estados. Para Pietro Costa se trata de un renacimiento del iusnaturalismo que, en sentido constitucional, pretende afirmar la inviolabilidad de los derechos, su indisponibilidad para las decisiones del poder político y su carácter de indecible.

Como ya pasaba desde que se reconocieron los derechos humanos, indica Costa, los derechos pactan con la política y el Estado, el universalismo lidia con las estrategias de autoconservación de los poderes en que la dignidad humana se presenta como la matriz de todos los derechos humanos.

Aunque en Europa se podría esperar un debilitamiento de la relación entre la pertenencia los sujetos a una comunidad política y el reconocimiento de sus derechos, es un hecho que el “nosotros” va encontrando nuevas estrategias de exclusión y expulsión, se trata de un conflicto que no se resuelve a pesar de las leyes, tratados y convenios

internacionales. La presencia de inmigrantes en la Unión Europea puede arrojar datos acerca de cuál es la relación que se mantiene, ahora, entre la asignación de los derechos y la lógica de la pertenencia. Los inmigrantes son *denizen* que contribuyen de manera relevante a la dinámica económica y social sin ser ciudadanos, viven en la ciudad pero no son de la ciudad. Las pertenencias se han multiplicado, el interior es Europa y el exterior el resto del mundo, la lógica de la pertenencia sigue influyendo y no se limita a cuestiones de territorio. Según Costa, la solución a este problema se encuentra en reconsiderar la relación entre pertenencia y derechos, en lograr que la pertenencia y la participación activa coincidan como criterio para el reconocimiento de los derechos.

El análisis de Costa da por sentado que la soberanía es insostenible en la política contemporánea; seguramente se refiere a la política europea ya que, después de la Segunda Guerra Mundial, mientras Europa se reorganizaba y lograba recuperar un poco de su estabilidad social y económica, América y África, cuyas independencias formales no se habían afirmado en lo cotidiano, volvían a ser territorios gratos para la extracción de materia prima. La economía de mercado mundializada no dio tiempo para corroborar la ineficacia del criterio de soberanía en la mayor parte del mundo.

A los problemas que trazan la titularidad y contenidos de la ciudadanía se añade el de los procedimientos y su legitimidad. Desde su origen el sistema de partidos ha sido excluyente en la medida en que los requisitos según los cuales se puede ser candidato y aspirar a puestos de elección pública han sido decididos según criterios no democráticos, lo que ha promovido una profesionalización que ahuyenta a las personas de la actividad política. Este asunto plantea, al menos en América Latina, la urgencia de una educación cívica política y revisiones constantes a los procedimientos de elección entre otras estrategias de democratización como las del activismo y la defensa de los derechos humanos.

Las deliberaciones políticas de la integración europea, hay que poner en cuenta, tienen como fundamento práctico la expectativa de una construcción de un mercado único y homogéneo que funcione como base de operaciones para las grandes industrias europeas frente al nuevo orden mundial, circunstancia que evidencia la condición secundaria de las

cuestiones políticas frente a las económicas hoy día⁴⁸. El déficit democrático de la Unión Europea, el hecho de que el órgano legislativo europeo no sea elegido por los ciudadanos y que no se hayan desarrollado mecanismos de representación más complejos, pone en duda la conveniencia del cuestionamiento del poder constituyente, la soberanía, de las naciones en la medida en que ello equivale a cuestionar la validez del derecho. Así, una ciudadanía fragmentada como pertenencia a entidades políticas diferentes y una ciudadanía posnacional que apueste por una racionalidad cosmopolita son difícilmente figuras plausibles en América Latina en donde aún están por verse la fuerza y posibilidades políticas que el concepto de ciudadanía puede ofrecer cuando no es usado por las administraciones gubernamentales como una ficción de la participación política; esto no significa, por otro lado, que estemos adoptando la postura de quienes ven en la ratificación las leyes criminales internacionales, las de la Corte Penal Internacional, por ejemplo, puro y duro intervencionismo.

2. CONFLICTO

Como se puede observar, los patrones de ciudadanía descritos por Pietro Costa son instituciones históricas cuyo único denominador común es el nombre “ciudadanía”. Los límites implícitos en cada uno de los patrones no son, evidentemente, infranqueables ni su posición se localiza en un punto necesario de exclusión; una vez atravesadas, las fronteras se amplían y se extienden para la inclusión y el reconocimiento de lo que antes había sido negado y reducido a impresentable. No se trata del lento, costoso y paradisiaco progreso prometido o asegurado a “la humanidad”, tampoco se trata de un paso suave y dócil, de lo que se trata es de la evidencia de que cada solución, correlativa a cada patrón de

⁴⁸ Cf. José A. Estévez, “Disolución de la soberanía y fragmentación de la ciudadanía en el proceso de integración europea”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*.

ciudadanía, ha engendrado nuevos problemas donde antes parecía no haberlos, denunciando la ineluctable emergencia del conflicto.

Si la ciudadanía se plantea como un criterio para la impartición de justicia y para el reconocimiento de derechos, ¿en qué circunstancia nos pone la perennidad del conflicto en que ella misma se mueve?

Marcada por la desconfianza, el individualismo y la sensibilidad frente a las pasiones humanas, la escritura de Isaiah Berlin expone tres tópicos que resultan centrales, y que en su obra no están sistematizados, para la configuración del concepto de ciudadanía que atiende a la cuestión de la justicia. Monismo, inconmensurabilidad y pluralismo son ideas que se asocian a un liberalismo que difícilmente se podría calificar como una defensa del capitalismo⁴⁹; un liberalismo que abandona la falacia jónica, la metafísica según la cual todo, los deseos, las intensidades, los afectos, los discursos, las singularidades, es reductible a una misma sustancia que nos provee la esperanza de la “realización humana”. El pluralismo, la ausencia de una respuesta correcta para los asuntos humanos más importantes, y la inconmensurabilidad de los valores y fines humanos, sitúan todo intento político en el conflicto y en la incertidumbre; así sucede con la ciudadanía y desatender esto es dejarse llevar por la ficción de estabilidad que promueve la homogeneización monista e ignorar una historia que pone de manifiesto no sólo la contingencia del concepto de ciudadanía sino su constitutiva inadecuación.

En el presente apartado vamos de la multiplicidad al conflicto, tratase de una diversidad tan compleja que requiere de significantes vacíos que permitan a los individuos preservar su igualdad y su libertad. La ciudadanía, significante que ayuda a introducir el *efecto sociedad* en el *pólemos*, es una posibilidad democrático-política en la medida en que no eluda, no disuelva y no minimice el conflicto, es decir, en la medida en que se reconozca su inadecuación y peligro y, por ende, se reanude constantemente.

⁴⁹ Cfr. Salvador Giner en el “Prólogo” que hace a *El fuste torcido de la humanidad* de Isaiah Berlin, por ejemplo.

2. 1. Pluralidad y pluralismo

Cuando no hay conflictos de intereses no hay tampoco necesidad de justicia. El conflicto de intereses aparece cuando un interés encuentra su satisfacción sólo a costa de otro o, lo que es lo mismo, cuando entran en oposición dos valores y no es posible hacer efectivos ambos, o cuando el uno puede ser realizado únicamente en la medida en que el otro es pospuesto, o cuando es inevitable tener que preferir la realización del uno a la del otro y decidir cuál de ambos valores es el más importante y, por último, establecer cuál es el valor supremo. El problema de los valores es ante todo un problema de conflicto de valores. Y este problema no puede ser resuelto por medio del conocimiento racional.

Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, § 5

Para que fuera posible una reflexión no moralizante del conflicto, una reflexión política, fueron profundamente importantes dos posturas filosóficas, la primera es la progresiva independización de las esferas del vasto campo de lo humano, en particular la distinción entre ética y política que, desde Maquiavelo, se ha ido consolidando en el pensamiento occidental; la segunda, en íntima relación con la primera y emprendida por la desarticulación de los argumentos que apelaban a la autoridad heterónoma, es la progresiva independencia respecto de los preceptos metafísicos que ha ido dejando de lado las oposiciones a que el pensamiento occidental se aproxime a formas no unívocas de pensamiento. Este era el viento que alimentaba lo que en 1958 Hannah Arendt expuso en *La condición humana*; se trataba, entre otras cuestiones, de la idea de pluralidad como sustento ontológico no esencialista de la vida humana, sustento que reconocía la necesidad de asumir que hay otros en el mundo: independientemente de si los otros forman parte de nuestra familia, comunidad, nación o estado —sostenía Arendt—, los otros son iguales a mí misma.

Pluralidad, para Arendt, significa que los seres humanos poseemos la doble característica de ser iguales en tanto que vivimos en la Tierra en la cual hacemos un mundo común y que también somos distintos en tanto que singularidades, lo que posibilita y exige

la política. Que la pluralidad es un sustento ontológico no esencialista significa que, dado que estaría fuera de lugar apelar a una idea de naturaleza humana, la contingencia, la fragilidad, la inseguridad y la artificialidad son las características más propias de la pluralidad y por las cuales se requiere que los seres humanos, en vez de obviarla, se hagan cargo de ella reanudándola constantemente. Eliminar la pluralidad equivale a eliminar las diferencias, el sentido de la realidad, el espacio entre los seres humanos e, incluso, inutilizar la facultad humana de juzgar dado que ella misma se sostiene en una pluralidad interna del individuo⁵⁰. Asumiendo esto, y con la experiencia de haber visto cómo Europa caía en el remolino de la Segunda Guerra Mundial, la autora dirá que el pecado original de la filosofía consiste en el olvido de la pluralidad, en tratarla de manera incidental en comparación con la centralidad de las notas a la individualidad y a la comunidad.

Si bien Arendt se ocupó por sustentar y defender la importancia de la condición de pluralidad y por ello podría dar la imagen de que no ponía demasiado interés en qué hacer y cómo tratar con ella, lo cierto es que reconocía una tensión ínsita en toda actividad política y consideraba imposibles e indeseables los resultados unánimes. En consecuencia, y habiendo dejado de lado los recursos metafísicos, al preguntársele por la razón por la cual esa pluralidad puede prevalecer, Arendt recurre a la voluntad de *polis* que en el habla y en la acción encuentra el mecanismo regulador de la convivencia. El respeto, condición necesaria de la convivencia pacífica, no es una condición suficiente ni moral, ni jurídica ni políticamente para la pluralidad, es necesaria la búsqueda constante de ejercicios de ciudadanía que hagan plausible la convivencia de la diferencia al modo de la “igualdad de los desiguales”.

Según la perspectiva de Arendt el concepto de lo humano no debe remitir a trascendentales sino al *derecho a tener derechos*, una igualdad formal como paso previo del reconocimiento del otro concreto que asume que el valor de los hombres está siempre en función de que otros hombres los valoren. Respetar a alguien sin tener que apelar a una

⁵⁰ Según Arendt en *La vida del espíritu*, al realizar sus actividades el espíritu se relaciona consigo mismo y no con el mundo, pero lo hace para dilucidar cosas del mundo –pensar, querer, no querer, juzgar lo del mundo—, el espíritu va de la pluralidad del mundo hacia sí mismo, pero no está sólo, se desdobla en una dualidad que es Yo-yo-mismo, en la conciencia de sí. La compañía de sí mismo que el espíritu vive es, por ende, no un estado de soledad, acaso de *solitud*, pues la naturaleza reflexiva de la vida del espíritu es una dualidad que en su vuelta al mundo esfuma al yo pensante. La *solitud* necesaria para el surgimiento del yo pensante es posible merced la representación denominada imaginación, ya que en la *retirada del mundo* se piensan siempre las cosas del mundo.

naturaleza, origen común o lazos de consanguineidad nos pone en la, muchas veces, penosa situación de estar conscientemente obligados a no menoscabar el derecho de los otros en función de su procedencia, características físicas o convicciones.

La vía de la institución ciudadana de la que Arendt habla se vincula profundamente con la noción de poder pues, a pesar de cierto espíritu agonístico que describe bajo el cumplimiento de las promesas y la configuración del yo a los ojos de los otros y, a pesar incluso, de la melancolía aristocrática que se le ha imputado por su idea de lo que los hombres dignos llegan a hacer en *tiempos de oscuridad*, es deudora de la concepción de paz agustiniana⁵¹ según la cual la paz es la condición necesaria para el desarrollo de las capacidades humanas, de modo que la autora supone que la guerra es el cese de la política y la condena al anonimato de los seres humanos, de allí que escriba en *La condición humana* que la frustración del “quién” se expresa en los monumentos al soldado desconocido erigidos tras la Primera Guerra Mundial, se trata de todos aquellos a quienes la guerra les ha robado no solamente su realización sino su dignidad humana⁵².

En la historia, dice Arendt, el resultado de las acciones sólo se revela bajo dos condiciones, la primera es que el resultado se presenta en la mirada del narrador, un historiador que juzga y, segunda condición, para que los actos sean juzgados deben haber ‘terminado’, de tal suerte que para cuando se llega a este punto es posible conocer sus resultados pero imposible deshacer las acciones humanas. La impredecibilidad e irrevocabilidad de las acciones se hacen patentes en la historia que funge como el registro de los “nuevos comienzos”; impredecibilidad e irrevocabilidad son el precio que exigen la pluralidad y la realidad «por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos»⁵³.

Arendt elaboró, de forma parcial, una teoría del juicio que recurre al juicio reflexivo y al juicio de gusto kantiano; en su lectura los elementos importantes del juicio son la comunicabilidad, el reconocimiento y acuerdo de los demás, y la ausencia de norma pero no de ejemplaridad. En la perspectiva de Arendt esto implicaba que el juicio no se ciñe a la

⁵¹ En *La Ciudad de Dios* la paz terrenal no es concebida como lo opuesto a la guerra y a la violencia, sino como el fundamento de toda cosa singular, ser viviente y comunidad, la estabilidad de lo existente. Sin embargo, como señala Hans Bucheim en *Política y poder*, la consecuencia agustina es muy distinta, la paz se busca por naturaleza y, por tanto, la paz injusta también es paz, una negatividad que funciona como la esencia positiva de la existencia.

⁵² Cf. *La condición humana*, “La revelación del agente en el discurso y la acción”.

⁵³ Hannah Arendt, *La condición humana*, §34, p. 263.

deducción, la inducción o a la lógica, sino a la presencia de otros, a la pluralidad; que no hay norma y que sólo se puede recurrir a los ejemplos que en su particularidad revelan la generalidad, los relatos biográficos. Que los juicios dependan de los otros que son quienes los dotan de validez específica y no universal, exige sociabilidad y toma de distancia de los intereses privados. El vínculo entre esta teoría del juicio que pretende pensar lo singular y la narración de la historia tiene, a vistas claras, una raigambre eminentemente política, se trata, primero, de el manejo del criterio kantiano en la toma de posición respecto del conflicto y, en segundo lugar, de la salvaguarda de la memoria del individuo o de su comunidad. Para Arendt, pensar lo particular es pensar la dignidad humana; combinar lo particular con lo general implica un *tertium comparationis* que es la validez ejemplar kantiana, el ejemplar particular que revela la generalidad. En la narración del pasado se juega, para Arendt, no sólo la facultad para ocuparnos del pasado como historiadores que investigan, sino la expectativa de recobrar la dignidad humana, o al menos una parte.

2. 2. Pluralismo y conflicto

Si, como creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad de conflicto —y de tragedia—nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de lo personal como de lo social.

Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en
Sobre la libertad

Isaiah Berlin, a diferencia de Arendt, no puso demasiado énfasis en la pluralidad de individuos como condición ontológica sino en el pluralismo de valores que de ello se podría inferir. Desde la convicción del liberalismo pluralista y en franco debate y refutación del prejuicio del fanatismo monista, Berlin sostiene que la tolerancia, valor del liberalismo, es aquella que acepta y celebra formas de ver y de hacer la vida que son irremediabilmente distintas de aquellas en las que se vive.

No solamente hay una pluralidad de seres humanos de la que emana la relevancia de la política, sino que las diferencias de valores entre los seres humanos pueden llegar a ser

irreconciliables y, una vez enfrentadas, constituir conflictos; de manera inversa, el conflicto es ineludible porque es concomitante al pluralismo de valores.

Muy cerca de la perspectiva de Arendt, Berlin señala que hay en los seres humanos un deseo de encontrar un patrón unitario en que la totalidad de la experiencia esté ordenada. El supuesto de este esquema obsesivo de unificación responde, por lo general, al anhelo de:

huir de un mundo caótico, cruel y, sobre todo, aparentemente sin sentido, para entrar en un mundo en el que todo es armonioso, claro, inteligible y dirigido hacia una culminación perfecta que satisfaga las demandas de la “razón”, de un sentimiento estético, de un impulso metafísico o de un anhelo religioso y, sobre todo, para entrar en un mundo en el que nada puede ser objeto de crítica, queja, condena o desesperación.⁵⁴

Para Berlin esta es una forma de renunciar a la responsabilidad y al juicio, una coartada que echa mano de la filosofía y promueve la permanencia del prejuicio metafísico de que todas las cosas que se consideran buenas tienen que estar íntimamente conectadas o ser compatibles entre sí.

Aún cuando la expectativa de una solución definitiva a los conflictos que aquejan a la humanidad, o a alguna parte de ella, está detrás de las grandes masacres y se apoya en la convicción de que todos los valores que apreciamos tienen que coimplicarse, los conflictos de valores son un elemento intrínseco e ineliminable de la vida humana, concluye Berlin.

Al evaluar las perspectivas de escritura de la historia, Berlin señala que si bien es sano guardar cierto escepticismo al juzgar acerca de nuestra propia capacidad, ello no significa que lo más conveniente sea evitar el juicio. La negativa a juzgar es, para Berlin, una herencia del determinismo, conductismo, metafísica, pensamientos trascendentalistas y de la perspectiva de los filósofos de la historia que asumen que las cosas tienen que ser como son librándonos de las explicaciones fundadas en el esfuerzo personal y eliminando la responsabilidad. El miedo al fracaso se cubre con la aceptación y conocimiento de lo que simplemente “es como es”. A decir de Berlin, los argumentos que han sido empleados tanto por marxistas, cristianos y realistas, se pueden enunciar como sigue: 1) dado que necesariamente pertenecemos a un bando, no podemos ver al mundo más que desde una

⁵⁴ Isaiah Berlin, “La inevitabilidad histórica”, en *Sobre la libertad*, pp. 195-196.

sola perspectiva, 2) dado que las grandes corrientes de la historia son mucho más fuertes que nosotros, lo que conviene es adaptarnos a ellas, 3) por tanto, la responsabilidad es absurda. Aunque ambas premisas fuesen razonables, la consecuencia es inaceptable, señala Berlin, se trata de un dilema que deberíamos enfrentar pues, a pesar de que no hay una norma de normas, es evidente que seguimos juzgando.

La ausencia de límites precisos, el hecho de que seguimos juzgando a sabiendas de que la nuestra no será la última palabra en torno a tal o cual cosa y la objetividad sustentada en categorías básicas compartidas, recaen en la cuestión del conflicto en la medida en que lo impreciso del límite o la imposibilidad de juzgar de manera exacta y universal no obstan para que algunas cuestiones problemáticas deban ser resueltas, es entonces cuando se hace evidente que la satisfacción de algunos ideales puede impedir la satisfacción de otros y, por tanto, la sola idea de la satisfacción humana total no es sino un producto de la ingenuidad que apela a la armonía⁵⁵.

Cuando los fines últimos chocan entre sí de manera irreconciliable, independientemente del terreno común que posean, surge el problema de cuál fin elegir, frente a ello no caben las soluciones mecánicas; si las pretensiones resultan ser incompatibles, antes que ignorar el conflicto es mejor enfrentarlo.

Comprender la noción de conflicto y de su condición de premisa imprescindible en la idea que nos podamos hacer de la ciudadanía contemporánea en los márgenes del liberalismo en que hasta aquí hemos planteado la cuestión, exige no solamente reconocer la imposibilidad de no formular juicios y la necesidad de que éstos, muchas de las veces, sean generalizaciones que dejan de lado otras cuestiones, sino reconocer, también, la importancia que guardan los intereses de cada individuo y la manera en que estos chocan con los de otros individuos. Los intereses individuales son fines últimos en la voz de Berlin, fines que producen en los seres humanos una intensa preocupación y que resultan inconmensurables pues nunca se puede asegurar de ellos que permanecerán o cambiarán ni cuándo o cómo lo harán y, a pesar de esa precariedad:

⁵⁵ Lyotard, en *Moralidades posmodernas* (p. 61), lleva al extremo la inadecuación de las mónadas como figuras que expresen algo de lo humano y nos recuerda que las mónadas no entran en guerra entre ellas.

es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía en la aprobación oficial —como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos.⁵⁶

Para Berlin, y de aquí la importancia de traerlo a cuento, los fines últimos y propósitos perseguidos por los hombres, contrariamente a lo que el monismo político sostiene y que ha impregnado la historia de Occidente suponiendo que todos los hombres persiguen, aún sin saberlo, el mismo fin, son múltiples incluso dentro de una misma cultura y generación y, al entrar en conflicto, pueden producir choques entre sociedades, partidos e individuos, tanto como lo hacen en el interior de los individuos.

Entender y enfrentar la cuestión de que los conflictos que emergen entre fines últimos, a pesar de poder llegar a ser sagrados, son irreconciliables en el corazón de un solo ser humano o entre hombres o grupos diferentes y que ello puede conducir a choques trágicos, exige que no deformemos los hechos morales ordenándolos según un único criterio que los organice y coordine, que seamos capaces, como decía Berlin, de reconocer que «no todas las cosas buenas son necesariamente compatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales sin preguntar cuáles están bien y cuáles están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero.»⁵⁷

El reverso de la moneda, en caso de que el conflicto fuera efectivamente una moneda, el acuerdo sobre los fines, por el contrario, promueve la imagen de que los únicos problemas que quedan se refieren a los medios, problemas técnicos que deben ser resueltos por expertos. Esto significaría que la idea de pensamiento político, filosofía política y política deberían quedar en desuso. No obstante, como es un hecho que, a pesar de que la política partidista pueda darnos la imagen de que nuestros problemas se limitan a cuestiones técnicas, el acuerdo absoluto en torno a los medios que persiguen los seres humanos ni está cerca de alcanzarse ni es deseable.

⁵⁶ Isaiah Berlin, “Las ideas políticas en el siglo XX”, en *Sobre la libertad*, p. 129.

⁵⁷ Isaiah Berlin, “Cinco ensayos sobre la libertad”, en *Sobre la libertad*, p. 189.

A este respecto la anulación del conflicto según los términos de Berlin implicaría la anulación de toda divergencia respecto de lo que una mayoría —en el sentido en que la idea de mayoría se entienda, ya numérica, ya económica, y con ello de género o de pertenencia cultural— considere que es un fin último aceptable. La disidencia estaría fuera de lugar y quedaría reducida a expresión de un individuo o comunidad descolocados cuyas aspiraciones simplemente resultan incomprensibles, inaudibles e impresentables.

Obviar el derecho de los individuos a no ser *obligados a ser felices a la manera de alguien más* no es sólo un atentado contra la libertad de tales individuos, sino contra la igualdad y, por ende, contra todo intento de construcción de una democracia. En esta medida, al menos tomada en sentido pragmático, la anulación y disolución forzada de ciertos conflictos pone en riesgo la convivencia de los individuos y eleva las probabilidades de que el conflicto vaya, imperceptiblemente, cayendo en una posición perdida.

A la pregunta ¿qué debemos ser en tanto que demócratas? Berlin ofrecía, no debemos olvidarlo, la idea de libertad como respuesta, misma que matizaba en su célebre distinción entre libertad negativa y libertad positiva y en el conflicto en que estas formas de libertad pueden entrar, reconociendo que, aún cuando no hay un principio que permita dilucidar entre ambas formas de la libertad, es necesario llegar a un compromiso práctico. Intereses, vocaciones y fines últimos de los individuos sólo armonizarían de manera total si se los hiciera desaparecer y eso, en definitiva, dejaría de ser una armonía.

Para el jurista Hans Kelsen esta es una consideración concomitante a la cuestión de la justicia. En *¿Qué es la justicia?* Kelsen desarrolla un argumento que apunta a la manera en que el conflicto y la justicia se coimplican, a la necesidad de resolver conflictos de intereses aceptando que la idea de justicia, que atañe a la determinación de un valor máximo, no se puede definir de manera racional y, por otra parte, que el ideal de justicia absoluta es un ideal irracional puesto que las soluciones que se den al problema de la jerarquía de valores, el *deber ser* de una comunidad, siempre han sido y serán relativas. Sin embargo, que los valores sean relativos, agrega Kelsen, no significa que cada individuo aislado posea su propio sistema de valores incompatible por completo con los de otros individuos de la misma sociedad. Lo mismo sucede a los ojos de un liberal como Berlin cuando se trata de hablar de la exterioridad. Berlin sostuvo firmemente que compartir

categorías básicas con otras culturas es lo que posibilita identificar a otros hombres y civilizaciones como seres humanos y civilizaciones, y a eso llama objetividad⁵⁸.

2. 3. *Pólemos, pólis, república del centro*

En un sentido metafísico el conflicto ha sido conocido desde la antigüedad griega como *éris* o *pólemos*, según sea el énfasis que se pretenda hacer. *Éris*, en la obra de Hesíodo, era o bien la diosa de la discordia y madre de Pena, Olvido, Juramento y Dolor, o bien el impulso de los seres humanos para emular las virtudes de los dioses y competir los unos con los otros por la excelencia⁵⁹, ya como desmesura que promueve guerras y querellas, ya como estimulación constructiva que promueve el esfuerzo por “lo mejor”. *Éris* pasó, según el antropólogo García Quintela⁶⁰, a los *Fragmentos* de Heráclito como *pólemos*, uno de los nombres del fuego. *Pólemos* rige como ley en los actos de los seres humanos y no cesa en tanto que no cesa la ciudad. *Pólemos* hace las veces de *padre*, origen de la diferencia entre dioses y hombres, y de *basileús*, administrador de la ciudad en función de que la guerra común es constitutiva.

Pólemos como guerra ha sido señalado, no pocas veces, como sustrato ontológico y/o condición de posibilidad de la historia, de la creatividad y de la perenne aspiración de los seres humanos a sobrepasar sus límites.

No solamente *polis* como el Orden del que habla Costa, sino *pólemos*, se reconocen en las democracias modernas. En *El retorno de lo político* Chantal Mouffe enfatiza la importancia e inerradicabilidad de esta doble circunstancia señalando que las instituciones democráticas pueden crecer y alcanzar cierta estabilidad solamente si se abandona la perspectiva racionalista que prefiere cerrar los ojos antes que aceptar el *pólemos*, la hostilidad de lo político, aceptando que es insostenible un esencialismo pues el antagonismo no es una diferencia “aparente” sino aquello que la política intenta domesticar

⁵⁸ “Las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de nuestra son solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas”, es posible que la relatividad y subjetividad de los valores se haya exagerado para apoyar algunas argumentaciones, si lo contrario fuera cierto la comunicación sería mucho más difícil o imposible, eso es lo que sostiene Isaiah Berlin, “La inevitabilidad histórica”, en *Sobre la libertad*, p. 186

⁵⁹ Cf. Hesíodo, *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, en donde *Eris* aparece bien como diosa de la discordia y madre de Pena, Olvido, Dolor y Juramento, bien como el impulso de los seres humanos para emular las virtudes de los dioses.

⁶⁰ Cf. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*.

mediante la construcción de instituciones e identidades colectivas. Esto es, la política es un hacer vivible lo político, la *pólis* es la endeble institucionalidad que se erige en el *pólemos*.

El estudio, la aceptación del *pólemos* es un ajuste de cuentas con la evasión de lo político. Frente al supuesto triunfo definitivo del modelo liberal-democrático que haría, a la manera de Costa y Habermas, de las identidades postconvencionales la encarnación del derecho y de la razón universal, lo que tenemos es una multiplicación de conflictos étnicos, religiosos e identitarios atravesados por la que parece una protección de la insociabilidad que conjuga capitalismo y donación de violencia, *pólemos* desbordando el hermoso y contenido cauce trazado por las constituciones y sus preámbulos.

Pólemos no es, llanamente, guerra armada entre dos estados, pero la comprende, *pólemos* está latente a toda hora, es la imposibilidad de una sociedad.

Pólemos, guerra y naturaleza humana parecen formular una ecuación tradicional y cargada de metafísica. La filosofía se ha encargado en múltiples ocasiones y desde distintas perspectivas de la guerra, los argumentos han llegado a dos conjuntos significativos que la definen: o bien la guerra es una expresión de la naturaleza humana o bien la guerra emerge según un orden extrahumano inevitable. Bajo el criterio de una pretendida naturaleza humana, los filósofos han sostenido varias hipótesis: la naturaleza humana es agresiva y promueve la lucha constante; la naturaleza humana tiende a ser agresiva sin que sea posible contener o encauzar adecuadamente tal tendencia; la naturaleza humana es buena y tiende hacia la paz pero se ve obligada a hacer la guerra a causa de sus gobernantes, o bien cada individuo es una mezcla de tendencias bélicas y pacifistas cuyas proporciones se pueden conocer.

Bajo el criterio de un orden extrahumano se han empleado formas como un sentido de la historia que, por regla, tiene ciertas sacudidas; incluso se ha supuesto una naturaleza de las instituciones entre cuyas características estaría obligar a sus ciudadanos a sentir hostilidad hacia los ciudadanos de otros estados —lo cual para algunos pensadores es concomitante con el sentido de pertenencia e integración social y resulta, por tanto, inevitable—.

La violencia también ha sido considerada una muestra de que los instintos reprimidos de los seres humanos se encuentran en constante choque contra una ley que sobre ello erige una comunidad civilizada, tanto que la función del Estado radicaría

mayoritariamente, en administrarla. Suponer que los seres humanos hacen la guerra o se relacionan de maneras violentas porque no han logrado dominar sus tendencias animales no es más que perpetuar un antropocentrismo incapaz de observar que, en todo caso, los demás integrantes del reino animal tienen comportamientos similares a los humanos.

En *Sobre la violencia*, Hannah Arendt señala que a pesar de que de la violencia puede brotar de la rabia y de que la rabia puede calificarse de irracional, la violencia no es una reacción automática ni mecánica, la rabia solamente aparece en circunstancias en que el individuo tiene razones para sospechar que las condiciones en que está viviendo podrían modificarse. En nuestro caso, uno de nuestros presupuestos es que el conflicto, ya sea que se le pretenda desaparecer disolviendo y subsumiendo diferencias o desacuerdos en un valor último y único, puede dejar de ser, y de hecho así sucede, aquello que se dirime política y jurídicamente, para alcanzar puntos de violencia significativos. Aún con esto, habría que actualizar la tesis de Arendt, está visto que la violencia puede llegar a ser un fin en sí misma, violencia artística.

No es difícil que el desaliento lleve a los humanos a actuar violentamente, como tampoco es difícil observar que los individuales actos violentos suelen apegarse a lo que Max Weber llamara *ética de la convicción*, una ética en que los individuos realizan actividades de sabotaje que incrementan y justifican la actividad opresora de un gobierno tanto en contra de los perpetradores como de otros individuos o sectores poblacionales, una ética del que *actúa bien* sin calcular las consecuencias pues considera que *la causa* es, por sí sola, razonable y digna, de suerte que si los resultados son represivos la culpa será, siempre, de los gobernantes. La violencia y no los actos políticos, aunque puede parecer la única respuesta a la humillación, advierte Berlin, es la acción más radicalmente impredecible, incontrolable y autoperniciosa. Pero, señala Arendt, *curar* al hombre de la rabia y del potencial de violencia bajo la guía de terapias psicológicas o de las ciencias de la conducta, equivaldría a deshumanizarlo, a encerrarlo en los castillos internos impidiéndole sentirse afectado por lo que le sucede a sus semejantes y por su propia circunstancia, extirpando así las emociones que son el preámbulo de toda respuesta razonable.

Isaiah Berlin, reconoce que «todos los movimientos tienen orígenes, precursores, comienzos imperceptibles»⁶¹, así también los han tenido los conflictos armados, esta es la razón por la cual, volviendo a uno de los asuntos que consideramos centrales en nuestra exposición, la facultad o capacidad de juzgar es tan relevante para el pensamiento político, de tal suerte que si no aprendemos a distinguir el curso de los acontecimientos de nuestras fantasías armónicas estaremos construyendo un consuelo que, pasado el tiempo en que nos divierta, nos traicionará cruelmente dice Berlin; la misma advertencia se encuentra en *Los orígenes del totalitarismo*, en donde Arendt sostiene que el totalitarismo no es el producto súbito de la generación espontánea sino el estallido de las “corrientes subterráneas” que la cómoda y organizada tradición occidental se ha empeñado en reprimir.⁶²

En consonancia con esta doble advertencia Mouffe y Laclau agregan que es un sueño peligroso insistir demasiado en una dimensión apolítica de los conceptos de la política, en nuestro caso, la ciudadanía descrita como encarnación de la sociabilidad invencible.

La armonía, incluso cuando se predique que es un ideal contrafáctico, no puede ser un ideal de la democracia en la medida en que la coincidencia de lo bueno, justo y verdadero es una quimera que impide ver que toda reivindicación tiene un carácter limitado y que toda relación supone poder. Si la defensa de las instituciones exige ciudadanos que la valoren y no se concede legitimidad a la disidencia, no hay democracia sino un monismo político que obstaculiza la posibilidad de posiciones diferenciadas y el manejo del conflicto por vías civilizadas.

Por otra parte, si frente al conflicto el miedo es la táctica para anular el derecho del adversario a defender sus ideas, la moderación es la manera de eludir y negar existencia al conflicto, nos estamos desplazando a lo que Chantal Mouffe llama *república del centro*, una situación favorable para la emergencia de los discursos xenófobos y antiigualitarios en que la ficción de la democracia como “resultado de la evolución moral de la humanidad” nos incapacita para reconocer el desafío permanente al que se enfrenta, es decir, la intervención de las pasiones en la política y la imposibilidad de un consenso no excluyente.

⁶¹ Isaiah Berlin, “Las ideas políticas en el siglo XX”, en *Sobre la libertad*, p. 98.

⁶² Arendt, Berlin y Lyotard, cada uno según sus criterios, releen las críticas del juicio kantiano extrayendo consecuencias que no quedan tan alejadas en lo que hace a la ausencia de regla. Esto se puede observar, para el caso de Lyotard, en el apartado que hemos dedicado a la receptividad.

Ante la *república del centro* hay que tener en cuenta que, a pesar de que el igualitarismo haya legitimado el totalitarismo, ello no implica que se debe abandonar la reivindicación de la igualdad, sino que ésta es indisociable de la lucha por la libertad.

Si bien la ciudadanía, desde hace mucho, no es una figura que apele a los lazos originarios sino a la posibilidad de una comunidad netamente política hay que reconocer, como señala Žižek, que es un error, teórico y político, condenar todo anhelo de “comunidad verdadera” rotulándolo como fascista y acusándolo de fantasías totalitarias, pues lo que convierte en ideológico este anhelo es su articulación, la manera en que esa aspiración es instrumentalizada para conferir legitimación a un idea específica⁶³. La insensatez de reducir las irrupciones de las autodenominadas comunidades originarias o indígenas del mundo a reiteraciones y repeticiones del nacionalsocialismo por el hecho de que dichas comunidades suelen relacionarse de manera distinta con el mundo, generalmente de manera menos jerárquica con los otros vivientes, de aquella a la que estamos habituados, pende de una predicción de lo peor que bloquea e impide la libertad de las minorías. Berlin reconoce esta circunstancia y en la vehemente defensa que hace de la libertad ofrece una apología del derecho de los individuos y las comunidades a perseguir sus propios fines por más que a la mayoría les puedan parecer inválidos o fuera de lugar y tiempo.

A la lectura de Berlin hay que agregar, por último, un marcado énfasis en la aceptación de que el conflicto no sólo emerge entre dos individuos cuyos fines últimos son divergentes, sino que tales fines ya están mediados por la construcción de un nosotros como “deber comunitario”. Así, los conflictos entre los miembros reconocidos de una comunidad política, habrían de zanjarse y repararse con auxilio de la ley y con las modificaciones que a la misma vayan prosperando, esas reformas, empero, seguirán estando orientadas por un deber ser. Situados en el espacio interior de un sistema, los conflictos entre individuos pueden ser dirimidos en la ampliación progresiva de los derechos que definen el concepto de ciudadanía en tanto que institución que permite reducir la *conflictualidad*; esta es la razón por la cual el liberalismo enfatiza el derecho a la libertad.

Para Jean-François Lyotard, cuyo concepto de *diferencia* abordaremos en el siguiente capítulo, una primera formulación en torno a la conflictividad propia del vivir

⁶³ Cf. Žižek, *En defensa de la intolerancia*.

juntos, según el criterio que nos interesa ahora, se presenta en su libro *Economía libidinal* en el que intenta hacer una lectura pulsional de *El capital* de Marx.

La teoría agustiniana del simulacro y el paganismo de Varrón⁶⁴ que Lyotard presenta en *Economía libidinal*, es paralela a la conclusión de Isaiah Berlin en torno al monismo: la hegemonía es perjudicial y la reducción es incoherente e injusta. La imposibilidad de un gran Significante, Señor de los Signos, instancia última de apelaciones, síntesis total o Juicio Final no exige, para Lyotard, un nuevo dominio sino la captación de que en la pretendida interpretación de los signos siempre “queda” algo que, o no queremos o no podemos decir.

La voluntad de certidumbre, reconocen Arendt y Berlin, es una necesidad humana que suele apelar a lo uno, al monismo racional, al ideal platónico; la voluntad de coherencia según Lyotard, ante la presencia de lo imposible, lo impresentable e incomprensible, provoca un dolor intenso y constitutivo al que se puede reaccionar o bien pretendiendo dar sentido a lo extraño haciéndolo órgano de un todo, o bien descubriendo la imposibilidad de una instancia última de apelaciones. Así como no hay una corte suprema y objetiva en la que los dolores de la vida se ordenen de tal manera que el balance final se incline a favor

⁶⁴ Lyotard lee el halago-crítica que Agustín hace a Varrón en *La ciudad de Dios* (cf. libro VI) y, de la pluralidad de dioses de Varrón, Lyotard extrae un paganismo de singularidades, por cada acto hay un dios, los gestos y situaciones valen como intensidades y no como utilidades que se atan en un vínculo dialéctico. El paganismo de Varrón permite a Lyotard mostrar que los mecanismos de equivalencia e intercambiabilidad suponen la apelación a una medida común mientras que, de hecho, lo singular es inintercambiable, de esta manera la traducción, la reducción de lo diferente a una regla, tendría una raíz teocrática en la teología agustina que subordina el aquí y el ahora al Otro instanciado. Dado que al formular la teología natural y la ciudadanía divina tanto en *La ciudad de Dios* como en las *Confesiones*, Agustín hizo del mundo y de las acciones humanas testimonios de Dios que no comparten sustancia con él, Lyotard encuentra pruebas de que con Agustín toda intensidad se reduce a signo de algo ausente, Lyotard llama a esto tesis agustina del simulacro (*similitudo*) de la que se desprende una jerarquía de las cosas según el grado de similitud o disimilitud: lo más bajo es lo di-similado y lo di-simulado o, en palabras de Agustín, lo bueno y lo mejor tienen más ser, mientras que el mal es una carencia de ser. El signo que Agustín leía, nos dice Lyotard, es un mensaje para un destinatario que debería poseer un código en virtud del cual sea capaz de descifrar y encontrar la información que el remitente le destina, el signo (léase todos los seres del mundo, incluido el tiempo) es un sustituto de la información “Dios”; dado que Dios no se presenta para aclarar lo que quiso decir cuando dijo “Adán”, por ejemplo, dado que nadie puede tener la certeza de que habla el “idioma-Dios”, sólo queda garantizado el aplazamiento, la búsqueda que es la búsqueda de Occidente, y no sólo del capital como podría leerse, una perpetua actividad de correr fronteras e incorporar nuevos fragmentos a los fines de la ganancia y el rendimiento, a la significación, viajes que conllevan la intención de rendimiento y renta, viajes que se pagan como pérdidas obligadas para la salvación, el progreso, el conocimiento, las luces o el socialismo. En esta exploración el signo es el tensor del ya-no-más y del no-todavía en un juego de despresencia en que la significación se adelanta a sus signos siempre atrasados porque el desciframiento nunca termina, en el caso de Agustín basta ver cómo declara ser un enigma para sí mismo (cf. *Confesiones*, libro X, 33, 50). En *La confesión de Agustín*, Lyotard retoma la idea de Dios como principio explicativo y muestra, con ayuda de *Las confesiones*, el dolor que produce, incluso, en un solo hombre la univocidad monista.

del sufriente, así tampoco hay una motivación exclusiva o purísimamente libertaria en la adhesión a las misiones emancipatorias o el activismo. Reconocer lo anterior permite redimensionar a los sujetos involucrados en tales luchas no como sujetos con identidades cerradas, exclusivamente dedicadas al sufrimiento y completamente conscientes de una misión histórica, sino a la vez, como gozantes y afirmativamente ciegos respecto de los efectos de sus acciones. En este punto la formulación de Lyotard, aunque más compleja y menos conservadora, se acerca al liberalismo de Berlin que ya reconoce que «un hombre que luche por librarse de sus cadenas, o un pueblo que luche por librarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada. No es necesario que un hombre sepa cómo va a utilizar su libertad.»⁶⁵

A pesar del esfuerzo y dificultades a que empuja debatir en torno al conflicto y aceptar que éste es una característica propia de los asuntos humanos, trátase de la vida interior o de la vida política, es cierto, como dicen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que la mera descripción de la conflictividad, o *conflictualidad* como la llaman, no basta si lo que se intenta es pensar la política contemporánea, en particular si se pretende hacerlo desde una toma de distancia del sustancialismo metafísico que afectó, y muy probablemente de allí provenga una gran parte de la debilidad de los mismos, a los movimientos emancipatorios vinculados con la izquierda y el marxismo del siglo XX. Haciendo eco de lo que Mouffe y Laclau señalan, habríamos de preguntarnos no sólo sobre el por qué de los antagonismos en la sociedad, sino ¿qué es una relación antagónica?, y ¿qué tipo de relación entre objetos supone? Que el conflicto entre individuos o grupos sea tan ineludible como ineludible es tenerlo en cuenta en el pensamiento político, se añade al hecho de que la determinación de lo real obedece a reglas que, por definición, son excluyentes. Qué relevancia guarda esto con la cuestión de la ciudadanía, por qué es así, qué vías podemos tomar y por qué hemos de seguirlas son cuestiones en las que tanto las ideas de Berlin como las peregrinaciones de Lyotard nos resultan de gran ayuda.

Las influencias de Lyotard, a quien nos dedicamos en la siguiente sección, son explícitas las más de las veces, en el caso de *La diferencia* se trata de Kant y Wittgenstein en la medida, por decirlo brevemente, en que el primero argumenta la imposibilidad de la intuición intelectual mientras que el segundo sostiene que la significación de un término es su uso; en ambos casos,

⁶⁵ Isaiah Berlin, “Cinco ensayos sobre la libertad”, en *Sobre la libertad*, p. 74.

empero, Lyotard no tiene empacho al desechar el antropocentrismo ya como antropologismo trascendental ya como la instrumentalidad del lenguaje que supone la idea de “uso”.

2. 4. Injusticia y antropocentrismo

Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal —nunca esta cuestión había sido tan actual, (e incluyo en la misma, a título de la deconstrucción, todo un conjunto de cuestiones sobre el carno-falogocentrismo)—, hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto.

Jacques Derrida, *Fuerza de ley*

Monismo como terrorismo que somete todos los discursos a los fines de un solo discurso, el del capital. El conflicto planteado con ayuda de Isaiah Berlin es un litigio en que las partes y el tribunal o juez emplean argumentaciones que comprenden por igual, que están expresadas en un mismo género; se trata de un litigio que se habría originado por una transgresión hecha contra los fines personales e individuales de uno o varios seres humanos en función de su pertenencia a un grupo nacional, proyecto de vida, fin último, interés, actividad laboral u otros fines que se expresan como los elementos que regulan y orientan cada género de discurso, pero ¿hay conflicto con los otros vivientes, los niños, los otros animales?

El prejuicio antropocentrista de que *el hombre habla*, dice Lyotard, ha definido al lenguaje como medio de comunicación de *los hombres* y ha supuesto que hay *un* lenguaje que naturalmente está en paz consigo mismo y que es perturbado por las voluntades, las intenciones y las pasiones de los *hombres* que son destinatores y destinatarios independientemente de que exista o no algún mensaje que comunicar. Pero, “el lenguaje” es el objeto de una idea y no un instrumento que “nosotros”, los humanos, utilizamos, consecuentemente ni hay juegos del lenguaje ni se juega con el lenguaje, lo que hay son fines vinculados con géneros de discurso, fines que, una vez alcanzados, e inevitablemente

se alcanza algún fin, implican conflicto⁶⁶. Desde una postura que no supone que el lenguaje es un medio del que se sirven los individuos humanos, hay conflicto si se transgreden las reglas de cierto género de discurso provocando un daño que es remediable según esas mismas reglas. Cuando el conflicto se expresa en el lenguaje del derecho, esto es, en un discurso jurídico, el tribunal o juez que ha oído a las dos partes en disputa tiene la autoridad de establecer el crimen, de pronunciar el veredicto y de determinar la pena —en ello estriba, políticamente, el monopolio estatal sobre el saber al que se opondría la disidencia, por ejemplo—. La justicia posible, en este caso, es la reparación o la retribución.

El niño, el animal y algunos adultos callan, el silencio de la víctima se articula para los fines del verdugo, hay una injusticia ínsita en el clivaje que colocaba al varón-blanco-racional-cristiano en la punta de la jerarquía del disimulo. El silencio es ya una respuesta inaudible, la *infantia* con que Lyotard parafrasea a San Agustín que en *Las confesiones* nos cuenta cómo aprendió a hablar y cómo, gracias a ello, entró en este mundo de celos e intrigas, «entiende del dolor debido a la impotencia y de la queja de ser demasiado pequeña, de estar ahí rezagada (respecto de los otros) de haber llegado demasiado pronto...»⁶⁷ La *infantia* no es una edad de la vida, es lo que puebla el discurso, lo que no se habla, lo que no se deja escribir pero que se obstina por ser frase.

Alguien, un destinador, emite una proposición, el destinatario no puede permanecer indiferente a la proposición, la concatena con otra más, es posible concatenar de manera injusta e imponer la mudez de humanos y no humanos. En cambio, el género dialógico y las teorías de la comunicación herederas de la Ilustración, tienen la *solución* al conflicto de lo social, en el diálogo el único testimonio que importa es el del adversario al que hay que llevar al redil bajo la suposición socrática de que si examinamos “juntos” las cosas, con miras a ponernos de acuerdo, lo lograremos y seremos a la vez jueces y litigantes recusando al testigo y al juez. Lyotard, en la mudez y tontería de hablar por el dolor del animal, observa que la realidad se tambalea, reflexionar en torno a la *diferencia* exige reconocer el valor de la decisión del tercero en materia de realidad. El diálogo no admite al tonto, al mentiroso o a quien habla de mala fe, pero no los elimina, los domestica con ayuda de un

⁶⁶ El conflicto, agrega Lyotard en *La diferencia*, no es entre seres humanos sino que resulta de las frases. Esta expresión debe tomarse con cuidado pues tan cuestionable, encubridor del dominio injusto y absolutario de toda responsabilidad es hacer del lenguaje un instrumento del hombre como lo contrario: hacer del hombre un instrumento del lenguaje.

⁶⁷ Lyotard, *Lecturas de infancia*, “Sobreviviente”, p. 69.

diálogo simulado y, una vez civilizadas las partes, si llega a haber conflicto sólo puede ser resultado de no hablar acerca de un mismo referente o de no hablar en el mismo idioma.

Injusticia y antropocentrismo están íntimamente unidos en la jerarquía de lo viviente y en la idea del lenguaje como medio que usa el viviente más importante; en ello se expresa el hecho de que para Lyotard la *diferencia* no es una cuestión exclusiva del ámbito epistemológico, sino de una política de la resistencia. El problema del ser-juntos, el problema de la comunidad, ha sido planteado como supervivencia, el libre ejercicio de la ciudadanía, escribe Lyotard en *Lecturas de infancia* cuando refiere a Arendt, en el marco de las leyes democráticas, transfiere las formas de la resistencia de manera protectora de lo que ya es, ¿qué hay de la otra supervivencia, la de la *Infantia* desolada?

3. DIFERENCIA

La particular forma en que Lyotard afronta la cuestión de la *diferencia*, la forma de la resistencia, hace de su tratamiento la posibilidad de una política favorable a las minorías, un espacio que rechaza el terrorismo consistente en el intento de eliminación, efectiva eliminación u obstrucción de alguna instancia del lenguaje (referente, sentido, destinatario, destinatario), pensamiento que lo ronda a partir del terrorismo como supresión de la cultura argelina por la imposición de formas culturales extranjeras, las francesas.

La política, en términos muy generales, tiene en Lyotard un doble cariz, el primero es un compromiso con la inintercambiabilidad de la singularidad que se puede leer como ontología del acontecimiento en *Economía libidinal* o como la ignorancia propia de la resistencia del acontecimiento, el *¿ocurre?*, en *La diferencia*; el segundo es el que atiende a la pluralismo, multiplicidad y heterogeneidad de las “frases en disputa”.

La resistencia de Lyotard se construye frente al discurso imperante como la subversiva multiplicación de géneros de discurso, los géneros variados que pugnan por una justicia de la heterogeneidad, una justicia que es una trascendencia vacía, un deseo, puesto que lo que realmente hay y habrá es injusticia.

Ínsita en el lenguaje, la injusticia es la ocasión de la *diferencia*; análoga a la democracia, la tarea de Lyotard es la creación de lenguajes que presenten lo impresentable, a eso llama testimonio, un esfuerzo no antropocentrista, no resentido, infinito e incumplible de subvertir la *Infantia* por mor de justicia. Pensar la ciudadanía democrática como frontera, como frágil pero articulable y utilizable, tanto como pensarla como límite, como férreo muro que también es articulable y utilizable exige, como estrategia, no eludir la *diferencia* que toda articulación implica.

3. 1. Perplejidad

No hay ninguna fórmula que garantice, ni lograr librarse de la Escila que puebla al mundo de dominaciones y poderes imaginarios, ni de la Caribdis que reduce todo al comportamiento comprobable de hombres y mujeres que se pueden identificar en momentos y en lugares que podemos determinar con precisión. No se puede hacer más que señalar la existencia de estos peligros; hay que navegar entre ellos lo mejor que se pueda.

Isaiah Berlin, “La inevitabilidad histórica” en
Sobre la libertad

Cuando Isaiah Berlin reflexiona en torno a las luchas de independencia de los países que han sido colonias reconoce, en un ánimo de perplejidad, que «algunos de los nuevos Estados nacionales de Asia y África parecen no mostrar mayor interés por las libertades civiles que los regímenes a los que han sustituido»⁶⁸, sin embargo le resulta innegable que la independentista búsqueda de reconocimiento, vinculada a la necesidad de asociación en igualdad de condiciones a la que llama “libertad social”, es tan profunda y respetable como la libertad individual, más aún, señala que los liberales, defendiendo a tal grado la causa de

⁶⁸ Isaiah Berlin en la primera nota al pie de “Las ideas políticas en el siglo XX”, en *Sobre la libertad*.

la libertad individual, han llegado a una ceguera respecto del mundo en que viven y «su causa es justa, pero no toleran la multiplicidad humana de necesidades básicas, ni soportan el ingenio del que hacen gala los hombres al satisfacerlas»⁶⁹.

En el caso de Lyotard la estupefacción se presenta desde su activismo de corte marxista y de cara a los movimientos de descolonización, en particular en torno a la independencia de Argelia. Como integrante del grupo *Socialismo o barbarie*⁷⁰, Lyotard se enfrentó con el problema de debatir sobre el marxismo en sus propios términos, un problema que no consistía en una simple divergencia en tanto en cuanto el objeto no podía entrar en el debate sin modificar las reglas del mismo. Observar Argelia según los criterios del militante marxista llevaba a reconocer el supuesto de que una sociedad contradictoria, como lo era Argelia, no podía evitar resolver su aporía sin importar el medio o tiempos que requeriría la resolución; no obstante, sostener que la resolución de levantamiento era inminente era lo mismo que predestinarlo. Se presentaba una disyuntiva: o bien, si ocurre, será una resolución, o bien, si no es una resolución, no ocurrirá. Si los argelinos tenían el derecho y el deber de ser libres, entonces su lucha debía ser apoyada, sin embargo era claro que esa lucha no tenía posibilidad alguna de instituir los principios de la democracia sino que produciría una nueva sociedad de clases bajo el control de un nuevo déspota y ¿por qué apoyar la llegada al poder de nuevos explotadores? La dialéctica según la cual todo lo que sucede, sucede gracias a su significado orillaba a Lyotard a reconocer con perplejidad que la única postura que tenía la oportunidad de ser correcta era, irremediabilmente, contradictoria.

La dislocación reconocida por Lyotard en el marxismo es el germen, doloroso, de la *diferencia*. La hegemonía del género de discurso capitalista sobre otros géneros es el sometimiento de esos géneros al fin único de la ganancia; la actualidad del marxismo está presente en la *diferencia* ya señalada por Marx⁷¹, hay al menos dos idiomas o dos géneros escondidos en el lenguaje universal del capital, el MCM hablado por el capitalismo y el

⁶⁹ Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad”, en *Sobre la libertad*, p. 245.

⁷⁰ Al romper con *Socialismo o barbarie*, Lyotard escribió *Economía libidinal* en donde se expresa el vértigo de tal ruptura. Dado que Lyotard había pensado en el marxismo como un “llamado” definitivo y absolutamente coherente, *Economía libidinal* no sólo comunica de manera excesiva el agotamiento sino que anuncia el redoble de exigencias en el autor.

⁷¹ Véase también “El deseo llamado Marx”, en *Economía libidinal*.

CMC⁷² hablado por el asalariado; el portavoz de un idioma entiende perfectamente al otro, los idiomas son traducibles, sin embargo la *diferencia* opera cuando, en la transcripción de una situación, experiencia o referencia, el referente se vuelve irreconocible en el primer idioma y el resultado de la traducción se vuelve inconmensurable con la expresión inicial y «la “misma” cosa, un día de trabajo, dicho en dos géneros, se convertía en dos cosas»⁷³.

Cuando el referente no resulta concebible, señala Lyotard, no hay tribunal alguno que dirima la demanda de lo inexistente, en consecuencia la única justicia posible es entendida como venganza, se trata de una sinrazón. ¿Qué hacer? En el caso del marxismo, dado que «la *différend* no se puede resolver por medio de la especulación o en el terreno de la ética, debe resolverse en la “práctica”, en lo que Marx llamó práctica crítica, en una cierta lucha contra aquella parte que afirma ser el juez.»⁷⁴

3. 2. Sinrazón

Cuando alguien ve inferir un daño a un animal experimenta más dolor que cuando lo ve inferir a un ser humano. Porque el animal está privado de la posibilidad de atestiguar según las reglas humanas para establecer un daño y en consecuencia todo daño es como una sinrazón y convierte al animal *ipso facto* en una víctima. Pero, si el animal no tiene en modo alguno los medios de testimoniar, ni siquiera hay daño o por lo menos uno no puede establecerlo. Esto define exactamente lo que yo entiendo por sinrazón, que coloca al defensor del animal frente al dilema. Por eso el animal es el paradigma de la víctima.

Lyotard, *La diferencia*, No. 38

El conflicto entre los fines de los hombres puede ser más o menos grave; pero cuando los elementos que se ponen en juego son indiscernibles, incomprensibles o los intentos de

⁷² Cf. Marx, *El capital*, “La fórmula general del capital”, vol. I, parte 2, cap. 4.

⁷³ Lyotard, *Peregrinaciones*, p. 92

⁷⁴ Lyotard, *Peregrinaciones*, p. 93. Aunque no es asunto de la presente exposición, considero que la lucha contra la parte que afirma ser el juez, expresada bajo criterios no sustancialistas, es la que persiste en la estrategia de testimoniar que Lyotard adoptara después de su ruptura con *Socialismo o barbarie*. Que dicha estrategia resulte coherente a nivel de metalenguaje y en contextos histórico políticos específicos, no la hace incuestionable si se la mira desde el nivel del pensamiento político ni, mucho menos, desde otras latitudes.

resolución llevan a paradojas produciendo perplejidad en quien juzga, los conflictos son irresolubles.

Si definiésemos la *diferencia* como un grado extremo de conflicto estaríamos suponiendo que no es más que una instanciación del género o conjunto de los conflictos y no es esto lo que aquí sostenemos. La *diferencia*, y de ahí su importancia, es otra cosa que un conflicto, es la imposibilidad de un conflicto entendido, repetimos, como la disputa entre dos partes que se expresan en el mismo género de discurso, el género de la *diferencia* es uno que aún no ha sido formulado. Tratándose de lo impresentable no hay razón para recurrir al misticismo o la revelación; no hay razón para preservar el clivaje que separa al hombre del animal, del salvaje o de la mujer, no hay razón para hacer del lenguaje un instrumento y, por fin, en lo que hace a la política al menos, no hay razón para desempolvar la heráldica de la tragedia para evadir el vértigo de lo imposible, estas son más razones por las cuales leemos a Lyotard en este texto.

Si un querellante, alguien que sufrió daño y dispone de los medios para probarlo, es privado de los medios para probar el daño sufrido, se torna víctima. A la víctima de un daño se le priva de la vida, de las libertades, del derecho o de la posibilidad de hacer públicas sus ideas o sus opiniones, del derecho o autoridad a testimoniar, ya sea porque quien ha causado el daño es directa o indirectamente el juez, ya sea porque resulta imposible dar prueba alguna del daño, en todo caso se trata de un “crimen perfecto” que consiste en obtener el silencio de los testigos, la sordera de los jueces y la inconsistencia (tontería, locura) del testimonio. Una vez dada la neutralización del destinador, del destinatario y del sentido del testimonio se arguye, con eficacia, la inexistencia del referente o del daño.

A la resultante del daño unido a la privación de los medios para demostrarlo se le llama sinrazón. Es característico de la sinrazón que si la víctima trata de atestiguarla, particularmente ante un tribunal, caerá en un dilema que opera como un disyunto y que conduce por dos vías al mismo sitio, la predicación de falsedad de que se ha sido víctima de sinrazón. Se responde a la víctima que o bien el daño no tuvo lugar y entonces su testimonio es falso, o bien el daño tuvo lugar y, dado que puede testimoniar, no se trata de una sinrazón, por lo que su testimonio es igualmente falso⁷⁵. Esto sucede porque,

⁷⁵ La formulación es la siguiente:

inevitablemente, el reglamento del conflicto se desarrolla en el idioma de una de las partes y, si bien hablar el idioma de otro hace emerger un querellante, la víctima no cesa de ser víctima porque, incluso hablando el mismo idioma que el juez, carece de los medios para establecer que es una víctima, así, por ejemplo, según la forma del contrato al trabajador no lo queda de otra que hablar de su trabajo como cesión temporaria de una mercancía de la que es propietario.

La sinrazón funciona a la manera de la antigua impiedad transcrita a la segunda persona, una traición consistente en hacer de los dioses seres impotentes en cuyas bocas se ponen palabras. O los dioses no son destinatarios de nuestras palabras y pueden no existir; o bien, si existen y son destinatarios de nuestras palabras, entonces no responden a ellas, son mudos; o bien, si los dioses hablan y responden a nuestras palabras sólo pueden hacerlo porque están sujetos a la corrupción y a la pasión, dicen lo que se les haga decir, de modo que no son justos. Transcrita la argumentación a la segunda persona tenemos que: usted no existe, o bien usted existe y es mudo, o bien usted habla y dice lo que yo le hago decir. Para el caso de la ciudadanía, y ese es el asunto central en estas páginas, habría que recordar cómo en *Los Acuerdos de San Andrés*, por ejemplo, los miembros de los pueblos indígenas exigen el reconocimiento constitucional de que ellos también son parte del Estado mexicano, de lo que se desprendería su derecho a intervenir en la legislación o a manejar por sí mismos los programas de desarrollo de sus comunidades, por ejemplo. Dado que constitucionalmente no se reconocen más que individuos, ellos no existen como indígenas; o bien, si existen, dado que son incapaces de intervenir de forma coherente en el género de discurso jurídico o según las reglas institucionales de la *democracia mexicana*, son mudos;

$V_x = x$ es víctima de una sinrazón

$T_x = x$ testimonia ser víctima de una sinrazón

$E_x = x$ miente respecto a ser víctima de una sinrazón

$V_x \wedge \sim V_x$

a) $\sim V_x \cdot T_x$

→ E_x

b) $V_x \text{ ssi } \sim T_x$

$V_x \cdot T_x$

→ E_x

Formulado de esta manera es posible observar que la premisa implícita ($V_x \text{ ssi } \sim T_x$), esto es, la condición de la imposibilidad de “decir” la sinrazón (y con ello la implicación de que todo testimonio es testimonio en función de que es indecible), es la que lleva ambas opciones a la misma conclusión. La paradoja que señala el hecho de que de dos opciones de un disyunto se pueda seguir la misma conclusión, la falsedad del testimonio, es ejemplificada por la imposibilidad de los deportados sobrevivientes para demostrar la existencia de las cámaras de gas en que los nazis acabaron con la vida de miles de personas.

o bien, para que no sean mudos, algún otro ciudadano competente (es decir, no indígena), los hace referentes de sus proposiciones imputándoles tal o cual necesidad y habla “en su nombre”.

Si tratándose de dos argumentaciones que no están en el mismo género se aplica la misma regla de juicio a ambas se está asumiendo que se trata de un litigio y se está infiriendo una sinrazón a, al menos, alguna de las dos partes. La sinrazón es el resultado de que el discurso o discursos sean juzgados con reglas que no son las suyas.

En las reflexiones de Lyotard no es que los seres humanos sean malos o que sus intereses sean antagónicos sino que tanto los seres humanos como los que no lo son, están *situados* en regímenes de enunciaciones heterogéneas y *atrapados* por fines vinculados con géneros heterogéneos. Ya que el juicio sólo puede realizarse según uno de esos regímenes, el tribunal hace prevalecer ese régimen sobre los demás: el tribunal infiere, necesariamente, una sinrazón a los demás: «la sinrazón está implícita en el último juicio.»⁷⁶ Si a nivel de metalenguaje se dice que los seres humanos y no humanos están situados y atrapados por una pluralidad de fines correspondientes a géneros no heterogéneos, ello no equivale a aceptar que a nivel jurídico, ético, histórico o político, los humanos y los no humanos estén determinados por esa pluralidad de fines hasta tal punto que sea imposible imputar responsabilidad alguna.

En términos del metalenguaje empleado por Lyotard, dado que no existe un régimen de proposiciones o género de discurso que goce de autoridad universal, en la necesaria coordinación de proposiciones (concatenamiento, eslabonamiento, paso) dos géneros de discurso suministran por su regla, cada uno, un conjunto de proposiciones posibles, entonces se genera una *diferencia* entre tales conjuntos o los géneros que los suscitan porque son heterogéneos.

3. 3. Diferencia

Si bien es común encontrar en la filosofía contemporánea nociones religiosas que se espera ayuden a comprender la magnitud del problema que plantea el tratamiento de la *diferencia*, difícilmente se podría llegar a creer que lo complejo pueda ser explicado con lo oscuro y

⁷⁶ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 105.

que esto, a su vez, dé cuenta de lo que está en juego. *La diferencia* no es el caso, Lyotard advierte desde el principio de la obra que:

La diferencia (en el sentido que damos aquí al término) es el estado inestable y el instante del lenguaje en que algo que debe poderse expresar en proposiciones no puede serlo todavía. Este estado implica el silencio que es una proposición negativa, pero apela a proposiciones posibles en principio. Lo que corrientemente se llama el sentimiento señala ese estado. “Uno no encuentra las palabras adecuadas”, etc. Hay que buscar mucho para encontrar las nuevas reglas de formación y eslabonamiento de proposiciones capaces de expresar la diferencia revelada por el sentimiento si no se quiere que esa diferencia quede inmediatamente ahogada en un litigio y que la voz de alerta dada por el sentimiento haya sido inútil. El objetivo de una literatura, de una filosofía y tal vez de una política sería señalar diferencias y encontrarles idioma.⁷⁷

Este breve párrafo puede considerarse un resumen preciso del texto de Lyotard si no fuera porque falta exponer las razones por las cuales se afirma que el lenguaje tiene instantes de inestabilidad que exigen buscar nuevas reglas de formación de proposiciones en las que se pueda expresar la *diferencia*. La *diferencia* ocurre cuando algo, no se sabe qué, pide ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo *ahora*, la *diferencia* deja tras de sí el silencio y el sentimiento de desazón que, de ser atendido, va acompañado del sentimiento de placer que provoca la invención de un nuevo lenguaje: los seres humanos son requeridos por el lenguaje del que creían servirse como un instrumento de comunicación.

Ya que no existe un régimen de proposiciones o un género de discurso que goce de autoridad universal, ya que falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos, el juez es, siempre y necesariamente, parte. Ya que el tiempo imposibilita la proposición última, el Juicio Final de la historia del mundo, la síntesis total, es una quimera de la razón. Ya que proposiciones de regímenes heterogéneos se encuentran y se encontrarán inevitablemente y ya que es imposible permanecer indiferente a ellas, hay que eslabonar proposiciones. Ya que las proposiciones se presentan en un tiempo, una a la vez, y ya que otra proposición no puede dejar de presentarse, es menester, siempre, coordinarlas *ahora*.

⁷⁷ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 26.

Dadas estas condiciones es imposible evitar no solamente el conflicto sino la *diferencia*. Estas son las premisas de Lyotard para la reflexión en torno al problema de la determinación de lo real y de la consecuente *diferencia* en la que se juegan referentes cuya carencia de nombre propio acredita su inexistencia. Afirmar que lo impresentable no existe infiere una sinrazón, el testigo acaba por hacer el tonto.

Lyotard va de un nivel del lenguaje a otro y de un área de la filosofía a otra sin menoscabo de la argumentación. Al preguntar cómo nombrar los referentes carentes de nombre propio, nos ubicamos en un nivel metalingüístico; al observar y asumir que el reclamo de lo inexistente y lo indemostrable no es una cuestión para la mística sino para la política, estaríamos de vuelta en la dimensión de la reflexión filosófica.

La diferencia entre estas dimensiones del lenguaje no es tal si atendemos a la argumentación de Lyotard contra la supuesta distancia-primacía de los niveles de lenguaje, en la que concluye que la idea de metalenguaje funciona únicamente como una clasificación estratégica que asume la distinción entre un lenguaje que tiene a la proposición por objeto y otro que es propiamente un lenguaje objeto; apoyándose en el infinito diferir de todo signo⁷⁸ y en la paradoja de la serie⁷⁹, Lyotard sostiene que no hay algo tal como una totalidad ostensible llamada *el lenguaje*, por lo que resulta imposible predicar que hay algo que sea un metalenguaje último que hace del lenguaje objeto su referente sin que no suceda que ese metalenguaje sea, a su vez, referente de un meta-metalenguaje. En este sentido, Lyotard señala que todo lenguaje es siempre lenguaje ordinario.

En el estudio de la *diferencia* se inscribe la cuestión del acontecimiento. Los numerosos matices con que Lyotard lo designa son evidencia de la perplejidad que produce⁸⁰. Uno de esos matices es la irresoluble pregunta *¿ocurre?*, a lo que Lyotard responde: «esta ignorancia es la última resistencia que el acontecimiento pone al empleo contable del tiempo».⁸¹ La duda aquí indica el rigor y falta de certeza con que debe ser estudiada la *diferencia*. Es nuestra propia ignorancia la que nos da muestras de la

⁷⁸ Cf. Lyotard, *Economía libidinal y Peregrinaciones*.

⁷⁹ Cf. Lyotard, *La diferencia*.

⁸⁰ En *Economía libidinal*, por citar un ejemplo, lo llama *evento*, noción mediante la cual parece sugerir algo o bien prelingüístico, un signo tensor que será suplido por un signo significante y comunicable.

⁸¹ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 14. El “hay” tiene lugar, es un evento que no presenta nada a nadie, no se presenta y no es lo presente ni la presencia (cf. “Noticia Aristóteles”, *La diferencia*).

resistencia del ¿*ocurre?* a ser reapropiado; solamente de la proposición no se puede tener duda. En este sentido el análisis de Lyotard tiene a las proposiciones por objeto.

3. 4. El argumento de Lyotard: la proposición

a) “Dos proposiciones de régimen heterogéneo no son traducibles la una a la otra.”⁸²

Una frase, proposición u oración, excede el ámbito de las palabras, incluye un guiño de ojo, un encogimiento de hombros, un golpeteo con el pie, un sonrojo, el meneo de la cola de un perro, las orejas estiradas de un gato... Por sus reglas de formación las proposiciones pueden ser, por ejemplo, cognitivas, demostrativas, ostensivas, prescriptivas, normativas o descriptivas⁸³.

Si se da el caso de que sea imposible establecer que el referente no tiene tal o cual propiedad porque no hay una proposición o determinación que diga lo contrario, se trata de una proposición no presentada; por ejemplo: resulta imposible establecer que la fuerza de trabajo no es una mercancía si no es refutando la hipótesis de que es una mercancía⁸⁴.

Un régimen de proposiciones es el grupo de reglas según el cual se constituye una proposición, como razonar, conocer, describir, relatar, ordenar, etc. Muy distinto es un género de discurso que fija una finalidad a los eslabonamientos de las proposiciones, que pueden ser de regímenes diferentes, haciéndolas entrar en un género de discurso. Las reglas fijadas por el género de discurso permiten evitar las *diferencias* y determinan objetivos sin

⁸² Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 10.

⁸³ Cognitivas: proposiciones en que el referente no debe apelar a deícticos para que cualquier otro caso pueda ocupar la instancia, para que sea posible la formulación de ejemplos cognitivos, para que el destinatario pueda rechazar la ostensión según puntos de referencia. Ostensivas: mostración del caso que es al mismo tiempo una alusión a lo que no es el caso porque el testigo no lo vio todo, porque el testigo no es creíble de manera absoluta, y entonces cae en un dilema. Normativas: su referente es objeto de la historia y tiene en común con la proposición ostensiva que proposiciones que no son la proposición actual y que son actualmente desconocidas se refieren a dichos referentes atribuyéndoles sentidos diferentes del actual, de modo que «El campo (perceptivo) y el mundo (histórico) están ambos “ahuecados” por la negación que implican respectivamente (y de manera diferente) lo mostrado y lo nombrado, “Un enjambre de sentidos” posibles, en cantidad y calidad indeterminados, ocupa ese “hueco”.» *La diferencia*, p. 68. Descriptivas: en éstas el nombre obra como articulación sustituyendo al deíctico y ocupa el lugar del referente.

⁸⁴ La crítica y la analítica, tradicionalmente entrarían en juego explicitando los presupuestos de una teoría para refutarlos o, al menos, cuestionarlos. Sin embargo, a tratarse de un juicio penal o civil sucede algo distinto, el reo x es acusado de y, x debe refutar ser el mismo individuo que cometió y; Lyotard parece estar refiriendo no a x, sino a quien lo acusa, a z, quien afirmaría que x cometió y sobre su persona, dado que z no presenta pruebas y su historia es “inverosímil”, el jurado, sin hacerlo explícito, reacciona con una perplejidad en que se puede traslucir el descrédito por la historia de z. En esta circunstancia z no puede decir que no miente dado que la proposición “no z” no ha sido expresamente incriminada de mentir, no tiene derecho a refutar.

que por ello las divergencias en las proposiciones hayan sido eliminadas y sin evitar que otro género de discurso las inscriba en otra finalidad.

Los fines, apoderados de las frases se apoderan de “nosotros”, el género impone a nuestra frase y a nosotros mismos su eslabonamiento, no hay ninguna razón para eslabonar intenciones y voluntades a las tensiones, pues «no está dentro del poder de los hombres callar aquello de que no pueden hablar»⁸⁵, eslabonar no es un deber del que podamos desembarazarnos, un deber no es obligación, no es un “tú debes”.

Mientras que un eslabonamiento obedece a reglas que determinan metas y fines, de un género a otro no se conocen reglas ni fin general, así, del hecho de que un referente esté establecido como real (proposición cognitiva) no puede seguirse que uno deba hacer o decir algo en relación con él (proposición prescriptiva). Aunque puede haber más de un eslabonamiento pertinente, sólo se sabe que las proposiciones se han eslabonado de forma pertinente cuando se han probado muchas otras maneras de eslabonamiento, incluso las inconsistentes. Aunque hay muchas buenas reglas de eslabonamiento partiendo de una proposición equívoca, es el contexto el que debe permitir decidir, habrá que presentar el contexto mediante oraciones y eso es lo que bosqueja la idea de universos copresentados.

La multiplicidad de los fines (que corre pareja con la de los géneros) hace que cada eslabonamiento sea una especie de *victoria* de uno de los fines sobre los demás, sin embargo, proposiciones pertenecientes a familias heterogéneas pueden afectar al referente de un mismo nombre propio y situarlo en instancias diferentes dentro de los universos que presentan.

Aunque las proposiciones significativas no son siempre expresiones bien formadas, obedecen a reglas de validación que permiten distinguirlas y concebir otros idiomas. La traducción presupone que un régimen y un género en una lengua tengan sus análogos en la otra, exige correspondencias transversales a las lenguas pero es imposible que haga pasar el fin de un género al fin de otro sin que, en vez de traducción, se trate de un eslabonamiento que infiere sinrazón. La ausencia de un leguaje homogéneo y no la finitud de los seres humanos, es la que hace que dos proposiciones de regímenes heterogéneos sean intraducibles, ello no impide que las proposiciones tengan lugar, que siga habiendo *algo* en lugar de *nada*.

⁸⁵ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 99.

b) “La realidad entraña la diferencia.”⁸⁶

Lo que permite que dos proposiciones de regímenes o géneros heterogéneos se encuentren y den lugar a divergencias son los nombres propios y los mundos determinados por las redes de nombres propios. Al decir que la proposición es la que presenta o copresenta los universos, Lyotard hace de ella una *condición trascendental* del encuentro de las proposiciones mismas⁸⁷, mientras que el universo presentado es, a la vez, tanto el efecto del encuentro como su condición empírica.

Por realidad, y esta noción resulta de primera importancia en lo político, se entiende un estado del referente que resulta de efectuar procedimientos de establecer, definidos por un protocolo unánime que, a su vez, es el resultado de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee. Así como el eslabonamiento puede someter proposiciones de regímenes heterogéneos a tal o cual género, así, cuando las proposiciones aparecen para vincularse con un nombre lo colocan en instancias diferentes según las reglas de tales regímenes y/o géneros. En general, señala Lyotard, la realidad está en juego en todas las familias de proposiciones eslabonadas e intraducibles, la realidad no es pues una cuestión de un testigo absoluto en exilio cósmico, sino una cuestión de futuro.

En lo que hace a la realidad, lo único que se requiere de manera absoluta es la contingencia del futuro, pero no solamente entendido como contingencia de los sucesos sino, también, como contingencia de los sentidos. La contingencia de los sentidos refiere a que el sentido de una proposición puede ser tratado como posible no solamente si tal proposición es ahora verdadera, hay un momento *t* que es contemporáneo o posterior al momento tomado como origen, ahora, en que el sentido presentado por la proposición es validado. Así, puesto que asignar una definición a un nombre infiere necesariamente una sinrazón a las proposiciones relativas a tal nombre que no lo definen, la definición asignada ignora o traiciona a las otras por un tiempo, permitir que esto sea o no para siempre es cuestión de la política.

El referente, real o no, es presentado en el universo de una proposición y situado en relación con un sentido, pero su identidad no quedaría establecida sin recurrir al designador rígido, al nombre. El nombre propio transforma el *ahora* en fecha y el *aquí* en lugar, pero

⁸⁶ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 73.

⁸⁷ Cf. *La diferencia*, No. 39.

por sí sólo no da realidad a su referente. Un sistema de nombres presenta un mundo, los universos que presentan las proposiciones son fragmentos de ese mundo. El nombre propio, observa Lyotard, puede ocupar el lugar del referente en proposiciones de regímenes diferentes, su función es la de articulación y su singularidad, indeducible, se puede aprehender mediante proposiciones al situarlo en relación con otros nombres a los que ya se ha asignado sentido. Esto último no obsta para que sea posible que el número de sentidos asignados a un referente nombrado crezca pues: a) ningún todo puede ser probado y b), dado que el nombre no es por sí mismo un designador de realidad, entonces la inflación de sentidos posibles no está limitada por las propiedades “reales” de su referente.

c) La presentación y el paso

Los deícticos que el nombre sustituye se refieren a las instancias del universo presentado por la proposición, universo en que está el origen temporoespacial *actual* llamado *yo-aquí-ahora*, los deícticos designan realidad porque señalan algo extralingüístico. Aún así, el origen temporoespacial no constituye una permanencia sino que es presentado con el universo de la proposición, aparece y desaparece con ese universo y esa proposición, lo mismo que el sujeto de la enunciación aparece y desaparece con la proposición. La proposición es la que presenta al destinador, destinatario, referente y sentido, instancias que dependen de la proposición por estar situadas dentro del universo que ella presenta. En cuanto a la idea de un origen temporoespacial hay que aclarar que toda frase o proposición presupone el tiempo y el espacio como títulos que agrupan los efectos situacionales producidos en los universos de frases por expresiones como *atrás, después...*, de modo que no habría tiempo ni espacio independientemente de una frase.

La presentación indica que hay por lo menos un universo en cuyo seno hay relaciones determinadas por la forma de las frases, a esto llama Lyotard situación, de modo que el universo presentado es un conjunto de situaciones. La presentación de una frase sólo admite ser determinada por géneros si está situada en el universo de otra frase, es decir, como presentación presentada. Por eso los géneros de presentación, de haberlos, sólo son presentables como géneros de situación. Que una presentación quede implicada no es lo mismo que decir que presentación es presentada, una presentación implicada puede llegar a

ser presentada por una frase en otro universo⁸⁸. Esto es, «la síntesis de la serie de las presentaciones presentadas por una oración caso implica una presentación que no entra en la serie presentada por esa oración caso. Pero es presentable en otra oración caso. Y así sucesivamente.»⁸⁹

¿Por qué es importante la presentación? Porque por presentación se entiende, sencillamente, que algo tiene lugar, ese algo que es la frase, *es*, mientras que lo que no está presentado *no es*. La presentación implicada, de no ser presentada, o no *es* o es situada, reapropiada y, si no *es* o es situada, es olvidada⁹⁰. La presentación es un deseo del lenguaje de realizarse, salvar la frase es extraerla de los discursos donde está sometida y retenida por reglas de eslabonamiento.

Volviendo a la cuestión de la heterogeneidad hay que agregar lo evidente, así como los géneros de discurso son islas incomunicadas en lo que hace a sus fines, así también un género o régimen de discurso se apoya en otro, necesariamente, para establecer su propia legitimidad. Lyotard acepta que sólo hay abismo y límite entre géneros heterogéneos, que es el caso que cada género se asigna a sí mismo el derecho de examinar otras argumentaciones extendiendo sus pretensiones más allá de sus fronteras propias y que, para hacer esto, encuentra pasos, operadores de paso como la conjunción “y” o la facultad de juzgar que funge al modo del *como si* kantiano: *como si intuición*. *Como si intuición* es una fuerza de intervención que comercia, negocia, hace la guerra y, por fin, hace una *como si síntesis* de lo heterogéneo que no tiene derecho a hacer porque con ello suple la ausencia de

⁸⁸ Un ejemplo sería: {es el caso que 1, 2, 3, 4 y 5}; el nombre de tal conjunto, A, no pertenece al conjunto que designa pero se puede explicitar enunciando que {es el caso que A, B, C, D y E}. Si el nombre de tal conjunto fuese *a*, *a* quedaría implícita y no presentada.

⁸⁹ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 90. Otro ejemplo del problema de la serie lo da Lyotard en “Noticia Aristóteles” donde señala dos hipótesis aristotélicas, la primera la de la inmanencia en la cuestión de la temporalidad, el hecho de que la distinción entre antes y después está, también, afectada por el antes/después: el ahora no es ahora, todavía no es o ya no es más, “ahora” es demasiado tarde o temprano; como se puede ver el límite no es puntual, el ahora es lo que no se mantiene, el ahora no podría servir de origen para una distribución de las posiciones de un cuerpo móvil en antes/después; por tanto queda descalificada una constitución del tiempo partiendo del presente, o bien está sumergido en la diacronía o bien la trasciende, ninguno de estos caso puede ser origen. La segunda hipótesis (desarrollada, también, por Paul Ricoeur en *Tiempo y narración* vol. III), la de ser y no ser el mismo se formula según el *ocurre*, el ahora considerado como siendo lo que es esta vez, lo que resulta ser cada vez; el ahora considerado en frase, como una entidad o instancia presentada por esta frase: el ahora es otro y no el mismo, de allí que el ahora no es tiempo sino que ocurre.

⁹⁰ Ante la inminencia del olvido, Lyotard señala que “es menester que el historiador rompa con el monopolio concedido al régimen cognitivo de las proposiciones sobre la historia y se aventure a prestar oídos a lo que no es presentable según las reglas del conocimiento. Toda realidad entraña esa exigencia por más que implique posibles sentidos desconocidos.” *La diferencia*, p. 76.

un tribunal universal y por tanto, ha de respetar el principio de heterogeneidad, se trata del paso siempre imposible, precario, pero siempre haciéndose.

3. 5. La *diferencia* y lo político

El análisis que Lyotard hace de las proposiciones puede parecer árido por los intentos de precisión, pero es justamente esa tonalidad es la que nos permite reconducirnos a la reflexión política sin desatender la crisis y/o derrumbamiento del ideal de comunidad e identidad. Al respecto Lyotard mismo expresa con claridad cuál es el sentido de la reflexión:

Hacer justicia a la diferencia significa instituir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima. Esto exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y de eslabonamiento de ellas. Nadie duda que el lenguaje sea capaz de acoger estas nuevas familias de proposiciones o estos nuevos géneros de discurso. Toda sinrazón debe poder expresarse en proposiciones. Es menester hallar una nueva competencia (o “prudencia”).⁹¹

Una probable razón por la cual las figuras de la religiosidad resultan tan familiares al discurso sobre la *diferencia* es que el testimonio que ellas proveen cae, también, dentro del dilema del idiolecta al que se le dice: –«si su vivencia no es comunicable, usted no puede testimoniar que ella existe; si es comunicable, usted no puede decir que es el único en poder testimoniar que esa vivencia existe.»⁹² A pesar de este dilema, no tenemos razones para asegurar que el silencio del testigo, reducido a idiolecta, sea un cese del eslabonamiento de proposiciones, antes bien es una proposición que niega una o varias de las cuatro instancias del universo proposicional sin que se sepa a cuál: al destinatario (*este caso no es de incumbencia de usted*), al referente (*este caso no existe*), al sentido (*este caso no es significable*) o al destinador (*este caso no es de mi incumbencia*).

Frente a la pregunta de por qué es ineludible la *diferencia* para la reflexión política sobre la ciudadanía contemporánea, retomamos lo hasta ahora expuesto:

⁹¹ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 25.

⁹² Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 103.

1. Porque es inevitable que toda concatenación infiera una sinrazón a los regímenes o géneros cuyas proposiciones posibles permanecen inactualizadas y, en esa concatenación, están en juego el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, la justicia en general.
2. Porque la absorción y homogeneización que un género de discurso impone a otros promueve, a fuerza de injusticia, la ficción de una estabilidad peligrosamente horadada por corrientes subterráneas⁹³.
3. Porque dar paso a la ampliación, desuso, y nuevas significaciones del nombre propio, deliberar constantemente en torno a los protocolos de establecimiento de la realidad y formular nuevos lenguajes y géneros de discurso, es una tarea análoga, aunque de otro carácter, a la empresa de una democracia de la afectación, un procesamiento del *pólemos* que, siendo absolutamente inadecuado y endeble, es menos ingenuo que cualquier retorno al racionalismo.
4. A lo anterior habría que agregar, aunque ello sea materia de una discusión que ahora no pretendo abordar, que aún cuando se abandone el prejuicio antropocentrista, la relación entre los géneros de discurso es una relación de poder.

Que la *diferencia* y el eslabonamiento sean inevitables no los hace aceptables, la hegemonía de un régimen o género sobre otra u otros géneros nunca es justa. En sentido extremo, es la justicia la que se juega en la diferencia pues, por más que resulte imposible señalar *qué es la justicia*, siempre es posible *sentir* que una ley es injusta cuando dice, por ejemplo, «su muerte es legítima porque su vida es ilegítima»⁹⁴.

Destinadores de la ley que no han tenido que legitimar ante el destinatario, ante el condenado, su sentencia; uno o varios destinatarios a los que se les ha excluido de la posibilidad de ocupar las diversas instancias de los universos proposicionales; son condiciones que no solamente en Auschwitz se pueden indicar, como lo hace Lyotard,

⁹³ Las “corrientes subterráneas”, como decíamos al inicio del presente trabajo, son aquello que se esconde bajo la ficción de la tradición que recupera sólo lo bueno, como si la herencia fuese netamente benigna, con ello se desprecia todo lo malo del pasado, entonces emerge la corriente subterránea que hace inútiles todos los intentos de retornar a un pasado puro e intacto o los olvidos voluntarios en pos de un futuro mejor. Cf. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*.

⁹⁴ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 121.

también podrían ser recordadas en torno al masivo secuestro y esclavización de mujeres y hombres de África.

Lyotard, haciendo eco de Adorno, extrae de Auschwitz el modelo de una imposibilidad, la evidencia de que no hay paso alguno desde el universo oracional del deportado al universo del SS, de modo que «lo que resulta de “Auschwitz” no es un concepto, es un sentimiento, una frase imposible, la que eslabonaría la proposición del SS con la del deportado, o viceversa»⁹⁵. Auschwitz es la extinción, en caso de que alguna vez haya existido, de un nosotros llamado humanidad, pero no se trata de un estallido. Difícilmente se puede decir que hay un “nosotros”, no estalla lo que antes no ha sido unidad. Una vez desautorizada la suposición de que aún es posible encontrar un “lazo social” o un principio que todo lo rijan, no se puede decir que la política lo es todo, sino que «da testimonio de la nada que se abre en cada frase y en cuya ocasión nace la diferencia, la discrepancia, entre los géneros de discurso.»⁹⁶ El modelo de la imposibilidad muestra que quien dicta la ley puede ser un criminal, que el contenido de la ley no permite distinguir la buena autoridad de la impostura, que todo conflicto nacional o internacional es una controversia insoluble sobre la legitimidad de la autoridad.

El hecho de que un género de discurso mantenga su hegemonía sobre otros, que haya sido capaz de eslabonar la mayor parte de las proposiciones en su favor, no hace de su ley una ley justa, eso es lo que se reconoce en los debates en torno a los criterios para escribir la historia y eso es lo que I. Berlin tiene presente cuando, en una carta a George Kennan, dice:

No se permite testificar ni a la oposición ni a las víctimas, débiles naufragos de los que ya se ha ocupado adecuadamente la historia, que los ha barrido, puesto que estaban contracorriente y, *eo ipso*, lo merecían. Sólo los vencedores merecen ser escuchados: el resto —Pascal, Pierre Bezujov, toda la gente de Chejov, todos los críticos y las víctimas de la Deuschtum, o de la Misión del Hombre Blanco, o del Siglo Americano, o del Hombre Corriente en Marcha—... han perdido el tren de la historia.⁹⁷

⁹⁵ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 124.

⁹⁶ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 164.

⁹⁷ Isaiah Berlin, “Carta a George Kennan” en *Sobre la libertad*, p. 384.

Ahora bien, si es cierto que el fin superior en las democracias deliberativas se formula como respuesta a la oración prescriptiva: *¿qué debemos ser “nosotros”?*: sabios, felices, libres, ciudadanos del mundo, iguales, autosuficientes, soberanos, capitalistas, republicanos, democráticos... es evidente que lo deliberativo es extremadamente frágil porque permite percibir los abismos que amenazan al supuesto “vínculo social”, los abismos que separan a los regímenes de discurso y de frases. Más aún, la deliberación democrática como debate en torno al *¿qué debemos ser?* da muestra de que las naciones, sus lenguas, sus costumbres y sus nombres no satisfacen la legitimación ideal⁹⁸ y, a la vez, nos impide olvidar que muy a pesar de que las narraciones de las comunidades nos alejan de una historia cosmopolítica y nos aproximan a la legitimación por medio del mito, también es cierto que las comunidades reunidas alrededor de sus nombres y de sus narraciones son un modo de la resistencia de los pueblos contra su aniquilación.

La cuestión de la ciudadanía pasa por la del sujeto. En un primer sentido el sujeto de la enunciación de una proposición es, junto con el tiempo y el espacio, el origen temporoespacial con el que se presenta una proposición, origen que aparece y desaparece. Ni “yo” soy independientemente de las proposiciones que me presentan, ni las proposiciones son presentadas a algo o a alguien como un sujeto: el sujeto está ya situado dentro de un universo presentado por una oración⁹⁹. En un segundo sentido se debe tener en consideración que los universos de frase comprenden cuatro instancias por la manera de eslabonar, el destinador, el destinatario, el referente y sentido; cada una de estas instancias es una valencia que, siendo congruentes con la crítica al antropocentrismo, no debe ser

⁹⁸ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 168.

⁹⁹ Que el sujeto esté ya situado dentro de un universo, dice Lyotard, se corrobora incluso cuando se lo declare fuera del mundo (Dios por ejemplo) porque la trascendencia es una situación inmanente al universo presentado por la proposición que la declara y esa es la diferencia entre universo y mundo. Es posible que el sujeto de la enunciación se torne sujeto de lo enunciado, en la cita por ejemplo. Lyotard da el siguiente ejemplo (*La diferencia*, No. 52): “Kant escribió que la Revolución francesa suscitó entusiasmo”, Kant al enunciarlo, fue el sujeto de la oración, pero en la proposición en que yo soy el sujeto de la enunciación, Kant es el sujeto de lo enunciado. Esta conversión exige al menos dos proposiciones sucesivas, de las cuales la segunda proposición revela un destinador que permanecía sin nombrar en la primera: —“La Revolución francesa suscitó entusiasmo.” y que está en situación de referencia en la segunda proposición: “Kant dice que la Revolución francesa suscitó entusiasmo”. El desplazamiento, que por sí solo no guarda ninguna oscuridad, hace evidente que en la proposición citada el nombre propio resulta imposible de validar cognitivamente y que es, solamente, lo predicado lo que se valida.

ocupada exclusivamente por tal o cual *hombre* ni por *hombres* necesariamente, los gatos, como dice Lyotard, tienen una cola muy expresiva¹⁰⁰.

De la misma manera que la sinrazón es el producto de la hegemonía de un género de discurso y de la imposición de sus reglas sobre otro género de discurso lo que deviene en la imposibilidad de que un sujeto pruebe que ha sido víctima; para la reflexión en torno al vivir juntos, reflexión sobre la política, restringir el acceso a la posición de sujeto denominada ciudadanía, es una forma de hegemonía que prohíbe la emergencia otros sujetos posibles. El conocimiento de esta circunstancia, evidentemente, no genera obligación alguna, así lo sostiene Lyotard al señalar que una proposición cognitiva no es prescriptiva sin embargo, consideramos, de la necesidad de eslabonamiento *ahora*, de la ausencia de regla universal para tal eslabonamiento y de la evidencia de que es posible una última proposición en la medida en que sea no la última proposición de la totalidad pero sí la última proposición que X dijo –bajo la amenaza de cárcel como un hacer imposible hablar o de tortura como un hacer imposible no hablar–, se puede inferir que el *deber* de eslabonar respetando la heterogeneidad no pertenecería a ningún género de discurso propia y plenamente dicho sino sólo en la medida en que los géneros se desbordan el uno hacia el otro, de tal suerte que los géneros resultarían indisociables en su heterogeneidad misma. Así, haciendo una analogía con lo expuesto por Derrida en *Fuerza de ley* en otros términos, el exceso de lo impresentable sobre lo real, ese exceso inevitable «no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados»¹⁰¹. Considerando que en el conflicto entre los géneros de discurso los modos de eslabonamientos son como victorias que consisten en inscribir cada nueva frase en la persecución de un fin que se actualiza por medio de ella, abandonar la *diferencia* es dejarla a la merced del cálculo más perverso.

Evadir la perplejidad que produce la ignorancia inevitable del pensamiento, anquilosar las reglas para establecer la realidad, prohibir la nueva fijación, el abandono o el reemplazo de los nombres propios podrá ser, como Lyotard señala, una inútil lucha contra el *¿ocurre?*, pero también es, aunque al parecer hay demasiada vanidad en la pretensión

¹⁰⁰ Cf. Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 96.

¹⁰¹ Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, p. 64.

“hacer justicia a la diferencia”, una injusticia en la medida en que la justicia, distinta del derecho, exige negociar la relación entre lo que de hecho es el caso y el *¿ocurre?*

Tan insuficiente es describir lo ineluctable que resulta el conflicto entre diversos fines, como inútil será haber razonado en torno a la *diferencia*, al menos en lo que hace a la reflexión política contemporánea, si ello no es el tamiz con ayuda del cual se han de refinar los conceptos jurídico políticos que, con todo y sus deficiencias, nos ha legado la revolución democrática para *regular* el vivir juntos, conceptos entre los cuales está el de ciudadanía que, como decíamos al inicio de este texto, atraviesa la historia y anexiones de Occidente.

3. 6. Receptividad

Si, como hemos expuesto, los casos de *diferencia*, en el sentido en el que Lyotard la define, exceden la incompatibilidad de fines últimos y valores por los cuales se generan los conflictos políticos propios de las sociedades y en ellos se hace patente la imposibilidad de traducir la singularidad si no se la pretende eliminar, entonces resulta de gran importancia tener en cuenta cómo se reconoce una diferencia. Se trata de un problema complejo puesto que es concomitante, en la mayoría de los pensadores del fin de la Modernidad, al asunto del acontecimiento del que suelen ofrecerse explicaciones complejas, intrincadas o místicas.

Apoyado en la lectura de Nietzsche y Freud, Lyotard reconoció que la expectativa de leyes universales y principios monistas podría responder a motivaciones no propiamente racionales o conscientes. En *Economía libidinal* de 1974, Lyotard sostuvo que la producción de fundamentos unívocos, que funcionan como mecanismos de tasación de la realidad, es propia del proceso de constitución de la subjetividad¹⁰² —y comunidad— humana y, por tanto, dicha producción no debe ser tratada como el efecto de una mera tendencia que se podría revertir dominando a la voluntad para que no se interponga entre la razón y su humano o eludiendo el autoengaño del que nos hacemos esclavos al pretender extraer conclusiones verdaderas de premisas falsas. Este dispositivo, como lo llama Lyotard, se dedica a la anulación de la responsabilidad y, en la justificación de la opresión y subsunción, exige el uso de todo cuanto encuentra a su paso haciendo énfasis en lo que no

¹⁰² Cf. ‘Deducción del cuerpo voluminoso’ en *Economía libidinal*.

puede explicar, sometiéndolo y provocando una elación del gozo para el individuo —y su comunidad— que, alegre, deduce que la conquista es regla.

Al explicar la producción del dispositivo, Lyotard habla de dolor y deseo en una relación de indiscernibilidad en la cual resulta imposible asignar funciones definidas a cada principio. La experiencia del encuentro con lo que ha quedado fuera de nuestras murallas es llamado dolor de la imposibilidad cuya participación es decisiva en la formación de la subjetividad, se trata de un dolor producido por la incertidumbre que, con tal de reducirse a un pánico breve y reacomodarse, se emplea a fondo en lograr asimilaciones, subsunciones, conquistas y rendiciones. El pánico breve o pequeño sufrimiento produce un dispositivo de encerramiento, delimitación, una sedentarización que puede ser llamada gran Cero, lo radicalmente Otro o Señor de los Signos que, en la fuga del dolor emprende la conquista del afuera Dios desea anexar nuevos territorios y fieles. El respaldo que un principio explicativo da minimiza el sufrimiento y promueve la confianza de que a todo se le puede asignar sentido. Frente a un dolor provocado por la experiencia de que el pensamiento escapa, frente a la vertiginosa sensación de que siempre hay cosas, personas, acontecimientos, culturas, animales que quedan por fuera de nuestro sentido y significaciones, el dispositivo, que emerge en ese instante, realiza un desplazamiento, un avance por el que incluirá nuevos cuerpos en su organización, un avance por el que integrará nuevos órganos en el organismo al que llama realidad: los indios son reconocidos como humanos y la mujeres como ciudadanos.

Si bien este proceso describe una posibilidad en la formación de la subjetividad, hay otra para la cual se atiende a la imagen de una lepisma en un laberinto, la tontería. El dolor de lo imposible sería un brote súbito de un laberinto de intensidades cuya provocación puede ser igualmente una alegría que una emoción terrible¹⁰³, un laberinto que impide establecer y distinguir identidades y ante el cual las pulsiones son tontas y no aprenden por repetición¹⁰⁴. La tontería provocada por no organizar el laberinto que por sí no forma una estructura de referencia, el laberinto que no se repite para que se haga de él una experiencia, apuntan a la idea de que el tiempo no admite ni las repeticiones ni la síntesis total de los

¹⁰³ No se sabe de qué intensidad se trata hasta que el semiólogo y el psicólogo la analizan, aún así la lepisma “¿huye de miedo o explota de alegría?”, pregunta Lyotard en *Economía libidinal*, p. 49.

¹⁰⁴ Cf. *Peregrinaciones*, la idea de “estética de lo sublime” en lo que hace a la pregunta por cómo captar o percibir el acontecimiento.

momentos, el tiempo hace desaparecer las *nubes* de pensamientos¹⁰⁵ a las que creíamos conocer correctamente obligándonos a comenzar de nuevo en una nueva investigación.

Al margen de las conclusiones a las que llega Lyotard, ambas opciones (anexión y tontería) son indiscernibles. La exigencia y lucha de las mujeres por ser reconocidas jurídica y políticamente es significativa no porque los hombres aceptaron recibirlas y situarlas en el club de señores llamado ciudadanía, sino porque poco a poco y gracias a ello van dejando de ser individuos invisibles; sin embargo, el valor que se le dé a esta negociación, elevado o muy elevado, no implica ni legitima que se haga de esa forma una regla que engulla otros acontecimientos futuros.

En Lyotard la dificultad del acontecimiento radica en que no solamente se está hablando de las grandes revoluciones de Occidente, de los acontecimientos de muerte, sino en que hay algunos acontecimientos que no ofrecen nada a qué enfrentarse, lo único que se puede desear, dice Lyotard, es «llegar a ser sensibles ante su calidad de acontecimientos reales, llegar a ser competente en la tarea de escuchar su sonido bajo el silencio o el ruido, llegar a estar abierto al “resulta que” en vez de “lo que resulta”, requiere como mínimo un alto grado de refinamiento en la percepción de pequeñas *diferencias*.»¹⁰⁶

En más de una ocasión Lyotard explica el entusiasmo desde su aparición en los escritos sobre historia de Kant y su vínculo con la idea de acontecimiento o evento. Kant, en el análisis de los signos que podría ofrecer el progreso del género humano, encuentra el entusiasmo, un sentimiento equívoco del que pueden apoderarse varias lecturas y que algunos acontecimientos despiertan en los espectadores. El entusiasmo no es un hecho elevado, simplemente es una toma de posición pública que puede o no ser peligrosa, universal, despojada de interés personal y que revela, al menos como disposición universal,

¹⁰⁵ Lo que en *Economía libidinal* se presentaba como la terrible relación entre una lepisma y un laberinto se halla muy cerca de la relación entre el filósofo y las nubes de pensamiento en *Peregrinaciones*. Esto es, en el primer caso el animal corre aterrorizado por el laberinto, le resulta imposible establecer y distinguir identidades, es su movimiento el que erige y multiplica laberintos de terror único cada vez, sus pulsiones son tontas, no repiten los mismos efectos, inventan y en la fuga, en la búsqueda de reposo no aprende nada, sólo multiplica laberintos; en el segundo caso los pensamientos son nubes, no son nuestros sino que intentamos pertenecerles y abarcarlos a todos produciéndonos una sensación de impotencia radical para penetrarlos, aún cuando nos podemos sentir empujados a creer que es posible una síntesis total, el tiempo, las nubes nos muestran la arrogancia y peligrosidad de tal idea, el tiempo siempre obligará al pensamiento a recomenzar constantemente, a nunca sentir que el reposo es posible.

¹⁰⁶ Lyotard, *Peregrinaciones*, p. 39. En *Economía libidinal*, “ser lo bastante refinados allí donde estemos para sentir, en la rudeza de los signos intercambiables, las singularidades irrepetibles”, p. 27. Las cursivas son nuestras.

el carácter moral común del género humano. Llevando la argumentación de Kant a un punto en que prescindiera del antropocentrismo, Lyotard concluye que si hubiera un progreso de la humanidad hacia algo mejor no sería porque las cosas marchan bien —el acontecimiento debe ser juzgado en su carácter incomparable—, sino porque los seres humanos se habrían hecho receptivos y finos a ideas impresentables, de modo tal que ese progreso puede ser compatible con la aflicción y la pesadumbre, por ejemplo, sin que la eventual indignación masiva pueda interpretarse como una esperanza de que algo cambiará. Más aún, «responder a un caso sin criterios, que es juicio reflexivo, es a su vez un caso en sí mismo, un acontecimiento para el que habrá que llegar a encontrar una respuesta, un modo de unión. Esta condición puede ser negativa, pero es el principio de toda probidad en la política como en el arte (...) como lo es en el pensamiento.»¹⁰⁷

La probidad, para Lyotard, es la facultad de ser receptivo a los ligeros cambios que afectan el aspecto de las nubes del pensamiento y al sendero por el cual nos acercamos a ellas, una sensibilidad hacia los casos singulares cuyo referente filosófico es la reflexión kantiana, la síntesis a partir de datos fortuitos y sin ayuda de reglas de enlace preestablecidas. La probidad planteada por Lyotard exige una racionalidad más respetuosa de los diversos aspectos del pensamiento, una racionalidad múltiple que se extiende al sentimiento de lo sublime que, en términos kantianos, evidencia el fracaso de la síntesis.

El sentimiento de lo sublime es doloroso en tanto que permite a la mente experimentar sus propias limitaciones, el fallo de la función sintetizadora o de la voluntad; el sentimiento de lo sublime es placentero en cuanto que la impotencia produce placer al revelar la presencia de una causalidad independiente, imposible de medir, la causalidad propia de la libertad. El sentimiento de lo sublime ni puede llamarse gusto ni puede ser un sentimiento inmediato¹⁰⁸ pues le resulta necesaria la mediación de una Idea de la razón, lo

¹⁰⁷ Lyotard, *Peregrinaciones*, p. 48, el paréntesis es nuestro.

¹⁰⁸ Respecto de posibilidad o imposibilidad de inmediatez, primordial cuando se trata de reconocer *diferencias*, el nivel de su complejidad nos ha de quedar claro en Lyotard que parece ir de una posición a otra en *Peregrinaciones*, primero plantea una estética de lo sublime en la que la mediación, a la forma de Kant, es necesaria para la aprehensión del acontecimiento. Pero, cuando se trata de abordar la cualidad de los acontecimientos de inherir los límites y denunciar exterioridad, sostiene que se requiere «ser capaz de soportar acontecimientos tan “directamente” como sea posible sin la mediación o protección de un “pretexto”. Así, encontrar un acontecimiento es como bordear la nada. Ningún acontecimiento es en absoluto accesible si el yo no renuncia a la brillantez de su cultura, su riqueza, la salud, el conocimiento y la memoria.» (Lyotard, *Peregrinaciones*, pp. 35-36) Necesidad de la mediación y epojé parecen compartir créditos cuando agrega que «es una equivocación dar significado a un acontecimiento anticipando lo que ese acontecimiento será en

sublime existe solamente si la capacidad ética y especulativa de la mente se desarrollan. De lo anterior deduce Lyotard que, si el acontecimiento concierne al refinamiento, entonces se le debe vincular con mayor énfasis a los sentimientos que a la comunicación en el sentido de la traducción.

4. CONCLUSIONES

GARANTÍA DE HOLOCAUSTO

dependemos

los unos

de los otros

Oscar Altamirano Carmona, *Pata de perro*

En el siglo II a. C. Polibio de Megalópolis expuso la teoría de la *anacyclosis* sobre la tendencia estructural a la degeneración de todo sistema político descompensado que, a la manera de los organismos, tiene por destino inevitable la decadencia¹⁰⁹; veintidós siglos después el capitalismo, convertido en política, parece contrariar la hipótesis de Polibio provocándonos el turbio sentimiento de que el capitalismo llegó para quedarse. Al mismo tiempo, dada la velocidad con que se mueven los escenarios, resulta increíble que algo, lo que sea, no cambie, tan increíble como suponer que seremos testigos de algún cambio.

Frente a las ontologías del acontecimiento, Lyotard reconoce que el mercado ya se ha apoderado del flujo de intensidades¹¹⁰ y reitera, a lo largo de sus textos, como preocupación dolorosa la pregunta por la razón, la lógica del éxito del discurso del capital,

relación con un pretexto. Pero es ciertamente imposible evitar esta forma de pensar, porque ofrece seguridad»¹⁰⁸. (Lyotard, *Peregrinaciones*, p. 49).

¹⁰⁹ Cf. José Rubio Carracedo, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, apdo. 1.

¹¹⁰ Cf. *Moralidades posmodernas* (1993), en donde Lyotard critica la estetización de la política y la apropiación del arte por el mercado que se vale del flujo de singularidades.

¿acaso apropiárselo todo sin distinción, la guerra y la paz, la violencia anónima y la meditación zen, la vida unidimensional y el multiculturalismo... someter y seducir todo bajo el fin de la ganancia? Sí.

Así como deseamos, esperamos y podríamos argumentar la finitud del capitalismo, así también hemos de reconocer que la democracia, como aspiración precaria, más o menos universalizada, no es un puerto seguro donde atracar las naves ni el desenlace natural o duradero de la historia de la humanidad que, habiéndose librado de la inminencia y tentaciones de la autoaniquilación, alcanzará, el día menos pensado, la paz armónica, el paraíso secularizado de la inclusión total. Entonces, en esta “garantía atormentada por la ingarantía”, dice Cesáreo Morales, en que:

la amenaza a la vida es mundial y se han globalizado el “dar la muerte” y el “dejar morir”. Difícilmente se puede proponer una versión optimista y triunfante de la democracia con “la estructura de la promesa”. Esto porque no hay otra senda que la seguida por Abraham y Kierkegaard, la de una democracia de la inminencia, una democracia apocalíptica, escatológica. Una democracia a la que es inherente lo espectral, los cientos de miles de muertes causadas por la violencia absoluta, una delincuencia internacional organizada que desafía leyes y gobiernos, la pobreza en todas las regiones del planeta, desempleo, conflicto social latente y efectivo, civilización partida en ricos e indigentes, asedio, amenazas, peligros, enfermedades implacables, nada.¹¹¹

Inminencia y afirmación frente a la evidencia de la aporía de la democracia, el *a-porós*, el insalvable no-paso, un rehacer de Sísifo que resignifique, desuse, deseche, amplíe la gama de interlocutores y, en nuestro puntual caso, reapropie la ciudadanía en un renovado, ampliando, vitalizando el modo de hacer la política y de pensar lo político.

La ciudadanía, válvula de la diferencia de los iguales, figura relevante de la democracia, también lleva la volátil amenaza por dentro, la fragilidad y concreción que obtiene del deber ser comunitario¹¹² implica, inevitablemente, *diferencia*, injusticia infringida por la articulación, por la atención puesta en las necesidades apremiantes que,

¹¹¹ Cesáreo Morales, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, p. 123.

¹¹² Vocaciones ontológicas cuya regla de producción es una mixtura indescifrable y punto de referencia del supuesto terapéutico en el caso de sobrevivientes de tortura y guerra dice el Dr. Antonio Martínez, director del Instituto para Sobrevivientes de Violaciones a los Derechos Humanos en Chicago. Cf. archivo del Centro Prodh, Miguel Agustín Pro Juárez A. C., en México, D.F.

generalmente, no son las necesidades de la mayoría y que hacen de la realidad un obstáculo para la vida. El ciudadano se reduce a presa, «se convierte en larva, abandonado como está así mismo. Y, si es necesario se le recuerda para que no lo olvide. Larvas, víctimas del terrorismo, secuestrados seres frágiles frente al que viste uniforme, indefensos ante el que apunta con su arma, el causa dolor y humilla»¹¹³ y en esta circunstancia, agrega Cesáreo Morales, «los de caminar ligero viven, entonces, la experiencia de lo inevitable. Los atormenta una inquietud a flor de piel y al mismo tiempo soterrada, de la que inútilmente buscan protegerse rasgando el velo de la metáfora»¹¹⁴, la perplejidad.

Perplejidad frente a la ley porque esta se define en función del deber ser y de los medios para alcanzarlo. En una democracia la ley es infinitamente más injusta cuanto menos es reconocida como tal por el obligado¹¹⁵. ¿Puede alguien sentir la obligación de ser verdugo? Abraham también levanta la mano aquí y una larga tradición de matar, como dice Cesáreo Morales, documenta el placer y la irreflexión en el cumplimiento de leyes injustas, tanto que cuestionarlas pone a los disidentes fuera de la ley. A efectos prácticos, pareciera que los derechos sólo cambian porque los legisladores y los partidos de los que provienen lo deciden. ¿Se trata de un problema de partidos? Creer que es así, sería reducir en extremo la rica complejidad de los esfuerzos democráticos.

En una democracia de la afectación no sólo se trata de deliberar en torno al “nosotros” que funda la legitimidad y, con ello, la obligación; hay que reconocer —y esa razón anima el presente documento— que no se delibera sin más, que también el “deber ser” que impregna a cada Estado según sus preámbulos constitucionales puede ser reapropiado y articulado para tal o cual fin. Quién, quiénes y bajo qué criterios se apropian de la proposición “debemos ser demócratas”, por ejemplo, es una cuestión a la que no se encuentra paso en una reflexión como la de Lyotard en *La diferencia*, el testimonio de la *diferencia* no basta en la responsabilidad indeclinable, al menos no para algunas y algunos; pero, ya que la responsabilidad indeclinable también podría ser articulada, no basta, tampoco, reconocerla si no se atiende a la *diferencia*.

¹¹³ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 189.

¹¹⁴ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, p. 20.

¹¹⁵ Si la forma de reconocer que algo es una obligación es que el obligado se sienta obligado, como escribía Lyotard en su análisis de la norma teniendo como modelo la actuación de los SS en Auschwitz y la inverosimilitud de que el deportado aceptara y se sintiera obligado por una ley según la cual debía morir, entonces la argumentación inversa sería aceptable: si es una ley que el deportado debe morir, luego, es una ley que yo lo mate.

Si la comunidad política de ciudadanos se sostiene en el vínculo de la justicia y ello es el presupuesto y condición, a su vez, de la democracia, nos queda el desasosiego. En el contexto sociopolítico americano, y particularmente mexicano, en que los exangües lazos sociales que restan van de los vínculos culturales de los pueblos indios excluidos a las “familias” del tráfico político-partidista, sindical o de narcóticos, en la tensión entre el endeble estado de derecho y la inminencia del fracaso del Estado como fuerza, el incumplimiento de las promesas de la democracia es endémico y, como apunta Norbert Lechner, «no parece viable ningún programa que tome en serio la deliberación ciudadana, una real pluralidad de opciones y, ante todo, una efectiva fiscalización y posibilidad del poder, entonces un análisis de América Latina, basado en las premisas de la teoría democrática, suscita dudas.»¹¹⁶ Kant sentía entusiasmo, nosotros desazón, dice Lyotard, una voz o signo de la inexistencia del *fatum*, al menos si se trata de progreso y armonía.

Pretender que es posible una armonía de valores, de fines, de discursos, de civilizaciones, de pasiones, de seres humanos es mantener una posición sustancialista e incapaz de observar que “a fuerza de querer privilegiar el «vivir conjuntamente» propio de la *polis*, dejando de lado el *polémos*, es decir, el antagonismo y el conflicto —como ocurre en el caso de muchos autores contemporáneos que se inspiran en la tradición del republicanismo cívico— se pierde la posibilidad de aprehender la especificidad de la política democrática”¹¹⁷. Si lo que está en juego es la justicia, la presunción de un lazo relacional fraterno y amoroso es tan inútil como excluyente, «la armonía total con los demás es incompatible con la propia identidad» dice Berlin.¹¹⁸

Sin sistema y con la sagacidad y humor necesarios, Berlin evidencia la falacia jónica, la metafísica subyacente a la antipolítica de la armonía. Los hombres son múltiples y no necesariamente compatibles entre sí, la posibilidad de conflicto nunca podrá eliminarse de la vida humana, las soluciones que podamos aportar a los conflictos inagotables se basan en la visión que tengamos de qué constituye una vida humana satisfactoria, pues ello nos sirve de guía consciente o inconscientemente, independientemente de que no se pueda garantizar su duración.

¹¹⁶ Norbert Lechner, “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 58, p. 4.

¹¹⁷ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, p. 14.

¹¹⁸ Isaiah Berlin, “Cinco ensayos sobre la libertad”, en *Sobre la libertad*, p. 74

El ideal platónico no solamente falso lo que le resulta irreductible, sino que asimila por la fuerza las proposiciones de un sistema a otro (de la historia a la lógica, p. e.), reduciendo todo a la misma sustancia. Dejar atrás la metafísica es una cuestión grave cuando se trata de política en la medida en que, en más de un sentido, parece que la mayor parte de los supuestos metafísicos más fuertes son tan escurridizos como contrarios a la revolución democrática. Es necesario abandonar el dañino ideal de la armonía, la herencia platónica, que no permite valorar los problemas en su justa dimensión ni reconocerlos cuando se los tiene y, en cambio, hace de ellos obsesiones patológicas incurables que antes de ser resueltas deben eliminarse de raíz.

La disidencia no es un pseudoproblema, insiste Berlin, no es una autofrustración gratuita que se solucione con terapias, el conflicto es ineludible. Hacer del conflicto un problema subjetivo es tratarlo como una obsesión expurgable, un obstáculo para el acuerdo.

Las ficciones que anulan la vida política, la pretensión de comunicación racional y simétrica, la compasión, la piedad como política, no son sino forzadas y perversas unanimidades que atentan contra la pluralidad. En la crítica al monismo conviene no pretender la corrección sino la desarticulación del clivaje entre el viviente humano y el resto de los vivientes; entre el viviente animal y el viviente vegetal en una eco-política; incluso aspirar a la muy pragmática desarticulación del estamento viviente/mineral. La desautorización del antropocentrismo, hay que reconocerlo, es en extremo delicada y difícil si siempre, a pesar de que el lenguaje y la capacidad simbólica de los vivientes no cesa cuando cada singularidad muere, hay y habrá sitios y tiempos en que ciertas proposiciones sean las últimas de tal o cual individuo¹¹⁹.

Para Berlin no se trata, exclusivamente, del valor del conflicto en tanto que resultante de la divergencia de fines últimos individuales como se le podría achacar, de manera inexacta me parece, sino de una disputa de posiciones diferenciales, de fines que ya están atravesados por un deber ser comunitario, un nosotros. Se trata de no eludir el hecho de que la ley no es una zona neutral, de que su imparcialidad constitutiva promueve la afectación de lo exterior al proyecto que representa la ley, inflige sinrazón, y de que la ley puede ser una ley criminal. Si en sentido moral una sinrazón es una injusticia que excede

¹¹⁹ Baste ver el *Informe general anual, el estado de los derechos en el mundo* que Amnistía Internacional publica anualmente.

los márgenes de la legalidad, en sentido pragmático sería poco inteligente no intentar poner límites a la violencia, lo cual no implica recurrir al monismo que «si bien pone fin a los litigios, puede por eso mismo exacerbar las diferencias y discrepancias.»¹²⁰

¿Para qué estudia la *diferencia*? No para lograr el “buen” eslabonamiento de proposiciones. En la “Ficha de lectura” de *La diferencia*, Lyotard enuncia la meta que persigue la reflexión: convencer (me) —dice— de que en esta coordinación de una proposición con otra proposición están en juego el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser...; refutar el prejuicio del humanismo según el cual el hombre se sirve del lenguaje para sus fines y su éxito radica en el control del lenguaje mediante un lenguaje “mejor”; defender e ilustrar a la filosofía en su desacuerdo con sus adversarios: en el exterior el género de discurso económico (intercambio, capital) y, en el interior, el género de discurso académico (el magisterio); mostrar que la coordinación de una proposición con otra es problemática, que ese problema es la filosofía y erigir la política filosófica apartada de los intelectuales y los políticos.

Es precisamente en la conflictiva coordinación de una proposición con otra que hemos inscrito, por partida doble, la columna vertebral de nuestra tesis, primero porque a la diferencia debe creársele su lenguaje sin hacerla sierva de otros fines; segundo porque la ciudadanía que, institucionalmente, filtra la *diferencia*, no debe ser sometida por fines ajenos a los de la democracia, al menos no hoy.

La lucha por los derechos sólo ha sido posible a través de los derechos, el auge del pensamiento en torno al concepto de ciudadanía muestra que una de las exigencias contemporáneas para abordar lo relativo a la injusticia es dejar de apelar a palabras cargadas de una historia que se pretende olvidar, la del totalitarismo comunista para decirlo con claridad, por lo que, en una estrategia de debate político, opresión, explotación y muchos otros conceptos han debido caer en el desuso para que una palabra más civilizada, ciudadanía, haga las veces de significante vacío y posición de sujeto en que es posible ubicarse. Sin embargo, la emergencia del manejo del concepto de ciudadanía no se debe, simplemente, al fracaso de las luchas revolucionarias sino a su vacuidad que garantiza la posibilidad, tanto de cifrar una interioridad, como de denunciar constantemente una exterioridad que debe ser atendida. El concepto de ciudadanía, como significante vacío, es

¹²⁰ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 204.

el límite, el *a-porós* que contiene conflictos y con el que se topa la *diferencia* y, al mismo tiempo, la frontera por la que transita la diferencia, un estandarte para procesar la rebeldía de forma civilizada y una figura que, contra el desorden, apela al legalismo.

Reducir la ciudadanía contemporánea, en medio de la caótica circunstancia en que vivimos, a un concepto jurídico que media entre individuos fungiendo como válvula de escape; ignorar que esa válvula no articula sino que, atravesada por el poder, excluye; no reconocer que la ciudadanía contemporánea, tanto como las que le precedieron, es el molde de los impresentables, de la disputa; equivale a eludir la complejidad del vivir juntos contemporáneo, restaurar el imperio monista, terrorista que, al parecer, no ha caído en desuso.

Los patrones de ciudadanía expuestos por Pietro Costa prueban que la ampliación de los criterios de la titularidad y contenido del concepto y estatus de ciudadanía no desactivan la exclusión injusta ni la disputa y que dicha institución es, como ya señalaba H. Kelsen, contingente de cabo a rabo para cualquier ordenamiento político, condición que no solamente la hace prescindible o cuestionable, sino precedera.

A través de la formulación de patrones de la ciudadanía hemos podido observar que la existencia de una comunidad o de un pacto, en caso de existir, implica por definición una exterioridad que queda más allá del límite de “nosotros, los ciudadanos de X”.

En las múltiples posibilidades de cada uno de los conceptos con que nos conducimos en el debate político, salvar la frase de sus sometimientos y seducciones, tarea política de Lyotard, incluye la resignificación de conceptos tan clásicos como el de ciudadanía: situar la ciudadanía en frase múltiples, subversivas, en una política pagana es abrir espacio a lo que ella misma niega. Pero, si toda proposición puede ser reapropiada para fines, perversos o no, y eso ya incluye al silencio, ¿por qué no tutelar el testimonio dado, por qué dejarlo a su suerte y arriesgarlo a ser testimonio-reapropiado, cita, epígrafe que hace comparecer al autor durante tal o cual frase para mandarlo callar después? También aquí hay una imposibilidad, los resultados de nuestras acciones, como decía Hannah Arendt, son impredecibles y escapan de nuestras manos. También aquí hay que tener presente el exceso, la absorción de la que Lyotard habla en *Economía libidinal*, la incorporación de nuevos órganos en el cuerpo de la humanidad, el proceso de expansión de Occidente o del capitalismo, la *diferencia* apropiada por el cálculo perverso, por la religión

y el capital, no es sólo pena y ausencia; el gozo, cuya elación es el grito “úsame”, y el gasto desinteresado de vida también persiste y quizá se deba a lo que ya escribía Isaiah Berlin:

La injusticia, la pobreza, la esclavitud o la ignorancia pueden resolverse con una reforma o una revolución. Pero los hombres no viven solamente luchando contra el mal; viven también para conseguir fines positivos, individuales o colectivos, de los que hay una gran variedad y que a menudo son impredecibles y, a veces, incompatibles. Es a partir de la intensa preocupación por estos fines últimos, inconmensurables, de lo que no se puede asegurar que cambien o permanezcan; es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía de la aprobación oficial— como llegan los mejores momentos en las vidas de los hombres y de los pueblos.¹²¹

Frente a una sinrazón tal vez la única justicia posible sea entendida, o de hecho sea, como venganza¹²² que no funge como compensación sino como exigencia de revisión de la competencia de los tribunales o exigencia de la institución de nuevos tribunales. Para Lyotard, en tanto que la venganza es una apelación a un idioma sin voz, lo que los franceses invocaban en 1789 no eran los *derechos del hombre y del ciudadano*, se trataba de una apelación contra el *derecho*, lo más allá del derecho que hace conveniente emplear, según dice Lyotard, expresiones como “derecho de los demás” o “autoridad de lo heterogéneo”.

Tener a la *diferencia* como premisa en un planteamiento político es reconocer que todo género de discurso excluye, deja un resto de *diferencias* no ajustadas y no ajustables en un idioma, resto por el cual siempre puede retornar la guerra civil del “lenguaje” que, en efecto, retorna. Reconocer, además, que «es inútilmente patético llamar a este resto “parte maldita”»¹²³, que los acontecimientos sólo se “acarician” para hacer el tonto y cerrar los ojos ante lo que ya anunciaba Tocqueville, que el despotismo, medroso por naturaleza, ve en el aislamiento de los hombres la mayor garantía de su propia duración y dedica a ello sus mayores esfuerzos para llamar turbulentos e inquietos a aquellos que tratan de unir sus

¹²¹ Isaiah Berlin, “Las ideas políticas en el siglo XX”, en *Sobre la libertad*.

¹²² Con esto estoy sosteniendo, efectivamente, que habría cierta indiscernibilidad entre la moral y la pragmática.

¹²³ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*, p. 165.

fuerzas para la común prosperidad y denominar buenos ciudadanos a los que se encierran por entero en sí mismos¹²⁴.

Unir fuerzas tampoco asegura nada, no hay tribunal supremo ni recompensa, reducidos a nuestras propias políticas, las posibilidades, desde la perspectiva filosófica, no se heredan, se reanudan. Es imposible, desde cualquier perspectiva que se le mire, la formulación de un Juicio Final que funja como síntesis o principio axiomático que sintetice la historia de la humanidad proveyéndola de sentido, que haga las veces de tribunal último de la justicia absoluta. En efecto, dice Berlin, “no se pueden encontrar soluciones rígidas para aquellas cuestiones en las que los valores últimos son irreconciliables”¹²⁵, pero el pesimismo de saber que *del fuste torcido de la humanidad nunca ha salido nada derecho*¹²⁶ no obsta para que deban tomarse las más difíciles decisiones y ello exige una forma de juicio que no se haya fanatizado con las fórmulas lógicas, legales o institucionales, que sea más cauta con la generalización y más útil evitando que se bloquee la existencia de más espacios para que los individuos y las minorías, cuyos gustos y creencias encuentran poca respuesta entre la mayoría, logren sus fines. Una ciudadanía favorable a las minorías debe abrir un horizonte que resista toda forma de terrorismo, la impiedad de eliminar, de pretender eliminar, le desmesura de imponer el silencio.

Frente al punto sin retorno al que parece arrojar la fatídica inconmensurabilidad de los géneros discursivos en Lyotard y frente a la, aceptable por cuanto hemos expuesto, imposibilidad de dirimir equitativamente el conflicto entre dos o más géneros de discurso que fácilmente puede ser empujada a llamarse petición de no reducir conflicto alguno, ¿qué hacer? Dado que el conflicto de intereses últimos de los individuos, por mor de su libertad, debe ser respetado al tiempo que debe ser resuelto para evitar el choque, es menester encontrar una forma de eslabonar dos posiciones en disputa y, señala Berlin, “la solución debe estar en algún compromiso algo reprochable lógicamente, flexible e incluso ambiguo”¹²⁷, suavizar la colisión en un equilibrio precario que evite a los ciudadanos la alternativa insoportable, la situación desesperada, el sufrimiento extremo, construir otra inestable política.

¹²⁴ Cf. Tocqueville, *La democracia en América*.

¹²⁵ Isaiah Berlin, “Cinco ensayos sobre la libertad”, en *Sobre la libertad*, p. 80.

¹²⁶ Kant citado por Isaiah Berlin en “Las ideas políticas en el siglo XX”, *Sobre la libertad*, p. 128.

¹²⁷ Isaiah Berlin, “Las ideas políticas en el siglo XX”, en *Sobre la libertad*, p. 128.

Si en un intento de construir democracias se elimina el conflicto para dar paso a un consenso absoluto, será claro que tal consenso sólo puede ser aparente. De cara a la ausencia del príncipe, del garante trascendental, de la fuente última de legitimidad, de la imposibilidad de definir a la sociedad en términos de entidad orgánica, cabe asumir que la política no es totalmente racional y que, justo por eso, le son cosustanciales los conflictos. La reducción de conflictualidad que, hasta ahora, resulta más equitativa, es la que pretende la democracia deliberativa, sin embargo hay que tener presente que no existe una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático como lo prueban los supuestos en las tesis de Alfred y T. H. Marshall. La única vía de protección que queda para que las instituciones políticas puedan seguir en marcha es abandonar la forma de racionalismo que anula lo político en tanto que antagonismo reconociendo la inevitabilidad intrínseca del mismo y creando instituciones que hagan del antagonismo un agonismo, aceptar que, como dice Chantal Mouffe, “la vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas. Tiende a construir un «nosotros» en un contexto de diversidad y de conflicto.”¹²⁸

En la receptividad, testimonio y creación de lenguajes para que se exprese la *diferencia* están en juego el juicio, la Justicia, la responsabilidad... el lenguaje no se detiene, los nombres propios, las figuras, van creando mundo independientemente de las voluntades de los individuos por separado, aún así, para que se acuñen nuevos derechos y reconocimientos, falta siempre la intervención de los juristas y legistas, la lucha política y no sólo la de los partidos, cambios que pueden hacer del ciudadano un co-legislador.

Juzgar, como decía Arendt, es tomar posición respecto de un conflicto y salvaguardar la memoria de un individuo o comunidad con la expectativa de hacer y/o recobrar dignidad, vencer la *Infantia* invencible, luchar contra la constitutiva imposibilidad de decirlo todo y crear lenguaje a la *diferencia*, expresa la necesidad de deliberar constantemente en torno a la realidad y no, exclusivamente, defender las instituciones y sus protocolos, desalojar la metafísica actitud de aquel a quien no le parece que el tiempo pasa, aceptar la perplejidad a pesar de que se la califique de intranquilidad pasajera y dudar, *¿ocurre?*

¹²⁸ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, p. 16.

Quizá sea poco evidente en sentido administrativo, pero filosóficamente, cuando las relaciones que guardan las democracias entre sí, está tan profundamente imbricada, cuando no es difícil el pesimismo, es inaceptable que un concepto de tal alcance y complejidad, como el de la ciudadanía, sea pensado sin evocar el conflicto y la *diferencia*.

FUENTES:

- Agustín. *La Ciudad de Dios*. Edición bilingüe preparada por el P. Fr. José Morón. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (“Obras de San Agustín”, tomos XVI-XVII) 1958.
- *Confesiones*. Edición bilingüe preparada por Ángel Custodio Vega. Sexta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (“Obras de San Agustín”, tomo II) 1974.
- Altamirano Carmona, Oscar. *Pata de perro*. México: Mexitli Cultura, Lucerna Diogenis, PCPlaneador, Start Pro, 2009.
- Arato, Andrew. “Surgimiento, ocaso y reconstrucción del concepto de sociedad civil y lineamientos para la investigación futura” (pp. 113-131), en Alberto J. Olvera (Compilador y traductor), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*. México: El Colegio de México, 1999.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. España: Paidós, 1993.
- *La vida del espíritu*. Traducción de Carmen Corral y Fina Birulés. España: Paidós, 2002.
- *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. México: Taurus, 2006.
- *Sobre la violencia*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Aristóteles. *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía. España: Editorial Gredos (Biblioteca Clásica, 203) 1995.
- Arquillière, Henri-Xavier. *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Traducción de Ignacio Massot Puey. Granada: Universidad de Granada y Universitat de València, 2005.
- Barrow, R. H. *Los romanos*. Segunda edición. Traducción de Margarita Villegas de Róbles. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa Editorial, 2004.
- Berlin, Isaiah. *Sobre la libertad*. Edición de Henry Hardy. Traducción de Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez y Belén Urrutia. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Traducción de Hero Rodríguez Toro. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Traducción de José Manuel Álvarez Flores. Barcelona: Península, 2006.
- *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Traducción de Francisco Hernández Arámbaro. España: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bermudo, José Manuel. “Ciudadanía e inmigración” en *Scripta nova, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona, No. 94 (32), 1 de agosto de 2001, Barcelona.
- Buchheim, Hans. *Política y poder*. Traducción de Carlos de Santiago. España: Editorial Alfa, 1985.
- Burgoa, Ignacio O. *Diccionario de derecho constitucional, garantías y amparo*. Segunda edición. México: Editorial Porrúa, 1989.
- *Derecho constitucional mexicano*. Séptima edición. México: Editorial Porrúa, 1989.

- Calamandrei, Piero. *Fe en el Derecho*. Edición de Silvia Calamandrei. Ensayos de Guido Alpa, Pietro Rescigno, y Gustavo Zagrebelsky. Traducción y prólogo de Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- Cherniss, Joshua, Hardy, Henry, "Isaiah Berlin", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/berlin/>>.
- Costa, Pietro. *Ciudadanía*. Traducción e introducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- y Aláez Corral, Benito. *Nacionalidad y ciudadanía*. Edición de Ma. Isabel de la Iglesia Monje. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Traducción de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez. Segunda Edición. Madrid: Tecnos, 1997.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol, 1977.
- Enciclopedia Jurídica Omeba*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina, 1986.
- Esteban Enguita, José Emilio. "Políticas del reconocimiento y tipos de ciudadanía", en revista *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 40 (2007), España, pp. 259-280.
- Estéves, J. "Disolución de la soberanía y fragmentación de la ciudadanía en el proceso de integración europea", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 11, mayo de 1988, pp. 5-18. Madrid: Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), Departamento de Filosofía (UAM-Iztapalapa), Anthropos, 1998.
- García Quintela, Marco V. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. España: Taurus, 1992.
- García Máynez, Eduardo. *Introducción al estudio del derecho*. México: Porrúa, 2008.
- *Lógica del raciocinio jurídico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Garrido González, Elisa. "Las mujeres en la antigua Roma. Una ciudadanía ajena", en *También somos ciudadanas*. Compilado por Pilar Pérez Cantó. Segunda edición. Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2004.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda. "El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres y su contribución a la democracia" (pp. 79-93), en Griselda Gutiérrez, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Halperin Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América latina*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Hesíodo. *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Herácles. El certamen*. Traducción y notas de Adelaida y María Martín Sánchez. Madrid: Alianza, 1986.
- Kelsen, Hans. *¿Qué es la justicia?* Traducción de Ernesto Garzón Valdés. México: Fontamara S. A., 2009.
- Kurnitzky, Horst. *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*. Traducción de Gonzalo María Vélez Espinosa. México: Editorial Océano, 2002.
- Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Traducción de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2002.

- Laclau, Ernesto. “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Versión española de Ernesto Laclau. Segunda edición. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lechner, Norbert. “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 58, número 1, enero-marzo (1996), pp. 3-16. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. Cuarta edición. México: Siglo XXI Editores, 2005.
- *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés Editores, 2008.
- Lyotard, Jean-François. *Economía libidinal*. Traducción de Tununa Mercado. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimiento*. Traducción de María Coy. Madrid: Cátedra, 1992.
- *La diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. España: Gedisa, 1996.
- *Moralidades posmodernas*. Traducción de Agustín Izquierdo. Madrid: Tecnos, 1993.
- *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Décima edición. Traducción de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 2008.
- *Lecturas de infancia*. Traducción de Irene Agoff. Argentina: EUDEBA, 1997.
- *La confesión de Agustín*. Traducción de Ma. Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo. España: Editorial Losada, 2002.
- Los Acuerdos de San Andrés*. Edición bilingüe español-tojolabal, traducción institucional del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Secretaría de los Pueblos Indios, 2003.
- Marcovich, Miroslav. *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*. Venezuela: Editio minor, 1968.
- Marshall, T. H. y Bottomore, Tom. *Ciudadanía y clase social*. Versión de Pepa Linares. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Marx, Karl. *El capital*. Vol. I. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. España: Paidós, 1999.
- Morales, Cesáreo. *Fractales. Pensadores del acontecimiento*. México: Siglo XXI, 2007.
- *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*. México: Siglo XXI, 2010.
- Nussbaum, Martha. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* Ensayos de Appiah, Barber, Bok, Butler, Falk, Glazer, Gutmann, Himmelfarb, McConnell, Pinsky, Putnam, Scarry, Sen, Taylor, Wallerstein, Walzer. Compilado por Joshua Cohen. Traducción de Carme Castells. España: Paidós, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración. El tiempo narrado, Vol. III*. Tercera edición. Traducción de Agustín Neira. México: Siglo XXI editores, 2003.

- Rossi, Annunziata. *Fascismo en Europa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2006.
- Rubio Carracedo, José. *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Sánchez Muñoz, Cristina. *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Sciascia, Leonardo. *El día de la lechuga*. Traducción de Juan Ramón Azaola. España: Tusquets, 2008.
- Skinner, Quentin. "Two concepts of citizenship", en revista *Tijdschrift voor Filosofie*, 55, 3 (1993), Leuven, pp. 403-419.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Traducción de Dolores Sánchez de Aleu. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Traducción de Javier Eraso Ceballos y Antón Fernández. Madrid: Diario Público, 2010.