



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

***SUBJETIVIDAD, DISCURSO Y COMPLEJIDAD: ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN
MODELO DE CIUDADANÍA***

T E S I S

QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PR E S E N T A :

ALEJANDRO ROBERTO ALBA MERAZ

TUTOR PRINCIPAL:

DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA / FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

COMITÉ TUTOR:

DR. AMBROSIO VELASCO GÓMEZ / FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO / FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

REVISORES:

DR. CESÁREO MORALES GARCÍA / FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

DRA. BENILDE GARCÍA CABRERO / FACULTAD DE PSICOLOGÍA UNAM





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.

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO UNO.....	22
Ciudad y ciudadano. El ideal antiguo.....	22
Contexto del ideal griego.....	23
Los valores de la ciudad.....	26
La politicidad de la ciudad.....	30
Hacia el ideal moderno. Transiciones en las nociones de ciudad y ciudadano.....	35
La comunidad política de los individuos.....	41
La idea de libertad del sujeto.....	42
Ciudad y ciudadanía liberal.....	44
Libertad en la República.....	54
El ideal cosmopolita.....	61
CAPÍTULO DOS.....	68
Discurso. Lo político y la construcción del ciudadano.....	68
El concepto de lo político.....	69
Las prácticas sociales.....	74
El Discurso.....	82
Dos ejemplos del discurso ciudadano: Francia y México.....	87
El ciudadano francés.....	89
El ciudadano mexicano.....	95
CAPÍTULO TRES.....	101
Subjetividad. El sujeto de la política.....	101
Transiciones de la subjetividad.....	103
El ciudadano del siglo XX.....	108
La ciudadanía política.....	113

El ciudadano dividido.....	118
Algunas objeciones.....	121
Ciudadanía bajo un modelo comunicativo.....	129
Emoción y decisión.....	138
Conjugando emociones y razón.....	148
CAPÍTULO CUATRO.....	153
Complejidad.....	153
Limitaciones del concepto estándar de ciudadano.....	154
Ciudadanía compleja.....	158
Dimensión estratégica.....	166
Acción para la política.....	169
Criterios para la constitución de la ciudadanía compleja.....	174
Constitución de las ciudadanías.....	195
Ciudadanía compleja y articulación de subjetividades.....	207
Ciudadanías en México.....	210
Subjetividad y valores.....	216
Proyección de la ciudad compleja.....	227
CONCLUSIONES.....	234
BIBLIOGRAFÍA.....	256

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es fruto de los esfuerzos, en solitario y de colaboración, de muchas personas a quienes debo la conclusión de mis estudios e investigación. Agradezco al Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACyT) la beca que me otorgó para dedicarme de tiempo completo a mis estudios y, ahora, concluir esta tesis.

De igual manera mi agradecimiento a la Escuela Nacional Preparatoria, institución que me otorgó los apoyos necesarios para dedicarme sin interrupción a mis labores de investigación.

Mi familia tiene todo mi reconocimiento, Cristina, Zoe y Dione, sin quienes este duro y largo proceso no habría llegado a un final exitoso, ellas me dieron lecciones de paciencia, tolerancia, perseverancia, generosidad y amor sin condiciones, no siempre retribuidas del mismo modo. La tesis también tiene la inspiración de mis padres.

Finalmente, agradezco a mis tutores, profesores, colegas, amigos y aquellos que en distintos momentos, en seminarios, congresos o charlas de café aportaron, reclamaron y corrigieron cada página escrita con la mayor severidad y generosidad.

INTRODUCCIÓN

El trabajo es resultado de una exploración conceptual y empírica sobre la noción de ciudadano, término restringido al contexto de las sociedades contemporáneas, las cuales son consideradas de manera genérica por la relación ciudadano-Estado y limitadas por la organización política democrática. Es importante decir que el ciudadano ha experimentado cambios en su connotación y en su denotación, a partir de los cambios históricos; en Grecia fueron los varones, libres, competentes para hacer uso de la palabra en la asamblea, pero también los hubo en las monarquías, súbditos proveedores de insumos para el rey; en nuestras sociedades, dentro de las democracias constitucionales, los ciudadanos son quienes adquieren el reconocimiento por parte del Estado.

Los Estados actuales, a diferencia de otros Estados en el pasado, se caracterizan como autoridades legítimas para monopolizar y usar los medios de la violencia, teniendo el poder para actuar de manera determinante sobre la movilidad de los sujetos dentro de su dominio territorial, dando así resguardo a las personas y bienes que transitan por su espacio geográfico (Torpey, 1998). Las transformaciones permanentes de las sociedades sugieren ajustes permanentes a los conceptos utilizados en la vida política, mantener modelos rígidos o reconstrucciones de ideales arcaicos para el presente resulta cuestionable. Ya en la Grecia antigua Platón admitía un concepto de ciudadano basado en un modelo ideal de regulación de los conflictos, a partir de criterios formales de estabilidad y una división de funciones: conocimiento y subdivisión jerárquica; mientras Aristóteles respondía con un enfoque orgánico de evolución del ciudadano, el cual provenía de sus estudios taxonómicos, comparativos de las sociedades existentes.

Ciudadano, ciudad y orden político mantienen para los filósofos de la antigüedad una correspondencia estrecha; el ejercicio de gobierno y la condición de obediencia a la autoridad, de manera particular, ocurrían en conexión a partir del espacio físico. Tanto las formas comunitarias de los pitagóricos de Italia y el Asia meridional como las repúblicas platónica y aristotélica tienen un vínculo entre

quienes, guiados por aquel ordenamiento espacial superior, unas personas conducen a otras personas en la ciudad adecuada para tales fines (Pitágoras, 2001: 257 y 297; 1997: XLIX-LIII; Platón, 2000c: II; Aristóteles, 2000b: III). Hay la idea de un orden, estructurado teológicamente, lo cual, por cierto, no fue privativo de los griegos, también puede ubicarse entre las comunidades de los egipcios del alto y bajo Nilo (Hornung, 1999).

Para la Edad Media, ciudad y ciudadano adoptan la forma de propiedad del señor feudal y mantienen un arraigo a su localidad, con lo cual, el campo de interacción donde las individualidades transitan es un proceso de modelación de la subjetividad por la identidad con el señor feudal y la tierra, dentro de ese marco se les orienta a los súbditos a llevar a cabo un proceso de elección, obediencia y exigencia vinculado estrechamente al poder. La ciudad medieval es, como en otros casos, el lugar formativo de la identidad para el sujeto, identidad derivada de su relación con el ideal no terrenal, claramente plasmada en los castillos y catedrales góticas, pero sin dejar por ello, de manifestarse como lugar para confrontar y recrear los conflictos a partir de la revelación de “relaciones verdaderas” (San Agustín, 2010); Tomás de Aquino(1995), por su cuenta, admite la ciudad como la residencia del poder, donde las normas regulativas emanan de la autoridad divina, adquiriendo así materialidad en las conductas empíricamente constatables.

La tendencia posterior de la organización comunitaria formada, de manera general por grupos de inmigrantes, pasó a ser desplazada con el tiempo por “sociedades” en las cuales la movilidad y el reordenamiento de la población y la distribución de los bienes se convirtió en el cometido de su acción, en este caso, la de gobernar. La política demográfica se impuso en las nuevas naciones demostrando un vínculo característico: gobierno y población. Mientras, la fuerza de la secularización de los poderes y la diferenciación de la vida societal condujo a los conceptos de ciudad y ciudadano nuevamente a un campo problemático. En este caso, establecer como condición de la ciudadanía la traza territorial contenida en la noción de nación dio lugar a un nuevo criterio de inclusión/exclusión, así

como de lo privado/público muy distinto al existente entre los griegos y también diferente al medieval, siendo los límites geográficos el principio de las razones válidas y las inaceptables para la construcción de la identidad política (Skinner, 2003; 2002, 1993; Miller, 1995) con lo cual decantarán los conflictos en una doble dimensión: la política nacional y la política internacional.

Los problemas claramente establecidos en ese modo de entender la ciudad, la ciudadanía y la propia política identifica diferencias en el desarrollo o evolución de las formas de gobierno, en algunos casos convirtiéndose en objeto de continuidades cuando se trazan líneas de continuidad en el tiempo, a partir de conceptos como el de ciudad, siendo éste un campo de constitución de los fenómenos políticos progresivamente ligados entre distintas épocas, con lo cual, como ha señalado Reinhart Koselleck, pueden estos conceptos convertirse en una estructura “hipotética” de la realidad (1993: 150; cfr. Finley, 2000: 103-123). Ciudades y poblaciones de ciudadanos no expresan uno y el mismo sentido, lo cual, puede tomarse como pauta para separarlos definitivamente uno del otro; en la experiencia hay casos en donde la ciudad ha sido un referente para determinar el tipo de ciudadanía existente (Londres, París o Nueva York), en donde se localizan vínculos entre los valores del ideal de nación más extendido o hegemónico con los diversos grupos que lo conforman; pero, cierto es también que dichos ejemplos no son una constante, pues encontramos otras expresiones menos significativas (Ciudad Juárez o Baltimore) de una relación no vinculante entre esos elementos.

Los cambios experimentados (históricos, económicos, sociales, políticos, etc.) en las últimas décadas del siglo XX y la primera de nuestro siglo muestra una importante complejidad, la cual exige ensayar nuevas interpretaciones acerca de nuestras concepciones de la ciudadanía, poniendo a la ciudad y la ciudadanía en una situación *relacional, reflexiva y localizada* (cfr. Green, 1998: 427 y ss.) que nos permita entender cómo ante los procesos actuales de reordenamiento de las identidades mundiales surgen múltiples ciudades y ciudadanía. En términos generales puede afirmarse, la relación entre ciudad y ciudadano, carece de una dependencia estricta entre un modelo ideal y la población reproductora de sus

valores; el vínculo depende de razones diversas, muchas contextuales, pero otras, están guiadas por una recreación de patrones, generados por el modo de apropiarse de la ciudad para distintos fines e incorporar el ser ciudadano.

Nuestra investigación propone, teniendo en cuenta el marco delineado, primero, mostrar la presencia del conflicto como rasgo ineludible de la política contemporánea¹, lo cual imprime de manera definitiva a los conceptos de ciudadanía y ciudad una marca particular en el modo de vivirse y ejercerse. El conflicto², si bien suele verse como proceso de oposición entre intereses, necesidades y valores no satisfechos –conflicto humano o social-, tiene como elemento de convergencia la existencia de desacuerdos; en este caso, la política es pensada como el mecanismo y método de resolución de los conflictos para el posterior logro de acuerdos; de esta manera, la política se convierte en antídoto del conflicto. Entonces, la política, en tanto esfera de decisión y conjunto de prácticas de orientación e intervención, y el conflicto, mantienen su lugar en las antípodas.

Si el conflicto, por otra parte, se entiende, fuera de una dimensión instrumental, exclusiva de la decisión, la deliberación y la resolución de las diferencias, sino más aún, como dimensión de expresión de las delimitaciones entre lo reconocido y lo rechazable, como espacio de apreciación de los conflictos (Mouffe), entonces lo político actúa, como principio fundante de patrones de subjetividad, formación de órdenes normativos y dimensiones para la acción; política y conflicto mantienen permanentemente una coexistencia no una separación. De este modo, la ciudad y el ciudadano, aunque fuera de una relación unilateral, tienen un vínculo de pluralidad.

Este trabajo incorpora, la influyente distinción abierta por Claude Lefort entre política y político, entendiendo la primera, como todas aquellas prácticas e

¹ Conflictos en distintas dimensiones, en un caso, por la definición del concepto y los términos que le dan sentido y contenido; además, por la propia dificultad para homologar en un solo concepto todas las expresiones de la ciudadanía existentes y los tipos de ciudad existentes; pero además entre los modos existentes de ciudadanos, las ciudades y los modelos tipos que definen, aspiracionalmente, a dónde debería llegarse (ciudadanía cosmopolita, internacionalista, multiculturalista, etc.).

² Conflicto suele considerarse aquella situación en la que dos o más individuos que tienen identificados sus intereses como contradictorios entre sí entran en confrontación con el objetivo de neutralizar a su oponente y lograr así realizar sus propios objetivos.

instituciones desde las cuales se orienta el comportamiento, donde se mantiene un tipo de orden y se administra el conflicto; mientras que, lo segundo, remite a la dimensión del antagonismo (Mouffe, 2009) permanente en las sociedades humanas y que hace posible la constitución del orden mismo.

A continuación, emprendemos la tarea de configurar, desde nuestra perspectiva, los patrones resultantes del conflicto; en dichos patrones la interacción entre los ideales de ciudad y los modos de hacerse ciudadano adquieren el sentido de prácticas. “Patrones” o prácticas, aquí las tomamos como sinónimos, los cuales dejan de remitir a estructuras fijas-atemporales del comportamiento individual, de los cuales derivan subjetividades “tipo” y maneras de interactuar en una suerte de cultura política estable, suponen, en todo caso, dinámicas de “articulación” basadas en condiciones, escenarios, necesidades y contextos históricos concretos que hacen posible distintas realidades políticas en un multiverso social. En este sentido, ciudad y ciudadanía expresan la conjunción de todos los factores contextuales reunidos.

Por otra parte, se ha discutido a quién corresponde la definición, los alcances y límites de la ciudad y la ciudadanía, en algunos casos se piensa que los individuos permanentemente interactúan con los sistemas (económico, político, cultural, etc.), siendo éstos últimos quienes en su esfuerzo por liberarse del peso del sistema establecen las condiciones del mismo ejercicio de la ciudadanía, de modo que ser ciudadano es una manera de decir, ser libre. Mientras, por otro lado, se adopta la idea de que son las estructuras y los agentes corporativos quienes determinan la función de la ciudad y el ciudadano (cfr. Fraser, 2008: 65-96). Nuestra comprensión del problema, en contra de esa visión simplista que solamente considera dos opciones, parte del hecho de considerar erróneas ambas posturas, si se acepta que son los individuos quienes por su propia capacidad construyen al sujeto político, omitimos la obviedad del impacto de las estructuras económicas en la definición de la subjetividad; mientras que si dejamos la subjetividad determinada por la economía, la cultura o el peso del pasado, corremos el riesgo de caer en un determinismo reduccionista o un nihilismo radical, pero sobre todo, de no comprender el rol político de la ciudadanía.

La ciudadanía en la actualidad se considera formada por individuos, aunque al tratar de caracterizarlos, podemos perder de vista la naturaleza diversa de esa noción, muchas veces la vigencia de ese estado se obtiene a través de formas colectivas, como ha venido ocurriendo las últimas décadas a través de la participación de los grupos vulnerables a través de las Organizaciones de la sociedad civil (OSC's), tal es el caso, por dar solamente un ejemplo, el de las jóvenes indígenas que migran, cada vez en grupos mayores, de sus pueblos originarios hacia las grandes ciudades cosmopolitas (UNECE, 2003; UNFPA, 2003). En tanto que, lo político hace posible un lugar para los conflictos derivados de la interacción, la expresión de un concepto de ciudadano y la forma de llegar a serlo en la ciudad introducen una delimitación al necesitar definir quién queda incluido en la sociedad política y quién no.

Por lo anterior, las preguntas de investigación que nos guían, discuten dos aspectos, primero, si es posible hablar, a partir de las formas existentes, de un modelo actual de ciudadanía, el cual habría de consistir en una estructura definida, la cual manifestando los efectos del proceso de secularización haría notar el tránsito de la tradición hacia la modernidad, en este sentido, tendríamos en la actualidad la posibilidad de hablar de un ideal de ciudadano carente de contenidos sustantivos, rasgo distintivo de los esquemas premodernos. En segundo lugar, por un principio de precisión conceptual, si el ciudadano, considerado individuo, al mantener su vínculo de pertenencia a la nación y siendo el Estado nacional quien lo reconoce, ha sido incorporado en su diversidad por los Estados constitucionales democráticos (prototipos de la modernidad), lográndose extender así su membresía, o si, al diversificarse las expresiones de la individualidad, y teniendo en cuenta la emisión de requisitos formales por parte del Estado, se imponen restricciones inevitables de inclusión a "todos" los individuos en la estructura económica de la nación, con lo cual, la propia estructura jurídica y económica se convierte en una limitación para el cumplimiento del propósito de universalizar el reconocimiento y la inclusión a la sociedad política, haciendo patentes, por lo tanto, los límites de la ciudadanía estatal nacional.

Por nuestra parte, admitimos la posibilidad de un concepto complejo, resultado de articulaciones, entre las distintas esferas del sistema social y las formas de integración de la subjetividad, donde algunas tratan de dominar a las otras, pero además, donde será el conflicto, tanto entre el sistema y sus estructuras, como entre las estructuras y los agentes y, entre los propios agentes lo que hace posible múltiples formas de acceder a la ciudad y a la ciudadanía.

Lo anterior, sin duda, introduce a los problemas arriba mencionados otras dificultades puntuales con interés particular para la filosofía; una de ellas, la pulverización del sentido político del concepto de ciudadanía, la cual, en su diversificación termina siendo extraída de la dimensión del conflicto, para ser llevada a otros campos, como la ética, la cultura o la economía; la ciudadanía política, luego, se convierte en uno más de los adjetivos adoptados. Pero también, si la búsqueda está dirigida a los factores que hacen posible la constitución de la identidad, pues el concepto de ciudadano implica ya una identidad, entonces, se involucran aspectos determinantes de quién subordina, pero además, cuáles son las formas y espacios que entran en la subordinación, lo cual traducido a nuestros términos derivan en identificar patrones de comportamientos; pues, como ha venido ocurriendo, al menos desde el momento en que las democracias modernas representativas se convirtieron en el modelo a seguir durante el siglo XX, lo político quedó subordinado a lo económico y a lo ético.

Nuestro trabajo tiene como interés ingresar en el campo de las articulaciones de fuerzas, donde se dan las definiciones para establecer los ideales y valores que favorecer ciertas identidades en detrimento de otras, siendo la negación de identidades la puerta de acceso al conflicto político contemporáneo. Dichos conflictos, hacen visibles los problemas de capacidad, por parte de las naciones estados, para satisfacer las exigencias de los diversos grupos, pero también, muestran sus límites en el momento de responder aceptablemente a la integración de las identidades mismas (como en el caso de las exigencias de reconocimiento de ciudadanía diferenciadas a los pueblos originarios en sociedades pluriétnicas o de los grupos vulnerables como las mujeres, los niños, etc.).

Por lo anterior, antes que ofrecer como resultado la capacidad de decisión de la política, capacidad administrativa para movilizar una racionalidad de integración mediante el mecanismo constitucional, con lo cual buscaría domesticar el conflicto, tenemos en todo caso, un factor de enunciación de una configuración significativa, es decir, la posibilidad de hacer evidente el conflicto, por principio, a partir de que el tema de la ciudadanía no se pone en cuál es la estructura de la sociedad que puede hacer demandas de reconocimiento, sino, quienes son aquellos que a través de ciertas demandas reclaman un lugar para expresarse y reconfigurar las relaciones sociales reconocidas. Así pues, el concepto de ciudadanía, más que consolidar datos, por ejemplo, de ciudadanos como personas con un estatus jurídico-administrativo, se convierte en un espacio abierto a una reconstrucción permanente, la cual incorpora formas y dimensiones del pasado y del presente.

El texto a lo largo de su desarrollo hace explícita la importancia de lo político en la concepción de la identidad ciudadana, siendo su dimensión el conflicto, como lugar constitutivo de las relaciones sociales (Lefort, 1985; Laclau y Mouffe, 1989), en donde se expresan permanentemente los antagonismos³. La política, algunas veces concebida como búsqueda de intereses compartidos o bienes públicos, tiene su límite en el carácter de indecidibilidad estructural, es decir, dicho en un lenguaje llano, la política expresa sus límites al no poder justificar de manera absoluta cuándo algo es público o cuándo es privado, pues dicho proceso carece de un principio último, ¿en qué momento una decisión obedece a un interés común o cuándo el interés común es la universalización de un interés particular? Aquí lo político adquiere un sentido importante, lo político no debe de aportar aquel principio del que carecen las relaciones sociales, lo político nos pone ante la falta de sustancia última de los ordenamientos colectivos o en todo caso, da cuenta de la precariedad de las definiciones consideradas estables.

³ El hecho de que existan una diversidad de agentes individuales, y por tanto identidades, en el espectro social genera tendencias a negar otras identidades, lo cual resulta en antagonismo social. Las fuerzas expresadas a través de las relaciones sociales causan que se fomenten construcciones colectivas con tendencia a negar y excluir identidades consideradas lo otro, lo diferente, lo cual lleva a establecer obstáculos que impidan su realización. Así que la política está inextricablemente ligada al antagonismo social.

Nuestro planteamiento, elabora una comprensión del concepto de identidad ciudadana en una dimensión eminentemente política, porque hace explícito el espacio para el conflicto entre identidades colectivas, con lo cual toman lugar las estrategias de reconstrucción de los agentes, a partir de la estructuras del sistema social y orientadas en conjunción las prácticas de acción, esto último hace evidentes las diferencias inerradicables de lo social.

La identidad a la que nos referimos corresponde a un conjunto de “productos de la puesta en acto de normas contingentes [carentes] de un estatus trascendental.” (Butler y Laclau, 2008: 420) En la formación de dichas identidades está presente una lucha interna expresada en forma de exigencias, igualmente precarias, inscritas en conceptos como libertad, igualdad, democracia; la ciudadanía entonces, constituida o configurada por una multiplicidad de contenidos carece de una referencia originaria, deriva de una aglomeración en permanente estructuración de identidades inacabadas.

Las democracias actuales, aun admitiendo su carácter incompleto, ven en el ciudadano una posibilidad de perfectibilidad, tomando como base las propias deficiencias de los miembros de la comunidad política, las cuales pueden corregirse mejorando las capacidades de los agentes o los instrumentos de control institucionalizados. La idea de una ciudadanía tal es que “todos los ciudadanos disfruten de iguales derechos y nadie sea discriminado” (Habermas, 1999: 122).

El problema, a nuestro modo de ver, está en el hecho de esperar que la democracia logre definir una estructura social con un régimen político capaz de homogeneizar las diferencias, incluso en sociedades carentes de una tradición democrática a partir de instrumentar sus mecanismos de resolución de conflictos (Connaughton, 2010; Suárez y Pérez, 2010).

En el siglo XIX una estrategia usada para identificar lo consustancial de la ciudadanía centró su objetivo en garantizar las condiciones formales (estatus universal, criterios normativos, organización social estable, etcétera) suficientes para hacer surgir con ello una realidad (Schulz, Ainley, Fraillon, Kerr y Losito, 2010); pero a finales del siglo XX, admitido el régimen constitucional democrático,

el foco se dirigió a los instrumentos legales y la arquitectura del Estado dejando de lado a quiénes iba dirigido (Lechner, 1986; ENCUP, 2008).

Teniendo en cuenta todas las consideraciones anteriores, puede enunciarse la tesis de este trabajo: ***la ciudadanía, como concepto político es el espacio del conflicto permanente entre identidades múltiples e inacabadas que disputan entre sí por establecer el sentido y la orientación del orden, desde sus demandas fragmentadas, haciendo de éstas el dominio del interés público. La ciudadanía convertida en campo de expresión de antagonismos, hace posibles construcciones de significado, las cuales delimitan el contenido de la identidad política. En lo anterior, no quedan al margen las estructuras del sistema, son ellas las que hacen posible la permanencia de patrones de identidad más o menos perdurables, aunque en sí mismas sean temporales y carentes de un fundamento o fin último. En este paso, la subjetividad política adquiere un sentido novedoso, estratégico⁴, relacional y reflexivo, es decir, adquiere el sentido de una identidad compleja.***

Expresado nuestro concepto en un campo multidimensional, esta investigación tiene en cuenta la interacción entre campos; una revisión histórica de

⁴ La noción de estrategia convencional se refiere a la *capacidad* de una persona para cumplir ciertos objetivos. El término se utiliza para identificar operaciones fundamentalmente cognitivas de los agentes, implica que éstos pueden controlar sus decisiones y adaptarse a distintas situaciones diferentes y hasta opuestas. Thomas Schelling planteaba, con relación a los conflictos, que éstos podían resolverse exitosamente si eran vistos como negociaciones racionales en las que se evalúan costos y beneficios (1960). El ideal del ciudadano contemporáneo supone que los individuos deciden basándose en esa relación de ventajas y desventajas, lo cual supone de inicio admitir que siempre son capaces de controlar las variables existentes en la toma de decisiones (excepto que carezcan de facultades mentales o se encuentren violando las leyes); hasta donde puede verse es poco probable que los ciudadanos puedan procesar todos los recursos existentes en las dimensiones de la complejidad social (informativos, procedimentales, axiológicos). El uso de la estrategia en el sentido anterior tiene limitaciones, nuestra reelaboración del mismo supone un cálculo o, más bien como dice Michel de Certeau (2001), un grado de manipulación de las relaciones de fuerza que tiene alguien o algo, no necesariamente un individuo ni una mente individual, para definir a un Otro como su antagonista, esto tampoco supone, de manera necesaria, un dominio cognitivo pleno de los escenarios posibles del conflicto, considera en todo caso, la posibilidad de articular afinidades, parciales e incluso ligadas por componentes emocionales; el otro elemento de nuestro concepto es que dichos entramados de fuerzas o expectativas generan un espacio o el propio entramado se convierte en un espacio de generación de conflicto, tal circunstancia no sólo tiene una solución en términos de negociación, sino, en términos de construcción de un espacio de visibilización de potenciales conflictos; pongamos un caso, los migrantes indígenas, quienes sin ser reconocidos como ciudadanos plenos en la ciudad, identifican al Otro, que los excluye, al sujeto urbano de clase media, al mismo tiempo puede él identificarse con otros excluidos del mismo sujeto urbano (homosexuales, migrantes) y formar con ellos una red, precaria y limitada por intereses específicos, de defensa e incluso de supervivencia por su derecho al uso de la ciudad. A lo que aludimos es a una noción amplia de lo estratégico que no tiene connotaciones exclusivamente ni militares ni gerenciales, sino políticos.

análisis de los patrones concretos, utilizados por quienes disputan la incorporación de la noción del ciudadano a su coexistencia social hará posible contrastar la capacidad explicativa de nuestra estrategia. Colocados en la complejidad, nos interesan los argumentos ofrecidos en distintos modelos de ciudad y ciudadanía, con lo cual podremos entender la cambiante interacción entre los ámbitos multidimensionales mencionados y los factores que operan en ellos, en parte, atendiendo a la lógica interna de la política y, por otro lado, la condición estratégica y reflexiva de los agentes involucrados en el sistema, que a partir de la constitución de prácticas colectivas hacen visible un espectro del espacio público.

De lo afirmado ya, podemos decir lo siguiente, la ciudadanía compleja consiste en la disposición de los agentes -individuos, grupos, movimientos o una ciudad- para generar, a partir de su condición relacional con las instituciones, con los grupos de poder real, etcétera, opciones de proyección de formas de identidad estratégicas sobre su medio social, convirtiéndose así en intentos de orientación para el sistema político.

Nuestra tarea explora algunas de las formas de acción ciudadana más notables y desarrolladas por los ciudadanos (individuos pero también grupos corporativos, organizaciones de la sociedad civil, etc.) para ampliar y cambiar en cierto sentido su posibilidad de realizar predicciones, elaborar planteamientos o hacer manipulaciones del sistema entre otras.

Siendo la dimensión de la acción del ciudadano un espacio carente de sutura, parece necesario plantear tres aspectos: a) el concepto de ciudadano al constituirse (o expresarse) produce su propia limitación de sentido, b) el sentido de su identidad provoca un despliegue de conflictos que inciden en la propia manera de pensar su identidad y el espacio de su desarrollo, esto es, la ciudad y, c) la identidad al parcializar su significado tiende siempre a fragmentarse y desprenderse de todo contenido que pretenda dominarla, una identidad con pretensiones de universalidad pero hueca de contenido. Nuestra tarea será recuperar el sentido político aquí expresado, ampliándolo y extendiendo la dinámica de sus expresiones.

Mencionada la dirección de nuestra investigación, es importante ofrecer algunos elementos adicionales para aclarar nuestras preocupaciones con relación al tema. La ciudadanía no es una experiencia reciente para las sociedades occidentales, tampoco para las americanas, y mucho menos para la mexicana, nuestra tradición remonta a la fundación de los reinos de la Nueva España, y la Constitución de Cádiz en 1812.

Ser ciudadano, en los términos de una ciudadanía liberal, no tuvo un significado unívoco para los habitantes de las colonias de la Nueva España; el concepto fluctuó de contenidos diversos, dando lugar a usos diversos; significó la presencia de un marco e ideal aspiracional para la construcción de un “pueblo” homogéneo, también fue el mecanismo que proporcionó un estado de seguridad y orden público necesario al perderse el control de la Corona española; tal acontecimiento involucró además algunos elementos, su adquisición acentuó aspectos como la libertad individual, el uso de la razón, la capacidad para deliberar en asambleas, una competencia para la participación en elecciones, desarrollar una virtud cívica, tener la capacidad para separar lo público y lo privado y fomentar el amor a la patria. Todos esos aspectos inscritos en un extendido proceso de modernización y secularización (Fernández, 2002; Rosanvallon, 1999) coexistió con un contexto de privilegios, de una sociedad atada a jerarquías.

Uno de los méritos de la constitución gaditana al transferirse a las regiones de América fue su potencia legal para transformar la condición política de sus habitantes, haciéndolos de manera inmediata a todos sujetos políticos con los mismos derechos, en sentido estricto de ciudadanos con derecho a voto. Sin embargo, lo que desde una perspectiva parecería una ventaja positiva, en el contexto en que se dio representó una consecuencia negativa, por ejemplo, para las comunidades indígenas, “la nueva ciudadanía otorgada a la población indígena no siempre incluían aspectos que si estaban comprendidos en el viejo régimen de privilegios” (Breña, 2009: 263).

Históricamente la implantación de la ciudadanía debe ser vista como la constitución de un tipo de subjetividad que aun siendo positiva, pone en desventaja a determinados grupos al favorecer a otros; en la medida en que

impulsa un tipo ideal de persona, muchas veces, alejada por completo de otras formas de subjetividad aparecen severos conflictos que cuestionan la calidad del orden instituido. La notable expansión de los valores impulsados en la actualidad por las democracias occidentales ha minimizado la posibilidad de expresarse otras formas de subjetividad política en las ciudades, al calificarse como autoritarias por no ser compatibles con la hegemónica. El reforzamiento “estratégico” de las relaciones intergrupales, la lucha por mantener el apego a las tradiciones comunitarias y la preservación de un cierto orden corporativo mantiene en conflicto permanente al concepto de ciudadano, como ocurrió también durante el siglo XIX (Morelos, 2007: 31-32).

Ahora bien, los conceptos referidos al ciudadano, son de amplio uso en México, sirvieron en distintos momentos, para reivindicar desde la Independencia de las colonias a convertirse en mecanismo de legitimidad política, como en las proclamas de Licenciado Verdad o en mecanismo pedagógico, como cuando Vicente Guerrero lo usaba para firmar como “El ciudadano general”, estableciendo una suerte de capacidad moral en panfletos y transmitiendo la formación de la virtud cívica a través de los buenos ciudadanos, los “sujetos de deberes, más que de derechos” (Fernández, 2002: 143).

Nuestras maneras de hablar del ciudadano, no han sido sólo para hacer de éste un ente real, en gran medida hablar del ciudadano ha venido acompañado de conflictos por dotarlo de sentido, porque la ciudadanía en el sentido liberal, por hablar de un caso, nunca fue algo constituido en plenitud; la ciudadanía es también un problema del lenguaje, es un campo de luchas de poder en donde las palabras no carecen de neutralidad, las palabras hacen más que enunciar cosas o contenidos, permiten enfrentar problemas. Siguiendo al historiador Elías Palti, la noción de ciudadanía no sólo tiene una función referencial, también le da forma a nuevas realidades, porque “los conceptos, en efecto, cambian con el tiempo” (Palti, 2007: 249-250).

En el sentido ordinario la palabra ciudadano tiene sentido como parte de un código, es decir, sólo significa en el contexto de la sociedad organizada por el Estado nacional, pero en la práctica se convierte en un término flexible que puede

transferirse de la dimensión de diferenciación con otras identidades a su aplicación con enfoques relacionales convirtiéndolo en una “propiedad del individuo” (Szabó, 2008).

En un sentido situado y contextual más amplio, la ciudadanía permite hablar de luchas colectivas, las cuales a través del lenguaje acceden al sistema, convirtiendo las palabras en formas activas de hablar, pensar y actuar (Smith, 2008) como ciudadano; las acciones lingüísticas penetran el mundo. La ciudadanía se convierte en un referente significativo. A esa totalidad de significados, ese “conjunto sistemático” de relaciones que “incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extralingüístico” es a lo que llamaremos aquí *discurso* (cfr. Laclau, 2000: 114).

La ciudadanía, a partir de este momento, entra en la principal dimensión que nos permite explorar su campo de construcción, esto es, una dimensión discursiva. De acuerdo con esta precisión, el ciudadano más que un dato es una totalidad estructurada por prácticas articuladoras (Laclau y Mouffe, 1985) de sentido y significado; en esa totalidad el conjunto de las relaciones sociales hacen posible la formación de identidades, y son así mismo, la dimensión del discurso, porque el discurso son la totalidad de relaciones sociales que ocurren y permanentemente acotan y hacen surgir al sentido.

Por lo dicho, se entiende que tenemos dos conceptos principales, el de lo político y el de discurso, y en este marco general se construye la noción de ciudadano. A veces pensemos las experiencias políticas de la ciudadanía, decíamos antes, como resultados, esto es, como estados tipo acabados que no admiten combinaciones o retrocesos (ciudadanía tradicional/moderna, ciudadanía liberal/republicana, ciudadanía autoritaria/democrática). Se parte de la idea de que aunque pueda haber una pluralidad de tipos cada uno tiene una dimensión separada, en donde se excluyen mutuamente por su contenido representacional, como ha sucedido con la ciudadanía reducida a un estatus.

La ciudadanía como discurso no se contrapone con una “ciudadanía real”, como claramente han hecho notar filósofos como Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, la pretensión de la tesis, por lo pronto, busca poner de manifiesto el

discurso como una dimensión, un modo general de comprensión o paradigma (en sentido kuhniano) no exenta de aristas. Discurso pone atención en la dimensión performativa y pragmática del lenguaje, el cual permite la expresión de la racionalidad, las emociones, los valores y las prácticas de los agentes interactuando con las estructuras del sistema. Bajo este horizonte, nuestro concepto se entiende como construcción de formas de articulación de relaciones sociales, valores e ideales, fijados en lo lingüístico y en lo extra lingüístico, con lo cual el campo de la significación política no sólo estará presente en las acciones llevadas a cabo en los espacios, temporalidades y subjetividades convencionales, establecidos actualmente por el modelo democrático representativo (los recintos parlamentarios, los tiempo electorales y las identidades normativamente determinadas); el paradigma discursivo configuración las múltiples relaciones entre agentes que demandan reivindicaciones en donde, como dice Lefort, el poder se *desdobla*, ordenando las relaciones sociales, pero sobre todo, instituyendo el orden mismo.

Una aparente trivialidad, aunque relevante al estudiar el concepto de ciudadano discursivamente, pasa de largo los actos de privación de significados al imponer límites a la noción en cuestión. Al afirmar el ideal de ciudadano trazamos una línea de exclusión de otros posibles significados, separando lo que es de lo que no es. Nuestra discusión propone desprendernos del paradigma universalista que define la ciudadanía de un solo modo, para repensar problemas como el del llamado proyecto “fallido” de la ciudadanía mexicana contemporánea (Escalante, 1992; cfr. Hale, 1973: 53-73).

Para analizar nuestro tema recurrimos a distintos filósofos y pensadores políticos, relacionando distintos problemas teóricos y prácticos, conectados en una discusión amplia, ¿los conceptos políticos deben ser llevados al dominio de su aplicación universal? O ¿los términos deben reducir sus condiciones de aplicación a las coyunturas histórico sociales, multiplicando así cada concepto a una experiencia? Dejando de lado cualquier pretensión de hacer prevalecer un interés epistémico, lo cierto es que tratamos de enfrentar un problema, entender cómo se constituyen, en este caso, las ciudadanías en el presente.

Nuestra postura con respecto al uso de una amplia gama de autores o corrientes de pensamiento cumple un fin, servirnos de una guía heurística para el análisis conceptual y práctico, dejando de lado cualquier la pretensión de convertirlo en un método de interpretación. La clave de esta exploración (eclectica), en todo caso, pone de relieve tres dimensiones influyentes: discurso, subjetividad y complejidad.

A continuación se presenta una descripción del contenido del trabajo. El capítulo uno está dedicado a exponer el contexto histórico de los dos momentos en que suele separarse la ciudadanía en Occidente, la ciudadanía clásica y la moderna. El propósito de este apartado es mostrar los contrastes entre las ideas de ciudadanía basadas en la búsqueda de un ideal y nuestra perspectiva; pero además, identificar los elementos del patrón de construcción de la relación entre la ciudad y el ciudadano en la actualidad. En un primer momento nos detenemos en la perspectiva ateniense y las fuentes que la nutren; después esbozamos las dos formas importantes de la ciudadanía moderna, el liberalismo y el republicanismo, para concluir con el planteamiento cosmopolita de Kant, en este apartado el objetivo es deslindar aquellos aspectos que distinguen el planteamiento antiguo del moderno, para hacer explícito el soporte teórico que le da su relevancia a la política en la modernidad y desde ahí expresar cómo surge un patrón distinto, que si bien se ha entendido en un sentido evolutivo, en otro, se convierte en la antípoda de la antigüedad.

El segundo capítulo centra su atención en la noción de discurso, a partir de este concepto reelaboramos nuestra concepción de ciudadanía, teniendo como trasfondo la distinción política/político. El discurso abarca de manera amplia las múltiples dimensiones de la realidad social, no se reduce a las prácticas de hablar, escribir y comunicar. El discurso es considerado como la totalidad de las relaciones sociales y que hacen posible o significativo lo que se dice y se hace, en este sentido, es que ocupan un lugar prioritario en este trabajo, porque permite explicar los fenómenos sociales en la medida en que es condición de toda práctica social. Esta parte del trabajo introduce los elementos iniciales del concepto de discurso y atiende a dos experiencias, en las que aparecen prácticas que

constituyen la configuración del concepto de ciudadanía, en la Nueva España y en Francia, donde tendrán lugar importantes transformaciones lingüísticas. Este primer paso nos permite incorporar a la discusión, el tema del rol de las emociones en la constitución de la identidad ciudadana; las emociones tradicionalmente ha sido excluidos de la política por carecer de valor en la deliberación, siendo considerados opuestos a los rasgos prototípicos del argumento, racionalidad, autonomía y responsabilidad.⁵

El capítulo tres atiende otro de nuestros conceptos relevantes, el del sujeto, se abordan los mecanismos constitutivos de la subjetividad poniendo el acento en su constitución en una dimensión sistémica, se discuten las posturas que suponen el camino de la ciudadanía como un proceso progresivo, que iría necesariamente de lo premoderno a lo moderno, después de lo cual quedarían superados los lastres del pasado. Analizamos el paradigma más importante que define la discusión filosófica en torno al ciudadano en las democracias liberales. Recuperamos los argumentos clave de la propuesta de John Rawls (1992, 1997, 1999a, 1999b, 2003, 2008), en particular discutimos su concepto de ciudadanía política, identificamos sus limitaciones y consideramos las críticas que se le han dirigido, así como la reelaboración del concepto en el trabajo de Jürgen Habermas (1994, 1997, 1998, 1999, 2000, 2005a y 2005b); el objetivo al revisar esas concepciones de sujeto, tiene como fin extraer el concepto de ciudadanía que deriva del liberalismo político con enfoque comunicativo, acorde con los procesos de transformación del sistema social y en particular del sistema político; a partir de este apartado vamos delineando nuestra propuesta.

El capítulo final integra nuestros conceptos en el campo de la complejidad, buscamos caracterizarla de manera que sea compatible con todos nuestros conceptos iniciales, para ello la estrategia consistió en incorporar la noción de reflexividad que desarrolla Danilo Zolo (1989, 1992, 2005), en la medida en que dicho concepto, siendo compatible con una perspectiva sistémica permite hacer el

⁵ Debemos a Aristóteles la distinción clásica de aquellos aspectos prototípicos del discurso humano: carácter, emoción y argumento (*ethos, pathos y logos*). De acuerdo con la interpretación que se ha hecho de tales componentes hay una oposición entre *argumentar* y *persuadir*; la primera es racional, mientras que la segunda es emocional. Lo anterior sugiere un antagonismo comúnmente aceptado, pero cuestionable, según el cual, la emoción, no siendo parte de la *estructura* del argumento, carece de valor en éste (Retórica, 2000).

gozne con la subjetividad precaria que caracteriza las identidades ciudadanas en América Latina; nuestro siguiente paso es plantear los criterios para hacer visible la experiencia ciudadana desde una perspectiva política, sin incurrir en los errores identificados, la discusión sobre la presentación de los planteamientos rawlsiano o habermasiano retan las concepciones del ciudadano como estatus jurídico, del ciudadano ligado al Estado y del ciudadano nacional. Desde este conjunto de referentes bordamos el trabajo teórico para llevarlo al análisis del caso particular, que es el caso de la ciudadanía en las organizaciones civiles o la ciudadanía fragmentada del asociacionismo americano.

Finalmente, el caso de las organizaciones de la sociedad civil nos conduce al análisis de las experiencias de constitución de la identidad política que hacen posible la conformación de una ciudadanía negativa que rehúsa ser asimilada simplemente como no-ciudadanía y reclama una reelaboración de los conceptos para ser comprensible o visible. En el contexto de esta discusión el concepto de ciudadano fragmentado no sólo da cuenta de una experiencia de ciudadanía, sino que da cuenta de la manera en que en las sociedades contemporáneas se configura el modelo de ciudadanía.

CAPÍTULO UNO

Ciudad y ciudadano. El ideal antiguo

El capítulo centra su atención en los que llamaremos los modelos de ciudadanía y ciudad identificados en dos momentos destacados de la historia occidental; en principio, haremos referencia al ideal del llamado periodo “ilustrado” –consolidado con Platón y Aristóteles- de la democracia ateniense (Guthrie, 1994); mientras el segundo momento, atiende las transiciones hacia los ideales de la modernidad, que tomando a Dante como punto de arranque transitan por las formas liberal, republicana y cosmopolita respectivamente. El punto que guía el recorrido es la estructura del ideal y sus mecanismos para resolver los conflictos.

Así agrupados los “modelos” atienden a una razón, buscamos hacer explícitos, uno, los rasgos de un patrón en la relación ciudad-ciudadano en donde lo político tiene un papel central, y dos, extrayendo los elementos que perfilan la propia noción de la política, ambos aspectos interrelacionados nos permiten dar cuenta de las condiciones que hacen posible la identidad que da forma a la comunidad política, así como sus conflictos.

Lo político importa porque remite a la dimensión de aquello que genera las afecciones a la autoridad y la obediencia, lo cual incluye la caracterización de las reglas de decisión que hacen posible la expresión de los conflictos en una comunidad concreta, nos referimos a Estado y gobierno.

Hablar de una ciudadanía y ciudad centrados en lo político tiene su complejidad, su construcción parece obedecer no tener sólo una razón, sino múltiples razones, históricas, económicas, sociales, etcétera. Tales razones quedan limitadas por la definición de *poder*, en donde lo político permite la expansión o contracción de las ideas de ciudadano y ciudad.

Lo político aparece como fundamento de las ideas mencionadas, supone un proceso de exposición a las contradicciones y a los mecanismos de decisión, basados en el binomio inclusión/exclusión, elementos propios de la comunidad

política. La discusión sobre el significado del ciudadano, entonces, pone de manifiesto la existencia de dificultades fundamentales acerca de cuáles son los criterios para establecer tanto el mecanismo como los valores que pueden resolver los conflictos de la búsqueda de una identidad política.

Tomás de Aquino escribió en *La Monarquía* que la elección de una ciudad determinaba además de dónde se ubicaría, lo cual le permitía reflexionar acerca de cómo entender los patrones o modos de vida deseables para ese espacio; la preocupación del filósofo remitía al escenario del ejercicio del poder como lugar central (1995: 87-89). La ciudad, más que un lugar de residencia era un espacio de orientación de modos de vida, modos de maneras de interactuar y regular los conflictos.

La identidad de la comunidad política establece los rasgos de la ciudad, en donde se encuentran valores privilegiados, acciones permitidas, símbolos integrados, todo lo determinante para la identidad.

De acuerdo con lo mencionado, el punto de partida del capítulo muestra cómo la noción de ciudadano se encuentra relacionada o proyectada en torno a una idea de ciudad específica. De ahí que nuestra estrategia es acercarnos a las ideas sin descuidar su contexto histórico, exponemos cómo la definición de un tipo de ciudad supone el *hecho* político de hacer evidente el conflicto del cual derivan específicas relaciones sociales.

Contexto del ideal griego

Existe la idea dominante de que la sociedad griega antigua tuvo en Atenas la representación más acabada de la ciudad como identidad política y como espacio ideal para la construcción de un lugar común, ordenado y vinculado a de pertenencia entre los hombres (Loraux, 2002; 1981) es discutible. Ese espacio mantuvo dos ideas en conflicto con las cuales interactuaban regulando las

identidades sociales, estas ideas fueron libertad e igualdad; a partir de ellas, o del conflicto entre ellas, se desarrollan patrones que hacen posible diseñar un espacio de convivencia, una dimensión habitable por todos y denominada *espacio público*.

La ciudad es una figura paradigmática para la construcción de las formas de vida entre los hombres, es el *mésón*,⁶ un centro simbólico y real donde puede repartirse el poder, un punto de generación de un entorno para construir un ideal. La ciudad fue guía de inteligibilidad de lo humano al hacer posible un discurso en relación a “lo humano cuyas proposiciones, reiteradas sin cesar, sirven para clasificar lo aceptable y lo extraño.” (Loroux, 2002: 18)

En la antigüedad, la identidad de la ciudad tuvo a bien diseñar un *espacio ordenado* bajo la idea de que todo debía estar regulado, tanto lo privado como lo público; la idea de ordenar el espacio es importante porque deriva la necesidad de identificar una *estructura* en la ciudad, la cual supone intrínsecamente un tipo de hombre.

Históricamente tratar de establecer un “orden” implicaba la existencia de un “desorden” previo y un fin, ¿por qué? Parece, de acuerdo con la literatura de Homero (2000) y Hesiodo (2000) que la importancia de ordenar a los hombres, como se hace con las bestias o los objetos, derivaba de una necesidad por controlar los conflictos; los cuales, como ha señalado Nicole Loroux, el fondo de la discusión se refieren a una exigencia de contar con criterios de identificación, segmentación y segregación de quienes interactúan (Loroux, 2002: 28). La ciudad como espacio físico tiene una función simbólica, sirve para evaluar las formas y a los agentes de interacción.

Dicho brevemente, ciudad y ciudadanía derivan de una concepción que supone la existencia de una estructura, de la cual emana un orden y tal orden genera un radio del cual dependan sus criterios de pertenencia y sus formas de

⁶ La palabra griega *mesón* deriva de *mesos* que en un sentido amplio significa punto medio.

coexistencia; es, más bien, una *estructuralidad*⁷ (Derrida, 1967: 409) tomada como principio y centro de organización.

La estructuralidad es una noción con un peso importante en la cultura Occidental, pues hace referencia a todo aquello que supone un orden y una dirección, sea ésta geométrica o morfológica, el espacio siempre orienta el orden de las cosas y los lugares permiten organizar las cosas, las personas, las actividades e incluso otorgan una posición a los valores haciendo posible la sociabilidad, pero, lo que nos interesa, se convierte en un criterio de exclusión para quienes no forman parte de ese patrón, teniendo ahí una implicación política.

La importancia otorgada a la estructura por su capacidad para organizar la vida a partir de un centro parece atraer poderosamente a las culturas antiguas, griegos, egipcios y romanos encontraron en la centralidad un factor definitivo de los alcances de la estructura, definir posiciones y limitaciones, por ejemplo, dando orientación y coherencia entre las partes y el, generaban un sistema⁸, permitiendo así la movilidad de sus elementos, dando al mismo tiempo, desde el interior un *sentido de totalidad* (Derrida, 1967: 49).

La ciudad griega se convirtió en la propia estructura que facilitó la construcción de un imaginario conductor de los conflictos. De manera concreta ante los conflictos provenientes de la diferencia cultural, la desordenada interacción interétnica, pero también, la lucha por definir los valores de pertenencia que daban acceso a los bienes producidos por la comunidad. Ser parte de lo “común” era uno de los beneficios al estar integrado a la ciudad, porque la ciudad no se reduce al espacio físico de residencia, es un espacio simbólico que otorga sentido a través de la idea de mundo compartido e incluso de civilización. Con estas consideraciones puede afirmarse que la ciudad no sólo es el nombre de un conjunto de construcciones, es una metáfora de ordenamiento de quienes la

⁷ Inserto el concepto de Jaques Derrida en tanto habré de insistir junto con él en el valor que se le ha otorgado en Occidente a la idea de “estructuras” en el mundo, en la arquitectura, en la mente, pero sobre todo por la idea metafísica que contiene de que a toda estructura le corresponde un centro.

⁸ La importancia de la presencia de un centro en la cultura occidental puede remitirse a los primeros esfuerzos en la religión egipcia, estudiados recientemente (Hornung, 1999: 201 y ss.).

habitan. Volviendo al concepto de *mésos*, recordemos que la idea de contar con un centro en una estructura estaba asociado también a la idea de repartición, principalmente de un reparto igualitario para todos, repartición regulada, en ese sentido, poder compartido. Así entonces, si la ciudad hace posibles las relaciones ordenadas entre los individuos, luego lo político, en esta concepción remite a condiciones para hacer posible el consenso (Loraux,2002: 45-62).

Para el griego, el orden y la centralidad tuvieron un papel fundamental, determinaban el lugar correspondiente de las distintas actividades, fueran éstas el comercio, la separación entre vida pública o privada, la guerra o la política. El espacio daba a los individuos un sentido de orientación a sus actividades. La ciudad es un espacio centrado directivo.

Los valores de la ciudad

Atenas en el siglo V A.C. tuvo un ideal de ciudadano, según describe Sócrates, representaba al hombre capaz de comprender el lugar que le corresponde a cada quien en y con la ciudad, porque de ello depende comportarse con justicia e igualdad ante las leyes. Sócrates conoció su lugar en el orden de la ciudad, por ello consideraba su derecho actuar a favor de ella incluso poniendo su vida en peligro (Platón, 2000a).⁹ El hombre al conocer su posición y conocer hasta dónde puede intervenir se convierte en alguien que sabe las funciones de los espacios -privado y público- (Platón, 2000b: 281a-282c)¹⁰, pero además puede actuar “a la hora de discutir la alta política en la Asamblea popular.” (Guthrie, 1971: 90; 1994: 391).

⁹ El valor otorgado al conocimiento de la ley nos hace recordar aquel pasaje en el que al defenderse de las acusaciones que se le imputan como corruptor de la legalidad contesta: “...debo obedecer la ley y hacer mi defensa”. Ver Platón (2000a), Apología de Sócrates, en *Diálogos vol I*, Madrid, Gredos, 19a.

¹⁰ Para Platón conocer no solo el rol de las personas sino además las funciones que se pueden realizar, dependiendo del lugar en el que uno se encuentre quedan expresadas en metáforas como la del tejedor .

Las ciudades griegas se fundaron sobre la base del compromiso de sus habitantes con un conjunto de valores que pretendían servir de soporte a la unificación de la heterogeneidad de colectividades. Para los atenienses ilustrados, como era el caso de Platón, la necesidad de crear comunidades políticas resultaba de la mayor importancia pues favorecía la integración de los grupos limitando la posibilidad de que el *desorden* imperara. En la *República*, Sócrates razona diciendo que toda ciudad “debe su nacimiento a la impotencia en la que se encuentra el individuo de bastarse a sí mismo y a la necesidad que experimenta de mil cosas” (Platón, 2000c: 369b).

La necesidad de encontrar un ideal regulativo, tanto para la ciudad como para el cosmos, llevaba a Sócrates a pensar que a mayor capacidad de control, mayor participación e intervención en los asuntos colectivos y menor conflictividad y desorden social. Es de tomar en cuenta que los atenienses del siglo V vivieron en ambientes sociales de fuerte descontrol, caos y desorden, particularmente cuando se aceleró la expansión de lo “urbano” a las zonas rurales, ello condujo a ver en la ciudad, un aspecto potencial de discordia o *stasis* (Platón, 2000: V 470bc; cfr. Loraux, 2002). Para Platón es claro que la idea de un poder compartido -el *mésos*- podía desembocar o en un concepto idealizado de repartición bien regulada, esto es, una ciudad en paz o en lo que Sócrates tiene en cuenta en la *República*, un estado de incertidumbre generado por la necesidad de distinguir entre iguales y extraños que conduce a la guerra.¹¹ Ciertamente la iconografía ateniense decanto por el primer camino (cfr. Finley, 2000: cap. 1; Loraux, 2002: 49 y ss.).

Una ciudad ordenada es una buena ciudad, según la antigua cosmología, debe ser un espacio estable con una clara distribución jerárquica en donde los espacios para la actividad política, los dedicados a la recreación y los negocios deben tener una bien definida estructura, no pueden quedar sujetos al desorden

¹¹ La noción de *stasis* originalmente utilizada para hablar de una “toma de posición” ante la necesidad, se refiere en los textos de Platón (2000c: V 470bc) a uno de los dos tipos de conflicto, se refiere a la “discordia”, que será distinta a la guerra civil, el *polemos*. *Stasis*, en el contexto que nos interesa, se entiende como aquel que es pariente y de origen común, mientras que *polemos* se refiere a quien es diferente y extranjero. Ver también Aristóteles, 2000: 1161b, 27-30.

(Hesíodo, 2000). Jean-Pierre Vernant comenta en ese sentido la importancia del espacio como mecanismo de distribución, éste es fundamental en la idiosincrasia del griego antiguo porque a partir de él cada actividad tiene su propia dimensión, “el espacio de lo alto es completamente diferente del espacio del medio y del de abajo” (Vernant, 1991: 187). Existe un imaginario constituido en torno a las dimensiones de la vida, cada una separada, nunca mezcladas (*Ibidem*). La ciudad griega, desde el imaginario, es un ejemplo, un modelo (Platón, 2000b: 278c) y una estructura guiada por la medida, la distribución y el equilibrio.

Esto es evidente ya para el siglo VII A.C. cuando aparece la primera traza formal de la ciudad, en la cual fueron centralizados todos sus elementos, entre ellos, el ágora, el más importante por sus repercusiones políticas. La ciudad se convirtió en una estructura que distribuyó el espacio con una separación fundamental, al centro la plaza pública y en la periferia las áreas residenciales; espacios divididos, de un lado, la vida privada, del otro la vida pública, con ello la ciudad comenzó a ser “un espacio social completamente nuevo, espacio común centrado en el ágora (lugar público), con centro común en donde se debaten los problemas de interés general, espacio en el que el poder no reside ya en el palacio sino en el medio, es *mesón*.” (Vidal-Nanquet, 1983: 299)

La elaborada distribución espacial desarrollada a partir de las ideas anteriores proporcionó un paradigma estructural-arquitectónico de ciudad que se convirtió formalmente en un “modelo ideal de comunidad política”, dentro de la cual adquirió relevancia la idea de dominio público, definido como *ta koiná*, es decir, “lo común a todos” (Tucídides, 2000: L I, 141).

El concepto de ciudad desarrollado hasta este momento funcionó para los filósofos como idea reguladora de la convivencia, conformando a los sujetos en torno a ciertas preocupaciones, Platón las formuló en boca de Sócrates como la necesidad de encontrar el lugar más justo y sano (2000c: IV 443d-e), mientras Aristóteles precisó esas cualidades: salud, seguridad, comercio, educación, actividad política y esparcimiento cultural (2000: 1330-1334). Esas cualidades hicieron surgir la *polis* ideal.

Con respecto al concepto de igualdad resulta interesante observar cómo, por ejemplo en Aristóteles, era pensada como un producto al final de un proceso de transformación de las múltiples diferencias existentes en la sociedad. Un aspecto definitivo en la ciudad ateniense para determinar el ideal de igualdad consistió en señalar por principio quiénes eran los verdaderos «ciudadanos»; así para Platón, sólo podían ser aquellos capaces de conocer y encargarse “de la función para la cual están naturalmente dotados” (2000c: 423d), en términos de una teoría moderna de la subjetividad, los ciudadanos necesitaban primero poseer una consciencia, un centro autónomo de conciencia lo cual ha de permitirle tomar decisiones (Llinares, 1997: 32).

El argumento de Platón, en este punto, es que la construcción de la igualdad en la polis griega obedece a la búsqueda de un ideal, el cual se encuentra más allá de la individualidad, en la idea de una comunidad que sabe lo que le conviene y se organiza para conseguir ese propósito, por eso, como veremos, resulta tan importante el autoconocimiento y su ideal de ciudad y ciudadano. El autoconocimiento es la clave para pensarse igual al otro, por ello Foucault veía en la tarea de Platón un esfuerzo por “mostrar que todo trabajo que uno sobre sí mismo, todos los cuidados que debe darse si pretende tener acceso a la verdad, consisten en conocerse, es decir, conocer la verdad.” (2006: 87)

La ciudad griega exigía un patrón, que fuese ideal de perfecta distribución en donde sólo cabía la igualdad de los ciudadanos ante la ley (*isonomía*), eso permitía expandir la dimensión de su vida de la esfera privada a la vida política, ahí reside el punto de arranque de la idea de la asamblea del pueblo (*ecclesia*). En la asamblea, al introducirse la igualdad, se les otorga a los ciudadanos un derecho fundamental para la vida pública, hacer uso de la palabra (*isegoría*); mediante la intervención en las decisiones al hacer uso del voto, los votos valen igual (*isopsephía*) y con ellos se crea el espacio para la libertad moral. La ciudad configura el espacio, busca equilibrar las diferentes expresiones de los hombres, es un instrumento regulador de conflictos. El ágora estuvo motivada por el ideal de

espacio común que iba de los individuos aislados a la idea de un espacio compartido de hombres *libres*.

La politicidad de la ciudad

Platón consideraba que teniendo un ideal de ciudad se necesitaba entonces un ideal de ciudadano. Eso constata la conversación entre Glaucón y Sócrates en la *República*:

-¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?

-De ninguna otra parte que de ese comportamiento.

-Por consiguiente, si las clases de Estados son cinco, también han de ser cinco las modalidades. (2000c: 544d)

Nos interesa destacar que hay un esfuerzo en Platón por mostrar la unidad entre ciudadano y ciudad, en tanto que ésta permite ordenar las diferencias; la unidad de la estructura de la ciudad permitía lidiar con dos aspectos generadores de conflicto, la *necesidad* y la pobreza de las étnias, desde un horizonte privilegiado, al cual Platón llama la “ciencia real” del gobierno (2000b: 292d).

Tener un ideal no es cualquier cosa, Platón lo sabía, por ello recupera a sus más caros antecedentes, los pitagóricos, quienes hicieron de los ideales de autoconocimiento, salud y verdad una expresión efectiva de las *polis* (Kingsley, 1995). En la concepción pitagórica dos conceptos son el soporte de la ciudad ideal y tienen un claro trasfondo político: orden y armonía.

Lo que a partir de ahora nos interesa es entender cómo se configura el concepto de lo político de Platón, calificado como ciencia real y que se traduce en su ideal de ciudad y ciudadano. Para encontrar el origen del orden y la armonía

hay que mirar el contexto y los antecedentes que nutren a Platón, ahí encontramos a los pitagóricos, para quienes el cosmos, pero también la ciudad estaban imbuidos de orden y armonía, conceptos con un peso metafísico, que derivaba en un sentido político y religioso. Los pitagóricos, como muchos otros filósofos antiguos veían en la búsqueda del orden, el enigma de la *physis* fundamental, pensar el orden tenía un interés metafísico con un sentido político.

La música por ejemplo, tenía un significado relevante, guardaba, según los pitagóricos, un saber que debía descubrirse, porque expresa en el mundo sensible la manera en que se equilibran los contrarios, atendiendo a los cambios entre silencios y sonidos se puede probar la existencia de una realidad metafísica y observar su manifestación a través de la *armonía* (Colli, 2011: 45), la cual traducida a un lenguaje universal se convierte en formas numéricas, y son éstas las que le dan sentido el mundo y lo hacen comprensible (Pitágoras, 2001: frg. 349).

Elementos como el anterior, funcionaban como una razón de ser, que bien dirigida podía conducir a los hombres a entender la naturaleza. Si la armonía, nos dice Colli, lleva a la conciencia y hay un medio para conducirla, en este caso la música, ésta se convierte en medio para ordenar el alma y armonizar sus partes, entonces, puede haber un saber: “La música, por tanto, debe ordenar el alma y darle aquella armonía que luego ha de ser la propia sabiduría” (2011:45).

La justicia (*diké*) en este momento vuelve a tomar relevancia, se convirtió en la principal plataforma para la vida de la polis, aunque su significado es ambiguo, según sabemos, tenía un significado natural asociado a principio (*arkhé*) (Pitágoras: 2001: frg. 257), lo que ordena la naturaleza, pero tiene otro significado que atañe a lo humano, es de “dar a cada cual lo debido.” (Jaeger, 1974: 107).

La justicia, para los pitagóricos, alcanza su sentido más amplio cuando se concibe como *proporción*, definida simbólicamente como número, en tanto es “lo igualmente igual”; lo importante de esa concepción es, sin embargo, su consecuencia, la justicia se convierte en un ideal de *politicidad* (Cfr. Colli, 2011:

49) en tanto que hace posible la unidad del mundo, es un vínculo que presupone campos diversos en comunión llevados a coincidir en una realidad superior en virtud de lo igual, y alcanza la esencia universal “en esta esfera superior de igualdad, sólo es posible vivir una vida política perfecta sin desequilibrios.” (Ibidem).

En Platón ese ideal pitagórico toma cuerpo en una república ideal, siendo lo político un factor de unión y estabilidad de las diferencias, orientado por el conocimiento. El filósofo ateniense, considera que quien quiera formar parte de la comunidad necesita primero desarrollar dos cualidades: salud y sentido de la justicia (2000b: 293, 2000c: L II 366e). Con relación a la justicia, Platón reelabora el concepto teniendo en cuenta la influyente expresión surgida de las comunidades pitagóricas y la plasma en la idea de “hacer lo propio” (*heautoú práttein*) (Platón, 2000c: L IV 433a), cada ciudadano debe hacer lo propio para ganarse su derecho a pertenecer a la ciudad.

En la ciudad se espera que los hombres ocupen una posición guardando su proporción con relación al resto de los ciudadanos, para ello necesitan, primero, conocer su posición, eso es fundamental, esto quiere decir que importa que sepa cada quien acerca de sí, pero sobre todo, que sepan qué tanto pueden hacer para conseguir su lugar, eso en un sentido amplio, lo llama Platón, para cualquier ciudadano, autoconducción (2000b: 293a) , pero cuando esa tarea consiste en tener a su cargo el gobierno, se posee la ciencia real del gobierno (Platón, 2000b: 301b). La tarea del estado entonces consiste en hacer que cada quien alcance su propia justicia con sus acciones, de ello deriva conseguir su valor. “Esta virtud, si se lleva a la práctica, conduce a una vida estatal en la que los ciudadanos están ubicados en una armónica escala de funciones” (Colli, 2011: 72), si cada ciudadano conoce su lugar en la ciudad, entonces, ahí reinará la justicia.

Ahora, como se dijo en el apartado anterior, la justicia en Grecia se entendía como “dar a cada cual lo debido”, pero Platón en su propia elaboración nos dice que la justicia no sólo es una asignación de simple distribución de posiciones entre los ciudadanos, que bien cabría en una acepción de justicia legal,

a cada quien lo que merece según sus méritos, sino que entraña la posibilidad de formar parte de la comunidad, de pertenecer a ella en función del saber y el coraje por pertenecer a la comunidad, dice Sócrates: “Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y –una vez nacidas– les permite su conservación.” (Platón, 2000c: 433b) Como ha visto Colli “...en este Estado ideal, todos deben participar de la justicia, y todos, por consiguiente, encuentran en él la forma de desplegar su individualidad.” (2011: 73)

Si se cumple con las anteriores condiciones en la ciudad, el individuo podrá fomentar su desarrollo, como un arte, porque “la ciudad y las artes son una y la misma cosa” (Strauss, 2006: 141-142); para Platón el bienestar producido por la justicia está íntimamente ligado a la formación de una “cultura” y, en ese sentido, incorporamos un segundo concepto, el de la salud. En el ideal platónico vertido en la República no hay lugar para el desorden, porque fomenta la degradación, en forma de mentira y ésta crea desigualdad y sometimiento. La ciudad no puede ser desordenada porque en ella están presentes las aspiraciones de igualdad y libertad. Por lo anterior, la forma de la ciudad debe corresponder a la de una verdadera ciudad entendida como una “ciudad veraz” (Ibid: 145) La ciudad verdadera sólo admite aquello que propicie el conocimiento y fomente las artes que equilibran al hombre, los poetas, por ejemplo, no caben en la República, porque son imitadores o como dice en su libro X, son “coloreadores de las artes con las palabras” (Platón, 2000c: L X 601a).

La idea de la ciudad platónica es que ésta es el espacio para reformar a los hombres, teniendo por comienzo la tarea de eliminar las malas compañías y orientarse por un método. (604a-e). Esa herencia por el equilibrio trasladado a la ciudad, es una herencia pitagórica, pero también de los poetas antiguos como Hesíodo, en esas ideas propias de las religiones místicas radica la fuerza del orden (Kerenyi, 2004); sólo el orden mantiene el equilibrio al sustentar la preeminencia de ciertos aspectos positivos, por ejemplo la jerarquía, la cual puesta en el contexto de las artes mantiene las cosas ordenadas de acuerdo a

una jerarquía. El arte superior es el arte de las artes, y dentro de ese arte surge el conocimiento, el único que puede corregir el desorden y contener el conflicto y en esa medida “el orden verdadero de las artes: es su orden jerárquico” (Strauss, 2006: 143). Para Platón, como antes para los pitagóricos, no es posible hablar de una ciudad sin ordenar primero las relaciones humanas en torno al conocimiento verdadero, el cual se expresa mediante la justicia y la virtud.

Es en la conducta de los individuos se materializan los conceptos o *eidos* asumiendo una convergencia entre el bien social y la individualidad, de manera que si sólo puede darse la identidad a partir de la armonía, resulta posible un nivel de igualdad de las mentalidades individuales, lo anterior claro cuando se comparten no sólo los valores, sino incluso las formas de interactuar, por ello “Platón en su aproximación política a la humanidad, se ve obligado a admitir la virtud no sólo para la parte cognoscitiva del alma, sino también para la pasional y sensitiva.” (Colli, 2011: 72)

Lo anterior significa que la pertenencia a la ciudad no sólo está dada por determinaciones especiales que hacen entender la esencia interior de la república, sino a cualquiera que quiera ser humano, y *ser humano*, para Platón significa poder compartir con los otros en el diálogo, es decir hacerse oír de acuerdo con las formas reconocidas de la ciudad, para entender lo anterior, hay que tener en cuenta la aceptación amplia que se tenía en la época del sentido del concepto de *logos*, que ya en ese momento había transitado de significar sólo razón o verdad a referirse a la “palabra” y en un sentido inspirado por Zenón de Elea a “discusión”. (Colli, 2006: 42)

En la *República*, muestra Platón, cómo al cultivar la humanidad mediante las artes, *discutiendo* y confrontando entre los ciudadanos su ideal de orden, la participación individual se convierte en la del Estado-familia, pues en el Estado como en las familias se aprende contribuyendo con el mantenimiento de dicho orden. Ciertamente, al interior de este orden están las posiciones definidas, no hay mejores o peores opciones, en este modelo no hay necesidad de justificar la calidad de los individuos, para el Estado simplemente basta con seguir el ideal,

así lo reconoce Sócrates, en el *Critón* cuando los representantes del *status quo* le increpan su preocupación acerca de por qué debe obedecer la ley, en este caso Sócrates considera que lo importante no reside en que lo que le comunican sea una prueba de que el Estado tenga una razón, sino que, le dicen cuál es la razón de su existencia al interior de ese estado y esa ciudad.

De acuerdo con el campo trazado el orden de igualdad que se puede formar en una comunidad aspira a un vínculo político universal de igualdad llamado “amistad”, ese impulso político debía ser canalizado vía la formación de ciudadanos capacitados para ejercer el poder sobre la base de su conocimiento del significado del orden y la armonía, ambos necesarios para el funcionamiento del Estado y, esa clase ejercería su autoridad política sobre el resto de los hombres.

Hacia el ideal moderno. Transiciones en las nociones de ciudad y ciudadano

El ideal de tránsito hacia la modernidad nos interesa observarlo a partir de la descripción que sobre la unidad del poder nos ofrece Dante Aligheri, el poeta florentino concibió un influyente ideal de ciudad y ciudadano bajo la identificación de la unidad, ejemplificada como la necesaria concentración de las fuerzas en un poder unificado. El poeta priorizó en su concepto de lo político la necesidad de implantar un orden normativo civil para regular las relaciones internas a la ciudad y entre las naciones, su objetivo, terminar la disputa y separación entre gobiernos, imperial y papal –las dos espadas-.

El florentino acentuó en su ideal la importancia de la libertad por encima de la igualdad, partiendo de la afirmación de la necesidad de una monarquía temporal o Imperio como fórmula para eliminar las luchas entre el poder político y el clerical. En su obra el poder político únicamente puede surgir de la organización de las múltiples voluntades que hacen posible la generación de la comunidad

política. De acuerdo con Etienne Gilson (1953), Dante ofrece un esquema de sociedad temporal universal, la sociedad universal del género humano o *humana civilitas*. El diseño de sociedad de Dante centra lo político en la idea de integración mediante la incorporación de todos los hombres a una misma comunidad universal mediante la acción (2004: 35).

En el esquema del florentino está presente la idea aristotélica de la naturaleza social del hombre como principal motor constitutivo de la vida política (Gilson, 1953), la cual, dirá Dante, sólo puede ser realizable en la ciudad, porque en ella los fines de la humanidad, como los de la propia ciudad, confluyen para su propia perfección (2004: 36). Esta idea la incorpora como resultado de su compatibilidad con la tradición judeo-cristiana, comparte el supuesto de la existencia de un fin de la humanidad expuesto en la idea de la paz. La doctrina de Dante hace compatible una red axiológica en la cual encontramos tres valores imbricados: justicia, utilidad y caridad.

La justicia, uno de los valores fundamentales, es concebida como instrumento político para alcanzar el bienestar individual y colectivo, tal como lo habían establecido los romanos (Dante, 2004: 95), si la justicia es un bien útil, este sentido le otorga su capacidad de beneficio o instrumento (*utilitas*) de orden a la humanidad, es decir, la utilidad se expresa como manifestación del espíritu encarnado, por ello dice Dante Alighieri: "...resulta necesario que el fin de cualquier derecho sea el bien común, e imposible que exista ningún derecho que no se proponga el bien común...si las leyes no están dirigidas hacia la utilidad de quienes se encuentran bajo la ley, son leyes sólo de nombre, de hecho no lo son." (2004: 69-70)

La justicia actúa y cumple un fin con sentido donde se hace posible la cooperación entre iguales, de modo que sólo hay justicia en la ciudad que hace posible la realización de la humanidad. Por lo anterior, será el derecho, por su utilidad, como fue para los romanos, un instrumento justificado para la consecución de los hombres, se convertía en una sabia coordinación o subordinación de las utilidades individuales a la comunidad. Así, para Dante el

inicio de la política comienza en la esfera de la acción, donde el motor se encuentra en la indagación de los medios que facilitan el fin último (2004: 35). La idea de la naturaleza originariamente social del hombre, unificada en la política no se consigue de cualquier manera, por ejemplo con individuos aislados, necesita de la cooperación, así la idea de la unidad del género humano sólo puede surgir de la interacción, teniendo su pleno desarrollo en la cooperación. Entonces, la ciudad se convierte en el único espacio idóneo para lograr ese fin y por lo cual requiere un poder unificador.

Dante reinterpreta la expresión *Universae terrae rex imperat servienti* del Eclesiastés, evocando a Santo Tomás para quien *terra* es lugar, territorio y, de manera concreta, espacio para el desarrollo humano, con lo cual busca sustentar el papel de la ciudad. La ciudad, en la concepción política de Tomás de Aquino permite a los hombres organizarse para formar uniones, multitud y conseguir con ello su fin, pero debe garantizar tres condiciones el espacio: seguridad, subsistencia y gobierno (1995: 66-67).

Siguiendo con su descripción, Dante reconoce que si la justicia es un bien útil, ésta surte efecto al ser bien usada, pues la utilidad (*utilitas*) se encuentra muy cerca de la piedad (*pietas*), en el sentido latino de respeto a los deberes fundamentales hacia la familia y la sociedad, pero sin expresar sentimientos de miedo a la coacción o pérdida de identidad individual, ésta convicción ya la había ofrecido en la *Divina Comedia*, cuando en el Purgatorio, Dante hace decir al emperador Trajano que la justicia le quiso hacer noble y la piedad le motivó a consolar a su propia nuera.

De acuerdo con lo anterior, la trama tejida entre los conceptos de justicia utilidad y piedad se convierten en un estado, un espíritu de amor, manifestado como concordia –Libro I de la *Monarquía*–, esa es la aspiración de todos los hombres, piensa Dante. En cambio, una pretensión de interés egoísta y mala coordinación de corazones hace permanente el estado de violencia en la sociedad; de lo anterior resulta, que el rechazo al poder sólo parte de la

ignorancia del hombre para disfrutar su participación en las tareas del ejercicio del mismo, es decir, por incapacidad para la *Politizere*.

La concepción política de Dante admite el ejercicio del poder como una *capacidad para hacer coordinar a las voluntades*, un cierto modo de ser, lo cual no es incompatible con una manera de hacer efectivo el poder a través de una forma de gobierno civil. Veamos, si en el caso de Platón el ejercicio del poder sólo puede ser realizado por quien *posee* el conocimiento real del arte de gobernar, en Dante ningún individuo particular posee de manera innata esa capacidad, el poder se ejerce cuando la multitud le da derecho a ello. Dice el florentino, “sólo la especie humana tomada en su conjunto tiene derecho a pretenderlo”. Así, la paz tendrá lugar cuando todos los hombres participen de un solo orden y sean elementos activos y pasivos de un bien común verdaderamente común a todos (Dante, 2004: LI XI), no sólo a los ciudadanos libres, como en el antiguo concepto griego de lo común a todos (*ta koiná*).

Esa manera de concebir lo político como sustento organizacional, como esfuerzo coordinador de voluntades para darle sentido a la ciudad, sin embargo, acabará cuando Maquiavelo señale la idea de la autonomía de la política. Para Maquiavelo (1985) el objetivo de la ciudad, junto con los procesos de acción política necesitan ser ajenos a los de cualquier otra forma de organización social, la ciudad adquiere orden a partir del poder político, y en ese sentido, habrá de comenzar a concebirse como un proceso de distinción de la de otras áreas de la vida social, la política tiene su objetivo en la obtención y conservación del poder, dejando fuera de su círculo de interés cualquier otra cosa.

Maquiavelo separa lo religioso de lo moral y estos dos intereses de la política. De manera lenta pero firme comenzará a constituirse un planteamiento a partir del cual comienza a expresarse una “diferencia ontológica” (Laclau), es decir, ante la disputa, de los distintos poderes, por el control de la sociedad experimenta una suerte de anarquía manifestada en la idea del desorden generalizado que amenaza a la sociedad. Entonces, el esfuerzo intelectual

requiere pensar cómo unificar la voluntad de la comunidad en la figura de un solo gobernante.

Con Maquiavelo la política comienza a mirarse de manera autónoma, dejando de existir esa continuidad entre lo social y lo político, siendo incompatible cualquier aspecto de la política con las morales privadas. La política se comienza a definir como la lucha permanente por el poder.

Ese conflicto identificado por Maquiavelo como el tema central de la política, por otra parte, queda expresado en ciudades como Florencia y Venecia, la ciudad-villa hace posible una experiencia de interacción y búsqueda de valores muy distintos a los de las polis; las nuevas ciudades buscan que los hombres puedan experimentar la libertad en un sentido distinto al griego, desarrollan la idea de que no existe “nadie superior” en ese espacio, ni había más gobierno que el de los ciudadanos (Skinner, 1999: 32).

Las villas italianas hacen coexistir símbolos que hacen recordar al poder de distintas maneras, a través de catedrales, monasterios, santuarios y ermitas, mantienen en la memoria a aquellos poderes privados que se disputan el control y generan conflictos; en ese estado de tensión hay, sin embargo, un deseo de certidumbre derivado del sentimiento de la libertad (Skinner, 1993: 77). La ciudad italiana ciertamente carecía de centralismo y en ello veía su principal flaqueza, al mantenerse dividida en facciones, en ese sentido lo político con Maquiavelo busca separarse de lo social, expresa la aspiración por lograr la unidad bajo un dominio acorde con la paz y la concordia (1985: 178).

Por otra parte, aunque el papel político era realizado por los gobiernos comunales, lo cierto es que en los ciudadanos recaía el temor de vivir bajo la tutela de distintos poderes, y en ese sentido, la arquitectura de la ciudad estará confrontando esa confrontación, de manera que, como indica Quentin Skinner, en la villa italiana nadie desconoce cómo se logra el poder y a quién se debe obedecer (Ibidem).

Maquiavelo con su visión realista del poder político interpreta lo político como una plétora de prácticas, estrategias y formas de organización. En el mundo urbano ese precepto teórico se convertía en una pauta arquitectónica que realiza su trabajo haciendo una subdivisión política a través de su prototipo de la vida municipal. Sus prototipos de espacios públicos municipales son los palacios Comunales, así como los las logias comerciales abiertas y, en numerosas ocasiones también los palacios de las aristocracias locales, junto con las casas de los gobernadores o señores de las ciudades en donde se realizaba la floreciente vida comunal, ahí se media “el pulso y actividad de una sociedad plena de energía y de imaginación artística.” (Chueca, 1989: 332; Cfr. Chieri, 1985: 37-49)

En un sentido amplio se puede decir que para la transición de la ciudadanía en esta nueva dimensión de la política los pequeños Estados producen dos modelos coexistentes en la vida urbana cuyas construcciones mantienen una indisociable imagen vertical del poder que deriva de la fuerza de las aristocracias, con fuerza heredada del periodo feudal y símbolo del supremo poder. Una respuesta híbrida entre castillo y mansión palaciega que no se resigna a perder los elementos característicos de las antiguas fortificaciones. Son pocos los casos que responden a otro modelo menos comprometido con la simbología militar del poder, propio de territorios donde la herencia familiar no se sustenta en la fuerza de un ejército, o en la imposición de una potencia protectora mayor, ya sea el Imperio, el Papado o los reinos europeos (Cfr. Chueca: 1989: 414).

El poder en las ciudades góticas –pero también del ciudadano- no tiene un rostro definido, hay una distribución variable de su estructura, como en Venecia o en Florencia, que tenían entre sus principales problemas definir quién tenía la competencia permanente para determinar su trazo arquitectónico. Fueron los poderes privados quienes al final definieron su rostro.

Este imaginario del poder expresado en la arquitectura de las villas-ciudades aunque retoma el espíritu antiguo, no parece mantenerse ligado permanentemente a esas raíces, parece carecer de fachada propia. Tiene interiores inexpresivos y mudos, identificados por José Ramón Soraluze como una

“monumentalidad por policromía.” (2008: 404) El problema de la falta de un poder central, claramente definido en el esquema de Maquiavelo, enfrentará el reto de definir cómo mantener el orden y la libertad del ciudadano en la ciudad.

La comunidad política de los individuos

La concepción política y la ciudad, derivadas de las concepciones italianas, se considera una manera de concebir el poder y la capacidad de acción pública distinta a la antigua, resultado de una concepción de la vida comunal a partir de la *politizare* extendida ampliamente. Sin embargo, esa forma de espacio de ejercicio del poder, no fue la única, tampoco la más exitosa, ciudades como Paris o Londres experimentan procesos diferentes donde el espacio del ciudadano se reserva de pretensiones de objetivación comunitaria, su dimensión es más simbólica; los poderes se conciben subordinados al poder político prácticamente desde su fundación, son espacios donde “las leyes y ordenanzas deben tener en el territorio una especie de implantación [tal] que ningún rincón del reino escape a esa red general constituida por las leyes y ordenanzas del soberano”, nos dice Foucault (2006: 31); de esta manera la ciudad comenzará a adquirir rasgos de un poder político abstracto, centralizado, gobernado por criterios como “la capacidad de actuar con rapidez, con economía, con efecto y con certeza.” (Oakeshott, 1996: 81)

Las relaciones en la modernidad son tridimensional, territorial y abstractas, porque en lo político el asunto se desplazó hacia la búsqueda de una razón global conjunta -para todas las sociedades- que permitiera determinar ya no un ideal de ciudad tanto como de gobierno, capaz de garantizar un ideal de realización humana. En este esquema se necesita regular la inédita experiencia de la expansión del poder (2006: 16-17).

La idea de una regulación aplicada a lo social describe acciones concretas para evitar el desorden, por ejemplo, del crecimiento demográfico, pero lo cierto es que más que un proceso de reordenamiento de la vida humana llevado al espacio urbano, tareas de administración de traslado de bienes para normalizar el comportamiento de los mercados, había otros lugares donde se manifestaba la disputa por encontrar la fórmula adecuada para hacer emanar un concepto Estado político, lo anterior fue necesario para separar el viejo orden, del supuestamente nuevo.

La idea de libertad del sujeto

La afirmación de que hay una libertad en el individuo antecediendo a su participación en la sociedad es un aspecto interesante del discurso político recogido en las posturas modernas, admite en una distinción básica, según la cual hay dos dimensiones, una libertad interior y otra externa, como lo planteaba originalmente San Pablo. De acuerdo con Hanna Arendt, las experiencias de opresión hicieron que los primeros cristianos caracterizaran la libertad política como una condición opresiva, una forma de sometimiento opuesta a la libertad ética, que es anterior y funciona como base de lo social (Arendt, 1991: 70).

Entre los griegos la libertad servía para cimentar un concepto de ciudad que relacionaba acción (*praxis*) y capacidad discursiva (*lexis*), la libertad política tenía un papel fundamental como factor de realización en el contexto de la ciudad-estado; la ciudad en tanto lugar público, de todos, distinto al espacio doméstico, era el lugar en donde se configuraba lo común (2005: 51-54). Arendt, al respecto, dice que “Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.” (2005: 57) Implicaba no hacer lo que se quiere individualmente, sino lo que se puede hacer en el espacio público teniendo en cuenta a los otros, así, quienes eran admitidos se les reconocía por su capacidad para actuar con

moderación, orden y autocontrol (1991: 70, Foucault, 2002). Aun con los conflictos la tendencia griega fue a generar una sola ciudad.

En el pensamiento de Pablo la dimensión es totalmente distinta, ahí la política se convierte en un componente conflictivo, pues la verdadera realización de la libertad está impedida por las manifestaciones concretas de la libertad política. Si la política consistía en un estado de ser manifestado a partir de una acción, la construcción del espacio para el acuerdo entre los participantes, el escenario en el que se habla para encontrar las respuestas a los problemas comunes no está presente en la vida política concreta, sino fuera de ella; la libertad de los cristianos fue asumida entonces como carencia de restricciones, independencia de los otros, una forma de liberarse de las presiones cualquiera que estas fueran, de someter el conflicto y buscar un principio de identidad fuera del alcance de las contingencias, que podría estar en un tipo de fundamento moral. En este contexto cabe citar a Arendt: “El querer-poder de los cristianos fue descubierto como un órgano de auto liberación y de inmediato se encontró queriendo. Esto es, como si el yo quiero, inmediatamente paralizara al yo puedo, como si al momento en que el hombre quiso la libertad, hubiera perdido su capacidad de ser libre.” (1991: 71)

La idea de la libertad entraña más que la ejecución de una decisión, para los cristianos la libertad no sólo es libertad política, no sólo es una libertad exterior, en la que se ponen en ejercicio las facultades para decidir el rumbo de una acción, hay la certeza, dice Arendt, de que ocurre “algo en el intercambio entre mí y mi yo mismo.” (1991: 68)

La acción no sólo tiene que ver con externalizar la decisión, para el cristianismo la lucha no sólo tiene lugar en el mundo exterior, sino en un campo de realización interna, esa experiencia le mostró a Pablo que la fuerza de la organización social puede ser un poder coercitivo, en donde la realización del ser bajo un estado específico podía convertirse en una expresión de sometimiento a las convenciones colectivas. “Ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni

governados.” (Arendt, 2005: 58). La impotencia experimentada por la incapacidad de poder transformar esas relaciones exteriores que llevaban a cabo un efecto negativo sobre los hombres (concretamente el pueblo judío), hacía surgir un poder genuino, una fuerza que llevada a su favor se convertía en poder, no sólo para dominarse, sino para dominar.

Si la libertad sólo se consigue a costa de separarse del vínculo con los otros, y es más, puede implicar estar en contra de los otros, entonces puede ser posible que quien es libre y no está unido, por ejemplo, a un cuerpo político, no sea soberano, pero que, siendo soberano, es decir, atado a un cuerpo político, no sea libre.

Lo anterior se convirtió en la ficción de la soberanía de los pueblos que no era sino, una forma de coerción mostrada como aparente libertad. “La famosa soberanía de los cuerpos políticos [dice Arendt] siempre han sido una ilusión que además puede ser mantenida sólo por los instrumentos de violencia, esto es, con un significado esencialmente no político.” (1991: 73)

De lo dicho, deriva la apreciación poco favorable de la política que entraña el ideal del ciudadano moderno: “menos política y más libertad”. Bajo esa consideración el Estado, surge como un elemento derivado de un interés principal, la de proteger al individuo de toda forma de organización, siendo el Estado un instrumento administrativo para la seguridad de los mismos.

Ciudad y ciudadanía liberal

En el contexto de nuestra discusión resulta indispensable volver a establecer nuestra intención al analizar las variantes históricas que se pueden identificar en el pensamiento político con relación al concepto de ciudadano. Por lo pronto un hecho destacado es cómo la ciudad se va convirtiendo en un espacio de producción social, resultado de interrelaciones, así la espacialidad es uno de

los elementos de la actividad social que hace posible como acción progresista, progresiva y constructiva la vida política, mientras en la modernidad veremos el intento de separación de la política y la ciudad, buscándose distinguir los espacios, el privado y el público.¹²

En un primer momento la ciudad moderna va a tener una expansión en dos sentidos, uno hacía afuera y otro hacia dentro (centrífugo y centrípeto) esto es, el primero en tanto que el ciudadano, como dirá Hobbes, vive su vida en libertad (*liberty*) en *ausencia de obstáculos* (1998: 111) promoviendo su expansión; pero hacía adentro, siguiendo una norma o regla de funcionamiento mecánico, el ciudadano, con respecto al Estado, sólo *obedece* a sus conciudadanos (Hobbes, 1998: 112). Lo anterior, por analogía, guarda una proporción entre la expansión física y la aparición de subjetividades políticas donde el espacio físico, la ciudad, se convierte en la “esfera de posibilidad” de aparición de identidades (Massey, 2005: 107), de modo que, a diferencia de lo que sucedía en las polis griegas o en los ayuntamientos medievales, en las ciudades modernas la acción política va a requerir un espacio privilegiado para llevar a cabo su manifestación, el espacio político, siendo desde un principio parte integral de la ciudad, se configura en lugar separado, recreando la identidad del ciudadano, la *persona* (Hobbes, 1998: 73).

Siguiendo el doble movimiento que tiene la expresión del campo de la política, habremos de dirigirnos a las zonas en las que tiene presencia de manera determinante el poder, es el caso de la distribución de bienes básicos y de las obligaciones, en ese sentido la fragmentación del espacio público de acuerdo a índices diferenciados (Booth, 1994), por la otra, la propia diferenciación de la política diferenciándose de otros campos de la vida social.

¹²En el contexto de cambio generado por la revolución industrial el informe escrito en 1886 por Charles Booth (1904) (sociólogo y empresario naviero) nos da una perspectiva de la transformación de la ciudad, su reporte muestra cómo la composición de la población londinense y las novedosas formas de organización social y económica crean en la ciudad una severa separación en los estándares de vida de sus habitantes, generando divisiones notables, por ejemplo, identificó 8 zonas distintas que se traducían en diferentes maneras de existencia, una parte, por la otra de usar y concebir el espacio público. Ver Booth, Ch. (1904). *Life of Labour of the people in London vol. 1*, Londres: Mac Millan..

La ciudad como ideal político es un factor central en la modernidad, pero no hubo una sola idea de ciudadano. En Alemania, Friedrich Schiller contra la tendencia (anglosajona) de un sujeto fragmentado postuló un ideal de ciudadano integral, resultado, en principio, de un proceso pedagógico iniciado en la formación estética. Schiller consideró las tendencias de unificación subjetiva o de expresión de los sentimientos o afectos, reconociendo que no había en ello una razón descarnada y aislada que podía coordinar la voluntad. La formación sentimental es un motor a partir del cual la sociedad puede encaminarse a un estadio de progreso, de *humanidad*, lo cual se entiende como coordinación entre razón y emociones, en una identidad del carácter moral del individuo, al respecto Schiller dice: “Cuando el hombre ha entrado en la etapa de la cultura, y el arte ha puesto la mano sobre él, queda abolida aquella su armonía sensorial y sólo le resta expresarse como unidad moral, es decir, como ser que anhela la unidad.” (Schiller, 1985: 91) El encuentro entre razón y emoción ocupaba poderosamente la atención del filósofo alemán, ella era “la representación del ideal.” (Ibidem)

Otro contraste lo encontramos en el terreno del urbanismo francés, consistió en hacer un diseño distribuido de la ciudad, veamos:

[Hay] una calle central que divide efectivamente en dos rectángulos el rectángulo mismo de su trazado, y hay algunas calles paralelas y otras perpendiculares a la central; sin embargo, están a distancias diferentes, unas más cercanas, otras más alejadas, de modo que la ciudad se subdivide en rectángulos, sí, pero unos son grandes y otros pequeños, con una gradación del mayor al menor...La gente debe vivir en la parte de los rectángulos más grandes, donde las calles y los cruces son amplios. (Foucault, 2006: 35)

La disputa por un modelo ideal no fue sencillo nunca, mucho menos cuando la ciudad necesita encontrar su propio orden, la ciudad moderna compartía la idea del orden, visto con un enfoque geométrico, donde su traza no debía reflejar una separación física tajante entre lo público y lo privado como en Grecia; las ciudades inglesas o francesas buscaban más que una definición sustancial una definición funcional y en ese mismo sentido irá su configuración para la exclusión.

La ciudad moderna tiene su eje de simetría en un criterio funcional de distribución de tareas, en donde lo público está distribuido en todo lo extenso de la ciudad. Dada la presencia de un nuevo orden secular los conflictos en la ciudad moderna muestran las dificultades para articular la convivencia entre un viejo y un nuevo orden.¹³ El problema definía su campo de acción, la funcionalidad de las leyes, el objetivo, lograr hacer de cada hombre su propio legislador o haciendo referencia al espíritu liberal inglés “hacer de cada quien alguien que exponga sus razones”, en todo caso el camino enfilaba a la construcción de una sociedad ilustrada y razonable (Jardin, 2005: 211).

Bajo este esquema el espacio urbano se define, a diferencia de Platón quien veía la propagación de la virtud irradiando del centro hacia la periferia, un espacio en el que la expansión del poder está distribuida gradualmente y ello servía para controlar cualquier posible desbordamiento, el objetivo era diseñar un espacio en donde las personas no se “amontonaran” (Foucault, 2006: 35), de igual manera, en la ciudad el Estado necesita orientar hacia las leyes a los hombres, porque las leyes, afirmaba Hobbes, son para quien acepta vivir observante de ellas, no para quienes carecen de capacidad para hacerlo (Hobbes, 2003: 214-215 y 222). La transformación total está en relación con cambios en el orden abstracto. Pierre Rosanvallon describe muy bien esto como el tránsito de la sociedad del siglo XVIII hacia la sociedad de la universalización del ideal de los derechos, que comenzó cuando se aceptó la identificación de la vida política con el principio legal del Estado de Derecho (Rosanvallon, 1999: 31).

En este contexto la doctrina política que hizo posible tal objetivo fue el liberalismo, entendido como doctrina política con un ideario centrado en dos aspectos importantes, en primer lugar, la defensa del individuo abstracto y segundo, la exigencia de preservar un conjunto de regulaciones para la

¹³ Están bien documentadas las luchas en Inglaterra entre aristócratas terratenientes e industriales a mediados del siglo XVIII y a lo largo del XIX que tenía como escenario la búsqueda de privilegios políticos y estabilidad económica. Ver Ruggiero, G. (1944) *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Ediciones Pegaso, pp. 5-11.

convivencia llamadas libertades, convertidas a su vez en derechos considerados universales.¹⁴

Admitido este punto, la ciudadanía emergida del liberalismo cabe entenderse como un estatus legal (Kymlicka y Norman, 1994; Cohen, 1999), no es una cualidad o esencia del hombre, es una propiedad formal, su condición de poseer derechos.

La libertad en esta doctrina se piensa como atributo natural del hombre (Locke, 1984: § 6), indispensable para el desarrollo de su personalidad, la cual pertenencia a la ficción de las dos sociedades, la natural y la civil, siendo la primera aquella que debido a sus constreñimientos limitaba la realización humana y la otra en la que generándose incentivos a partir del acuerdo abría un espacio para la colaboración fructífera entre los ciudadanos.

El rasgo esencial del ciudadano para el liberal es determinar quién es libre o qué tan libre se puede llegar a ser, ello produciría la imagen de la ciudad sin muros, la ciudad abierta que facilita el tránsito, el desplazamiento de objetos, de personas y finalmente de pensamientos. En este sentido, la ciudad libre da cabida a un ciudadano libre.

Lo político adquiere autonomía, un “estatuto de preeminencia” (Luhmann, 2009: 88) que permitió entender al orden social y al individuo de una manera diferente, como el entorno que hacía posible la conjunción de las individualidades. En lo social el hombre se expresa a través de ese orden, los individuos se realizan al igualarse en él. “El ser humano no llega a sí mismo a través de una reflexión esencialmente individual, sino mediante el rodeo de la analogía para fundamentar

¹⁴Lo importante de esta descripción es mostrar cómo el ideal de las ciudades modernas no pretendían la perfección, porque tampoco tenían como referencia una forma, cada vez más extensas requerían estándares de regulación para lograr el gobierno de las poblaciones, funcionar, principalmente, en lo económico-administrativo, producir una racionalidad estandarizada, un ente artificial que hiciera posible la relación con el poder¹⁴, pero para su operación necesitaba unificar o prescribir una serie de atributos con los cuales la capitalización de la identidad del ciudadano fuera posible. El impacto definitivo se dio con la expansión de un código de comunicación orientado a destacar rasgos no acreditables a un individuo particular, rasgos dados para todos y nadie al mismo tiempo. El nuevo lenguaje como fácilmente se concluye, fue un lenguaje legal, técnico, hecho para extender, capitalizar la distribución política, activo importante en la relación entre gobernante y gobernado.

Jardín, A. (2005) *Historia del Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 9.

lo que lo une a los demás y lo que lo distingue de otras esencias no humanas: racionalidad y sociabilidad.” (Luhmann, 2009: 95) La libertad como sustento del programa liberal responde a una necesidad, los controles necesarios para reducir la incertidumbre.

Así, tanto Hobbes como Locke están interesados en presentar un esquema de análisis de la sociedad que explique las condiciones básicas del conflicto y cómo limitarlas (Cfr. Locke, 1980: § 16; Hobbes, 2003. Parte I cap. XIII). El lenguaje propio del liberalismo identifica los problemas del conflicto en la naturaleza siempre caprichosa que tiende a desviar al hombre de lo racional, en este sentido como afirma Laclau “la anarquía del estado de naturaleza plantea a la sociedad la amenaza de un desorden radical, la unificación de la voluntad de la comunidad en la voluntad del gobernante” (Laclau, 1996: 113). Dicho de otra manera, el individuo se constituye en torno a un patrón que reconoce al poder como ajeno a cualquier esencia o estructura previa, tratando de corregir el riesgo de ser llenado por la fuerza. Saber cómo defender la unidad depende de cada individuo. Esa capacidad determinó una forma clara de adoptar el yo, como dice Hume, de mostrar “la unidad aun necesaria para el carácter.” (Hume, 1984: 847).

La preocupación por las libertades del individuo ante las permanentes amenazas exteriores, condujeron a Hobbes, y Locke, a tratar de entender las condiciones necesarias de la seguridad sin caer en la incertidumbre. Según Hobbes, entender correctamente la importancia de la sociedad política y el valor del pacto nos conduce a preguntar qué se necesita para producir las condiciones necesarias para una existencia más o menos normal. Si la propensión humana siempre se dirige hacia la disolución de las reglas de convivencia, entonces resulta necesario introducir una dimensión que minimice sus efectos corrosivos. Hobbes aceptó que la agitación y el conflicto social son permanentes en la interacción social, por ello, era necesario un poder efectivo, legal, emanado del acuerdo colectivo, que al promulgar y aplicar leyes velara por la vida, salud y bienes dentro de la sociedad política. (Locke, 1980)

Un ciudadano, bajo la semántica liberal ya no puede ser una esencia virtuosa, sino una ficción, una ficción necesaria (Ignatieff, 1995), la cual parte de comprender la importancia del Soberano y las instituciones, pero además, se convierte en el objeto del poder político. Lo anterior claramente adquiere sentido al acentuar el peso del poder dentro de un núcleo situarlo en un mecanismo procesual, donde se encuentran “los medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro.” (Hobbes, 2003: 70)

El Estado, según estos liberales, está en los poderes individuales unidos (Hobbes, 2003: 70; Locke, 1980; cfr. Rawls, 2007: 36 y ss), las instituciones y el poder son necesarios cuando lo que se busca es reducir la inestabilidad de la naturaleza humana, porque siempre hay una propensión a la arbitrariedad, Hobbes piensa que la razón práctica es “frágil” (Rawls, 2007: 68), por ello sustenta un convencionalismo contractual.

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad...” (Hobbes, 2003: 136)

Locke, por su parte señala que el deseo incontrolado de acumular más de lo necesario para vivir cómodamente, causa conflictos con la propiedad a la que cada persona tiene derecho: “Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás.” (Locke, 1980: § 30) La convivencia para Locke sólo puede ir acompañada de un orden racional si se quiere la permanencia de la sociedad humana, en ese sentido la libertad expresa un orden racional, no es arbitrario, “la libertad del hombre, la potestad de obrar siguiendo su propia voluntad, se fundamenta en el hecho de que está dotado de razón, y en que ésta puede instruirlo en la ley porque ha de gobernarse,

haciéndole saber las cosas que quedan a la libertad de su propio arbitrio.” (Locke, 1980: § 63)

En tanto las pasiones son compañeras de la irracionalidad, son un elemento pernicioso para la convivencia, por ello al realizar el ejercicio de entender el origen de la sociedad política, dice Locke, “la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso.” (Locke, 1980: §89)

Las libertades disfrutadas por el ciudadano, para un pensador como Locke -contenidas en el derecho a preservar la vida, salud, libertad, y propiedades (1980: §6)-sólo pueden disfrutarse dentro de un régimen legítimo al cual hemos otorgado nuestro consentimiento tácita o explícitamente, reconociendo con ello la existencia del pacto, así como la aceptación de otorgar nuestro consentimiento, ya perteneciendo al cuerpo político se acepta pertenecer a un régimen legítimo y se adquiere un compromiso con el deber y la obligación política de aceptar que el órgano elegido para decidir oriente las relaciones ordenadas y genere un orden normativo acorde con las capacidades humanas (Rawls, 2007: 128-131), todo lo anterior en concordancia y acotado al poder de la razón, de la capacidad para organizar reglas y principios orientados de manera más o menos homogénea (Locke, 1997: 281)., De esta manera, en Locke, las elecciones no carecen de justificación, residiendo en el obedecer y legislar, “Mientras en cualquier Estado [*civitate*] y sociedad de hombres el derecho de hacer leyes es el más alto y gran poder, ciertamente el siguiente y casi igual a éste es la autoridad para interpretar esas leyes”. (1997: 205)

Para Locke el propósito de la vida civil consiste en configurar un esquema que haga posible la reducción de los conflictos concretos que derivan de la experiencia humana, como podría ser el caso de la desigualdad generada por los

movimientos de exclusión religiosa¹⁵, dicho de manera breve con sus propias palabras, se trata de reducir la “enemistad y la destrucción.” (Locke, 1980: 14)

Un individuo funcional convertido en ciudadano se acepta cuando su aptitud es para actuar en concordancia con ese orden (Jardin: 2005), por ejemplo, al organizar y determinar los criterios para elegir gobernante o determinar los criterios para los procesos electorales¹⁶. Si el ciudadano es competente para ejercer sus derechos, actúa como agente con capacidad para autodeterminarse, puede funcionar de acuerdo al orden establecido (Ferry y Renault, 1991: 58). La libertad equivale a la medida y fuerza de las barreras y posibilidades que se otorgan a favor de las personas (Locke, 1980: § 87). Sólo asegurándose que se seguirá al dictado de la razón es que el desorden y el conflicto pueden ser acotados. A partir de ahí, se constituye el acuerdo para establecer un pacto mediante el cual se organizan autoridades y órganos de representación, siguiendo un sentido apegado a la razón y a la posibilidad de sufrir interferencias.

En el liberalismo, hemos dicho, el ciudadano es un ente abstracto, universal, que no representa a una sociedad concreta ni a un estilo de vida particular; ciudadano es un estatus, aplicable a toda sociedad siempre y cuando tenga como principio preservar sus libertades; es, citando a Beiner, una “esencia desarraigada” (Beiner, 1997: 15). En ese contexto el Estado resulta del concurso de las voluntades libres e iguales, pero también razonables y racionales, con el objetivo de proteger a sus miembros contra un poder autoritario, tiene la capacidad de introducir un orden legítimo proviene de la autorización de sus miembros en

¹⁵ Para Rawls un hecho notable entre los autores del periodo, y que por cierto se va a ver reflejado en su propia propuesta es el tipo de expectativas que se tiene del modelo político, para él “lo básico en la concepción de Locke es la clase de justificación que propone para las instituciones políticas. Cuando las personas acuerdan suscribir el pacto social, las concibe como individuos que conocen sus intereses sociales y económicos particulares, así como su posición y estatus en la sociedad. .Esto significa que las justificaciones que se dan los ciudadanos en el momento de llegar al pacto social tienen en cuenta esos intereses.” (2007: 155).

¹⁶ Para Pierre Rosanvallon una de las máximas muestras de evolución de las capacidades dentro de los modelos liberales fueron los que en Europa tuvieron las sociedades en el siglo XIX al generar documentos que dieron el derecho a los ciudadanos para organizar los procesos electorales, al respecto el siguiente es un claro ejemplo: “Cuando los ciudadanos son llamados a nombrar a sus diputados...Tienen un margen de comparación preciso y claro entre la finalidad que desean alcanzar y las cualidades que se requieren para que esta finalidad sea alcanzada. Juzgan en consecuencia la aptitud [sic] de los candidatos, sus luces, su interés por el bien público, su celo y su independencia” citado en Rosanvallon (1999: 197).

establecer disposiciones legales para hacer cumplir a todos los ciudadanos el orden civil bajo el estado de derecho (Kelsen, 1973: 82). Para Locke, en la sociedad política nadie puede “ser exceptuado del cumplimiento de las leyes” (Locke, 1980: § 94). Por lo anterior, no sólo se garantiza la protección de sus bienes y su seguridad, sino que, faculta al sujeto a participar en la vida pública, mediante el ejercicio de su actividad política se manifiesta fundamentalmente la de votante.

Para el liberalismo el Estado se constituye en el eje de las orientaciones del ciudadano, en la medida en que quien ejerce el poder político queda sujeto al cumplimiento de sus necesidades de seguridad, en el momento en que comienza a ejercer funciones distintas o comienza a tomar atribuciones extraordinarias el individuo puede romper el pacto y declararse en rebelión (Locke, 1980: §212).

Ahora bien, para un liberal el Estado en tanto agente con facultades para imponer el orden y lidiar con la contingencia y el conflicto, también es un agente con límites, “nace limitado, y es reconocido como legítimo sólo si, y hasta que es ejercido en el respeto de aquellos límites”. (Bobbio, 1985: 51)

El ejercicio del poder político en este esquema consiste en definir los medios presentes de los que dispone una persona para obtener un aparente bien futuro (Hobbes, 2003: 70), y en esa búsqueda no se podrá caer en la tentación de la arbitrariedad, no puede basarse en caprichos individuales, sino de conformidad con ciertas reglas, de esa manera la intervención en los asuntos de la vida pública tendrán como característica guiarse por el Estado de derecho, es decir, por la estructura que confiere preservar las libertades y la separación de poderes. El Estado en concordancia con la capacidad emanada de la soberanía que le confieren sus miembros, en su comportamiento sigue las leyes, aspecto fundamental para establecer las condiciones mínimas para la convivencia.

El individuo liberal convertido en persona jurídica por el Estado es entonces un ente sujeto a leyes, definido por su libertad, es decir, es un sujeto que en el terreno político no habrá de expresar ningún contenido sustantivo de su vida

privada sino sólo aquello que se pueda hacer o este permitido hacer de acuerdo con las leyes, un ciudadano posee el derecho a exigir el cumplimiento del Derecho.

Libertad en la República

El republicanismo, asumido como modelo alternativo al liberalismo, tiene un concepto de ciudadano basado en las capacidades y virtudes del sujeto. Ciudadano es quien tiene la “capacidad para participar en las funciones judiciales y en el gobierno” (Aristóteles, 2000: 1275a).

El ciudadano, por lo pronto, no está aislado, nunca está separado de las instituciones y sus prácticas, surge con ellas, se expresa mediante su devoción a la república y a sus leyes, es decir, a su forma de gobierno, dentro del gobierno civil el hombre se hace en la leyes porque “todos los derechos están determinados por la ley” (Rousseau, 1972: 135), afirma Rousseau. Aunque la Republica adopta distintas formas para distintos autores, puede señalarse un punto en común, para todos es el cuerpo político su expresión, ahí habrán de ordenarse las voluntades, pues es en ella donde los hombres se hacen libres siguiendo la ley, porque “la esencia del cuerpo político reside en la ceremonia entre la obediencia y la libertad” (Rousseau: 1972: 187), en su correlación se construye el ciudadano.

República, según lo anterior, y tomando el término romano es la *res publica*, esto significa, el bien público¹⁷, etimológicamente, se refiere a lo que nos concierne a todos, no a uno o algunos. El republicanismo tiene en su centro la defensa de la organización de la vida colectiva en torno a un sentido político, o sea referido al Estado, o a las tareas de participación en la conducción del gobierno, a saber, organizar y conducir el cuerpo político.

¹⁷ En su sentido original Cicerón la describe como “la cosa pública (*respublica*) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo el conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual.” (2000:, 58-59).

La ciudad (*cit e*) rousseauiana, en este sentido, no puede ser un espacio regulado por la administración y los procedimientos neutrales, adquiere el peso de un centro de gravedad a partir del cual inicia la construcción de la república, en la cual deben participar todos: Para el filósofo ginebrino es el lugar en el que se desarrolla la capacidad para hacer leyes y obedecerlas (1972: 115-116). De lo anterior, se sigue entonces que el corazón de la ciudad es la formación de una competencia, la habilidad para el autogobierno cívico, por ello se necesitan vías de comunicación estrechas en ella, tanto para dedicar nuestro tiempo y vidas en la participación de la autoridad como en el sometimiento a las leyes.

El modelo republicano pretende formar sujetos con un proyecto cívico ligado a la ciudad, para ello propone hacer de la libertad su pilar fundamental, una libertad que no se base en la no interferencia o libertad negativa (omisiva), es una forma de libertad proactiva que se orienta al deseo de ampliar la esfera de acción del hombre, esto fomentaría la presencia de sujetos con fuerte compromiso y presencia activos, convencidos de la importancia de la participación en los asuntos de la vida pública, en donde se fomenta la regla del autogobierno cívico; la libertad para el republicanismo tiene la mayor importancia, pues resulta fundamental para desarrollar al ciudadano.

Si en el caso liberal el cuidado es garantizar las libertades, cumpliendo una obligación omisiva, es decir, de no hacer (*laissez faire*) porque en ella se preserva, como señala Isaiah Berlin: “el fin “negativo” de prevenir la interferencia de los demás” (1969: 127), la *libertad política* por excelencia, impone que “un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”¹⁸. En cambio, para los republicanos los derechos se presentan como libertades positivas en donde hay una obligación activa por parte del Estado y que consiste en que debe tener una presencia a favor de determinar y establecer formas o políticas, bases y lineamientos efectivos a favor del disfrute de la vida en términos de una mejor calidad (Berlin: 1969).

¹⁸ En eso reside la diferencia entre los antiguos y los modernos a la que haría alusión Benjamín Constant.(1988: 102-113; también 289-293)

Libertad, por otra parte, no se considera en esta doctrina en ser poseedor de derechos y saberse protegido por una norma, es ante todo *no dominación*, señala Philip Pettit (1999) la libertad se refiere al estatus de cualquier individuo para mantenerse protegido contra la exposición a la interferencia voluntaria de otro, contar con los recursos para repeler el abuso arbitrario de alguien ajeno, ahí reside el espíritu de lo que Philip Pettit considera “la posición que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos lo domina” (1999: 67). La libertad según este punto de vista, no sólo tiene que ver con una certeza legal-formal, es una certeza sustantiva, es la garantía de saberse sin peligro de ser sometido, una certeza incluso emocional, dice Pettit en este sentido que la libertad republicana surge como expresión de la cultura, es la manifestación de la civilización que impacta en la “motivación de la gente” (2011: 8) asegurándole que no será dominada por otro, ni siquiera psicológicamente.

Se argumenta que las posturas puestas en juego tanto por liberales como por republicanos son dos tipos de libertades, continuando con la clásica distinción realizada por Isahia Berlin entre “libertad positiva” y “libertad negativa” (Berlin, 1969). Sin embargo, como Charles Larmore ha señalado, la distinción entre la libertad de Hobbes y la de los republicanos no es tan grande, no obedece a diferencias entre géneros distintos de libertades sino a diferencias de grado o matiz en todo caso, la libertad republicana se refiere a una condición (Larmore, 2003), la de no estar amenazado por otro.

En esa medida la libertad como no-interferencia, esto es la libertad negativa, parece ser una garantía para que lo segundo sea posible, libertad como no interferencia y libertad como no dominación cumplen funciones complementarias dentro de una misma perspectiva. La libertad como no dominación corresponde a una condición y no al ejercicio de una capacidad (Larmore: 2003).

Dice Larmore que “la idea de libertad como no dominación constituye una concepción negativa, no una concepción positiva.” (2003: 100) En general, cuando la libertad se identifica con una condición, ello implica igualarla con la no

ocurrencia de los factores que se consideran disminuidos significativamente en las posibilidades de una persona, en este caso, el factor ausente (la dominación) se considera esencial para la libertad de vivir sin temor de la voluntad de otro. Ahora bien, nada se dice en esta perspectiva respecto de la propia libertad, acerca de las posibilidades de realizar algo a partir de la seguridad en ausencia de la dominación. La libertad negativa, en el sentido liberal, es el campo de acción donde los individuos pueden hacer lo que quieran sin interferencia de nadie.

Para Larmore la distinción entre géneros de libertad es entre la libertad negativa y la libertad positiva entendida como autonomía, la cual se expresa como el derecho al sufragio universal y una extendida participación de los ciudadanos en la vida política, eso ofrece la mejor garantía de que las leyes serán justas, y no sirva a intereses particulares y una concentración privada del poder. Porque según esta perspectiva si la esencia de la libertad es la ausencia de interferencia, ello no garantiza una conexión interna entre la libertad y la democracia o el autogobierno y como señala, una amplia libertad puede coexistir con un gobierno de pocos.

Los republicanos tienden a identificar la libertad con la autonomía, pues en lo que respecta a la vida política, que es donde se discuten, deciden y tramitan los asuntos comunes, consideran es el dominio en que las virtudes se ejercen y el bien humano se alcanza.

Según Pettit el rasgo propio de la libertad republicana consiste en mantenerse libre de cualquier *interferencia arbitraria*, así que, la libertad según dice tiene un rasgo distintivo con respecto a la postura de Berlin, para un liberal cualquier disminución de la libertad, aunque sea por una ley que nos protege es ya una disminución de libertad, en cambio para el republicano ley y libertad no están intrínsecamente opuestos. Para Larmore la libertad política se entiende mejor como un concepto "negativo", referido a una condición de existencia, más que como un concepto "positivo" que denota un tipo particular de actividad.

En todo caso la ciudadanía es un ideal, es una fórmula, no tiene que ver tanto en el lugar de residencia (Aristóteles, 2000: 1275a-3) como con la capacidad para realizar las acciones de gobernar y obedecer.¹⁹

El ciudadano republicano puede autogobernarse, como señala Rousseau (1972), porque “participa de la autoridad soberana”, y es súbdito por estar sometidos a las leyes del Estado”. El ciudadano es, dice el autor del Contrato Social, “el mecánico que inventa la máquina”. En su origen el ideal de *libertas* sustentaba la idea de cuidar la salud de la comunidad, garantizando la salud de sus miembros con un adecuado régimen co-construido con la participación de todos, esta idea recurrente en la sabiduría renacentista se condensa en la expresión de Garin “*virtú vince fortuna*” citada por Skinner, si la virtud capacita para reducir la incertidumbre ante lo futuro, entonces, puede expandirse el concepto restringido de libertad (1993).

Con relación a la virtud cívica, ésta consiste en una disposición cultural que restringe la ciudadanía a aspectos como el consentimiento, particularmente para aceptar voluntariamente asumir parte de las cargas a las que obliga la responsabilidad de los cargos públicos y la segunda, un consentimiento para subordinar el interés privado a los requisitos de la obediencia pública. Quien no cumple con este requisito es considerado “un hombre pernicioso” dirá Rousseau. Y es que para el republicano es fundamental contar con disciplina y obediencia.

El ciudadano prototipo está formado por una cadena de eslabones entrelazados que van desde un conjunto de virtudes que se ligan a ciertas disposiciones y que sólo pueden tener lugar en un hombre de ciertas condición, genera un tipo de idea de unidad y necesidad. La identidad política, por ejemplo, resulta de la posibilidad de realizar una elección política que pasa primero por la independencia mental y presupone independencia material y social, la ciudadanía puede ser una condición en quien tiene la capacidad para desarrollar independencia material, social e intelectual (Kant, 1999: 77-79). La ciudadanía en

¹⁹ “El ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define por participar en las funciones judiciales y en el gobierno.” Dirá Aristóteles (2000: 1275a-6).

este sentido es una certeza o una condición que pretende erradicar la incertidumbre que como dirá Maquiavelo lleva a una persona a sentirse segura y sin temor de ser dominada.

Las objeciones contra el republicanismo son importantes, se afirma que contiene importantes paradojas de origen, que ha ido acompañada de un paternalismo importante, así como de cierta misoginia y un fuerte rasgo de exclusión (Walzer, 2004: cap. XI) por el hecho de que los únicos reconocidos fueron los varones propietarios que justificaban su autonomía e independencia material y social y que de ellos bajo sus cualidades quedaban garantizados los derechos que ellos mismos garantizaban y tutelaban, el resto de los no-ciudadanos quedaban bajo su tutela y arbitrio (Ignatieff, 1995: 58).²⁰

El republicanismo cívico, se convirtió en un mito al igual que su lado contrario el liberalismo y entre ellos hay una fuerte oposición, el primero se basa en la independencia -por derecho de propiedad- restrictiva, mientras el segundo apuesta a una noción de ser humano como creaturas basadas en derechos, siendo los derechos universalizables.

Los republicanos suponen que hay un punto de partida unitario intelectual y social, además de precondiciones económicas anidadas al desinterés, eso es lo que permite el buen juicio. Quien no se preocupa de su subsistencia y cuenta con educación, medio materiales y tiempo libre puede dedicarse a la política.

Debido al imperioso valor que tiene la propiedad, estrictamente hablando, la propiedad de la tierra, dentro de la concepción de la ciudadanía del republicano, la propiedad de la tierra es una virtud, con lo que un ciudadano es en una nación y por tanto es un defensor de su territorio, es un patriota.

Las referencias a este planteamiento no solamente aparecen en las formulaciones y los debates durante la ilustración y la Revolución Francesa, también en México se dieron expresiones consistentes con esta posición, en el

²⁰Se deben tener en cuenta las palabras de Aristóteles para quien “La ciudadanía implica una tragedia y algunas veces un sentido nostálgico de la pérdida de las posibilidades humanas.” (2000: L III)..

célebre exhorto hecho por Mora en el Congreso federal en su *Discurso sobre la expulsión de los naturales y ciudadanos de esta republica nacidos en España* del año 1830, señalaba la necesidad de exigir para ratificar la ciudadanía dos aspectos fundamentales que no podían quedar fuera, *confianza* y posesión de una *propiedad*.

En el paradigma cívico, el ciudadano está en constante rotación de los puestos públicos y es un observador permanente de las funciones administrativas.

La vida cívica entrañaba el deseo intenso por preservar el bien humano de las fuerzas de la torcida naturaleza humana en su deformación hacía la tiranía. El modelo cívico vino a admitir la necesidad de un poder ejecutivo dentro de la República, pero tiene caso insistir en que el líder siempre permanece sólo un *primus inter pares*. El discurso cívico fue siempre antiimperialista y creyó en un tamaño óptimo para la ciudad-estado, así las relaciones en la política necesitan ser cara-cara.

En la relación que establece el republicanismo, la expansión imperial conlleva condiciones y requisitos de administración burocrática y despotismo ejecutivo. Eso lo considerarían un barbarismo, una desproporción contra el ideal civilizatorio, así que ese propósito debe ser combatido por adultos varones propietarios que comparten un lenguaje y valores del Estado. Para un republicano, un estado que somete, o impone reglas arbitrariamente, es un bárbaro. El hombre civilizado es el que conduce y se deja conducir. El punto anterior queda sujeto a discusión cuando se pregunta si un hombre comprometido con el interés económico puede merecer el título de ciudadano leal.

Adam Smith (2003) y David Hume (1984) situando el terreno de la ciudadanía a partir de nuevas condiciones también criticaron la idea antigua de la ciudadanía clásica que excluía esclavos, artesanos, trabajadores. Se inclinaron a pensar en estándares mínimos de vida. Tanto Smith como Hume veían en el Estado una creación instrumental crucial para la adjudicación y consecución del interés privado.

En el espacio público los ciudadanos no realizan sus deseos, trascienden su autointerés. Por ello no tiene sentido hablar de naturaleza humana o de ser humano o algo esencial. Los humanos son creaturas de pasiones, deseos. La tarea de la política es entonces encontrar formas de satisfacer esas pasiones e intereses con el gasto de libertad y regulación. En esta teoría la democracia no es un valor en sí mismo aunque esté en ella la libertad.

La libertad tiene sus dos caras, es libertad pasiva cuando se concibe como condición de estar sujeto a leyes, la libertad activa consiste en participar tanto en la elaboración como en el aprovechamiento de las leyes, participar en la generación del orden político.

El ideal cosmopolita

Un ideal que es necesario describir, por su importancia actual y conectado con el pensamiento ilustrado, es el ideal cosmopolita, expresado en uno de los más importantes pensadores del siglo XVIII, Immanuel Kant (1999) quien exhorta con su célebre *sapere aude*. Para Kant la ciudad cosmopolita es un espacio ampliamente abierto sin restricciones para el tránsito entre las personas, la ciudadanía cosmopolita en ese espacio representa la estructura social en la que todos los seres humanos forman parte de una única comunidad ética que trasciende cualquier tipo de frontera. Según lo anterior, todo ser humano, dentro de dicha comunidad, tiene deberes morales respecto a los demás hombres independientemente de su grupo étnico, lengua, nacionalidad, etcétera. Según esta descripción la ciudad cosmopolita no puede ser ya un lugar acotado por una nacionalidad, la ciudad cosmopolita es el planeta en su conjunto.

La idea original de cosmopolitismo, surge con los estoicos, para quienes la vida, los intereses, las necesidades o las pretensiones de todos los seres humanos tienen un mismo valor ético (Zenón de Citium, 333-264 a. C). El

Cosmopolitismo (de los vocablos *cosmos* y *polis*) se considera la doctrina que niega las divisiones territoriales y políticas, afirmando el derecho del hombre a definirse como ciudadano del mundo. La noción reúne dos elementos: primero, los rasgos de antiparticularismo y antiindividualismo, en la medida en que destaca lo moral y lo espiritual que deben ser compartidos por todos, lo cual no necesariamente se contrapone a las realidades políticas existentes.²¹ Segundo, incluye un componente político internacionalista de la comunidad, en tanto que sostiene la necesidad de construir un Estado supranacional. En este apartado nos vamos a concentrar específicamente en el primer aspecto.

El discurso kantiano presenta en el cosmopolitismo un tipo de comunidad civil, un estado jurídico basado fundamentalmente en la imparcialidad, la libertad, la igualdad y la independencia de sus miembros (p. 74), es decir, generar una sociedad formada como “un todo moral” (p.45). La idea remite a una tradición ética bien conocida en Occidente, común entre los iusnaturalistas, utilitaristas y liberales. Pero su novedad radica en el componente humano introducido.

En su pequeño ensayo de 1847, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, Kant argumenta la existencia de una relación entre los imperativos categóricos de la universalidad y la misma condición del hombre, quien dada su sociabilidad (p.44) puede construir y formar parte de una comunidad humana. Dicha sociabilidad se desarrolla al mismo tiempo que una resistencia constante que amenaza con disolverla, siendo así la contradicción del dato fundamental que sirve de germen a la condición social; a ello lo denomina el filósofo la “insociable sociabilidad” (Ibidem).

Kant supone para dicha comunidad política una relación entre dos componentes distintos en la naturaleza humana: a) una disposición evolucionista (p. 50) presentada en términos de un anhelo de orden o “paz eterna”, que además

²¹ De acuerdo con Kant, el hecho de que las sociedades existentes no sean cosmopolitas no acredita el derecho a eliminar la hipótesis: “...por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima –ni por tanto, la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible.” (1999: 89) p.89.

se refleja como un orden jurídico cosmopolita²². Según lo anterior, una constitución basada en el derecho cosmopolita, está diseñado de modo que “individuos y estados, coexistan en relaciones externas de influencias mutuas, de modo que, sean considerados como ciudadanos de un estado universal del género humano.” (pp. 98-99) Bajo la anterior consideración, toda organización social tiene un fin específico, el de la seguridad, garantizado a partir del cumplimiento de los principios de eso que llamó “un todo moral”, esto es, libertad para sus miembros, dependencia a la ley e igualdad (p. 99), siendo que al nivel de los Estados se constituya como una regulación para organizar a las comunidades bajo acuerdos de una “federación de naciones” (pp. 102-105).

El cosmopolitismo desde la perspectiva de Kant destaca lo siguiente: i) la primacía del Derecho por encima de cualquier otra cosa y ii) la progresiva reducción de la soberanía nacional en favor de un orden global guiado por un progresivo desarrollo al que llama “civilización” (p. 49). Alcanzar sus metas incluye, primero, establecer normas y organismos centralizados con los cuales constatar la aplicación del Derecho Internacional y, garantizar un constitucionalismo global consecuente con un estado civil mundial o la “unión universal de los estados” (p. 171) lo cual garantizaría la protección internacional de la humanidad.²³

El requisito para la constitución de un Estado cosmopolita consiste en desarrollar una actitud cosmopolita, lo cual quiere decir, rechazar la idea de que el bienestar o la identidad individual depende de su pertenencia a un determinado grupo cultural cuyas fronteras son razonablemente claras, así como su estabilidad, y cohesión relativamente seguras.

La idea del cosmopolitismo kantiano supone la posibilidad de transformar la identidad individual, a partir de la capacidad individual para lograr fines propios, lo

²²Para el filósofo de Königsberg el Estado de paz se realiza cuando se instituye la república, haciendo de las relaciones entre los hombres vínculos “formalmente instituidos.” (p. 98)

²³Por cierto que Kant nunca habla de Paz perpetua como un estado de erradicación absoluta de los conflictos en el tiempo, él claramente admite la inerradicabilidad del conflicto; en todo caso se refiere a la necesidad de garantizar condiciones para la interacción entre hombres y estados en todos los niveles, comerciales o culturales, para lo cual es necesario mantener el principio de dignidad hacia las partes interactuantes. (p. 172)

cual supone “juicio, práctica e instrucción” (p. 42), así pues logran forjarse nuevas identidades, valiéndose de materiales procedentes de diversas fuentes culturales, que al enriquecerse suponen un progresivo mejoramiento de *l género humano* (pp. 182-183).

Derivado de lo anterior, el siguiente paso para Kant es formular un modelo de ciudadano del mundo (*Weltbürger*). La idea del derecho cosmopolita propuesto por Kant supone una tendencia justificada a pensar que los Estados *deberían* buscar una unión posible de todos los pueblos, en vista de ciertas leyes sobre sus posibles intercambios.²⁴ Es un derecho que se refiere únicamente a las relaciones, no a las posesiones. Los pueblos, ya que inevitablemente deben compartir este mundo, requieren reglamentar por los medios del derecho las relaciones que son el modo de ser de su cohabitación (Kant, 1999: pp. 45-46). El derecho cosmopolita concierne, entonces, a los estados, que son quienes acuerdan adoptando el derecho internacional acuerdan lo relacionado con los asuntos de guerra, el derecho cosmopolita busca regular la convivencia de los pueblos en favor de una coexistencia pacífica. Mientras que el derecho internacional se limita a preservar los pueblos unos de otros, incluso por medio de la guerra, el derecho cosmopolita considera a los Estados como los ciudadanos de un mundo inevitablemente común a todos.

Actuar como ciudadano del mundo significa que no sólo se puede transitar libremente, y hay una identidad compartida más allá de las nacionalidades, supone que cada ciudadano representa a la especie humana

como una especie de seres razonables que se esfuerzan por elevarse sobre la naturaleza y los instintos: en este sentido, su voluntad general es buena, pero su realización encuentra dificultades para generar acuerdos entre los individuos; la única vía para Kant es la organización progresiva de los ciudadanos de las

²⁴ Sin duda Kant no era ningún optimista ingenuo, al reconocer la condición conflictiva de la naturaleza humana no justifica la idea de un Estado de seguridad absoluta o de un supuesto “equilibrio de poderes” en Europa; sin embargo, admite que es necesario, en bien del género humano, pensar en la posibilidad de un “Derecho internacional fundado en leyes públicas con el respaldo de un poder.” (1999: p. 92)

distintas nacionalidades mediante la constitución de de un sistema cuyo lazo sea un derecho cosmopolita (1999: 105-108).

Según lo anterior, sólo el individuo autónomo, ilustrado puede llegar a ser ciudadano del mundo. El peso que guarda la noción de ciudadanía kantiana en su filosofía política descansa en el valor otorgado a la facultad de razonar (p. 42) y por tanto a su capacidad para comportarse de manera autónoma, guiando la evaluación de los progresos de la sociedad por sus deberes hacía el resto de los hombres, el hombre ilustrado es quien puede ser “para sí mismo su fin último.” (Kant, 1999: 58)

El progreso de la cultura no tiene otra finalidad que convertir al individuo en un hombre civilizado. De esto resulta que los individuos y los pueblos deben de considerarse culturalmente como miembros de una sociedad cosmopolita, que no es otra que la especie humana en su conjunto. Tomada colectivamente ésta sociedad es el todo del género humano. Es la especie, en su dimensión histórica y colectiva, la cual reconoce su camino hacia la *moralización* (1999: 49) la que enseña que el hombre puede hacerse a sí mismo libre, porque “la idea de la moralidad forma parte de la cultura.” (Ibidem)

Ahora bien, aunque el individuo adquiere el estatus político de ciudadano sólo a partir de un Estado, el concepto antropológico del ciudadano (Weltbürger) muestra que su valor va más allá de lo supra-estatal, todo hombre ciudadano de la especie humana está destinado a realizarse en conformidad con su destino supremo que es moral. Tal condición, como dijimos antes, para Kant constituye una fuerza unificada que puede devenir en un estado civil mundial o cosmopolita, “un principio de *igualdad* de sus recíprocas *acciones* y reacciones, para que no se destrocen mutuamente.” (Ibidem) El cosmopolitismo encarna, así, el punto de vista de un humanismo cultural que ve a la especie como un conjunto de relaciones. Ser ciudadano del mundo es ser miembro de una especie en devenir, es formar parte del devenir de aquel que viene después de mi, es tratar las generaciones que no existen aun como ciudadanos frente a los cuales existe un deber particular que es un deber del género humano para consigo mismo. (Kant, 1960: parte III,

sección I y II) Por último, el concepto de cosmopolitismo incluye como importante componente la noción de “perfectibilidad”. Según Kant en su ensayo sobre el “Comienzo presunto de la Historia humana” la perfectibilidad es determinante (1999: 227), de la misma manera en la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” (Kant, 1999) se enuncia de este modo: “En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos” (Enunciación del Segundo principio).

La perfectibilidad es la condición de posibilidad de una ciudadanía mundial: nadie, individualmente, le debe su ser o sus derechos a una sociedad particular ni a un origen cultural específico. Ser ciudadano del mundo y ser ciudadano de la civilización son una y la misma cosa, es ser miembro de un mundo permanentemente en construcción.

La perfectibilidad humana tiene un sentido cultural, porque supone su carácter inacabado, su presencia siempre como etapa parcial de desarrollo humano. De ahí la idea de una dinámica abierta a la superación de sí de los individuos, a la superación de sí de las formas provisionales de realización de sí. Si “el hombre es un animal que necesita de una educación”, escribe Kant en su *Pedagogía*, es porque todos los individuos, cualquiera que fuese, participan de una historicidad colectiva en el sentido que los hombres constituyen la humanidad. La perfectibilidad es un criterio antropológico cuya realización histórica se abre hacia el futuro: al mismo tiempo que ella es la forma general de toda disposición humana hacia la cultura, ella es también la manera en la que toda finitud se convierte en participación en la vida de la especie.

Con este aspecto Kant asume plenamente el reconocimiento de la imperfección humana, siendo la cultura un medio para superarla, para hacer existir una especie potencialmente inmortal. La perfectibilidad es una propiedad y calidad inherente a la especie humana. Lo anterior tendrá una importancia mayor en la configuración de los conceptos de ciudadano y lo político, los cuales a partir de nuestro autor alemán dejan su impronta en el pensamiento contemporáneo. A

partir de Kant se inaugura una manera de comprender la subjetividad, que como veremos en el siguiente capítulo, definieron la ruta de los modelos de ciudadanía en autores como Rawls y Habermas.

CAPÍTULO DOS

Discurso. Lo político y la construcción del ciudadano

El recorrido histórico permite dedicarnos ahora al concepto de discurso, atado a la base de nuestro marco teórico, así como a nuestra noción de lo político, desde donde se enfrentará el tema del modelo contemporáneo de ciudadanía. Hasta el momento, el capítulo inicial proporciona la plataforma desde la cual tenemos la mirada puesta en tres aspectos: uno, las propiedades del concepto de ciudadanía en los modelos de ciudadanía más importantes; dos, las rasgos del ciudadano y ciudad, derivados de la idea de política; por último, marcar las estrategias propuestas para enfrentar el conflicto.

Los esquemas considerados en el capítulo uno, ofrecen criterios para entender cómo el individuo se convierte en ciudadano; las identidades particulares pasan a ser convertidas estructuras universales, mediante el proceso jurídico-moral o jurídico-administrativa; con ese mecanismo pasan las “identidades sociopolíticas” a convertirse en parte de una expresión discursiva. Lo común de nuestros casos históricos es que en ellos la ciudadanía se plantea siempre como mecanismo de equilibrio, para regular los conflictos por pertenecer a la ciudad, pueden ordenar la inevitabilidad de las relaciones sociales o convertirse en el producto de los procesos de diferenciación, modernización y secularización. Haciendo nuestras las palabras de Foucault para la actividad política, podríamos decir que la ciudadanía en estos casos se convierte en “principio que es singular en su manifestación en cada uno, pero universal por la forma en que reviste en todos y colectivo también por el lazo de comunidad que establece entre los individuos.” (1989a: 91)

En lo conceptual esta dimensión exige algunas precisiones, en especial con respecto a lo político, para después dar lugar al concepto de discurso, un tercer momento será reunir los dos conceptos para abordar la constitución discursiva de

la identidad del ciudadano; por último revisaremos la formación del discurso ciudadano en un caso concreto.

El concepto de lo político

Hace tiempo la política dejó de ser considerada la máxima garantía del orden social para convertirse en un campo limitado de expresión de las relaciones sociales (Fukuyama, 2000), se convirtió “tan sólo en un sistema parcial de la sociedad.” (Luhmann, 2009: 97), reducida a un conjunto de procedimientos y reglas inscritas en estructuras funcionales. La política es una esfera del sistema en donde se concentran las condiciones relevantes para la toma de decisiones conforme a procedimientos institucionalizados, un sistema encargado de solucionar conflictos y actuar preventivamente (Berger, 1998: 353-354).

La política, centrada en torno a la relación social conflictiva, realiza funciones específicas de reducción de la complejidad social con lo cual necesita tratar al ciudadano como unidad operativa, un esquema formal orientado en base a un patrón normativo. La política puede verse así pues como un sistema encargado de dar respuestas inmediatas a necesidades del propio sistema, como pensaba Harold Laswell la política ahora se refiere a quién obtiene qué, cuándo y cómo (citado en Meyer, 1971: 285). La primera consecuencia que podemos extraer de lo anterior es que para la política el ciudadano individual no cuenta como ejecutor de sus posibilidades de controlar su destino; si las estructuras del sistema definen sus posibilidades de elección y decisión, es comprensible que únicamente pueda actuar mediante respuestas predecibles, en este caso, ejerciendo sus posibilidades a través del subsistema electoral; tal hecho reduce al ciudadano a la expresión de un acoplamiento en el sistema y cuando consigue sus objetivos –elegir, seleccionar, votar- lo considera un logro funcional (Lumhann, 2009; Rosanvallon, 2007).

Dicha forma de universalizar el concepto no deja margen para la inclusión de contenidos vinculados a las experiencias de vida particulares porque, como apunta Peter Berger, cualquier intrusión de elementos ajenos o incompatibles al sistema pondría a las formas de organización política contemporáneas en conflicto “con la estructura formal del ciudadano y las tendencias modernizadoras.” (1998, p. 353) En todo caso, desde nuestro punto de vista es necesario mantener vigente la idea de libertad aunque ampliándola más allá de la posibilidad de elegir. Dada la atención que tienen las libertades para la noción de ciudadanía, el tema atañe a las fronteras, en relación con los elementos que constituyen al sistema político, que separan las estructuras del sistema del ciudadano.²⁵

Veamos, cuando las funciones de la política estaban ligadas a la creación de unidad, formación de comunidad o construir un sistema de paz para la ciudad los esfuerzos reclamaban no sólo mayores posibilidades de intervención de los individuos, sino de mecanismos y poderes específicos depositados en el líder, actualmente, eso se ha reducido, desplazándose a la presencia de medios especializados, técnicos para reducir la complejidad social²⁶, un mecanismo para regular selectivamente la distribución de los riesgos sociales, con la función de “reducir el miedo a través de la asignación competitiva de «valores de seguridad».” (Zolo, 1992: 38).

En este escenario, el concepto de política expresa una capacidad instrumental para decidir; su ámbito de influencia expresa los valores otorgados a sus insumos, al nivel del subsistema político electoral, por ejemplo, permite el procesamiento efectivo de la voluntad general mediante el sistema de representación. Así pues, el campo de la ciudadanía en la modernidad contemporánea tiene un rango de influencia específico y está concentrada en la

²⁵ Pierre Rosanvallon ha sugerido que la democracia de los años recientes se ha situado en un campo riesgoso de despolitización y una declinación de la actividad ciudadana, de manera que los campos de positividad que existían en el siglo XVIII y XIX se han comenzado a modificar, nos dice: “El problema contemporáneo no es el de la pasividad, sino el de la impolítica”. (2007: 38).

²⁶ El enfoque sistémico ve en el sistema político simplemente un fenómeno de diferenciación interno al sistema de la sociedad, tal y como sucede con la educación, la ciencia, el sistema jurídico o la economía, Para Niklas Luhmann la política no existe independientemente de la sociedad, como suponían Platón, Aristóteles, ni Dante, ver Luhmann, N. (2009: 97 y ss.).

posibilidad de generar certidumbre en el proceso de selección de los actores de representación en las instituciones políticas, las cuales a su vez se encargan de procesar los mecanismos de resolución de los conflictos políticos. Lo dicho puede simplificarse en así, la ciudadanía funciona bajo: i) un principio de diferenciación (interna/externa) y ii) un principio de relación asimétrica (poder/subordinación). A partir de tales criterios la función de la política se ocupa, primero, de brindar razones normalizadoras como la selección y la decisión para centralizar el poder con el objetivo de organizar las tareas públicas y después, realizar una función eficiente de comunicación política ante decisiones altamente riesgosas (Luhmann, 2006) ; con lo cual, el efecto inmediato es que al buscar reducir complejidad, bajo estas condicionantes se aleja de la atención a la naturaleza conflictiva de los individuos²⁷ –la insociable sociabilidad kantiana-, o del sentido comúnmente compartido de la justicia entre los hombres.

El filósofo Danilo Zolo acentúa la especificidad de la política reconociendo la inoperancia de muchos factores tradicionalmente importantes en la toma de decisiones, en particular las de tipo moral, en específico por su impacto a la hora de medir las “consecuencias”, él coincide con Maquiavelo, en que la política no puede operar con rasgos acreditables a ninguna teoría basada en un supuesto “deber ser”, pero tampoco a facultades como la de la decisión racional humana.

Por ahora, tengamos en cuenta las circunstancias que llevaron a la política a la condición arriba descrita, particularmente nos interesan sus efectos en el difuso valor que tienen en la idea de ciudadanía nacional.

Jürgen Habermas ha señalado que las transformaciones de la política moderna han llevado a la identidad ciudadana nacional, tal como la conocemos, a una transición de un contexto identitario basado en las geografías nacionales a otra posnacional (Habermas, 2000), donde la ciudadanía es guiada por la economía de mercado, haciendo necesario transitar de una dimensión centrada en el Estado a “una nueva sociabilidad y nuevos imaginarios colectivos que debilitan

²⁷ “El sistema político pertenece a aquellos sistemas funcionales de la sociedad moderna cuya empresa cotidiana exige y posibilita un alto grado de decisiones arriesgadas.” (Luhmann, 2006: 199).

la referencia al Estado y a la política como destinatarios de las demandas sociales.” (Lechner, 1996: 5; además ver Habermas, 2000; Höffe, 2007)

Aunque la política, considerada como subsistema, se encarga de regular el conflicto, parece acotado su alcance para comprender una gama amplia de comportamientos generadores de conflicto en lo social. La distinción político/política realizada por Laclau y Mouffe introduce un matiz importante de considerar. Lo político no es únicamente una función operativa de contención del riesgo social, aunque hace suya la dimensión del conflicto, la cual, de manera pragmática, se convierte en un tipo de “relación social” en la que coexisten múltiples objetivos incompatibles (Mack y Snyder, 1974); más allá de eso, lo político debería desprenderse de referencias a cualquier forma o ideal de organización política concreta, ciertamente consiste en una forma de poder, pero jamás acotada a procedimientos que son sobrepuestos a las relaciones sociales.

Lo político es una forma o la *práctica* de articular lo particular y lo universal (cfr. Laclau, 2006: 52-55). Si la política asumida como función del sistema actúa, por ejemplo, como mecanismo de disuasión de conductas prohibitivas, creando vías para atenuar los conflictos (Entelman, 2002: 62) o creando espacios para convertir al conflicto en sí mismo en una resolución de la tensión entre intereses opuestos (Simmel, 1903: 490), entonces, lo político gira en torno a la “dimensión práctica del ordenamiento de la coexistencia de los contextos, y que este ordenamiento de las diferencias es un acto de creación” (Dyrberg, 2008: 300). Cómo sucede lo anterior, justo a partir de que la noción de lo político se desarrolla en una dimensión discursiva, es decir, en la definición de las fronteras internas que hacen posible la estructuración de la totalidad de las relaciones sociales.

En la política se interviene objetivamente como fuerza para orientar individuos y actores plurales o colectivos en una dirección u otra, detentando el monopolio de la fuerza. Para esa dimensión, los agentes afectados, ajustados al sistema, son convertidos en ciudadanos, exigiendo para ellos un nivel de reconocimiento de tal acontecimiento, dicho caso corresponde a la circunstancia en la que “la conciencia del conflicto [es] producto de un acto intelectual en el que

un actor admite encontrarse con respecto a otro actor en una relación en que ambas tienen o creen tener, objetivos incompatibles.” Así lo confirmará Entelman (2002: 89)

Ahora, establecida la distinción inicial de la política y lo político, nuestro argumento indica que al referirnos a las acciones y orientaciones propias al acto de gobernar y ejercer el poder efectivo, al campo de las decisiones, como lo llama Michel Oakeshott (1996: 30), hablamos de la dimensión en que la ciudadanía se sujeta al sistema político. Ahora bien, es importante recordar que lo político en su acepción moderna –como expresa Tocqueville (2001)- como “la unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social y la uniformidad de las reglas”, denomina al poder como un sistema general de dominación de alguien o un grupo sobre otros. El poder se vuelve ahí una capacidad, principalmente para mover otras voluntades (Searle, 2008). Esa expresión administrativa del poder diluye sin duda el aspecto incomodo y difícil de asir, calificado por D. M. White como el significado afectado (*affecting significant*), la “expresión que tiene la virtud –o el pecado- de afectar a su propio significado.” (1972: 480)

Lo siguiente por indicar es que lo político siguiendo a Lefort es una dimensión carente de esencia, lo cual hablaría de un lugar vacío sin forma ni contenido propios. Al respecto la siguiente idea:

Lo [político] puede formularse y traducirse de este otro modo: el poder pertenece a la comunidad de los ciudadanos. La otra no puede, a pesar de ser afirmada la soberanía del pueblo, pues es admitido tácitamente que la nación no es sustancialmente una, que propiamente hablando no es reducible a una comunidad, puesto que el ejercicio del poder es siempre dependiente del conflicto político, y éste confirma y mantiene el conflicto de intereses, creencias y de opiniones de la sociedad. (Lefort, 2004: 34).

Hecha la precisión, lo político cabe llevarlo por un sentido distinto al de un conjunto de procedimientos (reglas de elección), instituciones (gobierno, estado, órganos legislativos, procesos de elección) o principios (monopolio de la fuerza) (cfr. Lukes, 2005; Foucault, 1989a, 1987). El poder lo queremos llevar, como se

dijo, a la dimensión discursiva, evitando reduccionismos, pues es a partir de ese deslinde que se plantea la diferencia con los ideales presentados en el capítulo uno. La dimensión a la cual nos vamos a referir inmediatamente es la de las prácticas, las que sirven para usar, manipular, imponer, dirigir tácticamente, deformar, simular, etcétera, ciertamente la fuerza, pero no sólo eso, principalmente aquellas que *significan* la interacción.

Las prácticas sociales

Nos detendremos a analizar las *prácticas* sociales, resulta relevante determinar las formas de actualización de la política. Hemos planteado las distintas maneras de presentar los ideales dominantes del ciudadano y en cada una de ellas se manifiesta una expresión de lo político, lo cual conduce a disponer de cierta manera de un estructura transhumana o transhistórica que recorre las acciones que conducen por las normas, usos y costumbres y máximas generales para interactuar en una sociedad concreta, ampliando su uso, pasan a ser regulaciones que hacen posible calificar y clasificar el comportamiento de manera universal, por ejemplo, en el subsistema electoral, la ciudadanía se estandariza introduciendo comportamientos replicables mediante mecanismos de rutinización. Ahora bien, si hemos dicho que lo político tiene una dimensión distinta, con un movimiento donde lo particular es universalizado, es necesario decir que se impone la función política, lo paradójico es que al actualizarse, entra al mismo tiempo un complejo movimiento de actualización. La actualización de lo potencial es actualización que forma estratégica de la política. Así pues lo político no se simplemente la dimensión de las decisiones técnicas que definen un torrente.

La política es un concepto, lo político no, en ese caso, atendiendo a Torben Bech Dyrberg, en lo político se encuentran las claves de la unidad y de la pluralidad, del dominio y la libertad. “[L]o político sobrepasa la estructuración de las relaciones hegemónicas y de esa forma muestra que surgieron de un acto político,

lo que a la vez es un argumento a favor de la contingencia y la libertad.”
(2008:303)

Michael Oakeshott nos proporciona caracterización de las prácticas como formas o, podríamos llamarlas, patrones conductuales, como las estructuras de internalización del sistema político a través de la subjetividad, en donde quedaría reflejada principalmente la “capacidad de la inteligencia humana”. Un ejemplo para Oakeshott, sería la capacidad de los ciudadanos para “evaluar normas” (1975: 120). Las prácticas son, en este caso, medios para calificar actuaciones específicas; de este modo cuando se integran distintas prácticas forman sistemas de interacción entre agentes que coexisten de manera ordenada, de ahí pueden surgir mecanismos tácticos de astucia para lograr determinados fines -una regla prudencial por ejemplo-, los cuales puede ir cambiando, corregirse o innovarse; las prácticas también están asociadas al lenguaje de autodescubrimiento y autopromulgación, así son aquellas utilizadas en ámbitos como el diplomático, científico, jurídico o histórico, en donde se forman sistemas con valor explícito sólo en cierto contexto de interacción, son usadas al ser aprendidas y comprendidas; ahora bien, la crítica al manejo de la práctica, en este sentido, es que va dirigido hacia agentes inteligentes, individuales básicamente.

Por tanto, en la dimensión de las normas elaboradas, para verificar su validez, necesitamos comportamientos que correspondan al mundo real, esto quiere decir, que sean parte del sistema, si no corresponden a éste son falsas; en este nivel la función de las prácticas es básicamente de tipificación de las conductas consolidadas para ciertas sociedades, es lo que los estudiosos de la cultura política llaman “identidades políticas”²⁸ -parroquial, de súbdito y participativa-. Tal descripción presenta problemas, en concreto a la hora de introducir los criterios de demarcación de los cuales dependen las conductas o sucesos de esa tipificación; por ejemplo, qué pasa cuando una conducta, digamos A es calificada como no política, porque no corresponde a ninguna de los tipos en que el poder se presenta, lo obvio será excluirla y considerarla una expresión

²⁸ El tema lo desarrollaremos en el capítulo 3.

“social”, “religiosa”, “moral”, etcétera, no catalogable dentro de los rubros de atención del sistema político; pero sin embargo, comienza a afectar las fronteras entre distintos campos sociales abriendo una dimensión de conflicto; en este caso A sin tener los elementos suficientes para “adecuarse a los hechos” del sistema político comienza a configurar circunstancias propias que rompen la línea de demarcación original.

Que A tenga un efecto en la dimensión convencional identificada como política pero sin poder calificarla propiamente como política, puede tener dos efectos, en el primer caso estamos ante una insuficiencia de los criterios para definir lo político o, sería el segundo aspecto, lo político definido como sistema y la capacidad de actualización de la ciudadanía como subsistema es insuficiente; si optamos por lo primero, estamos ante un segundo problema, quizá más riesgoso, pues si a cada hecho anómalo hay que crear un nuevo criterio, entonces nos veríamos obligados a crear tantos criterios como hechos novedosos ocurriesen, lo que relativizaría nuestras fronteras de demarcación; ahora, con respecto a lo segundo, si lo político como sistema es insuficiente, entonces necesitamos repensarlo, admitiendo que lo político tiene lugar sólo cuando *significa*, no sólo cuando organiza o clasifica las conductas (cfr. Pitknik, 1972).

Nos detendremos un momento para ilustrar este último aspecto haciendo referencia a la experiencia política de Indonesia, ahí encontramos cómo se trastocan nuestros criterios convencionales, específicamente al discutir el significado de la participación en la comunidad política y el alcance de la acción de la ciudadanía. Indonesia vive un complejo proceso de definición del concepto de Estado, el cual por principio tiene fuertes connotaciones “islamistas”, es decir, tiene una fuerte presencia del islam, visto bajo ese adjetivo, diríamos que Indonesia no corresponde a un Estado moderno, el ciudadano en este sistema estaría ligado a las fuerzas del grupo religioso dominante, sería un ciudadano con nulo o muy poco conocimiento del sistema político y por tanto menos capacidad de intervenir. Ahora agrego algunos factores del contexto, Indonesia mantiene relaciones “tardías” con la modernidad, lo cual se traduce en un amplio poder

otorgado a las comunidades, tiene presencia de un fuerte pluralismo religioso (Islamismo, protestantismo, catolicismo, brahmanismo y budismo) con intervención en el sistema político y, por último, ha mantenido paulatinamente la liberalización de sus mercados (Evers y Korff, 2000).

Por otra parte, en la dimensión del poder político hay elementos de un gobierno moderno (diferenciación de funciones legislativas y ejecutivas, existencia de elecciones) con una noción tradicional de estado teocrático (un presidente representante del máximo grupo religioso, el islamista). Su estructura de gobierno combina subcampos que definen las funciones del ejercicio del poder. Indonesia tiene un *jefe de Estado* (presidente) quien es el líder del Estado pero únicamente para ceremonias protocolarias, en cambio, quien tiene a su cargo las actividades diarias de gobierno es el *jefe de Gobierno*, persona a cargo de las labores administrativas del gobierno. Las funciones legislativas las realiza un *gabinete* en donde se encuentran los asesores de alto rango (también con fuerte presencia de los grupos religiosos), quienes se encargan de definir los métodos de selección de sus miembros y dirigen las *elecciones*, que tienen la naturaleza de un proceso electoral moderno y democrático.

Ahora bien, dentro de esa complejidad que combina una estructura de poderes compartidos entre los grupos religiosos, las comunidades que pueden tener presencia de una religión distinta a la islamista y los funcionarios elegidos, la política nacional indonesia tiene la particularidad de girar en torno a procesos de descentralización y delegación de funciones a personas relacionadas con organismos no estatales y no necesariamente religiosos (Balassiano, 2011). Las responsabilidades de estos grupos son de organización política y van más allá de quienes fueron electos en los gobiernos locales, es decir de los legisladores. Las transformaciones ocurrieron con la promulgación de la Constitución de 1997 y avanzó hasta la Ley de Descentralización de 1999 y la creación del Comité Nacional de Descentralización de 2007. El Comité de Descentralización, que no está formada por “representantes políticos” sino por “representantes de la comunidad”, en donde ser representante de la comunidad es igual a ser un

representante político, ellos tiene la función de definir plazos para la transferencia de responsabilidades a las autoridades locales, determinan la redistribución de los impuestos y establecen la autoridad hacendaria del Estado en los municipios. Aunque el gobierno central tiene control sobre los asuntos fiscales de los municipios, la política de descentralización se ha convertido en un disparador de cambios al nivel de la participación de la sociedad en cuanto a las funciones públicas.

En este caso podemos identificar un conjunto de prácticas que incluyen una manera de hacer uso del poder desde distintas posiciones, el grupo hegemónico religioso lo hace desde la cúpula, en los eventos protocolarios, los sectores de las élites políticas y económicas a través de las cámaras de representación, pero existe una forma de intervención, de creación de “prácticas” a través de los grupos sociales en las comunidades, los cuales tienen una perspectiva “colectiva”, no necesariamente religiosa y que a su vez está presente en el discurso oficial a través de la ley de Descentralización. Esos grupos se encargan de distribuir el poder y plasmarlo de una manera no ortodoxa, esa expresión permite a los ciudadanos “sentirse” inmersos en el poder. Ahora, esas prácticas se han convertido en parte del texto constitucional de Indonesia, porque en 1997 se incluyó en el lenguaje oficial expresiones para hablar de la autonomía local; a tal grado que admite la presencia reconocida de las comunidades para decidir de manera directa a sus representantes, y ocupa un lugar destacado el hecho de que el poder administrativo y político esté en los representantes de los órganos locales, lo que en términos efectivos incluye un aumento en el poder de las comunidades sobre los impuestos y las reglas del juego político local. Aunque tal circunstancia genera una fuerte competencia y autonomía de los gobiernos locales con respecto al gobierno central, existe un proceso de mayor participación de la población, en tanto que gran parte de la política no se realiza en las Cámaras, sino en las organizaciones municipales a cargo de los ciudadanos.

La experiencia de Indonesia trastoca no sólo el concepto universal de ciudadanía (de carácter liberal-democrático), sino el propio campo de definición de

lo político en que este se ejerce, aclaro que no me interesa en este momento valorar si el sistema de gobierno indonesio es mejor o no que el norteamericano, el francés, el inglés o el mexicano, simplemente abordamos la existencia de un patrón de construcción del significado de lo político, en donde afecta esto a la noción de ciudadano. La ciudadanía, en este caso, puede significar cosas distintas, y hasta cierto punto contrarias a las de otras sociedades, por ejemplo, a pesar del contexto, de fuerte presencia de las élites religiosas en el Estado, hay una coexistencia con sujetos emergentes de lo que actualmente se conoce como sociedad civil y la presencia de un poder municipal que en los hechos parece beneficiar a las comunidades locales, pero que no ha llegado a poner en duda el poder político nacional, lo cual parecería cuestionar la ciudadanía democrática occidental y sus valores fundamentales.

En el proceso de constitución de la ciudadanía en América Latina, también encontramos elementos particulares que también cuestionan la pertinencia de criterios que se desentienden de los rasgos de su herencia histórica y su diversidad cultural, ese caso lo revisaremos en el cuarto capítulo.

El caso descrito presenta la constante del conflicto, sin embargo, las prácticas introducidas en la organización política no se reducen o a las acciones intencionales de individuos o grupos de individuos (Hobbes, Locke), ni tampoco depende del rasgo gnoseológico (Platón) de conocimiento de los grupos de expertos, en todo caso la presencia del conflicto está manifiesta en la compleja realidad indonesia.

Las prácticas para ejercer el poder, volviendo a Foucault en este punto, consisten en esa “multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización.” (1989b: 112) Así entonces, el poder puede entenderse como una práctica, pero no como normas consuetudinarias –exclusivamente-, ni como criterios normativos formales, el poder no se reduce sólo al campo de las decisiones en el campo de conflicto. Nuestra caracterización necesita expandir su significado más allá del poder entendido como “capacidad” (la *potentia* de la que hablaba Locke) o como

“actividad”, entendida sólo como decisión racional (Stoppino, 2000: 1192-1198). Consiste en todo caso en la posibilidad misma de constituir un lugar propio para las relaciones sociales, independientemente de los agentes y las circunstancias; de esto deriva un sistema de significados con reglas o patrones que aseguran su producción, su repetición y su verificación. Si aceptamos la caracterización hecha, necesitamos dar un paso más, para luego dirigirnos a la noción de ciudadanía. Lo propio de las prácticas, haciendo un cuadro visual de ellas, es de con “cadenas” o sistemas de significado (Foucault, 1989b: 112), que *significan* acciones. Lo político, ahora como prácticas, tiene un sentido relacional, da lugar a la formación de recursos, en su gran mayoría simbólicos, a los cuales busca tener acceso la sociedad y por los cuales se originan distintas expresiones del poder y no sólo una capacidad de usar la fuerza, es en ese sentido, lo político tiene una fuerza fundacional (Lefort).

Al decir que lo político es una práctica con carácter fundacional no hablamos de una esencia primaria (el alma de una ciudad, dios o el soberano), es una práctica -cadenas de acciones que adquieren significado- que simula un fundamento, precisamente ahí donde no lo hay, es decir en el orden social.

La práctica política no estará referida a ningún lugar privilegiado. Hacer esta afirmación tiene importantes implicaciones por discutir al hablar del ciudadano y la ciudad. Si no hay un centro absoluto del poder, como vimos en el caso de Indonesia, ni un gobernante en el centro del poder, ni son las cámaras formales quienes toman todas las decisiones, eso no quiere decir que no hay un ejercicio efectivo del poder; lo cierto es que las relaciones entre política y espacio político se trastocan; una manera fácil de explicar el hecho, es que este tipo de régimen o esa forma de ejercer el poder corresponden a una expresión prepolítica o premoderna, sin embargo, eso nos parece insuficiente, las coordenadas para evaluar esas manera de ejercer el poder se mueven más allá de lo institucionalizado como lo entendieron los modernos y los antiguos (ágora, asamblea, parlamento, sindicato o Estado nacional) en Occidente.

Hemos dado ya algunos pasos en nuestra definición de lo político, lo comprendemos como prácticas en las cuales se expresa el conflicto y se gesta en distintos sentidos el orden. El discurso dominante de la ciudadanía –nacional en este caso- será el producto de “prácticas articuladoras” (Laclau y Mouffe, 1989: 105) que intentan establecer una forma definida en un contexto de contingencia, porque el discurso político siempre tiene una pretensión *hegemónica*²⁹, porque como afirma Laclau: “La hegemonía es un nombre de la política.” (Laclau y Villalobos-Ruminott, 2002: 14)

Profundizaremos en el marco teórico; lo político son un conjunto de prácticas, en donde todo orden político está basado en algún sentido en una forma de exclusión, aunque no tenga una sola manera de articularse. Laclau y Mouffe llaman prácticas articuladoras a un conjunto de circunstancias contingentes en las que los elementos del mundo social constituyen un orden o una totalidad de significado, en donde las acciones adquieren significado, y en donde, la identidad de cada elemento involucrado es modificado. A través de esa articulación se establece un orden y se fija el sentido de las instituciones sociales como “prácticas hegemónicas”, las cuales producen un efecto de exclusión/inclusión, libertad/sujeción, es decir, adquieren la forma de mecanismos del sistema. Que todo orden hegemónico, en tanto articulación de lo social obtenga un significado que domina, no significa que éste sea absoluto, es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía (Mouffe, 2009: 25). Esta perspectiva contrasta con la griega para la cual lo político no tiene un rol autónomo del sistema social, en ella coexisten lo social y lo político. Al nivel político la ciudad sólo podía ser considerada un resultado único de las asociaciones sociales y de las familias, de donde se transmitían los valores, el “alma”, diría Platón, de la ciudad.

La práctica política en las sociedades complejas como la nuestra consiste en el proceso de constitución de un orden contingente, en el cual resultará

²⁹ El concepto de hegemonía, de acuerdo con Laclau es “una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente.” (2006:122)

instituida una identidad, igualmente contingente, para el ciudadano, en este caso es una identidad política³⁰, “las identidades son en realidad el resultado de procesos de identificación, y que jamás pueden ser completamente estables.” (Mouffe, 2009: 25)

Dado el presente contexto de discusión nuestro siguiente paso será explorar la noción de discurso, para desde ahí entrar en la dimensión de cómo en la constitución de un discurso dominante el conflicto para ser procesado y adaptado a las prácticas articuladoras, esto es, para legitimarse adopta ciertas formas que le permiten no destruir a la comunidad política, se crea un especie de “domesticación del conflicto” (Ibidem) y es que tomado de manera aislada el conflicto, es decir, el soporte de lo político, el sentido es generar las formas de integración a la comunidad. Analizaremos pues la constitución de la ciudadanía desde las prácticas discursivas, para luego ver cómo se incorporan a ellas los actores sociales.

El Discurso

Lo que nos interesa analizar son las maneras en que se ordenan las relaciones sociales para dar lugar, desde un orden contingente un orden con significado y, más aun, un orden significado por el poder, formando articulaciones hegemónicas, necesitamos entrar a la dimensión de la totalidad articulada de las relaciones sociales desde las prácticas, es decir, desde el discurso. Hablaremos de discurso como el conjunto de relaciones socialmente construidas. Aquí es importante decir que usamos de manera libre las formulaciones de Ernesto Laclau

³⁰ Para Chantal Mouffe, la ciudadanía depende de “reconocer la autoridad de tales principios [democráticos-liberales] y las reglas en las que se encarna, hacer que sean ellos los que den forma a nuestros juicios y a nuestras acciones. Estar asociados en función de del reconocimiento de principios democráticos liberales: éste es el significado de ciudadanía que yo quisiera proponer”. (1999: 96). También “La ciudadanía es, en realidad, el ejercicio mismo de la democracia, y esto, implica la participación en una comunidad política, la acción a partir de una perspectiva común, no como individuo aislado.” Mouffe, Chantal, *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*, IFE, México, 1997, p.15.

(1989, 1993a, 1993b, 1996, 2002) y Chantal Mouffe (1989, 1999, 2003, 2009) acerca de la su interpretación de la teoría del discurso para darle una comprensión específica al tema de la ciudadanía.

Para darle un mayor realce a nuestro trabajo procederemos de manera inversa a como lo ha hecho la tradición en la filosofía política occidental, lo cual está implícito en nuestro primer capítulo, según Michelangelo Bovero este punto busca “un horizonte que obligatoriamente hace pensar en la política, pero que no está vinculado *per sé* a alguna época histórica específica.” (1984: 101-102) En contra de ese proceder, atemporal y ahistórico, tomaremos la sugerencia de Lefort haciendo un recorrido tras las huellas de lo político “en los hechos y los actos, de las representaciones, de las relaciones que no hemos asignado a tal o cual registro determinado de nuestra “condición.” (1999: 13)

Interactuar en la vida política es comprender la acción como un conjunto de prácticas que ponen en primer plano los conflictos existentes, no sólo los de los individuos, sino de distintos “agentes” que generan una actividad haciendo posible un discurso esto es dándole inteligibilidad a las relaciones sociales. En el plano del discurso las relaciones sociales son configuradas como *significativas*, lo cual quiere decir que los objetos son “en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas.” (Laclau, 2000, 114) El ejemplo que ofrece Laclau es este: “Una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, o bien un proyectil, o bien un objeto de contemplación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica.” (2000: 115)

Lo dicho, puesto como horizonte de comprensión nos permite enfrentar el ideal del ciudadano como una construcción discursiva, a qué nos referimos, a una totalidad relacional estructurada de secuencias significativas que al reunirse hacen posible un marco de interpretación más o menos coherente, desde donde no solo se puede hablar y actuar del ciudadano, sino, estar sujeto a esa identidad en el mundo de las instituciones, los rituales y las prácticas de la cultura, son el

conjunto de posiciones que el sujeto puede adoptar (cfr. Laclau, 1993: 434; Laclau y Mouffe, 1989: 109).

Nuestra descripción merece mayor detalle, lo haremos a través de la referencia al trabajo de Laclau y Mouffe; en principio para Laclau es de llamar la atención que “el carácter primario y constitutivo de lo discursivo es...la condición de toda practica”. Nuevamente, el *discurso* se refiere a “que toda configuración social es una configuración significativa” (Laclau, 2000: 114). En *Hegemonía y estrategia socialista*, ellos estudian la noción de hegemonía a partir de la concepción del poder en distintos momentos del socialismo, los autores cuestionan severamente las formas verticales en que el poder era impuesto durante el periodo comunista; ellos identifican una estrategia en el socialismo según la cual el poder tiene una naturaleza específica inherente únicamente a las luchas de clase, de modo que para hacerse del poder había que formar parte de la estructura de clases, para nosotros ese cuestionamiento es útil, nos ayuda a poner en primer lugar un asunto, la adquisición de la ciudadanía, como una de las expresiones de esa estructura tenía lugar cuando el individuo se incorporaba dentro del grupo que ostentaba la posesión de esa naturaleza, en este caso la dirigencia de la clase proletaria, de manera que en la sociedad socialista no había otra expresión de ciudadanía que aquella que surgía de su estructura, eran las prácticas políticas propias del partido-Estado donde se definía al ciudadano, eran formas básicamente “autoritarias de la política”. El poder ejercido, en ese sistema de prácticas articuladas como el discurso socialista se entendió básicamente como fuerza (herencia moderna) instituida en los individuos, transferida como identidad sustancial derivada de un reconocimiento cognoscitivo de la pertenencia a una clase social. Laclau y Mouffe lo plantean de la siguiente manera:

Si la democratización de la lucha de masas depende de la proliferación de puntos de ruptura que desbordan los límites de clase, el autoritarismo político surge a partir del momento en que, para fundar el carácter hegemónico necesario de la clase, se establece una distinción entre dirigentes y dirigidos en el seno de los movimientos de masas. Si esta distinción se fundara en la mayor capacidad de ciertos sectores para organizarse en la lucha por objetivos con los que el conjunto del movimiento se identifica, las consecuencias no serían necesariamente

autoritarias; pero la distinción, según vimos, se plantea en términos muy distintos: se plantea en términos de un *saber*, por parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia y acerca, por tanto, del carácter temporario de las reivindicaciones que unifican, en el presente, al conjunto de las masas. La centralidad atribuida a la clase obrera no es una centralidad práctica, es una centralidad ontológica, sede a su vez de un privilegio epistemológico: en su calidad de clase “universal”, el proletariado –o más bien su partido- es el depositario de la ciencia. (Laclau y Mouffe, 1989: 56-57)

El ejemplo puede ayudarnos a ilustrar nuevamente nuestra discusión acerca de la presencia de maneras de articular la identidad política, no como una evolución progresiva de roles o identidades sociológicas que evolucionan adquiriendo significado en el tiempo, sino como un decurso articulado de un modo contingente que igualmente cumple un fin contingente; en esto no hay una suerte de teleología, de manera evolutiva, como la planteara Kant, como un cosmopolitismo inevitable. En este caso los autores nos ponen frente a la construcción de los discursos en los cuales se significa un estado de cosas contingente para darle sentido a una identidad también contingente.

Para los estudios de lingüística y comunicación los discursos consisten en cadenas de enunciados organizados secuencialmente, son “unidades del lenguaje” (ver Davies, 2003: 439-441), pero como se puede entender para nosotros representan más que secuencias de enunciados; son un cuerpo de reglas y prácticas que gobiernan el sentido en áreas específicas de la vida social (Laclau y Mouffe, 1989).

Lo dicho arriba se complementa con la siguiente afirmación de Laclau y Mouffe, según la cual un discurso es “la totalidad estructurada resultante de una práctica articuladora” (1989: 105). Se dice que las estructuras discursivas no tienen un centro de unificación lógica, empírica o trascendental, sino que su coherencia es simbólica, ambivalente, eso Laclau lo reconoce en la “regularidad de la dispersión” foucaultiana (1993). Los discursos sólo estructuran selectivamente el campo social sin llegar nunca a crear un cierre definitivo, debido a su carácter finito y su multivocidad propia. Si hay un campo de discursividad en el cual se fije parcialmente el significado del ser ciudadano, como un tipo de

subjetividad dentro de un discurso, éste producirá un irreductible excedente de sentido, es decir, el concepto del ciudadano, lo mismo el de la ciudad, cuando pretendan ser definidos, las prácticas realizarán un esfuerzo por limitar ese campo de irreductible excedente.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, puesta la noción de ciudadano en el contexto del discurso, ésta gira en torno a un conjunto de prácticas y reglas de actuación política, lo cual quiere decir que contra la postura reductivista del ciudadano como estatus, definido exclusivamente como posesión de derechos, ésta se determina a partir de un eje de conflictos. Las prácticas discursivas, se ocupan de analizar el rol del sujeto en esas prácticas, así como la competencia o antagonismo que prevalece entre las formaciones discursivas. De lo anterior se sigue que si el rasgo de las identidades sociales es su falta de esencia o un centro, los sujetos no pueden funcionar como origen constitutivo de las formaciones sociales, algo que no lleva a eliminar a los agentes humanos, como suponía Lumhann, sino que transforma su definición a la de “posiciones de sujeto” dentro de una estructura discursiva (Laclau, 2000: 115).

En esta parte del capítulo iremos capitalizando el conjunto de elementos presentados ; por lo pronto, apoyándonos en los términos de Lefort, diremos que resulta insuficiente una concepción de la ciudadanía como práctica política, es decir, como ejercicio de derechos, nuevamente, el desarrollo en el subsistema electoral. La ciudadanía en tanto concepto político realiza un movimiento pendular de descubrimiento y ocultamiento. “Aparición, en el sentido en que brinda visibilidad al proceso mediante el cual se ordena y unifica a la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento en el sentido en que un sitio de la política...es designado, como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto.” (Lefort, 1988: 11) Asumiendo las afirmaciones anteriores de que lo político no se reduce a un conjunto de procedimientos, ni criterios de limitación de ejercicio institucional, sostenemos que la ciudadanía es el concepto que articula “relaciones que toman forma y se ordenan simbólicamente.” (Mouffe, 1999: 29)

En el campo del discurso nuestro propósito consiste en hacer patente la articulación de las prácticas de la ciudadanía, esto es, la relación entre los elementos del discurso, en donde como señala Ernesto Laclau “la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica.” (Laclau y Mouffe, 1985: 105) La totalidad de la práctica articulada es lo que comprendemos como “discurso.”

Dos ejemplos de formación del discurso ciudadano: Francia y México

Expuestos los conceptos de lo político y de discurso, nuestro interés ahora será explorar en dos casos cómo se forma la noción de ciudadanía. Ser o sentirse un ciudadano no es natural en el hombre, es una construcción social (Guerra, 1999). La palabra “nación” no siempre acompañó al concepto de ciudadano, fue a partir del siglo XVIII, lo anterior luego de que durante esta centuria comenzaron a dominar el lenguaje político conceptos como “país” o “patria”, para convertirse finalmente en sinónimos.

La palabra “ciudadano” después de la decadencia griega, romana, y a partir de la alta Edad media adquirió tintes nuevos, logró desprenderse del ideal cívico antiguo, acercándose más a una forma de reconocimiento en la municipalidad, en este contexto histórico el hombre comienza a tomar fuertes rasgos de un individuo con poder sobre su destino, comienza a fortalecerse la capacidad de la ley romana y con ello la conciencia del sujeto, particularmente por el control que comienza a tener de su estatus económico, social y político; por último, con la liberación de las ciudades y los pueblos del control del poder eclesiástico (o su fragmentación en principados), fue posible experimentar los beneficios en la conciencia colectiva de la libertad cívica (Heater, 2004: cap. 3) . Este periodo de transición favoreció la conversión de la idea de “nación”, que era pensada inicialmente para las villas, a una estructura más amplia emparentada con el “Estado”.

En el caso de la formación del discurso ciudadano en Francia, los elementos a considerar remiten a dos textos, el de Emmanuel Sieyès (1773) y el artículo 6° de la *Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano de 1789*³¹, ambos documentos establecen una conexión entre nacionalidad y ciudadanía que históricamente se han cruzado, pero no tienen una relación necesaria, veamos en qué puntos se cruzan: “La soberanía reside esencialmente en la nación” y “la ley es la expresión de la voluntad general”, dicen cada una.

La peculiaridad de las definiciones arriba seleccionadas es que no guardan ninguna relación con alguno de los ideales del ciudadano que pudimos revisar en el capítulo uno, la soberanía no es en ningún sentido uno de los aspectos fundamentales que valora Platón, ahora bien, si lo llevamos a Kant, recordemos que el ideal cosmopolita no está basado, como tampoco lo fue para Zenón de Citium, a una superficie, la ciudadanía no involucra ninguna referencia espacial, en todo caso tiene como núcleo base una identidad moral.

A la luz de lo dicho vemos que la idea de ciudadanía relacionada con la nación va encaminada a trazar un criterio de demarcación sustentado en el estatus legal, haciendo de la ley un criterio de regulación de las prácticas de comportamiento de una población, y aunque soberanía y voluntad general están cargados de una fuerza simbólica, el concepto de nación va dirigido a suprimir las tensiones generadas por la fragmentación de la identidad, específicamente la territorial que desde los griegos llevo a distinguir entre ciudadanos/extranjeros, con lo que se introdujo una importante desigualdad, segmentación y segregación, la cual se puede encontrar por ejemplo en Venecia y Bolonia durante el siglo XIII, y que claramente se identifica en el uso de conceptos peyorativos como *gentuza* (*yoke/s*) que se distinguía de los ciudadanos (*cittadinis*), para entender lo anterior baste recordar lo que Laclau señalaba, “el uso de términos es un acto.” (Laclau, 2000: 116) Tales designaciones, por cierto, aunque introducidas en un esquema legal se configuran a partir del entramado axiológico que impone signos de privilegio, exclusión y violencia.

³¹ Consulta electrónica en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf>

Quisiéramos ahora extraer la siguiente línea de análisis, una de las tareas del concepto de ciudadano en la tradición Occidental, a diferencia por ejemplo de lo que se puede ver en los países del sureste asiático, fue erradicar los rastros del municipalismo y en particular la distribución del poder, lo cual como recordamos tuvo una importante vigencia en los tiempos de Dante y abría la posibilidad de pensar el poder político no como el resultado de las relaciones sociales sino de la construcción de una identidad generada a partir del conflicto y que hacía que el poder sólo surgiera de los muchos, borrándose, de cierto modo, las asimetrías entre el Estado y el ciudadano, eliminando el rasgo de otredad que impulsa la identidad nacional; algo que para las teorías políticas modernas es necesario, mantener la exclusión y selección basada en rasgos como la propiedad o las competencias para ejercer los derechos. Por ese lado, la pertenencia a un territorio, se convirtió en criterio jurídico-político, aunque en el traspaso se vació su contenido, dejándonos ante una paradoja, la incorporación de la nación en la ciudadanía lleva el germen que se quería evitar, ocurrió por un proceso de sinonimia.

El ciudadano francés

Francia adoptó la ciudadanía relacionada con la nación, al igual que Inglaterra, entre las décadas 20 a 70 de los 1800, años de gran importancia porque fueron épocas de intensas migraciones, tal hecho exigió al Estado francés, en este caso, fuertes procesos de asimilación, provocando también el desarrollo de mecanismos de condicionamiento hacia los migrantes, uno de los más importantes fue favorecer las habilidades para manejar la lengua. El derecho de pertenencia a un Estado exigió la comprensión de la lengua propia de las burocracias que se comenzaban a formar en los Estados-nación.

Nación, nacionalidad y ciudadanía aunque sin tener algún vínculo estricto comenzaron a ligarse por la unificación de la lengua, lo cual fue paralelo a otros procesos relevantes de la construcción del imaginario europeo, la confluencia entre capitalismo y protestantismo, y el impulso de las tecnologías impresas (Anderson, 1983: 49).

El Estado en Francia, impulsando el proceso de unificación lingüística, llevó a cabo una cruzada contra los *patois* (dialectos hablados en las provincias) que significaban un directo obstáculo para la unificación, de manera que para el Estado en su función de constructor de consensos, que era la definición de lo político en ese modelo, identifica en los dialectos esparcidos por todo el territorio al enemigo, a lo diferente, y define como rasgo peculiar, pero arbitrario, la lengua francesa. Para eliminar los dialectos se buscó hacer del francés la lengua hegemónica considerando los *patois* lenguas *bárbaras* incapaces de comunicar los verdaderos valores cívicos.

Los *patois* fueron convertidos en el enemigo contra el esfuerzo civilizatorio de la República, no eran un buen instrumento de institucionalización de la cultura civilizada pues no permitían instruir y entrenar en el arte de “usar la libertad”³²; los *patois*, a juicio de las autoridades únicamente podían articular expresiones alusivas al desorden, comunicaban esquemas diferentes al de las ciudades, estaban en contacto con la naturaleza, el cuerpo, o la sexualidad, con lo cual exteriorizaban visones denigrantes del mundo (Certeau, 2008).

En Inglaterra J. S. Mill (1989) fue otro ejemplo de tales proyecciones, para él también la homogeneización social mediante la lengua tenía gran importancia, la lengua hace libres a los hombres, porque además la libertad está delimitada por el pueblo que la postula. Para Mill la libertad requiere de un lenguaje para expresarse, el lenguaje ofrece una función de utilidad. Y es que la nación, la nacionalidad y por extensión la ciudadanía funcionan como “artefactos culturales” (Anderson, 1983: 13), alcanzando su legitimidad amplia en los terrenos jurídico, cognitivo, cultural, y sin duda emocional.

El concepto de nación se amparó en la resuelta convicción de la unificación, bandera de los gobernantes y los grupos de burgueses, adquirió la pauta de una comunidad política imaginada, ¿cómo se logró? resultó un ente unificador

³² La lengua, como la educación o las constituciones fueron tradicionalmente los medios usados para transmitir “correctamente” la codificación del sistema de “elecciones”, es decir, establecer qué hay y qué no hay en la agenda legislativa, ver Bauman (2006).

consistente, demostró mayor eficacia en la estructura del Estado unitario que en el de la municipalidad medieval que, de cierto modo, cedió por su incapacidad para incorporar las nuevas rutas, las económicas.

La diversificación lingüística de los *patois* y lenguas locales resultaba una dificultad para la naciente industria, la homogeneización del trabajo requería un medio de transmisión de las instrucciones para la correcta ejecución de la división del trabajo, lo mismo sucedió en el Estado, el sistema de justicia no podía estar sujeto al multivocismo, ello generaba conflictos, principalmente por las visiones del mundo provenientes de quienes habitaban el campo, y que por supuesto no eran admitidos como ciudadanos ni como miembros de la nación.

Resulta importante mirar con más cercanía cómo la unificación lingüística se convirtió en una fórmula exitosa para el ideal de ciudadanía nacional en Francia. La comunidad francesa aristócrata durante el siglo XIX expresó en sus prácticas una manera de privilegiar ciertas maneras educadas de hablar, ser y comportarse; los *patois* como el criollo, por ejemplo, contenían expresiones comunes que utilizadas de cierto modo se convertían en comportamientos de protocolo y usados de otra manera aludían a conductas sexuales, que para los estándares puritanos del francés, eran considerados “bárbaros”. Por encima de esas dualidades de sentido que hacían visibles no sólo conceptos polisémicos, había un interés en mantener invisibles ciertos valores que se consideraba “ajenos, indeseables o abyectos” a la identidad nacional. Este comportamiento político, de construir mediante la lengua una identidad nacional, no permite entender la manera en que las articulaciones discursivas al tratar de imponerse actúan bajo el principio de excluir aquello que haga evidente su carácter contingente, de manera que trata de hacer que lo particular, se convierta en la “medida” del todo (Laclau, 2006: 95). Lo anterior plantea un problema para la identidad, que en tanto se asume como sistema de diferencias, no admite su carácter puramente relacional y trata de suprimir en un acto individual de designar o de significar el conjunto de las relaciones sociales.

La pluralidad de significados existentes en los *patois* no resultaban defendibles para la bandera liberal, por lo menos con respecto a la lengua en los tiempos del naciente estado-nación y su concepción de ciudadanía; para la sociedad europea del siglo XVIII resultaba incomoda la pluralización de los esquemas que potencialmente podían establecerse. Así, terminó imponiéndose una unidad subjetiva mediante la figura del individuo-propietario, el ideal de comunidad política de tipo “estatal”, y una concepción de la racionalidad, en donde el saber y la praxis humana, quedaban asumidas dentro de una epistemología referida a un modelo lógico-nomológico sustentado en las ciencias naturales. Este proceso terminó constituyendo la ideología del Estado:

Con este fin se cumple la idea, que forma parte del núcleo semántico fundamental del término n[ación], de un vínculo natural, profundo que inviste incluso la esfera más íntima de la personalidad de los individuos que por ello están unidos, tanto que justifica la elaboración de un ritual y de una simbología seudorreligiosa. Este sentimiento ha sido históricamente creado mediante la extensión forzada a todos los ciudadanos del estado de algunos contenidos típicos de la nacionalidad espontánea (por ejemplo la lengua).” (Rossolillo, 2000:1025)

La transferencia de distintas “visiones del mundo” proyectadas por los *patois*, productores de una fragmentación de la cultura, llevó a tomar medidas excluyentes que a la larga produjeron consensos exitosos para quienes la propusieron, la respuesta de los grupos excluidos fue reducida o minimizada como expresiones opuestas a la ideología dominante.

La tarea constitutiva de las nacientes instituciones nacionales en Europa, a raíz de la unificación fue la de postular una comunidad única, la nación, aunque de hecho se apoyaba en un sinnúmero de recursos extralingüísticos:

Los nobles “franceses” podían ayudar a reyes “ingleses” en contra de monarcas “franceses”, no con base en la lengua o la cultura comunes, sino en parientes y amigos comunes...La magnitud relativamente pequeña de la aristocracia tradicional, la fijeza de sus bases políticas, la personificación de las relaciones políticas implicadas por la relación sexual y la herencia significaban que su cohesión como clase era tan concreta como imaginada”. (Ibidem)

La unificación lingüística ejemplarmente se convirtió en un rasgo adecuado para hacer de la nación la peculiaridad de la ciudadanía en el proto-Estado burgués, en este sentido, siguiendo a Laclau, nación y comunidad no necesariamente fueron correspondientes pero por aquel efecto de sinonimia se convirtieron en unidad:

Dos términos pueden estar dentro de una estructura discursiva en dos tipos opuestos de relación: una relación de combinación, si están constituidos a través de una diferenciación entre ellos, y una relación de sustitución, si se pueden reemplazar mutuamente dentro del mismo contexto de significación. (Laclau, 2006: 32)

Con lo anterior también podemos admitir lo que señala Anderson de la nación: “Es *imaginada* porque [aunque] los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Ibid: 23)

La importancia de acercarnos a esta estrategia unificatoria es que la forma de enfocar el problema resultó relevante para nuestra discusión inicial, en ella la relación nación-ciudadanía efectivamente ocupa un plano central, pero no solamente porque lo que está en juego es, si al hablar de ciudadanía nos referimos a un Estado o no, sino porque su discernimiento permite entrar al campo de los imaginarios culturales y finalmente descubrir un campo de apreciación que de otra manera sería suprimido, el de lo político, pero con toda su carga simbólica; lo anterior nos lleva a plantear que la ciudadanía no es solamente cuestión de formalidad para darle acceso a otros grupos a la justicia o logren la pertenencia, lo puesto en cuestión son las pretensiones de lograr elaborar el paquete más extenso de garantías constitucionales para erradicar las desigualdades, con lo cual se abandona la lucha dejando el sentido ante la apuesta de una clausura. Retomando una apreciación de Nancy Fraser, lo importante de la apuesta por lo político, no es que se puede hacer a un lado los aspectos sustantivos, sino poner de relieve las disputas de “ontologías en conflicto” que contiene la ciudadanía, abrir la comprensión, evitando que el concepto se convierta en un “emblema”.

Si los conceptos a los que nos referimos no son más que una “figura compuesta” en vez de una unidad, son parte de un “territorio vacío” dispuesto a ser llenado por distintos contenidos, por una parte porque son distintos factores, nunca uno solo el que hace real la constitución de esos emblemas, son personificaciones dentro de un espacio vacío.

Finalmente, la mera posibilidad de que se constituya el concepto está dado por la conjunción de distintos elementos, de los cuales algunos son: a) Un lenguaje privilegiado con acceso a unificar lo simbólico, b) la idea de un imaginario que incluye la representación de una sociedad ordenada en estructuras y centros reguladores a los que todos pueden acceder y c) una concepción del tiempo y la historia en la que se satisface el conflicto (cfr. Anderson, 1983: 38-40).

La descripción realizada del concepto de ciudadanía como concepto vacío o formación de un imaginario nos ha llevado a dilucidar cómo son mecanismos de orden simbólico que interactúan en la cultura pero que tienen un severo efecto político para indicar las estrategias utilizadas para la construcción de la noción de ciudadanía, o al menos, lo que bien podría llamarse un tipo de ciudadanía integrada a la nación y al Estado como elementos esenciales, de esta revisión se pueden extraer algunos elementos relevantes, primero, que ante esa configuración imaginaria quedan como aspectos a dilucidar otros elementos de la propia construcción simbólica, uno de los elementos principales es el del sujeto, que tipo de sujeto puede ser parte o formar parte de esa configuración como ciudadano, quien cobra cuerpo en esa trama de signos en disputa por condensar un significado; por otra parte, nos queda por cumplir la tarea de poner en cuestión que clase de fracturas enfrenta la concepción de ciudadanía ante los nuevos retos y que sujetos se comienzan a formar y que mecanismos son actualmente utilizados para conseguir la pertenencia plena.

La sociedad francesa del siglo XVIII –como muchas otras- construye su ciudadanía en torno muchos aspectos, como la lengua que tienen la posibilidad de generar una unidad simbólica, la estructura de la lengua y los objetos nombrados por ésta lo hacen posible. Los *patois* fueron excluidos para reducir la complejidad

ante la necesidad de formar la unidad nacional. Suprimida la diversidad sólo queda la unidad. De manera directa para los promotores de dicha tarea el lenguaje se volvió el instrumento mediante el cual se comenzaba a ver lo real, un real atomizado y construido con reglas estables (Certeau, 2008: 81). Tal circunstancia solamente puede ser sostenida por el supuesto del origen, de la nación, de la identidad, llevándose a cabo “la instauración política de un orden”. (Ibid: 78) El mecanismo que instaura la voluntad de fundar una razón junto con la necesidad de borrar el error obtiene la invención de la unidad nacional. “Dos conductas, que sólo son contradictorias en apariencia, se estratifican y se combinan: *una política de la razón* somete o elimina la diversidad, para imponer las normas de un orden ilustrado; *una curiosidad científica*; igualmente parisina, va en busca de los “elementos radicales” ocultos en idiomas ya mentalmente condenados a no ser más que huellas del pasado.” (Ibid: 88) El discurso que quiere pensar la unidad tiene que poner la pluralidad entre paréntesis. En esta estructura la condición de mantener la estabilidad es superar o esquivar el daño de la contingencia, haciendo que la realidad dependa de una sola razón.

El ciudadano mexicano

El segundo caso que referiremos es el de México. Nuestras ideas acerca del ciudadano o de la nación son de muy reciente creación (Sabato, 1999), mucho tiempo los individuos estuvieron incorporados a una comunidad como miembros de grupos en donde las jerarquías se consideraron constitutivas del orden social; las autoridades obtenían su legitimidad por referencia a fuentes distintas a la soberanía o la voluntad popular, la historia, la costumbre o la religión justificaron mucho tiempo el orden político.

Un elemento a tomar en cuenta es si consumada una construcción social hay en ella un modelo homogéneo de ciudadano; durante el periodo colonial en América puede constatarse la existencia de dos modelos de ciudadano disputándose el dominio; un ideal unitario, ejemplificado por el español, el otro colectivo –pueblos o ciudades- ejemplificado en los americanos, en donde más que individuos atomizados se tiene grupos demandantes de prerrogativas para la

comunidad. El ideal de ciudadano unitario, se asume, desde la constitución de Cádiz, surge de un contrato entre individuos abstractos que da origen a una nación igualmente imaginaria con una voluntad orientada a sus representantes (los diputados), quienes en su rol de mediadores de la voluntad general son independientes del poder de los grupos privados, encontrándose desligados de cualquier mandato imperativo de sus grupos de origen. Los ciudadanos colectivos, en cambio, independientemente de su nación, dependen de las exigencias originadas en los pueblos, en las prácticas de dichas colectividades, dicha nación deviene entonces de un pacto entre comunidades y los representantes actúan como procuradores de ese interés. (Chiaramonte, 1995).

Esta distinción separa dos visiones, la del ciudadano “moderno” caracterizado por los atributos de “universalidad, igualdad e individualidad”, destacando su carácter abstracto; mientras del otro lado, se sitúa al ciudadano tradicional, quien proviene del campo, un pueblo o cualquier lugar no urbano; en cada caso la pertenencia le otorga la posición particular ocupada dentro del reino al que pertenece, de ello surge la condición de poseer pleno derecho a la participación en la comunidad política, lo cual podría significar, privilegios o fueros.

La diferencia entre ciudadanía colectiva y abstracta es, a decir de Françoise-Xavier Guerra, que la primera es “inseparable de una estructura y una concepción jerárquicas de la sociedad”, la cual va “aparejada con una concepción corporativa o comunitaria de lo social.” (1999: 42) La aparente ventaja, desde la perspectiva de Guerra entre un tipo y otro de ciudadanías es que la idea colectiva contiene una contradicción, los privilegios otorgados por la pertenencia entrañan una gran desigualdad, pues la distribución de los beneficios y su correspondiente obligación nunca se otorgan equitativamente entre todos los miembros, es arbitraria la distribución de cargas y beneficios. La ciudadanía unitaria, en cambio, al no suponer la residencia como condición sino la pertenencia a la sociedad en su conjunto aspira a una situación distinta, regulada por una normatividad impersonal que no toma en cuenta idioma, origen o condición económica. Los ciudadanos modernos separados de cualquier atadura concreta,

territorial o enraizamiento a rasgos culturales específicos ingresa en una dimensión de mayor libertad, sin ligas a ningún elemento primario, su identidad sólo puede encontrarla en la sociedad y la política.

Esta lectura histórica concibe a la ciudadanía como un proceso de cambio acumulativo, un trayecto, no necesariamente lineal, de transformaciones por parte de la sociedad, y ve a sus estructuras (como la política) orientadas por procesos evolutivos. De modo que puede separarse el ideal unitario del colectivo, segmentando además la estructura del ideal abstracto por sus valores: la libertad, la igualdad y la certeza legal entre las atribuciones más evolucionadas; mientras del otro lado se mantiene cada vez más atrasado el ciudadano situado en la ciudad, con su espacio territorial que le otorga reconocimiento, privilegio y un estatuto.

Aunque no hay una tendencia homogénea a valorar positiva o negativamente a la ciudadanía en América Latina, se suelen destacar sus rasgos de fracaso (Escalante, 1992). Me importa destacar en este momento que la distinción premoderno/moderno parece opacar la comprensión amplia de la ciudadanía del periodo independentista, como sucede aun hoy en día.

Al respecto de la división entre comprensiones de la ciudadanía Roberto Breña señala su importancia en México porque supuso una ruptura con el *Ancient Régimen* americano (caracterización discutible si se toma en cuenta que no existía en América una estructura social ni política similar a la europea), al ponerse en el centro del debate una concepción que significó transitar del “súbdito al ciudadano”. Las aportaciones que trajo consigo la revolución liberal española a la Nueva España, señala Breña, fueron: “además de su carácter ideal, la soberanía de la nación (o del pueblo) como único fundamento legítimo del poder político, el sistema representativo que esta soberanía tiene como corolario (que la transforma de principio teórico en mecanismo de gobierno) y las constituciones como documentos cuasi fundacionales y rectores de la vida en sociedad.” (Breña, R. 2009b:259) Según esta consideración, la presencia de la ciudadanía abstracta se convirtió en un elemento de gran vitalidad para la vida política “moderna”

mexicana, en ese concepto se depositaron expectativas y aspiraciones proyectadas hacia el futuro. Sin embargo, hay que entender que el concepto no actuó solo, constituyó una red conceptual más amplia, es decir, el concepto de ciudadanía no jugó solo en el terreno político, interactuó con otras nociones como individuo, pueblo, nación, constitución o república; al instalarse la ciudadanía recreó un imaginario ajeno a las formas de organización colectivas de las provincias americanas, un ejemplo de lo anterior lo encontraremos en la distinción entre ciudadanía pasiva y activa, en especial a través del vínculo entre propiedad y sufragio. La Constitución de Cádiz distingue ciudadanos y españoles, unos con derechos civiles (Título II, cap. IV, art. 18) y otros además con derechos políticos (Título III, Cap. II, art. 45), en este caso se agrega la residencia y pertenencia a una parroquia, lo anterior es interesante, pues quienes demostraban ser vecinos constataban sus capacidades como contribuyentes y eso permitía tener derechos políticos, aunque además tenían que demostrar capacidad intelectual para participar (Varela, 2004). Los derechos civiles son unos, los políticos otra cosa diferente, en este sentido el Estado aunque plenamente liberal, no necesariamente era democrático.

En el texto constitucional está expuesta la conveniencia pública de la estabilidad de la nación –económica, jurídica y moral- de sus miembros para garantizar con ello la salud de las instituciones sociales, de manera que se puede suspender el ejercicio de las libertades políticas de los individuos dependiendo de la disminución de sus capacidades física, económica o moral (Título II, cap. IV, art. 25). Con tal distinción se separan electores y no electores, ciudadanos pasivos y activos. En el lenguaje abstracto del documento el sufragio efectivo sólo admitía varones mayores independientes, el resto de los miembros de la sociedad (menores, incapacitados de salud, mujeres, castas americanas y sus mezclas, analfabetas, sirvientes domésticos o desempleados) estaban excluidos. Las Cortes hacia 1444-1845 sacralizaron la propiedad al punto de que se convirtió en un factor de desprecio de los excluidos, la ciudadanía pasó entonces a adherir un componente moral, al distinguir a los “buenos ciudadanos” tal y como quedaría escrito en las páginas de la “Oración cívica” de Gabino Barreda en 1867.

Todo lo anterior muestra que desde la instauración de la constitución de Cádiz en las colonias estuvo presente una movilidad del concepto de ciudadanía que acompañó su sesgo de desigualdad. En este punto es necesario considerar lo siguiente, si bien la llegada del concepto a la Nueva España generó un conflicto que cimbró el andamiaje político existente, necesitamos considerar otros aspectos, por ejemplo que la disputa de los grupos, los pueblos por su autonomía, previo a la invasión napoleónica en España, estaba ligada a una idea de constitución histórica, no sólo porque los privilegios, los llamados “títulos primordiales”, eran manipulados para actualizar las ventajas cotidianas de los grupos, además daba cuenta de que el origen legítimo del territorio podía tener distintas fuentes, el rey o las costumbres ancestrales. También existían prácticas de manipulación puestas en “uso” tanto en el español como en las lenguas indígenas de las etnias, las cuales sirvieron para redefinir distintos campos de acción: en un caso, la permanencia de una memoria colectiva ligada a la herencia ancestral que permitía prácticas de negociación de la justicia local; por otra parte, se ponía en duda la estabilidad de la Corona, o mejor dicho de su aparato burocrático, con lo cual se generaba una interpretación por parte de los grupos indígenas y de los criollos de exigencia a reivindicar la justicia sobre la base de los códigos de comportamiento local.

Desde nuestra perspectiva la apropiación en América de la ciudadanía europea no fue simplemente un traslado de nociones, sino una combinación que modificó su sentido; desde una perspectiva histórica más amplia uno de los principales problemas en la Nueva España fue la dificultad para separar los ámbitos político y administrativo, la idea con la que se usó la constitución consistía en romper las jurisdicciones territoriales que le daban sentido a las identidades colectivas existentes en las ciudades y en ese sentido el constituyente equivocó la estrategia para definir una nueva y moderna unidad administrativa y territorial, la cual no logró.

La disputa acerca de la soberanía contenida en la constitución gaditana tiene un impacto importante en el nuevo modelo de representación política que se

desarrolló: desde el texto se puede considerar un enfrentamiento y un cierto juego verbal del lenguaje políticos que acompañó la independencia de México a lo largo del siglo XIX. Para los grupos nativos y los criollos la palabra “nación” o “ciudadano” existía, y tenía como referencia el conjunto de cuerpos territoriales, las ciudades, había soberanía en el rey, pero también en los reinos, las libertades eran los privilegios particulares, los códigos lingüísticos que definían los valores políticos fundamentales tenían una naturaleza extraordinaria, si se les compara con los idiomas de la llamada “modernidad” que eran más abstractos. Así en este campo estratégico los valores trasladaron su sentido, se volvieron abstractos, alejándose de sus antiguos referentes concretos y particulares, pero también mantuvieron mucho de ese aroma a tierra (Annino, 1995).

Como ha podido verse las sociedades que dieron forma a la ciudadanía con su ficción del Estado unificado, no realizó simplemente una unificación de los idiomas políticos, conjuntó circunstancias relativas a las facultades del individuo y la influencia de las instituciones. La exigencia de un orden normativo moderno llevó a hacer que la pluralidad coexista con la unidad, aunque no siempre fue exitosa, ni se tradujo siempre de manera efectiva en el ejercicio de gobierno. Un relativo éxito en la configuración abstracta fue el componente inevitable para garantizar al Estado su estabilidad, aunque con ello no se garantiza la integración perfecta del ciudadano (Van Gunsteren, 1994: 37).

CAPÍTULO TRES

Subjetividad. El sujeto de la política

El primer capítulo nos proporcionó algunos perfiles a partir de los cuales puede hacerse una delimitación referida a distintos modelos de ciudad y ciudadano, mientras que nuestro segundo capítulo nos da cuenta de que vistos esos ideales desde una perspectiva crítica corresponden a espacios construido a partir de las formas de interacción que van haciendo explícitos los efectos de la contingencia y ofreciendo las posibilidades potencial de la ciudadanía.³³ Dicha condición, como ya vimos es la de generar una distinción entre aquellos que pertenecen a la comunidad política y los extranjeros, quienes están cubiertos de la alteridad.

El conflicto patente que encontramos en la pretensión de buscar la perfecta armonización entre ciudad y ciudadano, alguien como Platón la afirmaba rotundamente, mientras en la modernidad esa pretensión se irá cancelando poco a poco, centrando su atención primero, en la proyección del hombre, posteriormente, el ideal de ciudad se colocará en el plano de las relaciones sociales.

Las ciudades modernas experimentan un desplazamiento del centro de poder, viviendo su propia revolución copernicana, si el poder residía inicialmente en la catedral después se llevó a la asamblea, si ocupaba primero el palacio posteriormente se llevó al parlamento, estableciendo así una idea propia del espacio privilegiado donde residirá el poder.

³³ En Platón la perspectiva es como sigue: “Lo que debe hacerse, por el contrario, una vez advertida la comunidad existente en una multiplicidad de cosas, es no darse por vencido antes de haber visto todas las diferencias que ella comporta, las diferencias, claro está, que constituyen las especies; también, por otra parte, cuando se hayan visto en una multitud de cosas las más diversas desemejanzas que hay en ellas, no habrá que ofuscarse antes de que, cercandó dentro de una única semejanza los rasgos de parentesco, se las abarque en la esencia de algún género”. (2000: 285a-b).

El hecho indicado se enlaza con el tema de la constitución de la subjetividad. Las antiguas ciudades valoraron una expresión del sujeto delineado en el perfil del hombre educado, capaz de comprender la ley, capaz de intervenir en la vida común; la ciudad impulso los rasgos de un mundo urbano diferenciándose del mundo pedestre, bárbaro. La ciudad hizo suya la *civilitá*, porque de ella emanaba el comportamiento cívico, educado y de buenas maneras³⁴, la ciudad entonces, se convirtió en un lugar de diferenciación entre educados/no educados, la ciudad entonces manifestó así su rol político, esa fue su condición, por eso “...los bárbaros son como los proletarios y los ilotas: los segregados de la economía y los excluidos de la vida política” (Rosanvallon, 1999: 234). Los ciudadanos son personas de atributos específicos, no pueden ser asociados al hombre pobre. Ser pobre era la condición de los no ciudadanos (Ibid: 235).

En las ciudades modernas, el cambio desplaza también los criterios de pertenencia, derivados de las interacciones existentes las exigencias irán, como veremos, a la expansión de los derechos con el objetivo de garantizar la libertad y resolver el conflicto con la igualdad. Para ampliar nuestra comprensión de éste punto haremos a continuación un análisis de la subjetividad, revisaremos las características de dicho concepto con el objetivo de tener los elementos que dan cuenta de su traslado de un enfoque individual hacia el de actor político; posteriormente discutiremos el concepto de ciudadano a partir de la perspectiva de John Rawls, continuaremos con algunas posturas críticas, para finalizar con algunas consideraciones del concepto.

³⁴ Ciudadano es un término adaptado de *cittadini*, sus rasgos de acuerdo con los modelos liberal y republicano se concentraron en la propiedad, contar con valores refinados, un conocimiento del latín, pagar impuestos, hacer el servicio militar, participar en los consejos de la ciudad y sobre todo participar en la elecciones, Ver Heather (2004) y cfr, Rosanvallon (1999).

Transiciones de la subjetividad

El concepto de subjetividad puede considerarse siguiendo la genealogía trazada por Alain Touraine como el proceso “de la rearticulación de la instrumentalidad y la identidad, cuando el individuo se define de nuevo por lo que hace, por lo que valora y por las relaciones sociales en que se encuentra comprometido...”(2006: 65-66)

Atendido a lo anterior, el sujeto en el mundo contemporáneo se configura a partir del campo de socialización, esa partir de las nuevas relaciones sociales que adquiere su significado el sujeto, de lo anterior, derivan dos consecuencias, una, las relaciones sociales toman el lugar principal, con lo cual de acuerdo al tipo de interacción social que se esté dando, se obtendrá un tipo de sujeto, el sujeto político será entonces uno entre varios, de manera que el sujeto político, como vimos ya, deja de ser central (Lefort, 1988: 45-55), segundo, al existir distintas formas de subjetividad, cada uno determinada del tipo de relaciones configuradas el peso de las capacidades de decisión individuales, consideradas privilegiadas en otro momento, para controlar el destino y resolver los conflictos, dejan de ser relevantes.

El individuo con el paso del tiempo pasó de ser un ente constituyente de la comunidad y sus valores, a convertirse en sujeto impersonal constituido por las relaciones de interacción de las instituciones y sus derechos (Offe, 1996: VII-X).

Suele decirse que los cambios en la subjetividad resultan de las transformaciones en la sociedad, los procesos de modernización y secularización crecientes desde la Revolución industrial comenzaron a desplazar a las sociedades tradicionales, ocupando su lugar las modernas (Weber, 1997; Luhmann, 1993); en éstas últimas el hombre dejó de buscar la sabiduría y depositar su destino en fuerzas impersonales como el destino, lo sagrado o las emociones. En la modernidad, en cambio, la subjetividad se identifica con el reemplazo de esa sumisión al mundo por la integración social, así como el avance

de la racionalidad instrumental-burocrática. El sujeto pasa de ser una unidad total identificada con la comunidad o el Estado, transformándose en un sujeto funcional que cumple distintos roles de acuerdo a la racionalidad de los sistemas de la sociedad: trabajador, ciudadano, estudiante, soldado, consumidor.

El individuo, de acuerdo con la perspectiva que hemos delineado, parece convertirse en una unidad particular en donde se integra la vida pensada, la experiencia y la conciencia. Pero los individuos, es decir, los hombres, participan o se integran a la sociedad sólo en la medida en que interactúan con los sistemas existentes: el jurídico, el económico, el de conocimiento y el político. La intervención del sujeto consiste entonces en su participación en las relaciones de comunicación con la sociedad, es decir, en los intercambios en los que tiene lugar la configuración de sus concepciones, llegando a ser éstas tan socializadas que su capacidad de decisión queda estrechamente unida a aquello que socialmente es inteligible.³⁵

El individuo, según lo anterior, encuentra dificultades para determinar sus decisiones a partir de que los procedimientos institucionalizados por la sociedad o dicho con la jerga de Luhmann, queda determinado por la lógica de los sistemas, los cuales toman el control (Dahrendorf, 1993: 39 y ss.) Alan Touraine en un sentido similar ha señalado que el individuo al hacerse consciente de su actuar histórico se convierte en un actor inserto en las relaciones sociales pero incapaz de identificarse totalmente con ningún grupo o colectividad ni con una sola ciudad. Al agotarse las estructuras tradicionales, de las cuales tomaba su sentido de

³⁵ De acuerdo con Niklas Luhmann la subjetividad es el resultado de la participación comunicativa, un proceso en donde confluyen el conocimiento que hace posible la acción humana y las condiciones sociales que están preestablecidas por la dinámica de los sistemas. La comunicación se entiende como un sistema operativo que diferencia y sintetiza componentes propios: la información, el acto de comunicar y su comprensión. Lo anterior ocurre fuera del alcance de la esfera de los sistemas psíquicos, es decir, de lo que cada individuo específicamente hace consciente por medio del proceso de comunicación mismo. La perspectiva anterior tiene importantes repercusiones, primero porque desplaza la idea del privilegio del sujeto como factor determinante de la acción, según Weber, la sociedad era el resultado de la acción de los sujetos humanos que son los que la conforman; para Luhmann esa postura es simplista, reduce el campo de análisis a la dimensión ética, siendo los intereses, los fines y las acciones lo que determina la acción, en cambio la acción debe ser considerada como evento temporal y no como resultado de intereses, sus términos son la selectividad estructurada temporalmente ligada al tiempo. Por tanto para Luhmann toda acción verdadera es, en realidad, una comunicación, lo dicho para la comunicación en general se aplica para la comunicación política (2009b: 20-25; 2009a: 213-223).

pertenencia el sujeto, las sustituye por una unidad abstracta, ajena a una familia o a una comunidad particular, el sujeto, se convierte en sujeto de una nación a un marco legal, a una sociedad democrática, etcétera, en palabras de Luhmann se transita “hacia la regulación directa del ciudadano a través del Estado y no a través del estamento. A la nación se pertenece como individuo y, a su vez, un individuo sólo puede pertenecer a una nación.” (Luhmann, 2009a: 243)

El sujeto con este traslado dejar de ser un “alma” identificada con un cuerpo orgánico, carece de identidad sustantiva (Touraine, 2006: 65). Al convertirse en sujeto social es colocado en relaciones por la división del trabajo, las políticas de dominación o las orientaciones culturales, convirtiéndose en lo que Touraine llama un deseo: “la subjetivación es el deseo de individuación...” (Ibid: 66) Y es que al final en las sociedades modernizadas el estado será el agente político de los individuos, en tanto que “...lo que le interesa al Estado no es el individuo –en el sentido de la perfección individual-, sino los individuos que lo pueblan.” (Luhmann, 2009a: 244)

La idea de este sujeto se define entonces por su utilidad en el cuerpo social para posteriormente desplazarse fuera de la toma de decisiones, en las actuales sociedades modernas, la producción del actor por el sujeto no se da sino que es constituido por las determinaciones sociales. En ellas, individuo, sujeto y actor se encuentran escindidos.

Viendo la subjetividad con un poco más a detalle, encontramos en esa descripción un proceso dialéctico de penetración de la estructura del sujeto dentro del individuo, la estructura social que se apropia del individuo y posteriormente lo transforma en sujeto. En ese tránsito el orden del mundo se vuelve principio de orientación de las conductas. La subjetividad al destruir la identidad individual, se define por la correspondencia de conductas personales y de roles sociales y se construye por las interacciones, así ocurre la acción de los agentes de socialización (la familia, la escuela, etcétera).

El individuo queda sujeto a un conjunto de determinaciones que lo hacen ajeno a sus obras. En ese proceso, la lucha de resistencia por no dejar su identidad es positiva en la medida en que es racionalización pues, la razón también es instrumento de la libertad, nos dirá Hegel, pero se vuelve negativa en la medida en que la propia racionalización la transforma en su instrumento. El hombre moderno está constantemente amenazado por el poder absoluto de la sociedad (Hegel, 1987: 127).

Este proceso de conversión muestra una crítica a los excesos de la modernización, es decir, la reducción durante la modernidad del individuo por los procesos de una racionalización instrumental-burocrática, que según Touraine, no necesariamente debe conducir a una posición de rechazo a la modernidad. En su argumentación, por el contrario, debería abrir un aspecto de la modernidad olvidado o combatido por la racionalidad instrumental. Si en la actualidad, el mundo se encuentra fragmentado, la modernidad requiere encontrar un principio integrador que restablezca la unidad entre la vida y el mundo de la racionalidad instrumental, de lo contrario, el sujeto vivirá dividido entre distintas esferas, el consumo, la nación y el trabajo.

La redefinición de la modernidad, continuando con la argumentación de Touraine, representa una débil aspiración a reconstruir el papel del sujeto, aunque sea bajo la modalidad de un sujeto corporativo y así mismo considera que sólo puede darse dicha modernidad cuando se encuentre una fórmula para hacer complementarios al sujeto y a la razón.

La pretensión contenida en esa postura aunque reconoce la perspectiva de la complejidad social, aun considera posible mantener el progreso de la modernidad, aunque en una segunda fase, quizá como también lo piensa Ulrich Beck, una segunda modernidad. Lo anterior, sin embargo, parece contrastar con un diagnóstico más pesimista del estado que guarda la subjetividad, como el de Giacomo Marramao quien considera que “la pretensión de enclavar el proyecto moderno en una estructura paradigmática sustancialmente monista y autorreferencial atribuyendo por reflejo sólo a lo posmoderno las virtudes

taumatúrgicas de la pluralidad, significa desconocer o simplemente ignorar las múltiples (y conflictivas) concepciones que por lo común se reúnen bajo la rúbrica de lo moderno.” (2006: 32) El sujeto ya no es el lugar donde se reunifican los elementos fragmentados de la sociedad: la vida, la nación, el consumo o el trabajo; es en todo caso un catalizador de mundos imaginarios.

La idea de sujeto debería consistir en la permanente reconfiguración de identidades imaginadas nunca consolidadas en su totalidad, pues parece que un regreso a la edad de la unidad identitaria es imposible, así lo confirma el diagnóstico de Herman Von Gunsteren, es “La pirámide modelo, basada en la regla central de la razón ha pasado”, con lo cual, la transformación lleva irremediablemente a las personas a “conducirse en múltiples y cambiantes nodos en sus relaciones con las entidades que formalmente fueron representados por un solo centro.” (1998: 4)

La tarea de reconstruir la subjetividad en el campo social exige por lo tanto establecer las condiciones de reconfiguración del sujeto por medio de relaciones en donde el conflicto ocupa un lugar central, el conflicto se convierte en la condición inicial bajo la que todas las relaciones se constituyen, es el punto de inicio. Es por eso que el sujeto se resiste a ser identificado con cualquiera de los fragmentos de la sociedad. No es la comunidad, no es la nación, ni tampoco el mercado. El sujeto aunque pretende realizar el esfuerzo por unir lo que está separado, lo cierto es que sólo puede hacer explícita esa dificultad. El ciudadano requiere reinterpretarse como noción política, hacer explícita su condición de concepto que hace evidente el conflicto entre incluidos/excluidos (Balibar, 2004: 171).

La consideración anterior, al mismo tiempo nos lleva a realizar otra afirmación, si el campo social en tanto dimensión constitutiva de la subjetividad en la modernidad se comprende al mismo tiempo como el factor que debilitó a lo político, porque “el sujeto dejó de ser político y la ciudadanía dejó de ser la forma principal de la libertad”, entonces, nos dice van Gunsteren, en el momento en que dejó de ser relevante la soberanía y se concentró la preocupación de las naciones

en la distribución de los satisfactores y el incremento de la razón instrumental “la ciudadanía, sobre todo donde era adquirida, [se convirtió] en un objetivo menos importante que el empleo, el salario y las condiciones laborales.” (1998: 246) Este giro se acentuó cuando la ciudadanía fue reducida a un estatus legal.

El ciudadano del siglo XX

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948 y las tendencias del constitucionalismo democrático contemporáneo tienden a considerar a todo los hombres como personas titulares de derechos, tal cambio es considerado fundamental en la transformación de enfoque de las perspectivas de la ciudadanía contemporánea contrastando con la *Declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano de 1789* a la cual nos referimos en el segundo capítulo. De igual manera en el terreno del diseño de las ciudades hay un nuevo paradigma acerca del espacio y la distribución de sus elementos, por una parte, el espacio privado comienza a considerarse “real” con respecto al espacio exterior o público, segundo, crece la idea de que existe una unión estrecha y necesaria entre lo individual/privado, colectivo/público.

Así tanto ciudades como ciudadanos tienen que sujetarse a tres aspectos determinantes que incluyen en primer lugar el tipo de espacialidad en que coexistirán los diversos modos de vida (incluye el tipo de población, su tecnología y orden ecológico), en segundo lugar, la estructura social con su determinado tipo de instituciones y su pauta de relaciones sociales y, en tercer lugar, un conjunto de actitudes e ideas propias del comportamiento específico de la población, en conjunto con los mecanismos de control social que se consideran legítimos y a los que deben sujetarse los ciudadanos.³⁶

³⁶ El paradigma de Frank Lloyd Wright se considera una pauta determinante en el diseño urbano, a él se deben entre otros los enfoques racionalista y organicista que dieron sentido al diseño de las ciudades contemporáneas de mitad del siglo XX, una perspectiva detallada del procesos de transformación del espacio

La concepción de ciudadanía que recoge ambos cambios hace interactuar, el espacial y el sujeto, esa concepción es la de “ciudadano como poseedor de derechos civiles, políticos y económicos”, formulada por T. H. Marshall en 1949.

Para el sociólogo inglés, el ciudadano es cualquier miembro pleno dentro de una sociedad de iguales. La ciudadanía expresa un tipo de pertenencia o membresía que asegura a sus miembros la posesión de un conjunto de derechos. En este sentido, encontramos un paralelismo entre ciudad y ciudadano de amplios derechos, pues debido a la movilidad que hacen posibles los derechos, no puede el espacio seguir determinando a los sujetos, como en la ciudad de Platón, ni tampoco puede suponer que el espacio será la simple configuración del ideal antropocéntrico, ciudad y ciudadano derivan de un proceso, propio de sociedades modernizadas y complejas. Por lo anterior, “En lugar de aceptar y trabajar con las identidades ya constituidas, esta política antiesencialista pone el acento en la constructividad de las identidades y los objetos (incluso eso que se denomina subjetividad política y electorado político). Por lo tanto, la defensa de una identidad única y auténtica basada en nociones de identidades inmutables parece no tener vigencia. En su lugar, aparece una concepción relacional del mundo.” (Massey, 2005b: 106; cf. 2005^a: 357) Lo cual introdujo nuevas relaciones “co-constitutivas” entre ciudad como espacio no territorial³⁷ y ciudadano encaminadas a conformar las ciudades mundiales, caracterizadas por su tendencia a integrar una infraestructura económica, política, social, cultural, física, y espacial (Massey, 2008: 52).

En el contexto histórico, este proceso fue producto de la “combinación de una modernización de alta tecnología, el quebrantamiento y reorganización de los sectores básicos (construcción de buques, carbón, hierro), y una significativa expansión de la asistencia social. Este fue un intento por lograr una alianza entre el Estado, el Congreso de Sindicatos, grandes capitales manufactureros, los

urbano se encuentra en Burgess (2000) y también McKenzie (2000); con relación al diseño del orden social en las ciudades latinoamericanas ver Germani (1967).

³⁷Un análisis conceptual de los cambios en la forma de concebir el espacio como espacio en movimiento, no-estático y como lugar no-físico puede encontrarse en Massey (2005).

nuevos sectores de alta tecnología y significativas proporciones del creciente estrato de ejecutivos.” (Ibid: 87), nos narra Doreen Massey.

En este contexto, la estructura de la ciudadanía de los derechos, también reorganizó su propia estructura en categorías que corresponden a la experiencia de un proceso de evolución social: derechos civiles, logrados a lo largo del siglo XVIII, derechos políticos, conseguidos en el siglo XIX y derechos sociales establecidos en el siglo XX (Marshall, 1965: 78 y ss.).

Con la expansión de los derechos de ciudadanía Marshall describía el proceso de inserción de la ciudadanía en el campo social. Los derechos civiles y políticos, e provenientes de los conflictos generados contra el poder arbitrario fueron gradualmente extendidos al campo social de la satisfacción de necesidades, en las que caían otros grupos antes excluidos. Si los derechos civiles se encargaron de garantizar la seguridad mínima del ciudadano permitiéndole un cierto grado de autonomía con respecto al Estado, y los derechos políticos se dirigieron a crear las condiciones para que cada persona pudiera elegir a sus gobernantes, los derechos sociales tomaron como foco crear las condiciones mínimas de supervivencia para sus miembros en una comunidad en condiciones de igualdad.

Siguiendo lo arriba mencionado, las ciudades adquirieron un carácter organicista que correspondía a estos paradigmas de integración colectiva, con el objetivo de controlar la distribución, los movimientos y la calidad de los integrantes de la comunidad, construyéndolos como sujetos de una misma nación, se convirtieron en propietarios o no propietarios de derechos (Cook, 2005). En el proyecto marshalliano, la plena ciudadanía se adhirió a las condiciones de un tipo de Estado, el de bienestar liberal-democrático, así la ciudad se hizo amplia, plural y horizontal.

La ciudad tenía que ser el espacio para la distribución de bienes y el espacio para la manifestación de los derechos civiles, políticos y sociales iguales para todos, por su parte el Estado se convirtió en un orientador seguro del

bienestar de cada grupo social haciendo a sus integrantes miembros plenos, capaces de participar y disfrutar de la vida en común, pero nunca un *pater familias* que diga qué hacer. En donde alguno de esos derechos sea limitado o violado, habrá individuos marginados, incapacitados para participar. A esta concepción suele denominársela actualmente como ciudadanía "pasiva" o "privada", dado su énfasis en los derechos puramente pasivos y en la ausencia de toda obligación de participar en la vida pública, salvo cuando hay procesos de elección de representantes.

Dentro de ese horizonte la definición de Thomas Janoski caracteriza muy bien lo señalado, la ciudadanía se convierte en "... la membresía pasiva y activa de individuos en un Estado-nación con ciertos derechos universales y obligaciones en un dado nivel de igualdad." (2003: 24) Lo anterior plantea problemas en cuanto a la pertenencia, al definirla en los términos de una membresía, que para el caso contemporáneo es nacional o dentro de un Estado-nación. Aquí nos encontramos en la dimensión jurídica o normativa, es decir, la perspectiva de adscripción formal de alguien a un Estado y a su territorio.

La nacionalidad, así como el territorio, se convierten a fines del siglo XIX el factor que antecede a la idea de ciudadanía nacional, soportada en el modelo garantista. En este modelo la pertenencia es una adscripción a un lugar de residencia, que podía ser un dato arbitrario, sin embargo, la pertenencia ligada al territorio permite hacerse poseedor de los derechos básicos. De lo anterior, pueden formularse varios cuestionamientos, relativos al ejercicio de derechos, por ejemplo cuando se vive en una nación distinta a la que tiene como residencia, como sucede con el fenómeno de los migrantes o pensar el ejercicio de derechos careciendo de una nacionalidad, también cuando se renuncia a ser miembro de una nación por cuestiones políticas, o el caso paradigmático de los indígenas, que no se sienten parte de una nación, pero no renuncia a su lugar de residencia, y el Estado no les reconoce derecho alguno, ni les permite hablar su lengua para realizar trámites administrativos, ni les reconoce su lengua para comunicarse con las autoridades ni entiende sus tradiciones.

El ciudadano en su perspectiva democrática, por otra parte, supone además de la posesión de un estatus como miembro de una comunidad de individuos dentro de una unidad política, definida como nación, el que cada individuo tenga derecho a una identidad particular, y poseer un conjunto de valores interpretados como acuerdos sobre el bien público de la unidad política; lo anterior supone que entonces el individuo o más bien la persona será capaz de involucrarse en algún grado en los procesos de la vida política, siendo que puede ser capaz de usar su conocimiento y comprensión de las leyes, los documentos, estructuras y procesos de gobierno en el mejoramiento de la propia interacción (Enslin, 2010; Ferrajoli, 1998), a ese objetivo se han dado a la tarea también organismos como el *Center for Democracy and Citizenship*.³⁸ Así, al menos teóricamente la ciudadanía conforma un ideal de membresía, identidad, valores y derechos de participación y, poseer un cuerpo de conocimiento político compartido con la comunidad.

La ciudadanía en la democracia además de los recursos de acción que consisten en el desarrollo de capacidades y habilidades cognitivas sin las cuales difícilmente las personas podrían tomar la dirección de la política en sus manos y los valores de autoexpresión, es decir, las orientaciones sociales que apoyan ciertas manifestaciones del conjunto social y son compartidas, requiere de instituciones acordes al modelo político (Rawls, 1999b).

La idea básica es que mientras de mayores recursos se dote a las personas estarán más capacitadas para ejercer presión en las élites y en esa medida estarán influyendo de manera más efectiva en la conformación de la sociedad (Welzel y Inglehart, 2008).

La exigencia hacía dicha postura teórica requiere justificar y probar qué es posible por principio la condición de autonomía del ciudadano con respecto a las estructuras sociales o corporativas; y por la otra establecer el rol que juega el factor político.

³⁸. Consultar el Center for Democracy and Citizenship. *Public achievement*. Minneapolis, MN, Humphrey Institute of Public Affairs, recuperado el 27 de octubre de 2002, website <http://publicachievement.org/>

Ciudadanía como pertenencia a una nación democrática introduce un elemento adicional a la complejidad existente, pues a la a la necesidad de encontrar criterios que hagan posible la coexistencia entre distintas formas de ver el mundo, indica la necesidad de ofrecer un marco de reglas que permitan definir quién será aceptado cómo ciudadano con plenos derechos.

En este punto es que la reflexión tiende a discutir si pueden existir otros criterios distintos al de la nacionalidad para adquirir la membresía o si hay otros aspectos mucho más relevantes que permitan la ciudadanía plena. La tendencia liberal dio el impulso a la preocupación por defender la integridad individual de aquellos que conviven en una sociedad, a partir de un fundamento, la existencia de derechos intrínsecos al ser del hombre. Sobre esta base se comenzó a construir la idea de ciudadanía moderna. El liberalismo, impulsó un programa político basado en la defensa del individuo a partir de un conjunto de derechos protectores básicos que lo auxilian para limitar las injusticias y abusos del poder del Estado.

La ciudadanía política

Una importante expresión de la ciudadanía del siglo XX, la encontramos en el liberalismo político del filósofo norteamericano John Rawls fue un filósofo que pudo reconocer la complejidad de la vida moderna, la diversidad de roles que mantienen en competencia al de la política, así como la autonomía del sistema político. A partir de su diagnóstico elimina la posibilidad de caracterizar un ideal de ciudadano virtuoso, él analizará en todo caso, las condiciones de fortalecimiento de las instituciones virtuosas (Rawls, 1999: 3).

Lo anterior, no significa que Rawls olvide al ciudadano; por el contrario, dedicará parte de su trabajo a caracterizarlo en el contexto de la sociedad moderna. Son bien conocidas las distinciones hechas por Rawls para definir su

propuesta teórica, separa liberalismo como doctrina filosófica, de liberalismo como ordenamiento político, distinción básica para entender la justicia como ordenamiento político. Liberalismo es una doctrina que justifica un cierto ordenamiento político liberal en nombre de ciertos valores e ideales morales, como serían una idea de autonomía y del individuo como ente diferente a las estructuras sociales; el segundo, es un tipo de arreglo institucional que persigue la construcción de acuerdos que hagan posible convencer a personas comunes y razonables para que apoyen diversas demandas existentes (libertades básicas) dentro de un orden normativo, teniendo motivos estrictamente políticos, distintos a los utilizados por las instituciones de la sociedad (religiosas, empresariales o filosóficas). (Rawls, 1997: 276, 281 y ss.; 2003: § 57)

La idea de Rawls claramente planteada en sus textos posteriores a *Teoría de la justicia* es que una democracia constitucional contemporánea requiere una concepción de justicia subyaciendo lo más ajena posible a cualquier perspectiva, visión o concepción filosófica o religiosa particular, en esa medida será su concepción pública de la justicia una concepción política y no metafísica (Rawls, 1992: 95). Dicha concepción de la justicia como doctrina moral presupone la posibilidad de defender dos aspectos relevantes, un marco equitativo de libertades y derechos básicos, así como la defensa de lo correcto por encima de lo bueno. La idea es importante, reconoce que la complejidad social ha diversificado las esfera de competencia de los distintos campos de desarrollo de la sociedad, siendo la política solamente uno de ellos, es el espacio de los asuntos públicos.

Una concepción política de la justicia, de acuerdo con Rawls, necesita desarrollar cierta lealtad hacia las instituciones debido a su rol fundamental de garante de un marco equitativo para los participantes, por ello necesita un conjunto de criterios que funcionen como orden normativo bajo el cual el Estado esté obligado a comportarse de manera imparcial³⁹, sin suscribir privilegios hacia nadie, ni adoptar una visión del mundo particular que pueda dañar a otras, ello le

³⁹ Rawls piensa la idea de justicia a partir de una concepción moral que tenga por objeto la estructura básica de un régimen constitucional democrático, que no presuponga una concepción comprensiva particular, y que sea formulada a partir de ciertas ideas intuitivas de cultura política democrática. Ver Rawls (1997: 276).

permite afirmar lo siguiente: "...ninguna concepción moral general puede proporcionar bases públicas reconocidas para una concepción de justicia en un Estado democrático moderno." (1992: 96) Rawls busca justificar un arreglo institucional sostenido en valores políticos y no en valores de cualquier otra índole (2003: 190).

El arreglo rawlsiano tiene lugar en un modelo formal de sociedad⁴⁰, entendido "como un sistema de cooperación social justa entre personas libres e iguales" (1992: 100). Su propuesta nos hace una pintura del paisaje contemporáneo, en el que distintos hechos sugieren buscar un enfoque político, por ejemplo, la presencia permanente del pluralismo, el monopolio legítimo de la fuerza, la capacidad para generar consensos y finalmente la existencia de una cultura política subyacente (Rawls, 1997: 274). En ese contexto, el ciudadano, de acuerdo con Rawls, sólo puede ser una "persona", quien de acuerdo con sus críticos sólo podría habitar una ciudad procedimental (Sandel, 1992).⁴¹

Una ciudad que haga valer la existencia de los derechos que le dan su sentido a la persona, dirá Rawls, es una estructura regulada, es un sistema público con reglas "que definen cargos y posiciones con sus derechos y sus deberes", pero además será una ciudad en la que gobiernan sobre la vida social un conjunto de "grandes valores" que son los valores de justicia expresados como principios de justicia en la estructura básica, estos valores son: "igualdad civil y política, igualdad de oportunidades, reciprocidad económica, así como las bases del mutuo respeto entre los ciudadanos." (Rawls, 2003: 190; 1997: 278)

En esa estructura hipotéticamente los individuos pueden comportarse como ciudadanos, es decir, agentes libres y racionales, sujetos capaces de elegir y adoptar decisiones sobre la base de su propio interés, descubrir sus preferencias y valorar las consecuencias de sus acciones, así como el impacto de sus decisiones

⁴⁰Rawls en su *A Theory of Justice* define a la sociedad de la siguiente manera: "una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconoce ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo a ellas" (1999:4).

⁴¹ Sandel ha declarado que: "La filosofía política parece residir a una distancia del mundo. Los principios son una cosa, la política otra..." (1992: 96).

en los otros y en ellos mismos.⁴² En otras palabras el ciudadano bajo esas condiciones puede actuar como una persona racional y razonable (Rawls, 2003: 186).⁴³ Así pues, dirá el filósofo norteamericano, que no importa “lo que hagan las personas con los derechos y oportunidades que disponen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanzan” (1999: 80), la tarea del Estado estará dirigida a mantener la regulación.

A continuación hacemos explícito el horizonte que nos interesa destacar de la propuesta de Rawls, encontramos dos referentes de la tradición moderno-ilustrada, en primer lugar, hace suyo un enfoque intuicionista, que dice Robert Paul Wolff dota a cada uno de nosotros de un “poder de intuición moral” (1981: 19-20) llamado “racional” que le permite definir lo justo independientemente de lo bueno (Rawls, 2007: 423). El otro componente, inscrito en la tradición contractualista representa la búsqueda de una salida al dilema establecido por Locke y Rousseau, el conflicto planteado en Platón, entre libertad e igualdad, que consiste en mantener la independencia del ciudadano, manteniéndolo separado de la estructura social y capaz de mantener su autonomía del Estado cuando éste no lo represente, el otro aspecto es, la idea del ciudadano y su inserción en la voluntad general que luego se instituye en un Estado.

De Locke retoma lo que supone lo sustantivo y la validez sobre la cual descansa el contrato, la idea de que el Estado si bien tiene derecho a dominar a los ciudadanos, lo debe hacer bajo ciertas restricciones o límites, como él mismo afirma “sugiere como condición su carácter público y pone ciertos límites a lo que puede convenirse” (Rawls, 1999a: 153), lo anterior de manera tajante apunta a señalar que ninguna autoridad tiene una autoridad absoluta, la idea es, entonces, apelara la inviolabilidad de los derechos que le atañen a las personas como

⁴² Esta idea aunque elaborada por Kant, tiene fuertes resonancias en Lefort a partir del análisis que hace de la obra de Tocqueville: “Su análisis [de Tocqueville] indica que, en el curso de la historia, las personas *descubren* que son independientes y comparten en forma similar a los otros como resultado de su creciente igualdad de condiciones, y además sugiere que los ciudadanos descubren que, comociudadanos, todos ellos están destinados a ejercer la autoridad pública o a supervisar su ejercicio.” (1988: 237).

⁴³. Un ciudadano, de acuerdo con Rawls, es razonable cuando admite que sus intereses –que deben ser racionales- se logran bajo el acuerdo y la cooperación con los demás, pero además, cuando su comportamiento o el de los otros no va acompañado de una disminución de derechos.

principios absolutos, pero además, asume las condiciones establecidas en el pacto que le otorga derecho a los ciudadanos a romper el pacto en caso de que sean violados sus derechos.

El otro aspecto, original de Rousseau, es la idea de que al ingresar al pacto, es decir, al pasar de la sociedad natural a la sociedad civil opera una transformación moral de los contratantes. Mediante el contrato se modifica la sustancia y la forma del razonamiento moral de los hombres (cfr. Rawls, 2008: 216-222).

Cuando un individuo ingresa al pacto adquiere una dimensión más amplia, forma parte de una voluntad superior a la individual, ella es la voluntad general, y es en la voluntad general donde adquiere su plenitud el sentido de la justicia, dice Rawls, "...la voluntad general se deriva de la predilección que cada uno de nosotros tiene por nosotros mismos y, por lo tanto, se deriva de la naturaleza humana como tal. Cuando no se subordina a ese punto de vista...nuestra predilección por nosotros mismos puede desembocar, obviamente, en injusticia y vulneración del derecho" (Ibid: 232) A Rawls le preocupaba el problema de cómo transitar de la voluntad privada a la voluntad general sin diluir al individuo pero garantizando la libertad. En Rosseau pareció ver a un precursor de la idea de la justicia como imparcialidad (Ibid: 233).

Ahora, dentro de su propuesta global se defienden algunos de los aspectos importantes del esquema de la ciudadanía contemporánea. Las condiciones de la actividad política entre otras y los alcances de la subjetividad.

Rawls consideró, correctamente, un hecho actual, no se puede aspirar al ciudadano virtuoso por las condiciones de complejidad propias de la sociedad, el mundo gobernado por las instituciones tienen un dominio primordial sobre las vidas individuales de las personas, entonces debe buscarse que las instituciones al tener prioridad mantengan ciertas condiciones para el correcto ejercicio de la ciudadanía (1999a: 6-7).

La propuesta del filósofo de la universidad de Harvard tiene en cuenta la ciudadanía en el contexto de las democracias constitucionales regidas por la vigencia del estado de derecho y las prerrogativas garantizadas para proteger a los ciudadanos. Incorpora algunos principios valiosos de la tradición kantiana; por ejemplo, Rawls sugiere una idea de justicia social vista como un serio prescriptivismo moral, construye un discurso de preocupación por la validez objetiva de ciertos principios abstractos que no estén determinados por ninguna contingencia y se apliquen a todo individuo en el contexto arriba descrito.

Una concepción de la justicia para fungir adecuadamente como fundamento de justicia para las estructuras básicas necesita de líneas bien definidas para definir hechos y determinar reglas claras reconocidas públicamente (1999b: 305) El autor tiene la convicción de que sólo con reglas amplias las sociedades complejas pueden funcionar, normas mínimas de convivencia para conducir a una noción de virtud en las instituciones, siendo así, entonces, para la operación de un régimen justo se requiere de la moral, ella es el cemento de lo social para Rawls, por lo mismo, será la justicia la ley que pueda gobernar a las personas (1999a: 3).

Como vimos en el apartado dedicado a Kant, a él le interesa formular un ideal antropológico que le permita sustentar una idea de comunidad moral a partir de la cual se puede construir una comunidad política sin límites. Rawls, sin duda no va en esa dirección, pero lo que si retoma el ideal de búsqueda de una hipótesis amplia.

El ciudadano dividido

El concepto de ciudadano utilizado por Rawls es el de un “ente corporativo compuesto por todos aquellos y aquellas que, con sus votos ejercen autoridad institucional suprema sobre todas las cuestiones políticas, aunque sea por medio de una enmienda constitucional, si resulta necesario.” (2008: 1)

Para Rawls el ciudadano pleno es quien tiene garantizada la capacidad jurídica, asegurada para formar, revisar y perseguir racionalmente su propia concepción del bien, de modo que decir “ciudadanos es igual a decir personas libres e iguales” (1992: 103), las personas, tomadas como una estructura, señala Rawls, son sujetos morales con “un proyecto racional de vida y ...un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho” (1999a: 491), capaces de utilizar sus derechos civiles, políticos y sociales para perseguir su propio interés dentro de los constreñimientos impuestos por una exigencia social de respetar a los otros.

Por lo arriba mencionado se entiende que la ciudadanía democrática, que es la que le interesa a Rawls, estaría definida en términos de una estructura que tiene garantizados un conjunto de derechos liberales democráticos derivados de un acuerdo racional entre individuos racionales, libres e iguales, condición para la una sociedad justa e imparcial. Los derechos de los ciudadanos democráticos deben estar anclados en un punto arquimediano de consenso racional, los derechos son demandados y tienen prioridad sobre cualquier concepción del bien común. Es por esta razón que piensa Rawls que lo político es distinto al mundo civil, en donde ocurre la vida asociativa, familiar y en donde se desarrolla el ámbito de la vida afectiva.⁴⁴ Como la concepción de ciudadano de Rawls reconoce como únicos valores los de la pertenencia política su propuesta separa cualquier otro valor sustantivo.

Si las personas son entidades o agentes con intereses propios capaces de “cooperar con los demás miembros de la sociedad” (Rawls, 1992: 104) en aras de un interés compartido o por un compromiso con lo público, parece quedar un vacío entre la hipótesis y el mundo de la vida concreta. Ciertamente John Rawls afirma que si las personas tienen ese rasgo no quiere decir que no “puedan tener –y a menudo tienen, en algún momento- afectos, devociones y lealtades de los cuales, en su concepto, no se separarían, ni podrían ni deberían hacerlo, ni tampoco evaluarlos objetivamente”. (1999b: 52)

⁴⁴ Nuestro autor jamás niega la importancia de otros valores distintos a los políticos, pero coincide con la perspectiva que supone que cualquier combinación de éstos habrá de contaminar su funcionamiento (1997: 277- 278)..

Las cualidades que dan sentido de pertenencia a un individuo con su comunidad, los rasgos prepolíticos, supone Rawls, son fundamentales para construir las identidades privadas y deben mantenerse como expresión de la pluralidad de una sociedad democrática, son el origen de las distintas manifestaciones de las que emana la cultura política de las naciones, pero no pueden tomarse, individualmente, como expresión de lo público, esos intereses, sean morales, religiosos o étnicos constituyen la principal fuente de conflicto por lo que no pueden tener espacio dentro la esfera pública, la ciudad en ese sentido, al garantizar los lugares para su florecimiento y difusión de los intereses humanos debe separar los espacios en donde se lleve la acción política el ideal de ciudad es la ciudad plural que tiene espacios para la vida privada distintos de aquellos destinados a la vida pública.

Las personas por su parte optan libremente por participar en una sociedad organizada, dándose un sentido de reciprocidad y en esa medida actuando como iguales. Que “cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar.” (1999a: 3) Está fuera de duda, sin embargo, que no está completamente claro cómo se puede realizar una *époge* del *yo político* en los momentos de deliberación sin mantenerse arraigados a sus valores sustantivos.

La teoría de la justicia de Rawls ha tenido que someterse a la crítica punzante de algunos autores (Sandel, 1992; McIntyre, 2004; Mouffe,1999) al establecer un conflicto con los contenidos sustantivos, ciertamente las aspiraciones de la ciudadanía democrática se convierten en el mejor de los mecanismos políticos para garantizar la igualdad vía el ejercicio de las obligaciones constitucionales, es decir, vía la participación en las instituciones políticas, pero se mantiene el riesgo de reducir la concepción de político a una mínima expresión, la de los procedimientos administrativos, la postura rawlsiana se mantiene dentro de los márgenes de la perspectiva marshalliana.

Algunas objeciones

La preocupación de Rawls tiene como foco resolver el problema de cómo construir un marco regulativo para las instituciones sociales de la estructura básica de la sociedad tal que puedan conciliarse los dos conceptos permanentemente generadores de conflicto: igualdad y libertad.

Su postura, compatible con la complejidad social de las democracias contemporáneas exige un modelo de ciudadanía acorde a la presencia del pluralismo que consiste en un factor de conflicto, compatible su perspectiva de los procesos de diferenciación social, en ese camino busca identificar los criterios pertinentes para lograr la unidad de los ciudadanos, asegurando para dicha unidad, una garantía proveniente de un consenso sobrepuesto (*consensus overlapping*) radicado en una concepción política razonable (1997: 276- 279).

A partir de lo anterior, es posible formular algunas críticas relevantes para nuestro tema. Rawls busca, a través de las instituciones, hacer crecer las oportunidades de los ciudadanos, como también fue el propósito de Marshall y en ese punto resulta crucial la defensa de lo político, aunque justo ahí residen sus principales debilidades.

Rawls concibe la sociedad como “sistema de cooperación social justa entre personas libres e iguales”, de ahí deriva la siguiente premisa de su argumento, los acuerdos a los que lleguen dichos actores tendrán que resultar de la mutua conveniencia entre los participantes; ahora, las decisiones tomadas en el sistema están restringidas⁴⁵ y requieren el supuesto de una posición original que garantice condiciones de libertad e igualdad para ofrecer acuerdos mutuos. Con estas pautas Rawls introduce las premisas necesarias para decir que los ciudadanos, al

⁴⁵ Lefort recuerda que “...en la democracia, los hombres descubren que para ser individuos y ciudadanos estamos en algo que nunca podrá materializarse, su libertad respecto del peso de las instituciones que lo apoyan.” (1988: 170).

verse a sí mismos como personas libres e iguales, reconocerán en ellos los únicos modeladores de su destino.⁴⁶

Por lo arriba expresado se comprende la pertinencia de tener una concepción política de la justicia, por lo tanto, necesitamos discutir qué concepto de política tiene Rawls. Como hemos señalado el filósofo moral admite una perspectiva en donde la política es vista como un subsistema del sistema social, en este sentido la ciudadanía, como concepto político no puede ser un atributo del sujeto, una propiedad o una esencia, es un estatus adquirido al ingresar a la esfera política, que por supuesto es distinta a la de la sociedad civil (Rawls, 1997: 278).

Bajo esa perspectiva la sociedad interactúa, como sistema, con otros sistemas normativos específicos; dentro del subsistema político los individuos interactúan con las instituciones, las normas emanadas del sistema político tienen el objetivo de generar comportamientos concretos que además produzcan el mundo en el que interactuamos, de manera que el mundo en el que debemos interactuar cuando estamos en la dimensión política es el de la construcción de acuerdos dirigidos a la unidad social y a la resolución de conflictos generados por la coexistencia de puntos y concepciones distintas.

De acuerdo con el argumento no cualquier entidad puede interactuar con el sistema político a través de su marco normativo, sólo hay comunicación entre las instituciones y las personas, son ellas a las que van dirigidos los mensajes que como parámetros delimitaran sus comportamientos garantizando así la reproducción del sistema social en general, o lo que llama Rawls, el funcionamiento de las sociedades bien ordenadas. Así pues dentro de la política nada se le puede exigir a la persona que se encuentre fuera de su marco regulador, es lo mínimo necesario a efectos de mantener estable el estatus quo; Claude Lefort en este particular punto afirma que unidad y omnipotencia del poder

⁴⁶ Las declaraciones de Rawls van en este sentido: “Así, una persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan.” (1999a: 491).

social son rasgos definitorios de los sistemas políticos actual, en esa medida, señala:

El poder político está circunscrito al interior de la sociedad en razón de las funciones específicas que ejerce, mantener la tranquilidad pública velando por la seguridad de todos, al incrementarse las fuerzas y los subsidios necesarios para mantener un clima de todo tipo de negocios en que los ciudadanos toman parte y se asegura su defensa en contra de posibles agresiones del exterior. (1988, p.172)

Con lo dicho hasta el momento podemos decir que hay una crítica sostenida al concepto de lo político en Rawls, pues en su fórmula permite establecer los términos de la cooperación social justa entre ciudadanos libres e iguales, es decir, consiste en la “actividad de asignar avenencias entre todos aquellos intereses en competencia que sean susceptibles de una solución racional.” (Mouffe, 2003: 46) Así que el concepto de política rawlsiano cumple funciones económico-administrativas para tratar de reducir la complejidad, o dicho de otra manera la política erradica la contingencia y el conflicto introducido por el pluralismo, encauzando la confrontación a las formas más razonables, en este aspecto la ciudadanía como fórmula abstracta rechaza de su campo cualquier aspecto de constitución simbólica, se impone la “omnipotencia del poder social” y la ciudadanía se concibe como un hecho, la posesión de derechos.⁴⁷

Nuestra posición con respecto a la fórmula de Rawls que llamaremos de justicia política es que resulta insuficiente para dar cuenta de la propia complejidad en la que se desarrollan las luchas políticas por la expansión de la ciudadanía, pero además, omite la principal cualidad de la política, la de ser el espacio del conflicto, dimensión que sustenta el concepto de ciudadanía. La ciudadanía rawlsiana ve en la política un instrumento de minimización de la contingencia, con el objetivo de establecer cierta paridad de participación de las personas, omite las dificultades que tienen algunos individuos para participar a la par de otros, como sucede en más de un caso, por ejemplo, distintos grupos en las sociedades latinoamericanas padecen una falta de participación plena por estar limitados por

⁴⁷Lefort lo pone en los siguientes términos: “La unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder social, uniformidad de sus reglas, constituyen los rasgos sobresalientes que caracterizan a todos los sistemas políticos nacidos en nuestros días.” (2004: 120).

las estructuras económicas que se encargan de negar los recursos necesarios para interactuar con otros como pares, como sucede con los actores económicos dominantes en los países del tercer mundo y padecen lo que Nancy Fraser llama una mala distribución (*maldistribution*), el otro caso es de grupos sociales que por su propia identidad social son objeto de discriminación de las jerarquías institucionalizadas del valor cultural que les niega una posición adecuada y padecen una desigualdad de estatus (*misrecognition*). En ese sentido, garantizar que los ciudadanos sean iguales ante la ley, no es una garantía de que se conviertan en ciudadanos plenos.⁴⁸

Otra objeción, dirigida contra Rawls tiene como objetivo su idea de Estado neutral o república procedimental, criticado por comunitaristas como Michael Sandel, quien considera necesario mantener, en filosofía política, un vínculo entre prácticas sociales e instituciones políticas.

Michael Sandel considera que el argumento de Rawls parte de una premisa equivocada al suponer que es posible separar los derechos individuales de las pretensiones de buena vida general, pero además, que los principios de la justicia contenidos en esos derechos no pueden convertirse en el vehículo de ningún ideal ético o filosófico o moral comprensivo Sandel, 1992: 80). El foco de Sandel por tanto va a centrarse en los efectos, a su juicio, perniciosos de esa postura que convierte a los individuos en estructuras impersonales o personas de derecho, es decir, en lo que habíamos dicho en el apartado anterior, en una estructura capaz de interactuar con el subsistema político, lo cual significa que los individuos necesitan desprenderse de cualquier rasgo de pertenencia originado en la familia o la comunidad y ser capaces de comunicarse a través de valores políticos.

En el mismo sentido Chantal Mouffe afirma que Rawls aunque tiene claro la necesidad de un criterio político para organizar la vida colectiva a través de las

⁴⁸ Proyectos como el de “Igualdad de género, derechos políticos y justicia electoral en México: por el fortalecimiento del ejercicio de los derechos humanos de las mujeres, realizado por el *Programa de Naciones Unidas para el desarrollo* (PNUD) muestra la consistente desigualdad de origen en la propia estructura de las instituciones, lo que limita el ejercicio de los derechos, recuperado 6 de enero de 2012. http://www.undp.org.mx/spip.php?page=proyecto&id_article=1593

instituciones, incurre en una paradoja, pues aunque rechaza “cualquier idea posible del bien común”, en realidad, dirá Chantal Mouffe, él supone que “...la prioridad del derecho por la que él aboga sólo puede darse en el contexto de una asociación política específica definida por una idea de bien común.” (1999: 72)

Volviendo a Sandel, él argumentó que no hay razones aceptables para renunciar al soporte cultural proporcionado por las comunidades, pues el hecho es que no existen proyectos o teorías políticas que no contengan en su base algún contenido referido a un ideal de buena vida, suponer lo contrario sería pensar que es posible producir una identidad fragmentada, dividida en dos componentes (Sandel, 1992), de un lado los contenidos sustantivos, privados, del otro, la identidad pública, pero la dificultad que eso conlleva es que, dirá Sandel:

[En] primer lugar, nuestro posicionamiento con respecto a las cosas que tenemos, queremos o buscamos. Significa que siempre existe una distinción entre los valores que *tengo* y la persona que *soy*. Catalogar cualquier característica como *mía* (mis metas, mis ambiciones, mis deseos; etc.) equivale siempre a implicar la existencia de un sujeto «yo» detrás de ella (y a una cierta distancia), un «yo» cuya forma debe venir dada con anterioridad a cualquiera de los objetivos o atributos de los que soy portador. Una de las consecuencias de esa distancia es colocar al propio «yo» fuera del alcance de su experiencia asegurando su identidad de una vez por todas...Para el yo desvinculado, lo que importa por encima de todo, lo más esencial para nuestro carácter como personas, no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad de elegirlos. La posición original resume esa afirmación central acerca de nosotros mismos...Sólo si el yo es anterior a sus fines, puede lo correcto preceder a lo bueno. (1992: 84)

Como se comprenderá la idea de sujeto inserta en la idea de la justicia rawlsiana procura un estado de simetría o equidad en un contexto de pluralidad; Rawls está convencido de que ante la diversidad de perspectivas, particularmente si no contamos con un criterio para discernir, será difícil decidir cuál idea de buena vida es mejor y cual peor, entonces, necesitamos introducir la hipótesis de la posición original, según la cual, lo que interesa no son nuestros valores e ideales particulares, sino, nuestra capacidad de elegir, por lo cual tenemos que eliminar toda contingencia de los individuos. “Lo que revela primordialmente nuestra naturaleza no son nuestros objetivos, sino lo que estaríamos dispuestos a admitir como principios rectores de las condiciones originales en las que esos objetivos

habrán de formarse” esto es, no guiarse por ideales teleológicos sino por “la prioridad de la justicia.” (1999a: 560)

Apelar a un “velo de la ignorancia”, es decir, al supuesto desconocimiento de las condiciones y modos de vida concretos, hace posible presentar un estado de neutralidad inicial para todos los sujetos participantes del pacto político (Ibid: 75).

La razón de lo anterior es plantear una posición original, desde la cual sea posible abstraerse de las contingencias del mundo social y no verse afectada por ellas, pero es una exigencia, las condiciones indispensables para un acuerdo equitativo sobre la base de los principios de la justicia política, entre personas libres e iguales, imponen eliminar las ventajas negociadoras que inevitablemente surgen en un seno carente de marco institucional, la sociedad se mueve por acumulación de tendencias sociales, históricas y naturales que pueden llevar a conflictos de intereses. Las ventajas contingentes y las influencias accidentales procedentes del pasado no deberían afectar un acuerdo basado en principios encargados de regular las instituciones de la estructura básica misma desde el momento presente y en el venidero (Ibid: 53-54).

En resumen, las condiciones materiales concretas no pueden participar en una teoría de la justicia, mucho menos en una teoría formalista de la justicia como la de Rawls en donde tendrán que hacerse distinciones en la aplicación del concepto. Por lo tanto, la solución es borrar las diferencias, creando una especie de idea de “estado de naturaleza” de los individuos, considerándolos elementos de un esquema conceptual. La idea se restringe a la necesidad de imparcialidad.

Rawls por su parte, expresaba que la única figura que encarna la organización social es la persona, una estructura formal previa a la organización social, que se encuentran en la comunidad política como miembros participantes capaces de elegir racionalmente, la persona de Rawls es entonces una estructura caracterizada por que puede expresar “un proyecto racional de vida” y “un deseo regulador de actuar según ciertos principios de derecho” , es un sujeto “con fines

que él ha elegido, y su preferencia fundamental se inclina a favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual, tan plenamente como las circunstancias lo consientan.” (Ibid: 491-492) Si esto es así, tenemos a un individuo abstracto, pensado con tres cualidades fundamentales al interior de su estructura, ser racional, libre e igual.

En este punto, destaco dos aspectos de una crítica consistente a la postura rawlsiana, respecto de la aparente diferencia ontológica entre los dos componentes constitutivos de la unidad social, el individuo y las instituciones, que impactan definitivamente en la manera de ver el conflicto entre libertad e igualdad. El pluralismo declarado por Rawls propio de la vida de las sociedades democráticas y que expresa uno de los principales aspectos de la ciudadanía democrática, ante las complejas condiciones de conciliación de intereses requiere de construir acuerdos políticos entre las diferentes expresiones culturales de una sociedad, a ello remite su célebre idea del “consenso entrecruzado” (*Consensus overlapping*) Para Rawls todas las expresiones culturales de los distintos grupos sociales son las mismas, y el peso de los valores defendidos por las culturas particulares son de cierto modo iguales, de manera que los aspectos prepolíticos contenidos por las distintas culturas tienen un mismo valor en tanto que son modos de hacer sentido a las vidas de las personas en sus sociedades pero que no representan un peso específico en sentido político, según esto pueden estandarizarse, generando un igualitarismo que manteniendo la pluralidad haga posible la existencia del derecho a elegir.

Sólo la estructura de la persona como sustancia individual, separada del sujeto social, anclado en sus intereses materiales tiene la posibilidad de alcanzar la igualdad y preservar la libertad.

Rawls decide utilizar un sujeto “neutral” con relación a los bienes materiales del mundo social ciertamente por las ventajas metodológicas que ello proporciona, hace posible distinguir racionalmente lo que se “debe tener” de lo que “puede tener”. “Los ciudadanos tienen que reconocer, pues, que el peso de sus

exigencias no viene dado por la fuerza y la intensidad psicológicas de sus deseos y preferencias...pueden ajustar sus objetivos de manera que puedan ser perseguidos por medios.” (1999b: 64)

En sentido estricto Rawls debería reconocer que no hay tal individuo o persona, sino, más bien un “nosotros” (Ibid: 99-110), no un “yo”, sino el conjunto social como sujeto, persistir en el atomismo individualizante, llevará, si lo acepta Rawls, a admitir una insoluble contradicción.

Esta consecuencia del liberalismo deontológico, nos encamina a discutir si entonces la justicia sólo tiene como preocupación la distribución, porque en todo caso la pregunta sería, a qué tiene derecho cada quien y si lo que resulte de una situación de justicia distributiva, se traduce en equidad.⁴⁹

Nuestra discusión se vincula de manera directa con un señalamiento de Chantal Mouffe quien también a partir de los errores en la concepción rawlsiana recalca la importancia de “la condición política y social del ser humano cuya identidad se crea en el seno de una comunidad de lenguaje, significados y prácticas.” (1999: 72-73) La apuesta, entonces, debe ir dirigida a favor de una reelaboración de la política, rechazando su trasfondo moral, lo que Mouffe llama la “política sin política (Ibid: cap. 3). La dirección que guiará entonces nuestro trabajo es a encontrar aquella perspectiva que es capaz de recuperar el significado de lo político.

⁴⁹Otra postura sería la de Nozick, para quien: “La distribución de acuerdo con los beneficios para los demás es una línea pautada principalísima en una sociedad capitalista libre.” (1990: 161).

Ciudadanía bajo un modelo comunicativo

Las dificultades en la concepción del ciudadano dislocado identificadas hasta el momento podemos expresarlas como la cohabitación de dos aspectos conflictivos interactuando, los que Habermas llama el “rostro jánico” (2000: 133) de la ciudadanía moderna. Primero, de un lado, un esquema normativo de justicia distributiva igualitaria, expresada para beneficiar únicamente a la persona jurídica y, del otro, la estructura de una sociedad organizada a partir de la voluntad política en la forma de un Estado democrático nacional que busca reducir la complejidad surgida de la pluralidad y el conflicto. Segundo, las restricciones de su definición de lo político como estatización de la sociedad (Walzer, 2004: 44).

Lo anterior, describe la ruta de un camino complejo, al enfrentar la propia estatización de la ciudadanía a partir de la irrupción del llamado Estado de bienestar.⁵⁰ Dicho camino plantea retos por cumplir, en principio consolidar la ciudadanía política postmarshalliana, objetivando el qué del paradigma bajo el principio de que *“independientemente de sus ingresos, todos los ciudadanos –en cuanto tales- tienen el derecho a ser protegidos”* (Regonini, 2000: 553), aunque sin descuidar los imperativos de los que *“se distribuyen el poder entre sí”*, o sea, el quién; lo anterior puede ser comprendido tomando el agudo apunte de Nancy Fraser:

Dando por sentado que la unidad apropiada era el Estado territorial moderno y que los sujetos pertinentes eran sus ciudadanos, estas discusiones giraban en torno a qué se debían exactamente esos ciudadanos unos a otros. A unos les bastaba que los ciudadanos fueran formalmente iguales ante la ley; a otros les parecía necesaria, además, la igualdad de oportunidades; para algunos otros la justicia exigía que todos los ciudadanos tuvieran acceso a los recursos y al respeto necesarios para poder participar al mismo nivel con los demás, como miembros de pleno derecho de la comunidad política... Absortos en discutir acerca del «qué» de la justicia, los contestatarios aparentemente no sentían necesidad alguna de discutir sobre el «quién». (2008: 34)

⁵⁰ “El Estado de bienestar (*welfare state*) o estado asistencial puede definirse... como un estado que garantiza “estándares mínimos de ingreso, alimentación salud, habitación, educación a todo ciudadano como derecho político y no como beneficencia.” Regonini (2000: 551).

El concepto de ciudadano como estructura formal abstracta, junto a la idea del Estado social democrático, parecen contribuir asegurando condiciones de justicia distributiva pero necesitan, para extenderse de un Estado social que los haga exigibles, ahora, en ese punto surge el conflicto con el quién del que habla Fraser, si el contexto del ejercicio de la ciudadanía es el de un Estado social nacional, las condiciones para beneficiarse constituyen una clara limitación, pues exige primero asimilación de los mecanismos establecidos por la sociedad nacional para la integración e institucionalización de los sujetos. Lo anterior constituye una fuerte restricción para quienes al cohabitar en una nación, pero no estar completamente asimilados, pierden cualquier posibilidad de reconocimiento necesario y de los instrumentos para exigirlo (Fraser, 2008: 34).

Lo anterior exige ahora una comprensión tanto de la actividad política como de la identidad del ciudadano bajo circunstancias distintas, reclamando un paradigma nuevo que supere los límites del paradigma marshalliano, pero también del ideal de Estado westfaliano.⁵¹

Jürgen Habermas, el sociólogo alemán, formula una interesante respuesta a este reto partiendo de las actuales dificultades que significa representar el ideal ciudadano dentro del Estado nacional. Habermas toma en cuenta dos hechos recientes de la historia mundial, la notable erosión de los Estados nacionales, evidente a partir del fin de la Guerra Fría y la presencia de la globalización, particularmente económica.⁵²

En más de un sentido, para nuestro pensador, ambos procesos interactúan de modo importante generando un cuestionamiento acerca del alcance de la ciudadanía, en principio, porque se acentúa el alcance de los derechos de la

⁵¹ El Tratado de Westfalia se firmó en 1648 y en él se definen los rasgos del moderno Estado territorial que define la geografía política contemporánea. Este tratado puede ser visto de múltiples maneras como acontecimiento, ideal o protocolo normativo.

⁵² Habermas tiene en mente, por una parte, la decadencia de los Estados nacionales, por el otro lado, está el fenómeno de la globalización. Dentro del primero estaría la baja capacidad que tienen actualmente los Estados para definir los términos de su soberanía, entendida como “el reconocimiento de la integridad de las fronteras estatales”, lo cual se traducía en la capacidad para mantener la ley y el orden. En cuanto al capitalismo globalizado, se caracterizaría por “el creciente volumen e intensidad del tráfico, la comunicación y los intercambios más allá de las fronteras.” (2000: 87-90).

ciudadanía en el Estado social, los cuales van a ser contrapuestos a los derechos humanos universales; el otro punto es, los derechos sólo tienen efecto mientras el individuo le de sus afecciones y su sentido de pertenencia a un Estado nacional. La posesión de derechos se da situada a la pertenencia a una nación (Habermas, 1994: 20).

Habermas admite las insuficiencias de la idea estándar de ciudadanía política debido a la relación tensa que mantienen dos conceptos coexistentes en ella: ciudadanía como estatus y Estado nacional, pues en la actualidad ambos se encuentran fracturados debido a la expansión de las exigencias de integración cultural y económica, dominantes en el último cuarto del siglo.

La voluntad política pensada, al menos idealmente, como agregación por libre elección en el juego democrático parece coagulado al pasar por el tamiz de los mecanismos institucionales que funcionan como filtros para la selección de las demandas funcionales del sistema; incluso las instancias encargadas de llevar a cabo la mediación entre sociedad civil y Estado: partidos, sindicatos, parlamentos, diluyen sus propósitos originales actuando como empresas que ofrecen servicios y prestaciones a cambio de apoyo político.⁵³ Con lo dicho se entiende que la selección de criterios para definir la comunidad política sobreviene, de manera conflictiva, con las borrosas fronteras entre sociedad civil y Estado (Habermas, 1998: 120-124), en un contexto, además fluctuación de identidades heterogéneas (Habermas, 2000: 88).

Lo determinante de la identidad ciudadana para imponerse como discurso dominante tiene lugar en su carácter artificial, pertinente ante el creciente aumento de autonomía de los sistemas económico y administrativo, para los cuales resultaba necesaria una infraestructura orientada hacia los procesos de la administración jurídico-estatal disciplinada, en un ámbito de acción individual y

⁵³ Bajo esa circunstancia las diferencias entre sociedad civil y Estado comienzan a diluirse, el fin de la sociedad civil, es particular, el del Estado es un fin común, al respecto, Hegel señala: “Si se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y la libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho universal.” (1988: 243).

colectiva libre de intervenciones estatales arbitrarias. Dice Habermas, ahí se asentaron “los fundamentos para una homogeneidad cultural y étnica sobre la que pudo imponerse desde finales del siglo XVIII la democratización de la entidad estatal.” (Habermas, 2005a: 621) El punto de vista del sociólogo alemán se dirige hacia los criterios que hacen posible el vínculo entre todos los miembros de una comunidad política y pueden convertirse en la construcción de la ciudad (cfr. Habermas, 1998: 105 y ss.).

Un elemento paralelo a la discusión del argumento filosófico, que nos interesa expresar, es la relación que guarda la identidad del ciudadano con su espacio, la ciudad. En torno a ambos conceptos, hay un discurso reflejando una preocupación, la construcción física-espacial y la “estructura” de la persona manifiestan una distinción de exclusión entre los ciudadanos y los no-ciudadanos.

Aclaremos, la expresión dominante en el urbanismo de la segunda mitad del siglo XX comparte las limitaciones contenidas en el ideal nacionalista, hay un vínculo entre el crecimiento demográfico y la expansión del sistema económico. Bajo ese contexto la definición de la pertenencia política se tomo como criterio para separar a los beneficiarios de los excluidos del crecimiento económico; el no ciudadano se convirtió en la otredad, digamos, constituyó la condición de la distribución de los bienes. El extranjero en la figura del migrante se convirtió en el Otro al cual hay que acomodar como uno más de los factores de la redistribución.

Tanto en la concepción del ciudadano, como en la distribución de la ciudad, para ese Otro se destinaba alguna de dos posibilidades: la expulsión o la asimilación. Ciudades como Chicago, Nueva York o la ciudad de México enfrentaron el dilema de integración del otro en un contexto de industrialización y preponderante movilidad en un amplio sentido. Bajo el parámetro del Estado Nación la ciudad se constituía en un importante centro de generación de bienes, fue un eje de movilidad social y generación de movimientos sociales emergentes (Massey, 1981).

La mirada del Estado en esas circunstancias enfocó el problema del orden y el control social desde el punto de vista de la *segregación espacial*, posteriormente vendría la “integración”. Desde esta perspectiva, las pautas residenciales de la otredad iban desde una temprana segregación espacial a la relativa dispersión por lo “extenso” de la ciudad, a eso se llamó el *nacionalismo metodológico* (Wimmer y Glick, 2002). Dicho enfoque refleja la manera en que se construye un discurso legitimador de los valores de *una* identidad con “...una profundidad ontológica que se interpreta como la portadora de una verdad intrínseca que se sabe verdadera.” (Connolly, 1991: 46)

Se impuso la *Nation State Building* abonando a la idea de una población homogénea y un espacio territorialmente limitado, donde la llegada del Otro se configuraba como anomalía que va a interactuar con un nuevo ambiente, generando procesos de desorganización y reorganización social. Este modelo evoca la integración de los inmigrantes proponiendo un “ciclo de relaciones interétnicas” en el cual el proceso de aculturación y asimilación ocurría generacionalmente (Ibid: 40-45). Más allá de las diferencias de los Otros, el proceso de integración tiene varias etapas, van de la inicial competencia entre los recién llegados y los nativos, pasando por el conflicto estructurante de las relaciones entre los grupos, desembocando en el reconocimiento del nuevo grupo como grupo étnico, pasando luego a la acomodación, la adaptación a las nuevas condiciones, la cual podía derivar en un nuevo conflicto o bien en la etapa final de asimilación, el compromiso cultural en base a «un proceso de interpenetración y fusión» en un universo cultural común (Park, 1980).

Dicho lo anterior, la reconstrucción que trata de llevar a cabo Habermas, de la ciudadanía intenta superar esas limitaciones, para él la reconstrucción de los presupuestos institucionales y normativos más que aquellos que derivan de la pertenencia estrictamente cultural, de lengua o de sangre resulta fundamental para explicar la función e identidad del ciudadano.

El presupuesto inicial aquí es que todo sujeto al aspirar a ser un ciudadano debe formar parte del espacio público demostrando su competencia al hacer un

uso público de su razón.⁵⁴ Continuando con los términos de Kant, Habermas considera como fundamental el rol de lo “público” en la conformación de la comunidad política, en ello reside el cemento de la sociedad contemporánea, se refiere a “las funciones de la crítica y control de la autoridad del Estado” así como a su capacidad para intervenir en “el ejercicio público” (Habermas, 1997: 105) En otras palabras lo público o la publicidad pasa a ser un valor normativo que hace posible la inserción del ciudadano en el ámbito de las decisiones públicas. De tal modo que ser ciudadano deja de limitarse a la posesión de derechos, ya no sólo es la persona formal, aunque no deja de estar presente, sino que tiene como tarea constituir una identidad política a través de relaciones intersubjetivas desde las cuales se alcanza el reconocimiento y finalmente la inserción en la sociedad política. Habermas lo explica de la siguiente manera:

Considerado desde un punto de vista normativo, la inserción del proceso democrático en una cultura política común no tiene el sentido excluyente de alguna particularidad nacional, sino el sentido *inclusivo* de una *praxis* autolegislativa que incluye a todos los ciudadanos por igual. Inclusión significa que la comunidad política se mantiene abierta a aceptar como miembros de la misma a ciudadanos de cualquier procedencia, sin imponer a estos *otros* la uniformidad de una comunidad histórica homogénea. Pues todo consenso de fondo anterior, como el que asegura la homogeneidad cultural, resulta ser provisional y, como presupuesto de la existencia de la democracia, innecesario, desde el mismo momento en que la formación de una opinión y voluntad pública discursivamente estructurada hacen posible un razonable entendimiento político, también entre extraños. El proceso democrático, gracias a la legitimidad que le garantiza su procedimiento, puede, si es necesario, suplir las carencias de la integración social y, con respecto a una población con una composición cultural en proceso de cambio, articular una común cultura política. (2000: 99-1000)

La identidad del ciudadano surge de lo público, entendido como un ejercicio constante de discusión en donde se cuestiona el ejercicio del poder, dando lugar a un campo de mediación que hace posible a través del enfrentamiento entre los impulsos comunicativos del mundo de la vida y los imperativos organizativos del sistema político, las diferencias entre la sociedad civil y el Estado, para lo cual

⁵⁴ Para Habermas lo público o la publicidad tiene un valor normativo, en cualquier sociedad democrática el poder sólo puede legitimarse a partir de la participación de los ciudadanos en la arena pública, es decir, mediante su participación a través de prácticas deliberativas que se promueven en la sociedad civil (1997).

cuenta con herramientas como “el lenguaje, el trabajo, la interacción y los sistemas de interpretación.” (Habermas, 1993: 449)

Dos aspectos contiene su propuesta, ambos ligados a la manera en que el sujeto se constituye, el primero es la renuncia a un sujeto central que puede ser capaz de apropiarse de toda la realidad, y en ese sentido se expresa la presencia de una racionalidad no instrumental que se vincula a la realidad; por otra parte, se presenta un principio de acuerdo con el cual la realidad no está dada sino que se construye como resultado de cierto tipo de interacción, en este caso comunicativa. Este segundo aspecto se relaciona con su comprensión de las ideas clásicas de la filosofía política, según las cuales el Estado está formado por un conjunto de sujetos individuales con capacidad para procesar la información proveniente del mundo y dar cuenta de ella, en este caso Habermas descorporeiza el conocimiento, lo mismo al agente que lo produce, manteniendo un lenguaje sistémico, dirá que todo se convierte en un flujo comunicativo.

Por ello comienza por el lenguaje. “El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de proceso de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión” (Habermas, 2001: 143)

La comunicación está basada en nuestras prácticas comunicativas cotidianas que siempre se dirigen a establecer pretensiones de validez sobre hechos, normas, o vivencias que se tratan de justificar acudiendo a argumentos que se someten al intercambio con los otros, la comunicación es un proceso intersubjetivo en el cual por lo menos dos sujetos se comunican y hacen explícitas sus pretensiones de validez, esto es, en donde al hablar se hagan explícitas ciertas exigencias “que son la verdad, la rectitud y la veracidad” (Ibid: 358), sin las cuales no podría existir comunicación auténtica.

El funcionamiento correcto de la comunicación requiere al menos que los hablantes compartan ciertas experiencias y vivencia, es decir, un horizonte

prereflexivo a partir del cual puedan dotar de sentido y significado todo cuanto sucede. “En el uso regulativo del lenguaje los participantes plantean pretensiones de validez normativas, que revisten modalidades diversas, y se refieren a algo en el mundo social que todos comparten.” (Ibid: 358)

Cuando sucede el proceso de comunicación los sujetos interactuando hacen afirmaciones acerca de cuestiones compartidas sometiéndose a la fuerza de la argumentación y esperando lograr una dilucidación discursiva, en otras palabras, una comprobación racional a partir de la cual los otros comparten la pretensión de validez sobre la realidad. Dicho lo anterior, lo que Habermas nos presenta es una teoría del consenso racional. “Un acuerdo alcanzado comunicativamente, que tiene que tener una base racional, es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes...El acuerdo se basa en *convicciones* comunes.” (Ibid: 368-369) Con los anteriores elementos se puede decir que el ciudadano en el esquema habermasiano es un agente con una competencia comunicativa capaz de llevar a cabo intercambios sobre aquello que le interesa al público, es decir a todos.

De acuerdo con el esquema ideal del diálogo, todos los hablantes participantes se convierten en el proceso comunicativo en agentes discursivos que se sostienen a partir de los criterios de igualdad o perfecta simetría, libertad y autonomía. Estos elementos son las condiciones de posibilidad a partir de las cuales se pretende mostrar las propias posibilidades de la racionalidad en un mundo en que parecería priva siempre la irracionalidad. Es decir, es un esquema que nos permite ver que es posible llegar a consensos y generar una cierta identidad.

Dicho lo anterior, un rasgo fundamental del ciudadano habermasiano estaría en la capacidad para desarrollar esa competencia comunicativa, para ello debe sujetarse a las reglas del compromiso argumentativo de pretensiones de validez. Por lo anterior la integración social presupone si y sólo si un comportamiento mediado subjetivamente y que sigue la orientación de cumplir con ciertas reglas normativas establecidas en el derecho y la moral, de lo que por otra

parte, se considera justo, verdadero o bueno. La ciudad, por su parte, se conecta con ese sujeto discursivo en la medida en que como una estructura lingüística puede desplazarse mediante su participación comunicativa más allá de los espacios de poder centralizado, ahí lo típico de la identidad será “la praxis de ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y de comunicación.” (Habermas, 2005b: 622)

Según esta perspectiva, lo propio de la ciudadanía hace del espacio público el lugar en el que los presupuestos institucionales y normativos son la base sobre la cual se cimienta la dimensión pública de la razón. Efectivamente Habermas considera que en una sociedad política es el poder el principal componente a ser distribuido entre sus habitantes. El poder debe estar dotado del carácter de publicidad, es decir, tiene un valor normativo, en ese sentido el poder no puede ser usado de cualquier manera, se usa sólo cuando es legítimo (Habermas, 2000: 89), para llegar a ello, será importante que haya estado racionalizado mediante discusiones públicas en el marco de prácticas deliberativas.

Los ciudadanos, por lo anterior, no pueden reducirse solamente a sujetos que conozcan sus derechos sino más bien que puedan constituir y desarrollar su identidad política a través de relaciones intersubjetivas, las cuales buscan reconocimiento y protagonismo político. En eso consiste para Habermas el principio regulativo que debe informar la política democrática. La pertenencia y la identidad política en este sentido estarán determinadas conceptual y espacialmente por la capacidad “autolegislativa de los ciudadanos democráticamente unidos, y, por otra parte, la sociedad como objeto potencial de su actuación.” (Ibid: 87) A final de cuentas lo que Habermas piensa es en la posibilidad de formar ciudadanos capaces de dirigir su propio futuro.

Ahora bien, con lo dicho hasta el momento, cuáles son los problemas con esa figura del ciudadano republicano. La importancia de hacer un uso público de su razón, tiene que ver con la posibilidad de participar en la elaboración de las leyes así como someterse a los imperativos dictados por los procesos de deliberación que se sujetan a reglas formales, esto es, la condición del ciudadano

está centrada nuevamente en una estructura, aunque en este caso, discursivo normativa que exige un cierto equilibrio formal de los participantes en el flujo comunicativo, la posesión de las competencias supone ya una perspectiva estricta del sujeto que no corresponde a la diversidad de expresiones, el dominio de las competencias funcionan como rasgos de una estructura trascendental que excluye a una porción de aquellos sujetos que no cuentan con ella o no comparten el horizonte prereflexivo desde el cual Habermas está pensando y que coincide con el de la modernidad ilustrada. La legitimidad que se obtiene de las decisiones políticas queda sujeta entonces a condiciones formales como la imparcialidad, la igualdad, la ausencia de coerción o la unanimidad, que constituyen juntos la expresión de la imparcialidad de los juicios prácticos que al final remiten a una formulación discursiva y procedimental de autonomía, concepto que, sin embargo, corresponde a un tipo de sujeto que se ostenta como universal. El principio del discurso, dice Habermas, tiene un punto de vista moral, es la expresión de lo *moralmente correcto* que compartimos todos; el contenido de ese punto de vista posee una naturaleza epistémica, no es arbitrario, y aunque sea cuestionable, parece remitir, según Habermas, a una condición necesaria para el ser humano.

Emoción, y decisión

Un aspecto poco abordado en los estudios sobre la ciudadanía política, pero sin embargo, de actualidad, es el de los vínculos entre comunidades y gobiernos. El planteamiento de los modelos de ciudadanía contemporáneos habla de las comunidades como viejas herencias del pasado, carentes de vigencia en el presente, debido a los efectos de la secularización; pero existen sociedades donde la secularización no cumplió a cabalidad sus efectos, como sucedería en el sistema político mexicano y en otras naciones de América Latina; en esas sociedades la comunidad, con sus lazos afectivos, se convierte en un recurso de legitimidad de recuperación de formas de organización social pre-

políticas para responden a los vacíos del poder racional-burocrático moderno. “La comunidad con su alusión a la calidez de lo doméstico, proveería de un recurso afectivo para proyectar la vida colectiva: una ilusión de retorno o una esperanza de futuro como posibilidades a veces no excluyentes.” (Irazuzta, 2010: 256) En esa recuperación de las estructuras comunitarias del pasado tiene lugar un resurgimiento de las emociones en el discurso político.

La tradición filosófica en los países occidentales consideran las emociones, así como los afectos, como un componente importante para el desarrollo de la identidad individual, tiene importancia para la formación del carácter moral y del juicio, pero se les considera de poco valor en el terreno del juicio político y la deliberación (cfr. Rawls, 2003: parte V; Habermas, 1998: caps. 2 y 3). Para el ordenamiento político de las sociedades democráticas modernas, la disputa emotiva y el reclamo de vínculos afectivos entre el pueblo y el orden político o las instituciones, carecen de valor y sentido, aunque puedan ser aceptables. En torno a nuestros marcos constitucionales, nos informa Habermas, sólo se tiene en cuenta aquello que *debemos* hacer, después de razonar con claridad, de aquello que *queremos* hacer, movidos por nuestras emociones; la distinción, según esto, plantea la necesidad de establecer una frontera entre el campo de lo que se puede y lo que se desea.

Una sociedad competente funcionando correctamente en sus distintos sistemas, tendría claramente separadas las expresiones propias del voluntarismo individual de los procedimientos formales del mundo institucional, y comunicaría efectivamente a sus ciudadanos cuáles son sus deberes y compromisos. La exacta comprensión de las obligaciones del ciudadano ideal al nivel del comportamiento político se traduciría de manera efectiva a partir del uso de los mecanismos institucionales del subsistema electoral. Cumplido este acuerdo entre ciudadanos cada persona habría elegido aquellos bienes compartidos por la comunidad política, llamados derechos, logrando la igualación plena y la expresión de la voluntad autónoma. Sin embargo, no necesariamente ocurre eso, Habermas lo tiene en cuenta cuando señala que Rawls equivoca el contenido de su

concepción política y “adopta un concepto de justicia que es propio de una ética del bien.” (1998: 54) Rawls adhiere una ética parcial a su concepción de justicia, contrariamente a lo que indica insistentemente, y de ella hace depender, nos informa Habermas, su concepción política:

Rawls, ciertamente, procede a partir de la idea de autonomía política y la modela al nivel de la posición original: esta es representada por la interacción entre la elección racional de las partes y las condiciones del marco teórico que garantizan la imparcialidad del juicio. Pero esta idea se quiebra al quedar soportada sólo selectivamente al nivel institucional de la democracia procedimental, y por la formación de la voluntad política de los ciudadanos libres e iguales de la cual la toman prestada. La forma de la autonomía política obtiene su existencia virtual de la posición original, y por lo tanto, el primer nivel de la formación de la teoría no se despliega plenamente en el corazón de la sociedad justa constituida. Cuanto más se aleje el velo de la ignorancia de los ciudadanos, más lejos estará Rawls de los ciudadanos de carne y hueso; muy lejos se encontrarán los sujetos de los principios y normas que han sido previstos en la teoría y se han institucionalizado más allá de su control. (1998: 69)

A partir de aquí tomamos las dificultades que tiene un esquema de ciudadanía democrática formal para encontrar una manera adecuada de cómo forjar el aprecio por el ejercicio del gobierno, la convicción por la participación en las tareas comunes, y finalmente, generar la identidad política sin convertir al ciudadano en una estructura.

Históricamente, hemos visto, la fuente para generar esa convicción ha sido vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de ese acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto (Knight y Harnish, 2006). En este caso, parece destacado el rol jugado por el conocimiento, en este caso, porque al igual que cuando revisamos a Rawls, parece quedar de lado un aspecto importante y éste es el relacionado con las emociones que se ponen en juego cuando se está decidiendo la constitución de la ciudadanía.

La idea del sujeto político como alguien que controla su destino supone la posibilidad de contar con un “método” de decisión que explique la existencia de una racionalidad (Sartori, 1999); según ésta postura, es necesario establecer

nexos causales entre creencias, deseos y una acción, esa es la condición para falsar cualquier evidencia. El procedimiento consiste en establecer hipótesis para toda acción sujeta a una explicación. Se pretende obtener de la política acciones que ofrezcan resultados en términos de una estrecha correlación causal, no accidental (por ejemplo, “los electores otorgan su voto a quién ofrece mayores incentivos”).

La elección del sujeto debe conjuntar el conocimiento de sus condiciones iniciales: deseos, necesidades, creencias, etcétera, con el conocimiento de los medios-fines: qué hacer para cumplir su objetivo. Dicho lo anterior, el propósito es garantizar el cumplimiento de las condiciones de la acción, lo cual supone *a priori* un sujeto con intereses y preferencias que puede seguir procesos de forma optativa, conforme a reglas, asumidas como reglas formales dentro del juego político o social; este sujeto *debe ser* autoconsistente con sus intereses, con capacidad para cambiar sus elecciones de acuerdo con sus preferencias, y recurrir a nuevas reglas cuando exista un conflicto, es un actor en dominio de sus afectos y crítico de sus intenciones. En esta concepción racional sólo es relevante el comportamiento político si proviene de elecciones calculadas que maximizan la función de utilidad. Así pues, el sujeto político, se supone, tendrá la capacidad racional, el tiempo y la independencia emocional para elegir la mejor línea de acción, independientemente de la complejidad social⁵⁵.

Dos diferentes acercamientos nos ofrecen indicios de dos ideales, por un lado el de la tradición neo-republicana y en segundo, el modelo culturalista.

La formación de los ciudadanos durante el siglo XVII en Francia, como vimos el capítulo anterior, constituyó una tarea titánica que requirió crear una maquinaria a favor de la unificación de la sociedad, de acuerdo con datos de un

⁵⁵En palabras de un racionalista moderado, la acción política racional, “equivale a ofrecer una secuencia de argumentos en donde el deseo del agente se tome como dado pero todo lo demás debe justificarse-últimamente, en términos de dicho deseo. Explicar una acción como una acción racional requiere, además, una demostración de que la acción fue llevada a cabo debido a que era racional y no debido a alguna causa accidental que simplemente produjo una acción racional.(*Ibid*: 134).

censo de la época de sus 900 000 habitantes menos de 80 000 gozaban de derechos activos (citado en Rosnvallon, 1996). De igual manera encontramos en los estudios sobre la formación de la lengua nacional que ha realizado Michel de Certeau cómo la lengua francesa tardó mucho en constituirse como instrumento dominante del Estado nacional y vehículo de una política, contraria a las heterogeneidades.

Los *patois*, lo mismo que los estratos donde residían los otros (sirvientes, asalariados o mujer) fueron considerados rasgos de las heterogeneidades, rasgos conflictivos que habría que erradicar, lastres del pasado feudal, o expresiones del mundo no-civilizado. La política francesa centró su atención en un cambio de nombre para hablar de la multitud indiferenciada, comenzó a aplicar de modo generalizado el concepto de “elector”,⁵⁶ La constitución de una “cultura cívica” francesa requirió de un proceso de hibridización (Laclau, 1996: 92), esto es, crear artificialmente un concepto cooptando la identidad de otros conceptos que al generar la fusión da origen a una identidad extensa.

En la Democracia en América, Tocqueville muestra que la diferencia entre los Estados Unidos y Francia es que en la primera la direccionalidad de la democracia no depende de mecanismos y procedimientos que coaccionan al individuo, ni de constituir entes (electores) abstractos, sino que el ciudadano está mediante la religión habituado a respetar la ley, practicar una vida en libertad y defender la solidaridad humana. En otras palabras, son los ejemplos de conducta civilizada los que reproducen los comportamientos cívicos, ellos son los auténticos “hábitos del corazón” de la democracia (Tocqueville, 2001). El comportamiento político y la práctica de la ciudadanía son, en todo caso, estilos de vida, que comienzan con un aprendizaje cívico, una conversión muy parecida a la del autocontrol socrático, apoyado por una pedagogía iniciada a través de la

⁵⁶ De acuerdo con lo que Rosanvallon encuentra, hasta el siglo XVIII opera un cambio importante en la manera de hablar del ciudadano, se comienza a hablar del “ciudadano como detentador de la nacionalidad, el ciudadano como miembro de una colectividad concreta (el domicilio), el ciudadano como “buen miembro” de la ciudad (contribución a los gastos colectivos por medio del impuesto, respecto al derecho).” La ciudadanía se decanta como *implicación social*, de tres aspectos: Nacionalidad, domicilio y moral. Y es en ese sentido que será hasta 1791 cuando el concepto de ciudadano nacional aparece en los textos constitucionales franceses. (1996, pp. 65 y ss.)

constitución de los conceptos que se funden como rasgos de la moral cívica de conciudadanos y autoridades, quienes las suscriben. La ciudadanía comienza entonces, como una socialización de las prácticas discursivas que transmiten entre individuos la moral cívica. A continuación las palabras de Tocqueville:

Lo que más confusión provoca en el espíritu es el uso que se hace de éstas palabras: *democracia, instituciones democráticas, y gobierno democrático*. Mientras no se las defina claramente y no se llegue a un entendimiento sobre su definición, se vivirá en una confusión de ideas inextricable, con gran ventaja para los demagogos y los déspotas: se dirá que un país gobernado por un príncipe absoluto constituye una Democracia, porque el príncipe gobierna mediante leyes o instituciones favorables a la condición del pueblo. Su gobierno será un *gobierno democrático*. Constituirá una monarquía democrática.

Ahora bien, las palabras *democracia, monarquía, gobierno democrático*, no pueden significar más que una cosa como según el verdadero sentido de la palabra: un gobierno en el que el pueblo tiene una mayor o menor participación en el gobierno. Su sentido está íntimamente ligado a la idea de libertad política. Dar el epíteto de gobierno democrático a un gobierno en el que no hay libertad política, es decir un palpable absurdo de acuerdo con el sentido natural de las palabras. (1992: 100)

Este modo de crear las condiciones para la conducta cívica está orientada por la manera correcta de hablar de ella, del ser cívico vamos al “bienestar” o al “mejoramiento”. Para Michael Oakeshott el comportamiento cívico no es algo dado, se construye como una condición, nos lleva a creer que verdaderamente nos humaniza, nos hace aceptar la posibilidad de concebir que elegimos y podemos alcanzar la libertad (1996: 52-54).

La condición civil se entiende como no renuncia a la condición humana, a partir de las relaciones de asociación transaccional se responde a la contingencia. Son relaciones de intercambio en una esfera que busca satisfacer necesidades sustantivas, que al mismo tiempo resuelven necesidades de otros, son relaciones que responden a los mecanismos de alta diferenciación que el subsistema político trata de imponer (Oakeshott, 1975, p. 115).

Para vivir en una comunidad política requerimos hacernos ciudadanos formados en “competencias” para la vida colectiva organizada y responsable, la

cual comprende: conocimiento y actitudes cívicas, sensibilidad moral y habilidades para razonar y tomar decisiones, para solucionar problemas en la esfera de la acción pública.

En el modelo culturalista la vida cívica surge de la plataforma de las creencias de la sociedad democrática (Almond y Verba, 1989). El modelo político depende de una cultura política mixta alimentada de aparentes contradicciones; los gobiernos democráticos deben gobernar a partir de convencer en la eficacia del poder, el liderazgo y la capacidad para tomar decisiones, pero sin actuar irresponsablemente frente a la ciudadanía.

Así, la ciudadanía en la democracia equivale a mostrar que los dirigentes del Estado son capaces de responder a las necesidades y demandas de los ciudadanos.

La ecuación poder gubernamental-capacidad de respuesta del gobierno, así como la necesidad de mantener otros balances como el balance entre consenso y disenso, afectividad y neutralidad afectiva, explican la presencia de patrones mixtos de actitudes políticas asociados con distintas culturas políticas. Un sistema democrático necesita generar en su núcleo una cultura cívica que fomente el reconocimiento, la defensa de las libertades y la coexistencia de distintas formas de vida.

De acuerdo con la tradición culturalista, para el desarrollo de una cultura cívica democrática son determinantes ciertos requisitos mínimos: a) un mínimo de equilibrios socio-económicos en el país y en el tipo de instituciones existentes, y b) actitudes empáticas en una determinada población; siendo la combinación de los dos factores anteriores, la plataforma que configura el panorama de la cultura política.

El conocimiento del sistema político y el rol de sus actores se encuentran íntimamente ligados a la cultura política, así como a los sentimientos que permiten adhesión o desconfianza hacia el sistema político, y la orientación evaluativa en

donde se busca determinar los juicios y opiniones de los ciudadanos respecto del sistema político.

Todos los elementos anteriores hacen posible un estado de equilibrio y por ende una democracia. Esta cultura política se encontrará más o menos cerca de la expresión democrática, en la medida en que lo cognitivo (conocimiento racional) vaya dominando los elementos afectivos (emociones) del conjunto social. Lo anterior, si lo acercamos a nuestro contexto coincide con lo contemplado en nuestro subsistema electoral, el cual siendo consistente con la perspectiva de Almond y Verba reconoce que: “Una cultura política será más o menos democrática, en la medida en que los componentes cognoscitivos vayan sacándole ventaja a los evaluativos y a los afectivos” (1989: 220).

Esta visión de lo político como resultado instrumental de la razón representa una diferencia con respecto a la cultura política de Grecia o Roma antiguas, por ejemplo; pero al mismo tiempo ha provocado déficits importantes, al desplazar cualquier otro sentido (emocional, simbólico, etc.) de la democracia, más allá del provisto por el juicio racional lógico e ilustrado. La omisión de los afectos en la construcción de una cultura política democrática conlleva riesgos, ya que hace posible la transferencia de un potencial contenido de violencia, en tanto que se hace prevalecer un punto de vista parcial por encima de cualquier otro. Para Philip Braud la hipótesis del comportamiento racional “...es efectivamente un postulado metodológico que permite desechar que se tengan en cuenta las variables emocionales, tan difíciles de sopesar claramente a nivel macrosocial, para centrarse en elementos cuantificables y verificables”. (Braud, 2006: 152-153)

Muchos neurocientíficos, en cambio, se inclinan en modificar su postura respecto de las emociones, Jaak Panksepp (1998) y Antonio Damasio (1994) coinciden al señalar que no es posible eliminar la emoción de nuestra manera de entender nuestra estructura cognitiva. La emoción abarca un amplio conjunto de sentimientos, componentes indispensables en la vida racional e incluyen las emociones negativas como la culpa y la vergüenza, así como las emociones positivas, como el apego emocional, la simpatía y la empatía.

En contraste con las teorías racionales dominantes, como las de Rawls o Habermas que se enfocan en el razonamiento deliberativo como el principal mecanismo regulador de la política, se comienzan a enfatizar las orientaciones motivacionales que resultan de los sistemas emocionales inconscientes y que predisponen a procesar la información y a reaccionar a los eventos de formas particulares (Narváez, 2008a; 2008b). Estas perspectivas intentan explicar las diferencias individuales en el funcionamiento decisorio con base en las experiencias emocionales que influyen en la formación de la personalidad y en el establecimiento de redes neurales en el cerebro, las cuales, a su vez, afectan el procesamiento de la información.

Las acciones pueden ocurrir fuera de las emociones, pero la mayoría de nuestras acciones no son así, es el caso de las decisiones políticas, en ellas encontramos rasgos de “conocimiento emocional”, el cual es intuitivo no pasan necesariamente por el proceso artificial del razonamiento lógico (Ben-Ze’ev, 2009; 2000). Al parecer el error se produce cuando Aristóteles en la *Retórica* había señalado que el discurso humano estaba dividido en tres partes: carácter, emoción y razón (*ethos, pathos y logos*), con lo cual diferenciaba la capacidad de *argumentar* de la de *persuadir*, dejando así de lado el carácter relacional que tiene la propia construcción emocional de razones para defender causas socialmente de impacto colectivo, como claramente son las políticas, de modo tal, distribuía por un lado lo racional-formal, mientras del otro lado quedaba, lo emocional-irracional (2000: 1358b).

Narváez plantea desde una perspectiva neuropsicológica la existencia de tres núcleos correlacionados en la toma de decisiones que no sólo son “racionales”; tenemos un núcleo de decisión intuitiva relacionado con el sistema nervioso simpático, en donde se originan las respuestas inmediatas ante situaciones que alteran nuestro estado de bienestar. El segundo núcleo está relacionado con lo que se conoce como el cerebro emocional, en el que interviene el sistema límbico, especialmente la amígdala y el hipotálamo. Finalmente, hay un núcleo de la imaginación, relacionado con la neo-corteza y las estructuras del

tálamo. Su importancia, está asociada al desarrollo de la ética de la imaginación, la cual está determinada por el funcionamiento de la corteza pre-frontal. Los lóbulos frontales intervienen fundamentalmente en situaciones que involucran tomar decisiones en condiciones de ambigüedad o de libre elección, por medio de dos herramientas poderosas: el control de los impulsos (instintos) y las intuiciones automáticas.

En la toma de decisiones intervienen tanto la modulación de la voluntad como la capacidad para insertar la conducta en un contexto particular de vida, mediante las herramientas que proporciona la mente deliberativa, básicamente a través de la activación de las funciones del hemisferio izquierdo del cerebro, el cual permite interpretar la conducta propia y la de los demás dentro de un contexto grupal (Narváez, 2008b: 95-119). Bajo este horizonte de comprensión entonces tenemos que aceptar que no hay suficiente evidencia que mantenga la idea de una postura del sujeto político arraigado a la razón y que pueda confiar su destino únicamente en su en su razón.

Esto se debe a que no sólo el componente emocional transforma nuestro modo de *pensar* el mundo; también transforma nuestra manera de *hacer* en el mundo, lo cual implica que vemos lo que hacemos bajo la luz que nos ofrecen las emociones: que muchas veces nos llevan a hacer-nos.

La idea que nos interesa dejar es que contrario al esquema racionalista que de alguna manera estaría a la base de la idea de los ciudadanos como electores racionales, hay en ellos un ser emocional contenido con fuertes implicaciones, no solamente porque de ellas depende muchas veces la toma de decisiones.

Siguiendo nuestra línea argumental podemos establecer que hay una relación interna entre los juicios (lógicos, éticos, estéticos, políticos) y la motivación, lo cual pone a debate cualquier postura dicotómica, tanto las que surgen en la ética como las desprendidas de la filosofía de la mente. Un primer dualismo que debe ser erradicado es el que insiste en separar la conciencia, el *cogito*, de lo corpóreo y por ende cualquier otra experiencia; pero además,

necesitamos insistir en un problema intrínseco a la división tradicional que deriva de lo mental: esto es, la idea de que hay dos tipos de actitud lógica interna. Por una parte, aquella conectada con la cognición-creencia paradigmática- que es guiada por el mundo y tiene un “objeto apropiado” que es la verdad apodíctica; mientras del lado opuesto estaría lo connotativo -el deseo paradigmático- que también es guiada por el mundo, y tiene su “objeto apropiado” que podría ser algo cercano a la bondad. Esta distinción, según el planteamiento tradicional, ejemplifica la idea de que toda acción está abierta a la formación de un significado, donde el deseo está dirigido tiene una cierta meta o extremo del agente, mientras las creencias tienen algunos significados que acercan al final. Sin el deseo y la creencia, no existiría la acción (García y Alba, 2008)

Las emociones concebidas por los filósofos como estados que dan lugar a la perturbación en contra de lo que podría llamarse la forma correcta de pensar, llevaron a desarrollar la idea de que tanto el razonamiento práctico, como el razonamiento teórico, deberían y podrían ser desapasionados, de tal forma que las emociones no interfiriesen con el razonamiento correcto. Llevado esto último hacia nuestro tema, el proceso de construcción de la comunicación política, debería estar encaminada a depurar el camino mediante la deliberación, borrando aquellos significados contaminados de contingencia, de emocionalidad, de particularismos (Ibidem).

Conjuntando emociones y razón

La discusión sobre si política no solamente son un conjunto de procedimientos institucionalizados, nos lleva a plantearnos de forma justa los conflictos de valor que genera la vida colectiva y, constituye un procedimiento dialógico que coadyuva en el enfrentamiento de los conflictos y en la adopción de principios y normas, representando así un valor moral fundamental que justifica sobradamente la preocupación por la subjetividad. Este valor puede enunciarse de

la siguiente manera: cualquier proyecto de sociedad justa e igualitaria deberá sustentarse fuertemente en la búsqueda del bienestar emocional de las personas, el vínculo afectivo es una necesidad primaria para establecer el nexo entre el individuo y su grupo social.

Esto, por supuesto, no es automático, exige esfuerzos, supone plantear caminos, crear comunidad para la consecución del fin; para Victoria Camps, en donde por principio hay una consideración por la felicidad, hay interés colectivo y si se asume como justicia, ésta puede tener viabilidad. La viabilidad incluye la idea de que vale más respetar o reconocer al otro que suprimirlo. Lo cual a su vez exige la necesidad de negociar ese reconocimiento; siendo este el punto de partida, resulta lícito que cada quien busque su felicidad a su modo (Camps, 1990; Cortina, 1999).

Ahora, las nuevas formas de convivencia también exigen preservar la privacidad, aunque lo cierto es que nadie puede evadir la pertenencia a un espacio que reclama la intervención de todos para enfrentar decisiones y resolver problemas que sólo pueden ser tratados y resueltos, colectivamente. Asumir un compromiso con la colectividad conlleva por tanto disposiciones, virtudes, a modo de competencias.

La preparación en esas competencias, permite vincular ética con autoeducación, y un esfuerzo constante por lograr disposición para encontrar mejores maneras de vivir, tanto en lo privado como en lo público. La recuperación de las disposiciones tiene que ver con cambiar el sentido de la moral, haciendo también a un lado su fuerte carga situada en el deber formal, la obligación y el mandato, y llevarla al plano de la cooperación a través del *cuidado del otro*, lo que no sólo sucede cuando alguien se pone en los zapatos del otro.

Para Alberto Mellucci (2002), la evasión y el rol de las emociones en la formación de la vida colectiva, es síntoma de la anómia del mundo moderno, éstas forman parte del escenario eminentemente complejo de nuestras sociedades, suprimirlas termina exacerbando los rasgos de violencia de nuestra cultura,

alardeando nuestra ignorancia teórica, porque al suprimirse aquel componente del sistema político, más que reducir complejidad social, produce un fenómeno de implosión en el que la violencia resultado de la contención de las emociones termina disparándose contra el propio sistema, generando así un efecto endogámico de inseguridad y riesgo que en lugar de beneficiar genera dependencia, frustración, disgusto y parálisis en el individuo. Mellucci, señala que los efectos de la frustración contenida, incuban una sociedad pervertida que no solamente deforma el valor de lo político, sino que lo hace acompañar de fenómenos de sociopatía de alta peligrosidad, como la naturalización de discursos que degradan la vida en todas sus expresiones. El reto es re-interpretar la vida, la interacción humana, el trabajo y la razón en un entorno amplio y multifactorial desde un orden ecológico porque "...las sociedades contemporáneas llevan su poder de acción sobre sí mismas, hacia fronteras jamás alcanzadas por ninguna cultura del pasado." (Mellucci, 2002: 152)

La importancia de los afectos en la vida política, entonces tiene al menos tres razones de apoyo: 1) sin afectos y emociones es imposible movilizar las fuerzas de la comunidad política democrática que busca razones; 2) la movilización requiere a la base de una representación conflictiva del mundo para generar opciones y; 3) el conflicto hace posible la politización necesaria en el espectro democrático. Así entonces, las emociones proporcionan un componente indispensable para generar diferencia y diversidad, siendo este un factor movilizador en las opciones políticas.

Construir nuevas maneras de convivencia exige esfuerzos, poner en acción una importante cantidad de componentes afectivos que impulsan en gran medida los deseos y por consecuencia, diferencias y elecciones. Los sentimientos no sólo acompañan a los pensamientos, de hecho juegan un papel determinante en la toma de decisiones, en esta medida no son un factor subsidiario, se necesita integrarlos con la razón lógica para formular caminos para la decisión exitosa en un sentido colectivo (García y Alba, 2008), lo cual no es otra cosa que caminar hacia una dimensión de justicia e igualdad en la sociedad (Cortina, 1986). El rasgo

distintivo de una formación para la vida colectiva en democracia debe partir de la formación de ciudadanos que valoren esas disposiciones para aceptar discutir públicamente, sobre todo aquello que nos preocupa e incumbe.

Por lo tanto, no podemos eludir que nuestra formación para la ciudadanía incluye emociones y racionalidad juntas, ambas a su vez en su desarrollo e interacción con el sistema hace posible el desarrollo de una ética estratégica y relacional, según la cual las formas de bien vivir, las preocupaciones morales, y la aplicación de las normas políticas resultan convenientes entre las diversas formas o maneras de ejercer la subjetividad.

Hay pues, un ámbito de exploración que aún debemos explorar en estasis, nos referimos a la dimensión relacional de la subjetividad con el sistema, la cual involucra una dimensión política pero también una dimensión ética; cualquier proyecto que pretenda comprender la vida política contemporánea debe dar cuenta de esa relación entre política y ética. La malla de valores tiene como soporte a las motivaciones afectivas. Una vida productiva y satisfactoria exige esfuerzos para conseguir la felicidad, si ésta incluye también a la comunidad, requiere asumir un principio de justicia e igualdad, de mantener acuerdos en cuanto a la necesidad de normas como la de respetar, reconocer la dignidad del otro, la necesidad de negociar con la colectividad ese reconocimiento, y no puede evadir la deliberación en el espacio público. Asumir un compromiso con la colectividad conlleva, por tanto, cierta virtud. La recuperación de las disposiciones como virtudes cambia el sentido de la ética, hace a un lado su sentido restringido de obligación y mandato descarnado, cambiándolo por hábito querido, objeto del deseo de la voluntad.

Bárcena señala que, en este sentido, una *ética de la ciudadanía*, tiene lugar cuando se construye un marco estratégico de cumplimiento de las *reglas del juego cívico*, mismas que introducen un tipo de obligación cívica, pero no excluyen el carácter contingente de lo político por favorecer a la ética, parafraseando a Wittgenstein, si se acepta el lenguaje de la ciudadanía, se acepta su “juego” (1988: 39).

Finalmente, será necesario profundizar en una tercera dimensión denominada la integración con las personas, en la que se revisen las alternativas ante las nuevas formas de socialización y aproximación a la política.

CAPÍTULO CUATRO

COMPLEJIDAD

Este capítulo cumple con dos propósitos, cierra la presentación de nuestros conceptos clave colocando la ciudadanía, de manera general, en la dimensión de la complejidad, primero; el siguiente propósito, de mayor profundidad, es desarrollar el esquema de la lógica política que orienta el concepto de ciudadanía compleja.

Los pasos a seguir para cumplir con los propósitos establecidos consisten en recuperar la discusión iniciada en el capítulo tres acerca de la definición de ciudadanía estándar, se hace hincapié en las limitaciones del concepto y se ubica en algunos ejemplos concretos de textos constitucionales; a partir de aquí, proponemos nuestra noción de ciudadanía compleja integrando con ella los componentes de lo político y el discurso, tratados previamente; respecto del concepto de ciudadanía compleja se hará énfasis en su carácter estratégico y reflexivo como soporte de las prácticas sociales que toman un carácter político al articularse en torno a demandas que hacen posible una orientación específica, de esa manera deslindaremos nuestro concepto de cualquier interpretación asentada en lo político como fuerza, capacidad o estructura relacional de derechos que a su vez ponen el acento en las dimensiones cognitiva o moral del agente individual, para llevarlo al campo de la transformación mediante la visibilidad del poder a través de las acciones colectivas.

Nuestro marco conceptual enfatiza el sentido político del concepto, por ello, finalmente, se analiza el caso de la construcción de la ciudadanía en México desde las prácticas de las organizaciones de la sociedad civil. Se ha puesto especial atención a la constitución de las estructuras de la subjetividad bajo el contexto sistémico contemporáneo, porque con relación a este último aspecto, nos interesa plantear una interpretación de la libertad en la política.

Limitaciones del concepto estándar de ciudadano

La definición de ciudadanía en las democracias occidentales contemporáneas acentúa el rasgo político del estatus, como ya señalamos en el capítulo tres, donde político es identificado con lo estatal, en ese sentido, el ciudadano es aquella persona que goza de una “membresía pasiva y activa de individuos en un Estado-nación con ciertos derechos universales y obligaciones en un nivel dado de igualdad.” (Janoski, 2003:24)

Los argumentos expuestos por autores como Rawls o Habermas identifican limitaciones importantes en la formulación abstracta y formal del estatus, sin embargo, no escapan a la idea de que la “subjetividad procedimental” atada a la estructura societal existente, no puede encontrar una salida, por lo cual, en un caso, la idea de autonomía se alcanza fortaleciendo los instrumentos que permiten la vigilancia del carácter “virtuoso” de las instituciones, mientras del otro lado, se pone el acento en fortalecimiento en el desarrollo de competencias discursivas para la expansión de un espacio público más exigente. Sin duda, como se mostró la falta de contenidos sustantivos en la noción de ciudadano produce conflictos fundamentales al limitar los elementos que generan las motivaciones que a su vez determinan la supuesta capacidad del sujeto a elegir, la comunidad política dada esa forma desconoce los contenidos de la vida sustantiva de quienes pretende regular.

Por lo dicho hasta el momento, puede considerarse insuficiente la definición de subjetividad contenida en el concepto de ciudadanía moderna; el hecho de separarla en dos partes, una “activa” y otra “pasiva”, hacen suponer una subsunción del significado de ésta, a partir de derivar de ahí que siempre las acciones derivan de la orientación de la norma (Moreso, 2009); con lo cual el uso mismo de la regla se convierte en una instancia ejemplar; por ejemplo, “Pasivo” es igual a poseedor de derechos, cualquier agente humano posee derechos, aunque estos no se puedan usar, como sucede con los niños, los indígenas o los

migrantes en México⁵⁷, mientras que “activo” significa poder, capacidad o potencia para ejercerlos. Tal disposición es relevante, pues establece una distinción, separa a los simples poseedores de quienes además de poseer pueden hacerlos efectivos, hay entonces una separación importante, no ya entre quienes son ciudadanos y quienes no lo son, sino entre ciudadanos que tienen y ciudadanos que ejercen plenamente esos derechos. Lo dicho es un elemento de conflicto generador de complejidad social, la cual habrá de manifestar una amplia variedad de expresiones semánticas, entendimientos, valores, etcétera de la ciudadanía⁵⁸; para el subsistema político, acorde con la definición abstracta, la operación se basa en un código funcional autónomo a todo rasgo de sentido sustantivo.

Bien, la definición adolece de significación sustantiva, como cualquier forma abstracta, convirtiéndose en un factor antagónico a las motivaciones de las prácticas que conllevan formas de acción política, pues, como vimos en el capítulo tres, en las prácticas hay un componente emocional fundamental para la política, es decir, las formas abstractas convertidas en una identidad diluyen su dimensión experiencial causando una inhibición en la conducta, pues “la experiencia cotidiana –dentro de ella la política- está cargada de polaridades afectivas, sentimos atracción o rechazo y actuamos conforme a ellos...*los valores los captamos por intuición emocional*. Ningún valor aparece como fin de una acción dirigida conscientemente a su realización; *el valor simplemente se experimenta y no se elabora primero por la consciencia*.” (García y Alba, 2008: 25).

Por lo expuesto, el “estatus”, como quien lo otorga, se convierten en fuentes generadoras de exclusión hacia la diferencia. Los dos componentes de la membresía aludidos por Janoski tácitamente dan cuenta del efecto del estatus,

⁵⁷ Un caso paradigmático lo encontramos en la Convención sobre los derechos del niño, adoptada por la ONU en 1989 y firmada por México, así como la gran mayoría de países de América, en donde se reconoce como sujetos de derecho y ciudadanos a los niños, pero además, declara expresamente, en sus artículos 13 a 15, el derecho de niños y niñas a participar en todo lo que los afecte, sean temas de derechos económicos, sociales, culturales o políticos; tales condición de reconocimiento también se expresa en nuestra Constitución política, sin embargo, no existen mecanismos para ejercerlos y, aún más, están impedidos por otras regulaciones, como la ley de educación pública o el derecho de audiencia en el caso de los llamados niños en conflicto con la ley.

⁵⁸ La experiencia a finales del siglo XX para algunos autores refiere de la existencia de distintas ciudadanía conviviendo con distintas concepciones de política dentro de una misma realidad social, por ejemplo una política de la comunidad junto a una ciudadanía del consenso; una política del interés unida a una ciudadanía pluralista; y una política del Estado acompañada de una ciudadanía pública. (cfr. Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1985:196-203)

éste actúa en varios sentidos, uno de ellos a través de la división social; históricamente para los romanos la distinción sirvió para separar tipos o clases de personas habitantes de la ciudad, algunos sujetos por obligaciones y otros, sujetos por las leyes, pero además con un rol activo en la producción social; en las sociedades modernas, como la Prusia de Kant, el odio a la nación, la dependencia y la pobreza fueron los rasgos que hicieron posible la anulación de la ciudadanía activa en amplias porciones de la población, aunque no necesariamente desapareció la forma pasiva. En la actualidad la división se da entre ciudadanos con capacidad y ciudadanos sin capacidad para ejercer sus derechos (ej. Indígenas y habitantes de los centros urbanos o adultos y niños).

Una constatación de las contradicciones indicadas arriba la encontramos presente en textos constitucionales de distintas naciones latinoamericanas (Quiroga, 1994b), mencionemos algunos casos. El Estado salvadoreño en su capítulo tercero, artículos 71 a 82 expone las condiciones de la ciudadanía, teniendo entre sus rasgos más destacados la edad (18 años) para ejercer el sufragio, la capacidad para asociarse en su derecho de formar partidos, derecho a optar por cargos públicos, cumplir y velar por la ley, aunque se debe tener en cuenta aspectos como la competencia mental o no encontrarse en interdicción judicial. La constitución de Guatemala ofrece en su capítulo tercero, artículos 135 al 137 un resumen con los siguientes atributos del ciudadano: quien sea capaz de servir y defender la patria, obedecer las leyes, contribuir al gasto público, guardar respeto por las autoridades y prestar el servicio militar, si se viola alguna de esas condiciones no se puede participar en la vida pública. La República de Venezuela tiene en el capítulo cuatro, artículos 110 al 116 los derechos del ciudadano, entre los que destaca poder a elegir a través del voto cuando se tengan 18 años, gozar de residencia en el país de acuerdo a las leyes establecidas, mientras que para formar parte de las funciones públicas se necesita una competencia en términos aptitud por instrucción escolar, carecer de esos atributos es condición para negarse la ciudadanía. Un caso más lo encontramos en la República del Paraguay, donde también importa la edad, tener 18 años, para acceder a la ciudadanía, tener una residencia definitiva en el país y competencia cognitiva para

comprender los efectos del voto libre. Por último, en el caso de México los capítulos II, III y IV del título primero establecen las condiciones para la ciudadanía, pertenecer al territorio por nacimiento o lograr la naturalización por el Estado mexicano, contar con 18 años, haber prestado el servicio militar, contribuir con el gasto público de la Federación, tener un modo honesto de vivir y ser competentes para tomar decisiones y evaluar las consecuencias de las mismas.

La ciudadanía como forma o estructura del cual deriva el poder se muestra como ese conjunto de derechos en posesión de un régimen político dado –como lo encontramos desde Locke, parte de un proceso de secularización-, en él se ofrece condiciones para intervenir en la esfera política. Como vimos en el capítulo tres, este diseño restringe la experiencia política más allá del Estado, ya sea por su propósito estratégico o modélico, a un tipo de subjetividad individual, calculista, racional, marcada por los valores producidos simbólicamente en la idea de nación; esa forma introduce, sin embargo, la formalidad como especie de barrera para evitar que los valores simbólicos emergidos de la vida sustantiva de las sociedades se impongan sobre los valores políticos, tan caros a pensadores como Rawls. El problema con este tipo de estructura política es la invasión de poderes privatizadores en el espacio societal que pretenden convertir al dominio público; parafraseando a Rawls, el problema de las sociedades democráticas es encontrar la manera correcta de orientarse por grandes valores políticos sin quedar atados a los valores del mundo sustantivo.

Una apreciación más realista de la intervención de dichos poderes privados en el mundo de la política no debería de ser tan insólita, pues la *colonización* (Habermas) del poder público por los poderes privatizadores ha existido siempre. Los poderes privados han estado presentes a lo largo de la historia de diferentes maneras, cito a continuación a Ferdinand Lassalle quien en 1862 afirmaba: “Los *factores reales de poder* que rigen en el seno de cada sociedad son esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que *no puedan ser*, en sustancia, *más que tal y como son.*” (1975: 41).

El mérito de las delimitaciones conceptuales introducidas en las constituciones consiste en permitir una relación entre el sujeto y el Estado a partir de la estructura de la personalidad jurídica, derivando de ahí su contenido político. El sujeto adquiere sentido como ente político a partir del mecanismo de interpelación que la autoridad establecida impone desde la estructura institucional, este hecho, sin embargo, limita nuestra comprensión de lo político, como vimos en los capítulos 1 y 2. Lo importante para nosotros es lo siguiente, las motivaciones sociales expresadas en las prácticas que realizan los agentes, aunque se encuentren ajenas a la orientación directiva de la estructura estatal, por ejemplo, por realizarse fuera del espectro de intervención del Estado, no significa que no puedan convertirse en prácticas de acción política.

Los ciudadanos aunque tienen su campo de expresión en la acción desarrollada dentro de la *república procedimental*, utilizando los términos de Michael Sandel, no necesariamente abandonan sus valores e impulsos sustantivos cuando se expresan en el subsistema político (electoral), de hecho tiene una eficacia sensible la cual imprime un reflejo en la distribución del poder antes y después de los procesos de elección (Braconnier, 2010; Reynoso, 2004). Bien, romper la idea de la identidad política ligada a lo Estatal, por cierto, es también una idea errónea, pues tanto el mercado como las personas privadas carecen de las funciones indispensables para reducir el conflicto, sin embargo, es importante mantener la vista en que separar el poder público, ese conjunto de derechos otorgados por el Estado del ciudadano, no significa dejar en manos de entes privados el poder, esa idea acabaría con el sentido político en la sociedad.

Ciudadanía compleja

La ciudadanía como estatus nunca se expresa de manera independiente al contexto, coexiste de múltiples dimensiones, en torno a la ciudadanía hay factores expresando un significado en diferentes órdenes, histórico, económico, social, institucional; por eso se llega a hablar de ciudadanía económica, social o política. La ciudadanía compleja tiene en cuenta esa dimensión de campos cruzados,

además de referirse a la cambiante interacción entre los ámbitos arriba mencionados y factores estructurales y coyunturales operando entre ellos.

La complejidad⁵⁹ como eje de discusión sobre la ciudadanía cuestiona la idea de una identidad universal (política-estatal) capaz de concentrar la voluntad soberana de manera neutral (la representación popular). Los ciudadanos siendo efectivamente quienes están sujetos al acto de decidir ante la autoridad estatal democrática, siendo quienes ejercen la toma de decisiones derivadas de las reglas de elección democrática⁶⁰ o las “reglas universales de procedimiento” (Bobbio, 2000: 450) encuentran dificultades al llegar a los postulados que hacen explícito el reclamo de ese poder político que se superpone como emanación de dicha voluntad. Los ciudadanos aun teniendo a su cargo la fuerza para elegir a sus gobernantes, participar en la distribución de los cargos en disputa sólo de manera mediatizada por los instrumentos del sistema.

La idea de ampliación del concepto de ciudadano estándar para un régimen democrático-liberal supone un esquema de acumulación histórico-progresiva de derechos, en él la decisión política tiene lugar cuando la mayoría incluida identifica una voluntad general cada vez más extendida entre los potenciales electores (el ejemplo de ampliación nos lo ofrece desde luego Marshall); tal convergencia

⁵⁹ Incorporamos la noción de complejidad desarrollada por Danilo Zolo (1992), Complejidad es un concepto relacional, se deslinda de la idea de propiedad objetiva de objetos y fenómenos, no hay sujetos simples (individuales) y complejos (compuestos), ni hay estados del sujetos o del entorno simples y complejos, la complejidad es “una situación cognitiva” que hace posible estrechar, trazar o incluso elaborar relaciones, desde las cuales pueden generarse iniciativas (respuestas) -con recursos y tiempo limitados- que hacen posible la autoorientación (cap. 1), sin que ésta signifique el camino correcto o la solución absoluta. En el caso que nos interesa, de la política, mientras más recursos y elementos integran el sistema, más relaciones se establecen, lo cual conduce al sistema a seleccionar de acuerdo con un código (inclusión/exclusión). Los sujetos involucrados carecen de total capacidad para elegir la mejor ruta de acción, siendo sus elecciones fruto de la decisión más “flexible”. Esta postura cuestiona la idea de que toda elección se hace suponiendo un conocimiento verdadero y necesario. Prescindir de tales condiciones justifica decisiones “flexibles” –lo que querría decir que adoptamos como criterio: “en la medida en que podemos”-. Lo anterior admite un cierto nivel de incertidumbre. Para un racionalista podría suponer que tener incertidumbre admite lo subjetivo y pone en cuestión nuestra elección, pero Zolo siguiendo en ello a Otto Neurath, con su ejemplo del barco al que hay que reparar mientras estamos en el agua, adoptara la posición de asumir que es posible admitir un poco menos, siempre y cuando a cambio avanzamos más. La complejidad entonces debe tenerse en cuenta como “aquella suma de elementos que en razón de una limitación inmanente de capacidad de enlace del sistema, ya no resulta posible que cada elemento quede vinculado en todo momento” (2007: 185).

⁶⁰ “La toma de decisiones por mayoría en una democracia representativa exige, como condición de posibilidad, un conjunto de reglas que establezcan quiénes pueden ser electores y elegibles, con qué periodicidad y en qué circunscripciones se vota, qué mecanismo de agregación traducirán votos individuales a resultados electorales, etc.” (Bayón, 2009: 226)

tendría que derivar en una coincidencia entre la decisión del ciudadano individual y el bien general alcanzando su punto culminante en una sociedad resguardada por un Estado de bienestar. Sin embargo, ¿es transparente la ruta por la cual se conducen esas reglas procedimentales hacia la elección de los representantes del poder político?

Esta pregunta no resulta satisfactoria si, como ha dicho Kymlicka, sólo se pretende responder desde el liberalismo, hasta el momento la solución ha sido ampliar el marco garantista de defensa de la individualidad, pero a costa de homogeneizarla contribuyendo a entrar en tensión con quienes buscan reconocer a la comunidad; nuestro camino atiende dichas tensiones pero busca responder de una manera diferente; en principio, la cuestión del reconocimiento del *quién* o los *quiénes* contenidos parece generar dificultades irresolubles para el esquema liberal, el cual reduce la diferencia a un significado en la noción de persona, esto se ha convertido en punto de partida de una lógica, que con Laclau podríamos llamar, de “equivalencia espontánea” (2008: 23), una *creatio ex nihilo*, una construcción contingente, porque: “No hay ningún sustrato último, ninguna *natura naturans* a partir de la cual las articulaciones sociales existentes podrían ser explicadas.” (Ibid: 51) La lógica subyacente a este proceso es una dialéctica entre el ideal con atributos universales y la pluralidad de las identidades. Ante la dificultad por acotar la heterogeneidad de las identidades, en las democracias actuales, sin caer en discriminaciones ofensivas los constitucionalistas han llegado a proponer un “procedimentalismo débil” (Bayón, 2009: 234).

Esta afirmación de un ciudadano unificado en el ideal del agente (racional) con capacidad de decisión ejerciendo plenamente sus funciones en una sociedad compleja tiene un valor marginal. En la dimensión agonística de la política los conflictos tampoco parecen ser erradicadas por medios discursivos de intercambio intersubjetivo (discusión, argumentación, búsqueda de acuerdos, consensos) y mucho menos por una orientación de criterios de imparcialidad (Instituciones virtuosas) ante situaciones de déficit del Estado nación frente a la globalidad. En tal caso el sistema político busca garantizar que tanto los comportamientos de la ciudadanía como la operatividad de las instituciones sean compatibles, de modo

que técnicamente pueda establecerse una “medida del número de sucesos y estados del mundo (complejidad del mundo) o del número de estados de un sistema (complejidad propia)” (Habermas, 1993: 313). La complejidad en la dimensión de la política busca imponer su propio lenguaje y estructura de organización con efectos “homeostáticos” (Zolo, 1992).

La funcionalidad tiene por objeto reducir la incertidumbre generada por el cúmulo de información y factores de riesgo propios de la exigencia de apropiación de recursos sociales (seguridad, propiedad, prestigio, dinero, poder, tiempo, información, etcétera) bajo el requisito explícito de dejar a cargo a la “estructura prescriptiva de preselección de posibilidades” (Zolo: 39). Este mecanismo de regulación selectiva de los conflictos sociales y la distribución de los valores hace posible “operar sobre la base de expectativas estables de comportamiento, conforme a reglas colectivas” (Zolo: 40). Lo anterior, admite centrar el objetivo de la política más que en expectativas de creación de capacidades, en considerar criterios de reducción de conflicto. Al insertarse códigos y funciones específicos del sistema, esto es, de inclusión/exclusión y una relación asimétrica poder/subordinación (Zolo, 1992: 55), claramente se acota el perfil de la ciudadanía en una dimensión compleja.

El término “ciudadanía” entonces no es algo dado, ni supone un sentido esencial contenido en la naturaleza humana, su definición depende de criterios de delimitación eficiente entre la identidad de quienes forman la comunidad política actual y los riesgos que supone ampliar el reconocimiento, la delimitación en sí misma es una respuesta eficaz contra los conflictos entre la diversidad de razas, religiones o lenguas en una comunidad. Los rasgos reconocidos por el ordenamiento legal son simplemente el resultado de la aplicación del código y su función.

Ahora bien, bajo qué rasgos el sistema reconoce a unas personas más aptas que a otras para formalizar las atribuciones de la ciudadanía, aquí reside el problema más importante para las sociedades actuales. En la dimensión de complejidad un individuo, en principio, es un ciudadano, cuando queda sujeto a un ámbito de control e incapacidad para intervenir en la operación del sistema, sin

posibilidad de manejar la determinación de la emergencia de las variables en las que se asentará la elección, por tanto, su orientación, por definición será parcial, “la toma de decisiones políticas está tipificada por una carencia inerradicable de imparcialidad y universalidad”, señala Zolo (1992: 38).

El ciudadano complejo entonces parece inserto en un sistema que sólo atiende a la regulación selectiva y distribución de los riesgos sociales; si al sistema le corresponde reducir la incertidumbre mediante la asignación de valores de seguridad, al ciudadano le corresponde sólo adaptarse. En cuanto el sistema político comienza a funcionar como una “estructura social” con el objetivo de reducir la complejidad para generar certidumbre, provee de recursos de protección simbólica al espacio público, convierte sus mensajes en mecanismos de regulación del desorden colectivo.

El individuo necesita convertir esos símbolos en signos tangibles para reconocerlos como indicadores de reducción de la complejidad. Lo anterior supone lo siguiente, un nivel de independencia del sistema político y un comportamiento acorde con el criterio de subordinación por parte del ciudadano, mecanismos para reducir la complejidad expresados en rangos equilibrados. Las fórmulas del sistema para reducir al máximo la complejidad, sin embargo, conllevan su propio riesgo, pues podrían conducir a soluciones altamente simplificadoras de solución total de la incertidumbre, por ejemplo, totalitaristas. En la democracia la exigencia de inclusión de las expectativas y aspiraciones de los individuos se convierte al mismo tiempo en más riesgo e incertidumbre, por lo mismo, en los sistemas complejos nadie se hace cargo de las metas de la vida social.

El ciudadano concebido como persona abstracta reconocida por el Estado nacional, no parece contar con recursos para reducir la incertidumbre por sus propios medios –como señalamos páginas atrás, niños, mujeres o indígenas carecen de posibilidades de ejercer plenamente sus derechos-, entre otras cosas porque el poder adopta la forma de “un conjunto de signos que son frecuentemente ocultados, entretejidos con los procedimientos, o cristalizados en el consumo generalizado del gran mercado de los medios masivos de comunicación.” (Melucci, 2002: 165). Lo manifestado aquí puede generar irritación

y la necesidad de responder mediante una configuración de interdependencia entre el sistema y los ciudadanos que de mayores facultades de vigilancia y protecciones públicas al individuo para ejercer con ello un control más férreo sobre las instituciones y las élites del poder político, a partir de un tipo de ciudadanía marcada por su comportamiento evaluativo, una conciencia fiscalizadora que juzgue la acción de las instituciones. La capacidad de juzgar, como instrumento de corrección para dirigir al sistema, es sin embargo, limitado, aunque puede tener un efecto sistémico al hacer que el poder resulte *visible*. De hecho en las democracias actuales la función del conflicto consiste en hacer visible un poder que se encuentra oculto detrás de los procedimientos institucionales.

La posibilidad de desarrollar una competencia para juzgar, por parte del ciudadano, dice Pierre Rosanvallon, tiene un mérito superior al ejercicio de elegir, tiene una función “instituyente” porque permite distinguir “entre la realidad y el ideal” político. Es un tipo de acción “negativa” que en vez de proponer medidas, en términos simples, de premiar o castigar al poder desde las urnas, consiste en “deseleccionarlo”. En este sentido, la acción del juicio no tendrá por objetivo controlar al poder, sino hacerlo visible, lo cual es una manera de limitarlo:

Su objetivo implícito [del juicio] es más bien encorsetarlo y disminuirlo [al poder], deplorando al mismo tiempo las consecuencias finales de esas prácticas que valoran cotidianamente. El ideal ya no reside tanto en la apropiación del poder como en la constitución de éste último en un objeto cuya transparencia se supone que permite un perfecto control. (Rosanvallon, 2007: 251)

Las distancias entre la ciudadanía, las burocracias institucionales y los centros de poder, por su parte, dirán otros autores (Schulz, Ainley, Fraillon, Kerr, Losito, 2010) requieren de mecanismos reflexivos y estratégicos para producir cierta retroactividad con el poder político. Lo anterior sin duda, es una variable adicional, pues la necesidad de reducir la incertidumbre por parte de las acciones “evaluativas” de los ciudadanos hacía las burocracias del poder político exige de la ciudadanía niveles cada vez mayores de tolerancia hacía las frustraciones y capacidades especializadas para elaborar los juicios funcionales que se dirigirán a los centros del poder. La capacidad de los sujetos no institucionalizados, como

son las organizaciones civiles, por ejemplo, puede convertirse en un factor de respuesta para entrelazar su capacidad de veto o de resignificación del poder fragmentando a su alcance, pero con la advertencia de que se convertirá en otra variable de la complejidad.

Ahora, lo dicho, debe tomar en cuenta las lecciones de los clásicos, como enseñaron Hobbes o Maquiavelo, pautando la enunciación implícita de la ley de conservación del poder, el miedo termina siendo el único medio por el cual es posible reducir políticamente la complejidad social y confirmar las expectativas de orden y seguridad. La respuesta entonces a la pregunta formulada al inicio de nuestra presentación de la ciudadanía compleja ofrece varias caras de las dificultades actuales.

Cambiar el signo que se tiene respecto del funcionamiento del sistema político resulta atendible pero sólo si se tiene en cuenta los conflictos generados al incrementar la intervención de los sujetos al hacerse cargo de ciertas funciones y, por lo mismo, el volumen de incertidumbre y frustración que acompañaran a esa sustitución. Un rasgo a tomar en cuenta es determinar la capacidad cognitiva⁶¹ que puede tener el ciudadano, para lo cual tomaremos las siguientes características: i) el sujeto no puede demostrar la existencia de un sólo patrón para resolver el conflicto social, por lo cual, no puede rechazar ninguna solución *a priori*, la eficacia de una solución sólo puede ponerse en duda bajo condiciones concretas; ii) el conocimiento o información obtenida por el sujeto sólo se codifica como un *corpus de indicaciones*, una *red de orientaciones* en la que todos sus elementos interactúan simultáneamente, el sujeto no opera discriminando y desechando respuestas equivocadas, muchas respuestas son oportunas, todo depende de las exigencias y condiciones de pertinencia, tiempo y espacio, la reducción de complejidad no opera con la distinción *epistème/doxa*. iii) Para que tal conocimiento o experiencia funcione, esto es, para que siga proporcionando

⁶¹ Desde la perspectiva de la complejidad la capacidad social del individuo está puesta en las condiciones necesarias que existen para convertirse en lo que llama Melucci (2002) “centros de autonomía” de conocimiento, decisión, manejo de emociones, determinación del futuro, y otras, bajo ese contexto la condición de reflexividad en ellos es importante y eso significa que cualquier decisión que tomen los individuos estarán marcada por la interrelación de campos de distinto orden y atravesado por variables imposibles de controlar, con lo cual toda decisión siempre estará marcada por la parcialidad.

respuestas eficaces a las necesidades, se requiere adjudicarle una racionalidad a sus hipótesis, las cuales pueden referirse a hechos constatables o pueden servir para discriminar respuestas de acuerdo con otras opciones menos viables, pero sin duda, todo depende de la trama de información con que cuente y si está ligada a otras redes.

La situación cognitiva del sujeto rebasa el espectro del cálculo racional individual siendo las experiencias de conocimiento o aprendizaje del sujeto aquellas en que acepta hipótesis en un campo de elección para disminuir problemas específicos que no requieren necesariamente de una verdad como su último fundamento, el foco podría estar puesto en la capacidad de persuasión. El carácter reflexivo supone que el “conocimiento” solo puede responder a la situación específica en que se encuentra el sujeto. Seguramente no se puede trazar una línea, en la dimensión política, entre un hecho y su respuesta “verdadera”, como esperaba Platón e incluso los teóricos de la escuela de la elección racional, pero la causa es la especificidad del sistema político, en el cual se busca “mediatizar intereses para producir decisiones” (Melucci, 2002: 168).

En la dimensión de la complejidad política carece de sentido suponer, por ejemplo, que por la pretensión de la disminución de los costos de ejercer el voto la ciudadanía incrementará su participación en las elecciones y en circunstancias concretas los ciudadanos actuarán como agentes racionales que votan estratégicamente –donde estratégicamente significa que tienen la capacidad y recursos óptimos para votar por un partido diferente al que puede tener una hegemonía y realmente otorgarán el voto al que desean ver en el poder-. No hay posibilidad de aludir en este caso a verdades o certezas absolutas debido a las condiciones antropológicas, semánticas, históricas y sociológicas presentes (Zolo, 1992:171). Los conocimientos tienen el valor de "aproximaciones".

La información proporciona recursos con un valor heurístico para realizar predicciones, elaborar planteamientos, manipular significados y otras. En la ciudadanía compleja hay un campo de generación de significados o, como señalaremos más adelante, de construcción de discursos, en donde resulta posible un aumento o disminución de los conflictos. De tal modo que el ciudadano en la

complejidad real, ampliará o reducirá los distintos grados de conflicto en una medida limitada siempre será un campo de mayor certidumbre o incertidumbre.

La caracterización anterior aún necesita algunas aclaraciones en torno al carácter reflexivo de la ciudadanía compleja, cuya especificidad no es convergente con la fórmula del ideal formal abstracto. En cuanto a las capacidades de la ciudadanía, no descartamos una asociación con un tipo de cognición acorde con los distintos tipos de elección política (Pettit, 1990), de hecho su importancia tiene lugar en la medida en que los sistemas complejos evidencian una alta fragmentación del poder, lo cual permite un incremento de quienes pueden organizarse, representar sus intereses y obtener rendimientos de los procesos de intercambio político; también hay una fragmentación de la estructuras políticas de toma de decisiones, lo cual suele producir numerosos problemas de coordinación en los niveles operativos de los gobiernos. En este caso, al considerar el rasgo cognitivo como dato presente en la reflexividad no desestima el valor de la disposición emocional que también lo acompaña⁶². Nuestra posición discute que el comportamiento político tenga como base una racionalidad calculadora como mecanismo exclusivo, no rechazamos otra manera de entender la racionalidad, ni negamos la existencia de la misma como base de la civilidad, asentimos una idea de razón y por ende de *civilidad* entendidas como articulación entre la razón y emoción, los cuales se acompañan para actuar en la búsqueda de la reducción del conflicto; la ciudadanía compleja, por lo mismo, admite una racionalidad emocional (cfr. García y Alba, 2008; Mouffe, 2009).

Dimensión estratégica

El ciudadano experimenta en la complejidad un amplio rango de respuestas más allá de un esquema prescriptivo con el cual puede transparentar las intenciones de las instituciones en general, y que significaría que los circuitos de la

⁶²Con respecto a los desarrollos culturalistas la consideración es que dentro del sistema el ciudadano alcanzaría un estadio de mayor complejidad, entiendase como modernidad democrática, en la medida en que pasa de los estadios parroquial y subordinado al estadio de sujeto democrático, caracterizado por su conocimiento del sistema y su capacidad para identificar, evaluar e intervenir en las estructuras del subsistema electoral (cfr. Almond, 2001: capítulo IV; Almond, Scott, Flanagan y Mundt, 1973).

comunicación política podrían promover el establecimiento de una opinión pública homogénea y competente para dirigirse discursivamente a sí misma en la elección de valores comunes.

La ciudadanía puede pensarse, entonces, como identidad relacional, reflexiva y estratégica, teniendo en cuenta que no puede actuar sólo en lo individual sino en formas variables emanadas de complejas articulaciones de demandas sociales que dan lugar a distintas estructuras identitarias. Si se piensa la ciudadanía como sistema complejo que moviliza recursos de acción individual, con el fin de permitir el funcionamiento de sus tramas organizacionales, informatizadas y de toma de decisiones de alta densidad y altamente diferenciadas, necesita tenerse en cuenta la reconfiguración del propio individuo.

El proceso de individualización –la atribución de un sentido de acción social, potencialmente, a todo individuo- es por lo tanto doble, es decir que, si bien existe una extensión del control social mediante un incremento de las presiones “socializantes” sobre las estructuras motivacionales y cognoscitivas de los individuos, existe también una demanda para la apropiación del sentido de espacio-tiempo de la vida por parte de estos mismos individuos, a los cuales se brindan mayores posibilidades de acción significativa. (Melucci, 2002: 171)

El ciudadano moderno al estar en una situación de asimetría con respecto al sistema, tomado como ente aislado carece de recursos suficientes para llevar a cabo sus decisiones, pero si se admite una respuesta desde la complejidad es posible pensar algunas oportunidades de su actualización. Por lo cual resulta importante detenernos en el aspecto estratégico.

Aristóteles distinguió acciones estratégicas de otras no estratégicas, para el filósofo griego toda acción humana está dirigida hacia el cumplimiento de fines, pero en un punto específico, la acción se vuelve estratégica, en el terreno político eso sucede cuando el momento de la decisión se define más que por la posibilidad de seleccionar entre distintos rumbos de acción, cuando se actúa tomando en cuenta la decisión de otro agente que busca el mismo fin de acuerdo con sus propios propósitos; la elección es entonces tomada bajo la premisa razonada de que conseguir el fin “está en nuestro poder y es realizable” (2000b:1111a). La

deliberación expresa una respuesta prudencial de la cual deriva la forma de la acción estratégica del ciudadano. Un caso distinto lo encontramos en el comportamiento político racional de rasgo utilitario, en este esquema “racional” significa tener la capacidad para poner en un orden jerárquico completo las posibles acciones a seguir sin que éstas sean contradictorias en cuanto a su deseabilidad y con ello puede elegirse aquel curso de acción que produzca o permita esperar el mejor resultado posible, es decir, se maximiza el éxito (Zintl, 1995: 55). En este caso la base del concepto estratégico supone que hay una determinada estructura de las preferencias individuales y un determinado manejo de ellas que no requiere hacer referencia a su contenido. El comportamiento estratégico habrá de residir en la posesión del método correcto para hacer la selección de opciones. Finalmente, la estrategia también ha sido entendida como capacidad para resolver situaciones de conflicto, siendo los conflictos un tipo de relación social en la que distintos objetivos colocados en distintos miembros de la sociedad se consideran incompatibles entre sí, para decidir hay que entrar en relación con un sistema de reglas que funcionan como factor de disuasión y le otorga a alguno de los agentes en conflicto herramientas para resolver las diferencias, en este esquema las elecciones emanan del principio de contar con una variedad de fórmulas para enfrentar los conflictos llegando “a una resolución pacífica, institucionalizable y reglamentada”. (Entelman, 2002:62). Así que un ciudadano, bajo esa perspectiva, al tomar decisiones, digamos el ejercer un derecho, necesitaría calcular costos y beneficios, evaluar los medios a su alcance para ejecutar su decisión y contar con la información suficiente para poner en camino su decisión, así mismo, los individuos necesitan hacer explícitas las reglas que hacen posible la solución de un conflicto, conocer las formas en que se estructura la normatividad y el funcionamiento de las instituciones y considerarlas opciones: a) que es más intenso buscar acuerdos que romper relaciones o b) que es más intenso iniciar acciones punitivas que procesos de larga duración. Sin embargo, una evaluación del asunto tomando en cuenta experiencias específicas de modo de resolver los conflictos en América Latina, y aún las consecuencias de

actuar siguiendo ese camino de decisión puede reducir las posibilidades no sólo de éxito al actual, sino incluso de tomar la decisión.

La *estrategia*, por tanto, bajo el concepto de ciudadanía compleja, reconoce restricciones, depende de la condición de que los sujetos puedan formar nuevas prácticas dando lugar a un nuevo “espacio” para la política, una proyección más allá de la estrictamente física (territorio o parlamento), el espacio es la dimensión donde aparece la diferencia y la multiplicidad. Si esa diferencia implica cambio, entonces habrá la posibilidad de una simultaneidad de cosas, de prácticas. Continuando con lo anterior, y ligándolo con lo expuesto en el capítulo dos la posibilidad de formar un nuevo espacio para las representaciones se debe a que las prácticas tienen tres rasgos: a) Observar, b) Intervenir y c) Interactuar. Los tres rasgos están interconectados. Un elemento propio de la observación y la intervención es el componente racional, mientras que la interrelación se caracteriza por la *creación*.

Acción para la política

El ciudadano tiene participación en el sistema de un modo “pasivo” cuando las acciones consisten en procesos de adaptación y coordinación de acuerdo con el código de inclusión/exclusión, en esa circunstancia es preponderante la manera en que el flujo de información afecta la forma de interrelación del individuo, en torno a la posibilidad de expandir el reconocimiento el sujeto puede “optar” por usar los mecanismos del sistema –en el caso de los textos legales vimos que prácticamente todos admiten fórmulas de inclusión específicas-, pero bajo el entendido de que las opciones están fuera de la deliberación del sujeto, están vertidas en la propia estructura normativa, ello permite “actuar” dentro del dominio de lo público. El caso concreto es el mecanismo de asimilación para obtener reconocimiento.

El modo “activo” de la ciudadanía ocurre mediante la expresión de un conjunto de operaciones cognoscitivas junto con la aplicación de la estructura normativa; la extensión de la esfera de los derechos requiere capacidad de planeación para coordinar la pluralidad de intereses y decisiones con el objetivo de proteger los derechos de representación y de toma de decisiones, pero no sólo al nivel de los individuos sino también de los grupos.

En este caso el proceso estratégico quiere decir hacer un “uso” nuevo de las reglas. La estrategia es un mecanismo de respuesta del sujeto, el cual puede producir, a partir del uso de las reglas para fines distintos a los determinados por el propio sistema un conjunto de significados que amplían o deforman el repertorio del sistema. En el nivel de la interacción tales cambios o modificaciones de sentido o significado sólo tienen valor a partir del intercambio en el tiempo, la posibilidad de su éxito no puede garantizarlo un sujeto determinarlo, depende de que pueda convertirse en un eslabón representativo de una unidad de significado establecido en una red.

Las prácticas, como se dijo en el capítulo dos, generan patrones flexibles de comportamientos y usos, desde donde se orienta la acción, estos patrones tienen niveles en el sentido en que los estamos planteando:

1. Primer nivel, regulan estrictamente el comportamiento (uso, aplicación, obediencia al orden) al constituirse una práctica.
2. Segundo nivel, redefinen las prácticas (por su carácter abierto) o pueden identificarse con fines diversos, contruidos simbólicamente, puede sacar provecho de la estructura normativa cuando la práctica sigue otras reglas distintas o hace un uso de éstas de modo distinto a las del sistema.

Las prácticas son patrones de comportamiento del sujeto susceptibles de generar distintas operaciones, algunas podrán considerarse como estratégicas y otras reproductivas, con respecto a las primeras su rasgo más que buscar un fin, es producir “un lugar” para una práctica distinta a la que les dio origen. La estrategia abre una dimensión novedosa en las maneras de usar el orden. Esta idea puede compararse con actividades como el uso del lenguaje o usar los espacios de la ciudad en donde no solamente hay una reproducción de los estilos

de vida estereotipados sino la posibilidad de modificar el orden establecido, al crear sistemas de juego del propio orden, lo que el historiador Michel de Certeau ha llamado “*maneras de utilizar el orden imperante en otro lugar*” (1990).

Lo anterior nos va conduciendo poco a poco en el dominio del discurso. La configuración del campo de la intervención estratégica en la dimensión de los sistemas complejos rompe la idea de la puerilidad de las acciones contra el orden existente por el supuesto de un telos o una racionalidad social evolutiva contenida en las estructuras del sistema, o su contraparte. El orden de la estrategia se encuentra en la dinámica de las configuraciones discursivas que manteniendo los criterios del sistema político (inclusión/exclusión) y su determinación funcional (subordinación/obediencia) actualizan cualquier conquista recreando el orden societal pero usando las reglas del sistema -el orden normativo- de una manera distinta al habitual (la conquista de los derechos no tendría un sentido universal que va de lo social a lo político y luego a lo cultural), en todo caso, subvierte la norma existente desde el interior, o sea, la usa, con lo cual propicia una multiplicación del significado; lo anterior sin salir de la dimensión en que la estructura normativa requiere para funcionar, el uso instauro la posibilidad de la “*pluralidad y la creatividad*” en prácticas tan deterministas como la de la división del trabajo o el consumo, señala Michel de Certeau (1990).

La explicación en este nivel es que al conservar y reproducir las reglas existentes en el estado de normalidad del sistema, el ciudadano reproduce un uso más o menos eficiente de la norma. Recurrir a los repertorios de uso, determinados por el sistema, representa para el sujeto el logro de ciertos fines ya determinados en el espectro del ordenamiento. En concreto, un ejemplo de cómo las garantías del Estado de Bienestar siguen funcionando (por ejemplo, para las minorías étnicas) no lo muestran Banting y Kymlicka (2007) en sus estudios comparativos. Pero, este caso queda en el primer nivel de nuestras prácticas, acotado a la dimensión de la extensión táctica de la ciudadanía.

Puestas en un contexto histórico nuestra categoría de análisis (las prácticas) permiten entender en su segundo nivel, cómo en los procesos de “colonización” durante los siglos XVII y XVIII el código del sistema fue desviado del rumbo

dominante. Nuestro ejemplo es el llamado proceso de temporalización/historización del liberalismo en América. La palabra “liberal” usada durante los siglos XVI y XVII como concepto moral en Europa fue subvertido estratégicamente por distintos grupos sociales convirtiéndolo en un componente de la ciudadanía, trasladándolo en un concepto político estatal aproximadamente en dos décadas, para luego pasar a convertirse en un tipo de concepto-movimiento (Fernández, 2009).

El cambio sucede en el periodo previo a la instauración de las Cortes de Cádiz, la palabra “liberal” era usada en España para destacar ciertas cualidades del rey: prodigalidad, magnanimidad, generosidad y virtuosismo, lo peculiar de su uso era que la aplicación venía dada por los usos cortesanos en la aristocracia, los súbditos y vasallos tenían que hablar del rey como un ser liberal. Para 1814, después de la primera instauración de las Cortes de Cádiz y el periodo de acefalia del poder en las colonias españolas la primitiva acepción moral dejó de usarse en los círculos aristocráticos para aplicarse como rasgo distintivo de las “clases medias” emergentes de la época (abogados, diputados, periodistas, clérigos, etc.) que representaban al movimiento reformista, tales grupos sociales alteraron el uso del concepto, primero, vía el uso disciplinado de los conceptos para después trasladarlo de un uso con connotaciones morales en el ámbito de la aristocracia hacía otro significado explícitamente político que ellos lo adoptaban de los artículos que en la constitución privilegiaban las libertades, esto es, para exhibir una dimensión de conflicto por la representación del poder, que como se sabe fue aprovechado por las comunidades para legitimarse como *la* representación. “La constituyente gaditana no fue una respuesta al “despotismo”...sino a la reapropiación de la soberanía hecha por una multiplicidad de juntas territoriales que la habían fragmentado” (Annino, 1995: 183). Ya para 1820 el concepto liberal en un contexto de transformación sistémica para el orden global de la época se convierte en sinónimo de orden constitucional, de modo que al hablar de constitución liberal se estaba haciendo una reiteración (Breña, 2009a; Wasserman, 2009). Lo anterior consiste en un deslizamiento o desplazamiento semántico producto, primero de un uso disciplinado de los conceptos, a través de

las profesiones y usos (abogados, escribanos, diputados), y luego, de un uso “estratégico” para la acción política y la creación de un orden en la medida en que ese “público” atento a los procesos de acefalia de autoridad que vivía España “insistía una y otra vez en la importancia del debate político y la difusión de las ideas”; en este caso, Elias Palti apunta: “La nación dejaría entonces de ser el punto de partida y la premisa ...para convertirse ella misma en un problema.” (2007: 141).

Los sujetos utilizan las leyes o las representaciones impuestas por el sistema con fines diversos a los buscados por quienes regulan el orden en el sistema. Grupos o individuos llegan a subvertir el orden internamente construyendo performativamente redes semánticas, lo anterior no significa que el orden sea destruido, el uso diversifica las maneras de emplear las reglas, las costumbres o las convicciones, llevando al sistema a orientar sus criterios de distintas maneras.

Al funcionar el orden con registros específicos, la política y su subsistema electoral se caracterizan por estar alcanzar un grado alto de diferenciación frente a cualquier subsistema primario. En el caso de sociedades que no han realizado tal proceso de diferenciación también se producen efectos en términos de la construcción de nuevos significados del propio orden, que sin embargo, por la poca diferenciación pueden convertirse en factores de poca precisión en las fronteras de cada subsistema, lo cual redundará en tentativas de simplificación de la complejidad.

Las prácticas en cada sociedad expresan usos del lenguaje, pero también del espacio, generan patrones en el campo político, en ese específico dominio las acciones del sujeto se convierten en un lugar para la recreación del significado, se crea un lugar para un acontecimiento de significado. Por lo anterior, se puede afirmar que cualquier sujeto (una organización social, una empresa, una ciudad, etcétera) generan a través de sus prácticas identidades. “La estrategia postula *un lugar* susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad* de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetos de la investigación etcétera).” (Certeau, 2001: 59)

Criterios para la constitución de la ciudadanía compleja

Ahora nos vamos a referir a criterios que tienen lugar en el mecanismo de constitución de la comunidad, el de diferenciación. Toda comunidad política se ordena en función de los rasgos de inclusión de sus miembros delimitando así el campo del Otro, esta idea no resulta novedosa, cualquier comunidad introduce esa dimensión, establece una lengua oficial, una edad para acceder a los derechos, unas capacidades cognitivas o morales individuales, etc., eso queda en evidencia en los ejemplos que ofrecimos de las constituciones, y se consideran criterios estrictamente políticos. Señalamos que cualquier criterio, pese a los esfuerzos por darle un sentido procedimental está penetrado irremediablemente de contenidos sustantivos que no pueden eliminarse porque al constituirse el marco, con el cual se define la diferencia entre lo político y lo no político, cualquiera de ellos puede convertirse en la marca de una cadena de conceptos que den forma a la dimensión política.

Trataremos de mostrar que la forma en que el desplazamiento de los conceptos introducidos en la comunidad política, para generar la diferenciación, es flexible, de modo que ningún contenido es desechable a priori. Como se vio en el segundo caso descrito en el capítulo dos, la instauración del liberalismo decimonónico en México puso en función una fuerza dentro del sistema político inscrita con las distinciones “español” y “ciudadano”, es decir, diferenciando entre sujetos con plenos derechos y otros con derechos parciales, afectando la distinción ciudadano y no-ciudadano, tal como sucedió con las castas; sólo que en este caso la delimitación estaba centrada en rasgos atribuibles a los sujetos individuales, ya fuera su residencia o propiedad, lo cual terminaba fuertemente ligado a las capacidades normativas (morales y cognitivas).

En la comunidad política del México independiente los excluidos desarrollaron, ante la mecánica diferenciadora, prácticas de manipulación de las reglas básicas liberales que sin ser decisiones perfectamente planeadas y sin llegar a ser democráticas, dieron a los excluidos recursos simbólicos para construir un espacio político distinto, en este caso, de apoyo a una estructura social de

preservación de las corporaciones, lo cual en el contexto del constitucionalismo liberal parecería un retorno a las formas llamadas “prepolíticas”, porque desde el punto de vista convencional todas las luchas en un proceso político tienden a unificarse bajo un mismo concepto unitario, de manera que la apropiación de los independentistas criollos de la causa liberal representaba una sola lucha política, en este caso, por la ampliación de las libertades en la esfera de la sociedad civil – en sentido hegeliano-, pero visto desde una perspectiva más amplia el concepto liberal hace posible una frontera desde donde se definen las identidades de aquellos agentes sociales que podían convertirse en la marca por la cual se unificaba un grupo dentro de ciertas posiciones que hacían explícita la condición conflictiva de su momento histórico concreto.

Aprovechando la descripción de Laclau respecto del proceso de constitución del concepto “clase social” podemos aplicarlo en nuestro trabajo para mostrar la forma y limitaciones de las explicaciones de la subjetividad que sólo tienen en cuenta la individualización: “...en sociedades anteriores al capitalismo las “fronteras” de las identidades sociales y políticas *tendían* a coincidir con la unidad del grupo como serie coherente e integrada de posiciones de sujetos...el problema de la dispersión y la yuxtaposición de las posiciones de sujeto no podía realmente surgir...” Así pues, los conceptos adoptados como bandera de reivindicación del fenómeno de emancipación de los criollos se convirtió en un mecanismo simple de reducción de la complejidad y desestabilización del sistema, pero al mismo tiempo hizo posible perfilar las condiciones para la delimitación de la comunidad política independiente.

Un segundo criterio lo encontramos en el carácter irreductiblemente abierto de la comunidad política, lo cual está relacionado con su condición permanentemente en conflicto. Aquí tiene lugar una cohabitación de las principales tendencias del mundo contemporáneo, a saber, la movilidad de las sociedades por una globalización unificadora de las identidades sociales y su correlación en un campo de imbricación con el mundo “tecnoeconómico y financiero” (Fukuyama, 2011, 2000) el cual se convierte en su motor. La

combinación de factores produce una reacción “alérgica” por lo local, pero en antagonismo con las reacciones de las diferentes culturas (Marramao, 2006: 41).

El fenómeno de la universalización de la ciudadanía moderna lleva consigo una tendencia a producir una resistencia a la idea de identidades diversas o heterogéneas (Laclau), y crea la imagen de una sociedad agrupada en bloques de identidades homogéneas, la ciudadanía universalista, cosmopolita, etc. Ésta manera de representar las subjetividades está presente como manifestación de la lógica universalista de la modernidad; las identidades múltiples y simultáneas son valoradas como erróneas, sólo hay identidad cuando x es idéntico consigo mismo, en lo singular, ahí está lo verdadero, lo heterogéneo se considera espurio; “el estado de cosas es *individuado*, implica tal o cual cuerpo, mezclas de cuerpos, cualidades y cantidades, relaciones. La designación opera mediante la asociación de las palabras mismas con imágenes *particulares que deben* “representar” el estado de cosas...Lógicamente la designación, tiene por criterio y por elemento lo verdadero y lo falso. Verdadero significa que una designación está efectivamente cumplida por el estado de cosas...” nos enseña Deleuze (2005: 39-40). La aspiración moderna, con relación a sus programas políticos y a su reflexión histórica de la sociedad encuentra en la identidad homogénea un principio del cual resulta un estado de plenitud (por ejemplo, en una naturaleza humana o en la expresión de las fuerzas de la estructura, o motores como la economía o el conocimiento científico) que resuelve los conflictos.

En la política sistémica los procesos de reducción del conflicto social suponen la dimensión de lo múltiple, en donde los mecanismos de aseguramiento de la identidad política, si bien buscan la eficacia, no pueden fijarla en un contenido único, por esto, la cohesión del sistema político está impedida de alcanzar la plenitud, sus criterios pretenden hallar soluciones que no resulten más costosas que las estrategias de intervención aplicadas, así entonces, cualquier respuesta está permanentemente sujeta a la contingencia.

Ya indicamos en el capítulo anterior cómo los intentos por otorgar elementos, así sea formales, a una identidad con pretensiones de universalización en la comunidad política, pone en juego un mecanismo de “desdoblamiento” de lo

social, visibilización y ocultamiento del poder. Esta suerte de dialéctica es posible dentro de un orden democrático.

La discusión con respecto a la democracia tiene importancia en nuestra discusión, aunque no intentaremos desarrollarla, sólo diremos que durante gran parte del siglo pasado las discusiones centraron el debate de la ciudadanía en democracia en torno a dos figuras predominantes: ciudadanía representativa o ciudadanía participativa; estas ideas atendieron a una disyuntiva contenida en esos modelos, o bien la ciudadanía se reduce a procedimientos pertinentes para hacer posible la intervención en términos de selección eficaz de los representantes del poder público o se garantiza un esquema de intervención para los ciudadanos a partir de desarrollar capacidades (herramientas discursivas para la deliberación pública), ampliando así su espectro de participación (compartir parte de las tareas de vigilancia). Desde nuestra perspectiva, sin embargo, la política necesita abjurar de cualquier pretensión que pretenda reducir sus funciones (reducir complejidad, riesgo o miedo, como sea que se le quiera llamar) en beneficio de cualquier ideal de ética pública, cuando ésta simplemente signifique un esquema hipotético universal de hombre puesto como núcleo de la persona pública o del sujeto de la política, lo anterior nos obliga a replantear la política como “esquemas más exigentes y radical-democráticos, a sus funciones laicas de la organización de los intereses particulares, la mediación en los conflictos, la garantía de seguridad y la protección de los derechos civiles.” (Zolo, 1992: 180) Una perspectiva radical de ciudadanía democrática concibe la política como “una estructura social que cumple la función de reducir el miedo a través de la regulación selectiva de los riesgos sociales” (Ibidem). Nuestra tarea en la filosofía necesita desplazarse de la insistente búsqueda de centros y fundamento último para la ciudad política, a la comprensión de la relación entre la provisión de seguridad que garantizan las instituciones y la amenaza planteada a dicha función protectora del sistema político, y la creciente diferenciación expresada en las sociedades contemporáneas.

Un aspecto necesario de expresar, con respecto al modo de dirigirse a las formas de representar al propio orden, bajo una perspectiva democrática, es el de

exponer cómo se incluyen las reglas de inclusión/exclusión y los usos específicos de ejecución de las prácticas desarrolladas por los sujetos (condiciones normativas). Si la autoridad en la democracia, efectivamente, se caracteriza por la falta de un ente sustantivo o, como decía Lefort, de un sitio desde el cual el referente de la ley obtiene su trascendencia, porque el desplazamiento de la noción de un régimen regulado por leyes pasa a la idea de un régimen “fundado sobre la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo” (Lefort, 1988) -en donde la idea de la vida democrática supone tácitamente la indeterminación de su sentido y la renuncia a borrar la división social en nombre de la certeza-. Entonces podemos desafiar la idea de ciudadanía estatal y su fórmula abstracta transfiriéndose un conjunto de cualidades de las prácticas –morales, cívicas, cognitivas, políticas- contingentes hacía los discursos constituidos en la comunidad en su conjunto.

Ciertamente la democracia a finales de los años noventa era considerada como el mejor modelo de gobierno conocido hasta entonces, por su capacidad institucional para establecer una coexistencia entre ciudadanos (identificados como iguales, libres y dueños de una propiedad), por ajuste y reajuste, por su reconocimiento del pluralismo y la inclusión de la diferencia (Sartori, 2000), sin embargo, la disputa tiene lugar justo ahí, donde parecería estar su certeza principal, en esa reivindicación presentada como ideal de la sociedad.

Según lo dicho, la democracia contemporánea permite la coexistencia de dos aspectos tradicionalmente en conflicto, libertad e igualdad; en este momento, el desarrollo de las instituciones políticas hace posible la absorción de esos conflictos; lo anterior, para un filósofo como Sartori, es evidente porque “las opciones políticas, y las alternativas políticas están sujetas -incluso cuando se relacionan con, o giran en torno a, valores- a la conveniencia justificada. (Sartori, 2000: 241) y esto es así porque la sociedad gira en torno a un prototipo de agente (persona jurídica) y un ideal cercano a las necesidades del sistema (neoliberalista) que permite la operación eficiente del sistema.

Rechazamos la convicción ideal de Sartori de considerar a la sociedad democrática como aquella que se encuentre encaminada hacia la superación de

los conflictos debido a la sofisticación y especialización del sistema. La discusión se mantiene sin respuesta si seguimos admitiendo sólo la visión de la democracia, como medio instrumental para reducir los conflictos, un tipo de método para responder a los conflictos (Sartori, 1998), carece de realismo empeñarse en reconstruir un ideal metodológico para la ciudadanía compleja. La herencia de la democracia moderna apuesta aun por un sistema de organización de de los intereses políticos, de las formas de representación, de la capacidad de decisión de la autoridad de las naciones estado y la definición del tiempo-espacio político. A nuestro modo de ver, esa pretensión deja de lado cuestiones fundamentales como la redefinición de los derechos para sociedades cada vez más diferenciadas y cambiantes, que además no reciben una tutela fuerte del Estado; por otro lado queda esa cuestión del “espacio público” abierto y compartido por múltiples identidades y estructuras que ya no coinciden con las instituciones de gobierno y que más que estar en el radio del Estado pone las cuestiones de la convivencia y sus dilemas en un campo desterritorializado, en el cual puede visibilizar al poder, por ejemplo, en las construcciones identitarias en torno a las llamadas redes sociales. Al respecto una descripción de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe podrá sernos de utilidad:

Éste es el punto en el que el desplazamiento equivalencial propio del imaginario democrático entra en juego. La imagen de las luchas radicales como constituyendo luchas del pasado es una imagen perfectamente irrealista, y que procede en buena medida de la euforia neocapitalista de las dos décadas posteriores a la guerra –que parecían ofrecer el espectáculo de una ilimitada capacidad de absorción transformista por parte del sistema y que mostraban, por tanto, la línea tendencial hacia una sociedad homogénea, en la que todo potencial antagonico sería disuelto y toda identidad colectiva fijada en un sistema de diferencias-. Lo que intentaremos, por el contrario, es mostrar la complejidad y los aspectos a menudo contradictorios de este proceso de expansión, ya que la misma satisfacción de una gran variedad de demandas sociales durante el apogeo del *Welfare State*, lejos de asegurar la integración indefinida a las formaciones hegemónicas dominantes, ha hecho con frecuencia resaltar el carácter arbitrario de todo conjunto de relaciones de subordinación. De este modo, ha creado el terreno que ha posibilitado una nueva extensión de las equivalencias igualitarias y, por tanto, la expansión en nuevas direcciones de la revolución democrática. (1989: 158)

Las distintas configuraciones posibles de la representación social concurren en un campo en el cual se expresan conflictos y una dinámica de configuración de discursos dominantes. Toda configuración social, por lo pronto, necesita de un espacio discursivo para expresarse, en otras palabras, un espacio de representación de las demandas sociales en el que habrán de convertirse las exigencias de los distintos grupos en una construcción ideal de ciudad y ciudadano.

Ese ideal ocupa un lugar dentro de la estructura de representación en diferentes niveles, en el nivel primario de las prácticas en donde se pueden utilizar las herramientas del sistema; después hay un segundo nivel en el cual se integran de manera más amplia gran cantidad de reivindicaciones sociales. El campo que hace posible la existencia del ideal y su despliegue en las distintas estructuras del sistema social se ha definido como imaginario. Un imaginario actúa como espacio “mítico” constitutivo de la realidad social (Laclau, 2000: 80), funciona como principio de reordenamiento de los elementos de una estructura que permanentemente está expuesta a la discontinuidad, lo mítico, en este caso, consiste “en su radical discontinuidad con las dislocaciones de las formas estructurales dominantes.” (Ibid: 83)

Este ideal llevado al campo de la ciudadanía democrática permite articular o absorber en un espacio discursivo temporizado reivindicaciones sociales amplias, las imágenes surgidas imponen un orden social apto con capacidad para resolver un campo de expresión de demandas sociales amplias. El imaginario de la ciudadanía democrática (entendida como sujeto con capacidad para demandar y participar en el diseño político según procedimientos legales instituidos) se convierte entonces en el principio de reordenamiento de los elementos de la estructura del sistema; su capacidad de representar demandas ambiguas (derecho de expresión, respeto a las diferencias religiosas, abastecimiento de bienes primarios, etc.) y convertirlas en reclamos institucionalizados le hace verse como espacio apto para unificar demandas y generar incentivos políticos. En el caso de México, con la instauración del orden político liberal junto con la red de conceptos como los de nación y soberanía llevaron a reformar el orden colonial, dando lugar

a otro orden distinto donde lo que parecía instaurarse fue la configuración de una ciudadanía nacional, llevada al nivel de ordenamiento formal moderno, sin embargo, el imaginario liberal no logró constituirse como un orden democrático, sino hasta el reconocimiento legal en la constitución de 1917, antes muchas de las prácticas sustantivas del orden político anterior permanecieron. Tal descripción, por otra parte, resulta problemática, como veremos, porque llevaría a suponer que al convertirse el factor democrático (legal) en uno de los elementos del sistema, en ese momento se convirtió la democracia en nuestro imaginario.

Con lo dicho hasta ahora, la pintura que tratamos de esbozar da cuenta de la coexistencia de una ciudadanía política con instituciones y entidades que privatizan campos privilegiados para el desarrollo de prácticas creativas – ejemplos, el conocimiento o los servicios de financiamiento-, de modo que resultan más pertinentes definiciones acotadas que la generada por el mito de la ciudadanía nacional; al mismo tiempo las identidades parecen recurrir a mecanismos de interrelación globales de pertenencia e identificación, para compensar la expansión de los desequilibrios y las desigualdades, las nuevas formas de poder (Melucci, 2002: 233).

Siguiendo con nuestro análisis, el sistema político favorece aquellas formas de gobierno que puedan ser más o menos eficaces dependiendo de su capacidad para reducir la complejidad, pero carece de evaluación estricta para decir que hay una “mejor”, algunas resuelven mejor que otras la complejidad social; si bien, la democracia durante el siglo pasado consolidó una percepción de aceptación en el mundo occidental, ello no se confirma en los últimos años (Latinobarómetro, 2011; PNUD, 2010; IEA, 2010).

Si la organización del sistema político en democracia permite la coexistencia de estructuras e insumos orientados a la reducción de la complejidad eso quizá no tenga nada que ver con que sus criterios tienen una cualidad especial. Sin duda, tal aspecto se ha reflejado en la pertinencia cada vez menos relevante de la capacidad humana, la cual debe darse cuenta de los límites que entraña la convivencia y que “no hay transparencia final de la historia” (Melucci, 2002: 233). La democracia no es únicamente conflicto, política de resolución de

todo o nada, es un proceso donde se aceptan resultados diversos, no donde sólo hay un ganador.

Un último criterio propuesto se refiere a los roles del sujeto. Desde la estructura del sistema no hay roles determinados para nadie. Llevado esto al campo discursivo tenemos que la estructura es rígida, las posiciones del sujeto no, la subjetividad se identifica con la diversidad y la dispersión (Laclau: 1985: 109), esto quiere decir que al interior de la estructura de un sistema nunca encontraremos un ensamblaje perfecto, siempre es posible la generación de “juegos” con efectos desestructurantes; lo importante aquí son las formas en que se rebasa la racionalidad instrumental haciendo posible una respuesta significativa, esto último es posible al involucrar acciones simbólicas ajenas a las coordenadas deterministas que no tienen como referente ninguna situación inmediata (Zolo, 1992: 38), en este caso, la oportunidad para los sujetos de extenderse al usar el sistema cubre un rango amplio de posibilidades, incluye actitudes repetitivas del orden de naturaleza adaptativa orientadas a la estabilidad (prácticas de primer nivel) a otras menos restrictivas donde se explora y se orienta a tomar riesgos e innovar (prácticas de segundo nivel). La condición humana es maleable, lo cual queda ejemplificado en las prácticas, en el capítulo dos encontramos que puede adaptarse a las formas de estructuración del sistema y puede no solo replicar el orden sino modificarlo.

Un aspecto en el que nos parece hay coincidencia entre autores como Zolo, Laclau y Melucci es en afirmar que el sistema carece de preferencias acerca de identidades humanas específicas, el hombre es producto de la construcción social. Por lo anterior, si el sujeto no tiene una esencia universal, excepto su capacidad maleable, puede admitir una diversidad de configuraciones en la realidad social, expresándose al mismo tiempo con dos cualidades, primero, es aquello que le da sentido a una realidad discursiva, pues toda realidad social está referida a sujetos, pero por otra parte, es el factor que tiene el atributo de modificar al sistema. Por lo antes dicho, cualquier orden puede ser modificado por procesos de descarrilamiento atribuibles al sujeto, pero no es el sujeto el que determina el

orden y sus funciones. Cómo puede ocurrir eso, considero posible ofrecer una explicación.

Si está dada la imposibilidad de determinar un fundamento y una identidad definitiva, tanto para el hombre como para la sociedad, entonces, podríamos liberarnos de la paradoja de la libertad de Rousseau, por la cual se obligaba a los hombres debido a su condición a ser libres; habríamos de aceptar reemplazar los “*fundamentos* del orden social por una pluralidad de *lógicas sociales*” con lo cual parece que es posible intervenir en grados diversos en la constitución del orden social, aunque con limitados sus efectos mutuos. La idea planteada es que tanto la identidad de las ciudadanías como sus prácticas, descansan sobre elementos disímiles que tienden a articularse como *momentos* contingentes. Esta constitución es en la teoría de Laclau el *poder*, constitución indisolublemente ligada a formas de representación y éstas, a la institución de identidades colectivas que no tienen ni un contenido ni un *cuerpo* necesarios. La identidad y la hegemonía no dependen de un principio universal porque las múltiples posiciones de sujeto (las diversas demandas) no responden a ningún fundamento que les otorgue una unidad *a priori*. Al mismo tiempo, el argumento de Laclau es que si tal unidad fuese real, no existiría ningún problema de legitimación del poder, con lo cual la democracia perdería su sentido. Dicho de otra manera, si la articulación hegemónica estuviera fundida por un principio necesario y universal, el poder sería absolutamente legítimo y omnipotente (como en la república platónica), y tanto la sociedad como las identidades colectivas estarían completamente estructuradas, y el principio de la competencia democrática carecería de función.

Teniendo en cuenta dicho argumento, se puede mostrar cómo el desarrollo de las prácticas y los usos del orden desde el discurso, en el surgimiento de la ciudadanía, desde la erradicación de los *patois* en Francia o durante la instalación del concepto abstracto de la ciudadanía liberal en el México independiente, es posible destacar diferentes articulaciones del concepto de ciudadanía.

En la actualidad ciertamente parece haber una *inflación* del concepto de ciudadanía la cual deriva del proceso de democratización de la vida social, se habla, correctamente, en favor de múltiples ciudadanías (política, civil, económica,

social) en contra de *una* ciudadanía universal (Höffe: 2007). La cuestión desde la sociedad civil se formula como sigue: “La necesidad de ir más allá de la ciudadanía política está dada...por la importancia de no aislar las formas de la política —cómo se accede al poder, como se toman decisiones políticas y cómo se cambia la constitución— de los resultados de la política —*qué* decisiones se toman y *qué* efectos producen estas decisiones en la sociedad—.” (PNUD, 2010: 47) El punto a tomar en consideración es, sin duda, la crisis del modelo estatista de la política democrática derivada de la fórmula del *Welfare State*; queda pues restringida la acción a una sola manifestación, como afirma Sartori, al mecanismo de resolución de conflictos.

La evaluación realizada por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2010, identifica que la ciudadanía sigue siendo “un precepto de igualdad básica asociada con la pertenencia a una comunidad” (PNUD, 2010:29), pero relacionado con los derechos y obligaciones de los individuos miembros de un Estado nacional. Del informe del PNUD se desprende que la ciudadanía en democracia debe admitir un cambio sustancial que, como considera Otfried Höffe, no sólo busca “una política *para* los ciudadanos, sino también una política *con* los ciudadanos.” (Höffe, 2007: 289). Lo cierto, con respecto al informe del PNUD, es que la democracia, como la política, siguen siendo herramientas correctivas contra los llamados “desbalances del poder” (PNUD; 2010: 32), mecanismos para corregir “una forma de organización del poder en la sociedad” (Ibidem) para encontrar otro poder que regule el poder en la sociedad. El diagnóstico del organismo internacional enfatiza el *quién* más que el *qué*, entendiendo que la vida social ha desplazado su foco de desarrollo de la idea de un Estado protector como única entidad que le da su sentido al sujeto, a la figura de las diversas formas de organización que realizan *acción colectiva*, siendo ésta la forma de acción generada por el conjunto de las relaciones sociales⁶³. En esta caracterización de la democracia ofrecida por los organismos transnacionales el poder sigue siendo un mal necesario requerido de contrapesos que no sólo puede

⁶³ Es importante anticipar desde ahora que la *acción colectiva* no se refiere exclusivamente a las expresiones de obtención de ciudadanía, más bien, consiste en el entramado producido por diversos actores colectivos que transforman el sentido y el significado de lo político.

generar el Estado. Pero, es bueno tener en cuenta lo señalado por Chantal Mouffe: “La especificidad de la democracia pluralista no es la ausencia de dominación y violencia, sino el establecimiento de instituciones que permiten limitarlas y enfrentarlas (Mouffe, 1997: 35). El poder pues, no es un mal, sino una condición para la constitución de lo social.

Para avanzar un poco más con respecto a la discusión que nos interesa habremos de volver a nuestro concepto de política y la dimensión del discurso. La descripción de la democracia, pasa de configurar un ideal o un método, a convertirse, en un tipo de sociedad carente de un principio esencial (Tocqueville), en todo caso por una estructura que lo hegemoniza, que instituye el conflicto; es una sociedad que vive la “disolución de los referentes de la certeza” (2004: 45-50), experimentando la indeterminación respecto del fundamento del poder.

Con respecto a los conflictos, en la democracia la lucha no exige una aniquilación total de los antagonistas para imponer una identidad universal (formal), la democracia no es método para anular el conflicto, y si bien “sabemos que nuestra democracia es corrupta y ya no sentimos ningún entusiasmo por ella, ahí fuera hay gente que nos mira, que nos admira, y a la que le gustaría ser como nosotros; aunque no creemos en nosotros mismos, hay gente ahí fuera que todavía cree en nosotros.” (Zizek, 2006: 133) El proceso democrático es un juego de miradas, en donde la política no impone decidir sobre todo o nada. El carácter antagónico de la política en democracia consiste en aceptar resultados diversos, no necesariamente computables, esto se entiende como la posibilidad de exponer una totalidad de actores con demandas distintas relacionadas al formar secuencias de acciones significativas desde donde puede cada actor decir y verse, y desde donde, logran hacer sentido sus prácticas.

Ahora, recordemos solamente que el discurso hace referencia más a un horizonte de comprensión que a una estructura lingüística, desde ahí las relaciones sociales adquieren significado (Frawley, 2003: 439). Un discurso no inventa la realidad social o política, simplemente dota de sentido aquellas prácticas que generan demandas sociales y permite una renegociación del propio sentido permanentemente (Torfing, 1999: 85), lo cual permite proveer de múltiples

miradas a las relaciones sociales existentes (Dreyer, 2008: 6). El discurso denota un complejo de elementos (actividades, valores, ideales, prejuicios, emociones, etc) donde las interacciones son protagonistas, pero ninguno de sus elementos preexiste a las relaciones, están constituidas sólo a través de él. De acuerdo con lo anterior, si la política da cuenta de las prácticas administrativas generadas por las instituciones burocráticas del Estado, el discurso político da cuenta de la presencia del conflicto y con ello del acto de institución de la construcción del sentido, de donde toman forma las relaciones sociales; el discurso político es un acto de institución del orden. "Política" es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social." (Laclau, 1993: 77) Lo anterior quiere decir que las relaciones sociales suponen una historia política que debido a la indecidibilidad estructural sólo puede significar la exclusión de otras posibilidades; así en la experiencia latinoamericana, el resultado de un acto de institución como la declaración de ciudadanía liberal en 1810, por parte de las Cortes de Cádiz, suprime cualquier otra forma de entender el ejercicio del gobierno y la acción política. Dentro de la perspectiva sistémica la aparición de la ciudadanía extendida de los derechos sociales se instituye a partir del *welfare state* que homogeneiza procesos y sujetos bajo la exigencia de la protección como respuesta eficiente.

En ese orden el sujeto si bien se plantea como individualizado, contiene formas excluidas (las formas colectivas de los pueblos, de las comunidades tradicionales) que se presentan como lo Otro. Aquí se dan claramente los dos componentes expresados en la definición de "político" de Laclau: subversión y dislocación, al momento en que se introducen las reformas liberales modificando el orden consuetudinario existente a favor de otro nuevo ordenamiento institucional. Aquí las prácticas habituales, por ejemplo, de aplicación de la justicia o la elección de funcionarios locales en los hechos fueron modificados porque no sólo ponían en juego la tendencia de legitimación de las autonomías locales, sino que, enfrentaba a las élites políticas con el problema del uso del sufragio para evitar la fragmentación vertical de los territorios, en tanto que, podía llevar a consolidar nuevos espacios de poder nacionales. Si en Europa la experiencia del

sufragio significó una paulatina incorporación a través del voto de importantes sectores antes excluidos, garantizando así poco a poco la gobernabilidad en América Latina las cosas son distintas, por el tamaño del cuerpo electoral constituido por las poblaciones americanas el temor pasó de centrarse únicamente en la fuerza de incorporación de los no ciudadanos a tratar de controlar la fuerza que podían utilizar las autonomías locales al considerar al rey un ciudadano más (Pani, 2002: 14). “El gran problema de las élites no fue cómo ampliar en universo de los votantes sino cómo encauzar la dinámica electoral hacia el centro y así solucionar los graves problemas de la gobernabilidad.” (Annino, 1995: 13)

La idea de un orden, pongamos constitucional, que convierte a los grupos sociales en unidad homogénea tiene lugar en las democracias como expresión parcial, incluso, como en el caso referido, para las colonias españolas la idea misma de orden liberal se convirtió en un lugar simbólico que propició un nuevo orden más allá del impulsado por los peninsulares, ésta aceptación tuvo efectos diversos, la idea de tomar la constitución como acto fundacional finalmente coexistió con la manipulación de la misma.

La presencia del nuevo orden representaba por su propia ambigüedad tanto el momento de la fundación de un ideal, el del ciudadano pleno en las colonias, como el mecanismo de justificación del poder surgido de las prácticas sociales tradicionales. La constitución, en este caso era usada para distintos objetivos. En los términos de la teoría del discurso la fundación del ideal liberal del ciudadano se convirtió en un campo de intenciones por dominar la discursividad, en la medida en que el ideal ejerció una fuerza por “detener el flujo de las diferencias, por construir un centro.” (Laclau y Mouffe, 1998: 112) El vínculo permanente entre ese campo de inscripción y lo inscrito en ella, quedo marcado permanentemente por la inestabilidad y la presencia del conflicto (Laclau, 2000: 79)

Bajo estas consideraciones falta decir que la dislocación como una de las funciones del discurso es en primer lugar un límite negativo del concepto que indica que no hay un sistema completamente cerrado o una estructura absolutamente estable, pero al existir en nuestra experiencia social una dislocación ya se está constituyendo otro nuevo sentido. Entonces hay que decir,

que al igual que cuando hablamos del fracaso de la idea de una condición humana basada en una identidad universal, que hace emerger una humanidad más maleable; del mismo modo la republica procedimental que generaba la idea de un mecanismo regular, ordenado permanente y visible, se descarrila, enfrentando la posibilidad de un sistema político que ante la imposibilidad de decidir sobre los fines últimos, como señala Melucci, [e]videncia la fragmentación del poder:

El Estado como agente unitario de intervención y acción, se ha disuelto. Ha sido reemplazado, desde arriba, por un sistema estrechamente interdependiente de relaciones transnacionales, y ha sido, subdividido desde abajo en una multiplicidad de gobiernos parciales que son definidos tanto por sus propios sistemas de representación y de toma de decisiones, cuanto por un conjunto de organizaciones entrelazadas que combinan inextricablemente lo público y lo privado. (2002: 171)

A partir de ahora, después de asentar que la democracia más que un sistema de gobierno o un método para la resolución de conflictos es una forma concreta de organizar políticamente la interacción humana (Mouffe, 2003: 36) tiene relevancia determinar si en ella existen condiciones para el ejercicio de la autonomía del sujeto. *Desestabilizar* al sistema es pues uno de los asuntos de mayor importancia en la actualidad, sobre todo a partir de la expansión de las formas de interacción a través de redes virtuales y los mecanismos de vinculación para la generación de conocimiento, realización de proyectos productivos o incluso de intervención en la vida privada. Para la tradición liberal, como vimos en el capítulo 2, la autonomía supone separar y preservar una dimensión de la libertad ajena a la coerción de la autoridad, lo cual está no está presente en el dominio político. Así pues, en lo que sigue trataremos de argumentar, utilizando nuestro marco teórico, en qué sentido hay posibilidad de reconfigurar la subjetividad bajo la noción de ciudadanía sin quedar restringida por la concepción formal, estatista de la política.

Hemos marcado nuestra ruta explicativa, a partir de la idea de que no puede hacerse una distinción entre el proceso de constitución de las identidades que dan lugar a la ciudadanía contemporánea, del proceso de configuración del poder social. La formación de la identidad social sigue una ruta compartida con la

configuración del orden político en tanto que, para la democracia, ante la falta de referentes universales ocurre una profunda transformación del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales, esto es, así como no hay ninguna garantía preexistente de verdad y certeza en el ordenamiento social, de la misma manera, se acepta que ningún actor social limitado puede atribuirse la representación de la totalidad, así sea concebido como una comunidad global –ejemplo, la Comunidad europea- (cfr. Mouffe, 2009:135-138) y en esa medida, “reconocer la existencia de relaciones de poder y la necesidad de transformarlas renunciando al mismo tiempo a la ilusión de que podríamos liberarnos por completo del poder” (Mouffe, 2003: 39). Ambos aspectos previos además, transitan por un campo discursivo, esto es, por un campo de articulación de las relaciones sociales en donde se instituyen ciertas formas como las identidades sociales dominantes. Por lo anterior, podemos desestimar aquella noción de ciudadanías que pretenda estar fuera de la dimensión política, aunque claro, no necesariamente debe quedar atada a la vinculación con el estado.

El hecho de que aceptar distintas maneras de estructurar las relaciones sociales y de que los sujetos insertos en esas relaciones adopten ciertas configuraciones no significa otorgarles una esencia, en todo caso basta con suponer que hay una realidad de espacios expandidos a partir de la propia concepción de democracia, la cual tiene un efecto importante, por ejemplo, en la manera de pensar el espacio, el tiempo y la subjetividad, los cuales se diversifican de tal modo, dando lugar a articulaciones en las que puede llegar a dominar una dimensión espacial y temporal ya sea local, global o regional y en donde el sujeto puede tener una identificación con el grupo social mayoritario o con la etnia o ser cosmopolita (cfr. Marramao, 2006: cap. 1); lo anterior significa que para poder lidiar con el sistema, sin padecer los excesos de la frustración individual y social, exige diversificar las estrategias de organización y lucha, con la advertencia de que todas las identidades son contingentes. Lo dicho coincidiría con aquella formulación del filósofo italiano Giacomo Marramao, según la cual:

La articulación de los intereses se presenta, por lo tanto, como una *variable dependiente del proceso de identificación simbólica*. Los intereses son considerados de manera diferente según el contexto y la

forma-de-vida, es decir, son identificados a partir de la *existencia situada*, de la distinta colocación cultural-identitaria de los “sujetos. (Marramao, 2006: 56)

La posibilidad de que ciertas demandas sociales se expresen como contenido de un concepto y pretendan representar de manera definitiva la ciudadanía, resulta constitutivamente inadecuada, porque siempre se expresaran a través de ella contenidos particulares que se convierten de cierto modo, en la expresión de la representación de la universalidad, ahí reside “el carácter imposible de la comunidad”. (Laclau, 1996: 131) Los conceptos políticos, como el del ciudadano siempre tiene un exterior constitutivo, un Otro, por llamarlo de alguna manera el extranjero, el campesino, el indígena, el migrante, ello pone en peligro la conformación de la identidad estable o fija. De esa manera el Otro externo, los excluidos, aparecen en el campo político, como un enemigo de lo estable, no tiene un lugar, pero son necesarios para destacar la identidad; es evidente que a lo largo de la historia los rasgos de ese otro sirven para contrastar a los miembros reconocidos (el propietario, el contribuyente, el sujeto de derechos, el inscrito al sistema de seguridad social). Con relación al otro nos dice Agamben: “La vida del *excluido* –como la del hombre sagrado- no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre; la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, *ni hombre ni bestia feroz*, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos”. (Agamben, 1998: 181)

El proceso de dislocación siempre ocurre en todo orden social; siempre las identidades están sujetas a una situación de desestabilización y cambio radical debido a que sus significantes siempre serán vacíos, esto es, “sólo pueden surgir si la significación en cuanto tal está habitada por una imposibilidad estructural, y si ésta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como interrupción (subversión, distorsión, etc.) de la estructura del signo”. (Laclau, 1996: 70)

Derivado de lo anterior parece necesario establecer ciertas precisiones con relación al uso de algunos conceptos que se encuentran en nuestro marco conceptual, que posteriormente aplicaremos al análisis de caso de la ciudadanía

en México. La posibilidad de constituir una identidad depende, de acuerdo con lo planteado por Laclau y Mouffe, en relación a la formación de una cadena de significantes eslabonados, a la posibilidad de que una pluralidad de sujetos compitiendo en sus reivindicaciones traten de ocupar el lugar dominante de una universalidad perdida. Esto habrá de traducirse en la idea de que el poder consiste en la creación de un orden que está *presente* (la cadena equivalencial), como aquello que *borra* las huellas de su particularidad, lo anterior lo logra a través de la institución imaginaria de una jerarquía de identidades sociales. Lo que vemos con la ciudadanía formal es eso, la pretensión de un cierto orden –legal-, imponiéndose, tratando de suprimir las huellas del conflicto. Ahí, el poder democrático viene a ocupar el lugar dejado por una autoridad ausente o una universalidad vacía.

Entre conceptos que compiten por imponerse cada uno como el rasgo de universalidad, alguno dominará la cadena generando una subversión del orden social, cada que se reconfigura un orden, se constituye una nueva cadena de equivalencias poniéndose en riesgo la estabilidad del orden existente. Las cadenas de equivalencias niegan el sistema de diferencias previo y ensayan permanentemente una reorganización siempre del tejido social. En este sentido, las cadenas de equivalencias tienen un parecido de familia los montajes políticos desarrollados por William Connolly, son cadenas de demandas que permiten incorporar a quienes hablan de sus necesidades apremiantes, de sus intereses económicos, de sus actividades religiosas, sexuales o de género; esos montajes son “rizomáticos y estarían vinculado entonces por múltiples líneas de conexión, en vez de estar unificados por una idea política central o un principio ético al que adhieran todos los participantes.” (2008: 211) El poder democrático en esta dinámica queda exhibido, nunca es del todo legítimo, no es completamente estable o estructurado, en esa medida, tarde o temprano el particularismo que contingentemente ocupa el lugar de la universalidad plena se revela como lo que es, como algo particular.

La lógica de la cadena de equivalencias es entonces la lógica de la construcción de un vasto campo de integración de demandas de diferentes grupos

o distintos actores sociales en torno a formas de emancipación del sistema, es una cadena de identidades plural entre diferentes actores sociales que se convierten en signos que parecen expresar un cierto parecido de familia, un significado cercano, pero que en realidad no son idénticos, “equivalencia no significa identidad” (Laclau, 2006: 22) porque la dinámica de la equivalencia es destruir el sentido, “toda identidad se constituye en el interior de la tensión irresoluble entre equivalencia y diferencia” (Ibid: 68), lo cual quiere decir en otras palabras, que la formación de cadenas de equivalencia o los montajes políticos, como las llama Connolly, son el factor productor del proceso de articulación de la producción social.

La aportación de Laclau con su idea de la formación de cadenas de equivalencia es fundamental para entender la dimensión política en el espectro social, en la medida en que nos da cuenta de cómo se generan y resulta compleja la interacción entre el sujeto y el sistema cuando se trata de someter la producción de demandas sociales, cualquier intento de hacerlo conduciría a la eliminación misma de lo social. Lo importante de la idea de la cadena de equivalencias estriba en determinar la lógica de lo social al introducir la diferencia o lo particular al acto mismo de reactivación de lo político, de darle al espectro social una resignificación en este sentido, retomando un punto importante de este apartado, si es la posibilidad de la constitución de una cadena de equivalencias lo que le da a las relaciones sociales la posibilidad de articularse significativamente, es porque cualquier manifestación de la conceptualización de la ciudadanía tiene un sentido netamente político. Al respecto, resulta un aporte a lo que señalamos lo que Laclau dice al respecto:

El algo “idéntico” compartido por todos los términos de la cadena equivalencial –lo que hace posible a la equivalencia- no puede ser algo positivo, es decir, una diferencia más que podría ser definida en su particularidad, sino que resulta de los efectos unificantes que la amenaza externa plantea a lo que de otro modo hubiera sido un conjunto perfectamente heterogéneo de diferencias (particularidades). El “algo idéntico” sólo puede ser la pura, abstracta, ausente plenitud de la comunidad, que carece, como hemos visto, de toda forma directa de representación y se expresa así misma a través de la equivalencia de los términos diferenciales. (Laclau, 1996: 104)

Este proceso de organización de demandas orientadas en un cierto sentido expresa la forma de la politización, que por otra parte, sale, o deja de lado la idea de que lo político es lo que necesariamente está atado a lo estatal, este tipo de lógica no debe confundirse con otro la lógica normativa, que produce un registro de conductas dirigidas por un orden procedimental, o un conjunto de reglas seguidas indefectiblemente por la rutina. Por *politización* estamos entendiendo aquí proceso de enunciación de las demandas sociales que aparecen en el plexo de una cadena de significantes, pero que antes de formar parte de la cadena, como una particularidad, se encontraban privadas de voz y visibilidad, es decir, cuando no eran parte de un discurso. Así pues donde se genere una totalidad estructurada, ahí se expresará una práctica articuladora y con ello, un *discurso* (Laclau y Mouffe, 1989: 105).

Este concepto de cadenas de equivalencias permite un rendimiento importante para entender cómo es que en la dinámica social los conceptos políticos se ordenan y reordenan sin una guía o un centro necesario, se reúnen arbitrariamente, hasta que alguno es tomado como signifiante de la cadena y otorga *su* sentido como *el* sentido. “Cada signifiante constituye un signo mediante su unión a un significado particular, mediante su inscripción en tanto diferencia en el proceso de significación.” (Laclau, 1996: 75).

Volvamos a nuestro objeto de estudio, la ciudadanía, bajo ese concepto se constituye un campo de diferenciación en el que el “enemigo”, el “otro”, el “diferente” o el “extranjero”, resulta indispensable para convertirse en condición permanente de conflicto⁶⁴, al insertarse en una cadena de equivalencias logran unificar los distintos eslabones a través de los significantes vacíos, formando una identidad simbólica, un “nosotros”. Lo político, nuevamente, de este proceder, en una concepción de ciudadanía estratégica consiste en que las personas “necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea de sí mismas que puedan valorizar”. (Mouffe, 2009: 32) Este proceso de

⁶⁴ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe hacen utilizaron la distinción amigo/enemigo de Carl Schmitt (2009: 56) para establecer la dimensión del conflicto como el campo propio de lo político. “La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*”. (1989; Laclau: 2006, 2002, 1993; Mouffe: 2009, 1999).

configuración de la identidad coincide con el proceso de configuración del poder político y es, en otras palabras, la articulación (Laclau y Mouffe, 1989: 32); dicho proceso de articulación identifica elementos que pueden ser convergentes con la autonomía o independencia relativa del juicio del sujeto, una perspectiva “crítica” en sus decisiones, al mismo tiempo coherente con respecto al significado de la democracia. Dicha actitud coincide con lo que Pippa Norris llama la *ciudadanía crítica*, es decir aquella estructura identitaria en la que se agrupan quienes “aspiran a la democracia como su forma ideal de gobierno, pero, sin embargo, al mismo tiempo, siguen siendo muy escépticos cuando se evalúa cómo funciona la democracia en su propio país.” (Norris, 2011: 2) Si lo antes mencionado es correcto, nos parece comprensible señalar cómo es que la diversidad de identidades en la estructura de la ciudadanía mantiene convergencia.

He señalado que la ciudadanía es reflexiva y estratégica tratando de aclarar que no es ninguna clase de sapiencia racionalista ni una conciencia libre de atavismos; en el caso del ser estratégico, tampoco es contener de manera absoluta un dominio sobre los pasos que se dan en el campo de la elección política, ni es contar con un método o un mapa perfectamente trazado sobre las decisiones.⁶⁵ Una ciudadanía estratégica incorpora la dimensión simbólica de las emociones, es decir, el conocimiento estricto del orden político, por parte de los ciudadanos, es mínimo, en todo caso los ciudadanos actúan en la medida en que determinadas decisiones o sucesos los impactan emocionalmente y generan ciertos patrones de acción conducidos por los estímulos que produce el sistema, una reacción emocional. El significado simbólico es un factor de influencia de nuestros juicios y la manera en que los juzgamos adecuados o no.

Desde la perspectiva que estamos adoptando la posibilidad de que la decisión política se realice orientada por intuiciones no necesariamente

⁶⁵ Al respecto nos separamos de explicaciones como la de Sartori quien pretendió por más de 30 años realizar un examen detallado de la acción política y elaborar un método, el cual sólo es aplicable cuando reside en la acción inteligentemente llevada, con relación a esto dice Sartori: “...hablaremos de la *acción inteligentemente llevada*, del hombre que verdaderamente sabe lo que hace”. Y más adelante propone hacer de la política algo más cercano a la ciencia y más alejado del arte. “Pero si la acción política es *también* arte, no es *solamente* arte. Exactamente como los comportamientos económicos, los comportamientos políticos están constituidos por *opciones*, que se hacen con relación a ciertos fines, en función de los *medios* disponibles, que presuponen *técnicas* adecuadas.”, Para el autor la política es un “saber operativo” que se encarga de definir cuáles son los medios adecuados para lograr ciertos fines específicos. Cfr. Sartori (1998: 131 y ss.).

racionalistas, sino producidas de manera simbólica, es decir desde nuestras emociones, no quiere decir que sean irracionales. Un rasgo en las sociedades democráticas consiste en su funcionalidad sistémica la cual necesita nutrirse de opciones, en el escenario del conflicto la posibilidad de configurarse un amplio margen de opciones mantiene la operatividad de la democracia. La elección exige diferenciación, esto es, en un sentido importante las posturas necesitan reflejar sus diferencias, evidenciar el conflicto. Abrir las perspectivas existentes es un rasgo propio del sistema, pero al mismo tiempo expresa la precariedad de las definiciones.

Cuando no existen claramente las oposiciones, cuando el conflicto es sometido, entonces el conflicto se comprime y las pasiones no alcanzan a visibilizarse, las respuestas en ese contexto carecen de direccionalidad, no ofrecen orientación, lo cual también es una respuesta que adquiere un valor simbólico. La configuración de las opciones sigue un patrón de constitución simbólica. Desde nuestra perspectiva ocurre así porque lo simbólico es “un objeto de actitud como cualquier otro provoca respuestas afectivas de la misma manera. Los grupos pueden comportarse como símbolos políticos, sobre todo porque evocan predisposiciones simbólicas”. (Sears, 2001: 21)

Constitución de las ciudadanías

Al poner nuestro concepto central en contexto supone enfrentarlo con los modelos dominantes –liberal, republicano, cosmopolita o liberal democrático-. Además, una dimensión contextual exige atender la preocupación relativa al *qué*, pero sobre todo, al *quién*. Ocuparse de la estructura, olvidando a *quiénes* están dentro de ella es una omisión comprensible, aunque de ninguna manera admisible. La continua existencia de conflictos en la definición de la ciudadanía nos lleva a volver a discutir los criterios normativos que acompañan el cómo adecuar las nuevas expresiones de reconocimiento político a las definiciones

asumidas de los derechos, en principio, de los Estados nación y, en segundo lugar, de los derechos humanos. La relevancia que tienen los agentes a los cuales habremos de referirnos, los llamados movimientos sociales, tiene lugar en la medida en que obligan a replantearnos el significado de nociones como Estado, comunidad nacional y derechos.

En Oriente, por ejemplo, naciones como Indonesia, Turquía o India sostienen un amplio debate acerca de los criterios que deben regular la pertenencia a la comunidad política, a partir de importantes movimientos de cambio social. En Indonesia los conflictos han surgido con un interés por replantear el propio concepto de Estado “islamista”, sus relaciones con la modernidad, la viabilidad del pluralismo y la democracia de mercado que exacerba la necesidad de encontrar un significado del sistema político más amplio al tradicional; en India, los conflictos agregan otros componentes, los relativos al estatus entre los grupos que monopolizan el hinduismo y los que generan control al interior del Estado, principalmente las élites de intelectuales educadas en Estados Unidos y Europa; el control de las castas, así como el cuestionamiento al personalismo presente en las leyes del Islam son otros aspectos en ese campo de complejidad.

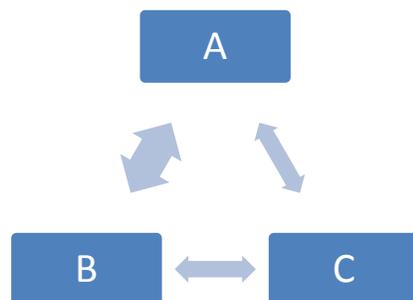
De cierto modo la dificultad para generar en estos países un concepto universal de ciudadanía deriva de la dificultad por homogeneizar intereses, grupos identitarios y visiones del mundo coexistentes. La ciudadanía, en estos casos, puede llegar a significar distintas cosas, de acuerdo al contexto, restricción por ejemplo en los países que mantienen mayor dominio de las élites religiosas a través del Estado, mientras que el fundamentalismo religioso, en otros países, se opone a la ciudadanía democrática por cuestionar sus valores fundamentales.

El proceso de constitución de la ciudadanía en América Latina, en general tiene sus propios elementos poniendo también en duda la pertinencia de criterios que no tienen en cuenta los rasgos de su herencia histórica y su diversidad cultural. Podemos decir, hay una disputa entre visiones antagónicas, en una su constitución surge como un mecanismo vertical de arriba abajo en el que el Estado define los criterios de pertenencia sin mirar el universo de identidades existentes.

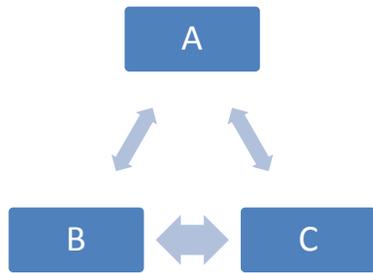
O podría mirarse como un proceso en el cual son las bases amplias de la sociedad, “el pueblo”, por ejemplo, hace emanar los criterios de identidad. Hablando en concreto de México nos centraremos en los grupos que han configurado la principal vía de construcción de la ciudadanía, nos referimos a las organizaciones de la sociedad civil.

De acuerdo con la perspectiva metodológica anunciada, señalamos que las identidades más que sujetos son signos que generan un significado, como dice Laclau, son “los términos [que] adquieren relevancia política en el contexto de su significación social.” (Laclau y Villalobos, 2002: 87) En esa medida, lo propio de la ciudadanía contemporánea, no tiene que ver con una capacidad cognitiva para controlar su destino y hacer un uso racional de sus derechos. Los ciudadanos, son agentes políticos que, enfrentan los riesgos de cada decisión, así pues, en este contexto sus expresiones aportan elementos concretos para la formación de una identidad común traducida desde la cultura política.

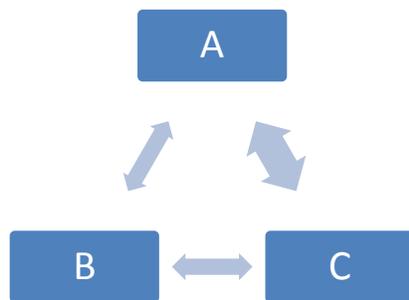
En este punto las reflexiones derivadas de Laclau y Mouffe nuevamente serán útiles para entender la formación de la subjetividad en un contexto más amplio que el ideológico, el de la constitución de lo social. Para formarnos una imagen de cómo sus elementos mantienen una dinámica de formación de la identidad ciudadana. A continuación mostramos los esquemas de la dinámica de la identidad ciudadana, los primeros tres son sistemas simples de organización, el cuarto es un sistema complejo:



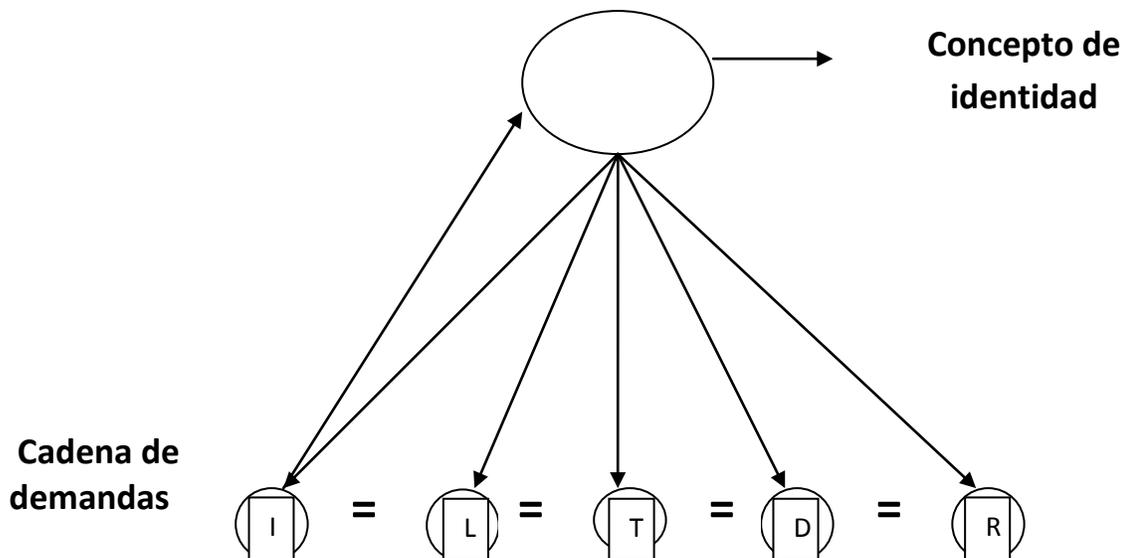
Esquema A de *situaciones continuas*, en ella los miembros están relacionados de un modo permanente, dentro de un sistema social más amplio que les exige interactuar como unidad más allá de sus divisiones internas.



Esquema B de *situaciones episódicas*, dentro de un sistema de organización permanente los demandantes tienen como objetivo asegurar ventajas en un contexto regido por reglas estables.



Esquema C de *situaciones terminales* involuntarias, en donde las condiciones se forman por motivos violentos o defensivos, por daño o protección.



Esquema D de *situación relacional de demandas*, donde como podrá verse es más complejo y tiene distintos aspectos a considerar:

- 1- se necesita la constitución de una estructura que encadene ciertos eventos a partir de la presencia de antagonismos (definir quién enfrenta a quién, quién define a quién), estableciendo una polémica identificable, para lo cual es necesaria la formación de identidades, y
- 2- Establecida la cadena, la identidad se desplaza a los contextos que la fundan; en este sentido la identidad siempre transita por una escisión dividida en dos momentos, a) un concepto mantiene su sentido literal, refiriéndose a la identidad con una palabra y b) simboliza un lugar (posición contextual) en la cual aparece como elemento sustituible.

¿Qué nos dice lo anterior? Eventos históricos concretos de disputa por la configuración de una identidad, no necesariamente ligados, pueden unificarse a partir de otro acontecimiento, lo cual puede permitir la formación de una cadena. Una respuesta a la experiencia de la exclusión puede generar ciertas demandas experimentadas como parte de una lucha más extensa, la cual puede plantearse de manera arbitraria como lucha por la emancipación; algunos conceptos expresados en la cadena pueden ser demandas de empleo, de reivindicación política o luchas migrantes, en este caso, una de las demandas puede presentarse como el más competente para dar cuenta o conducir la lucha social, constituyéndose en bandera de una identidad social. Ese posicionamiento, aunque aparentemente colocado como “marca” de la diversidad, termina “enriqueciendo el contenido de la cadena”, generando, al mismo tiempo, un efecto dialéctico de aparente llenado y efectivo vaciamiento.

Bajo las teorías del conflicto social un aspecto fundamental por determinar es cómo se distribuye el poder en función de las posibles coaliciones que pueden formar actores colectivos o individuales que buscan impulsar sus demandas, para esas posturas, basadas en la idea de que el poder es una noción relacional, todo se refiere a la obtención de recursos en sentido amplio para ciertamente reducir el peligro, el poder no es algo absoluto, sino relativo y el uso del poder exige

posibilidad de evaluar siguiendo un cálculo de costos que puede ser sobre bienes materiales pero también sobre recursos simbólicos.

Para las teorías del conflicto una manera adecuada de entender el efecto del poder o porque A realiza algo que B quiere para configurar una coalición es necesario tomar la idea de amenaza como sanción de promesas u ofrecimiento de premios siguiendo distintas combinaciones: sanción-premio, amenaza-oferta, por ejemplo, que son binomios introducidos para resolver los conflictos. La idea es que las amenazas incluyen no sólo intimidación de privar de algo sino de obtener beneficios, de tal manera que lo que se hace es, según estas perspectivas es: a) determinar las posibilidades de que se produzca A en B; b) que de acuerdo con una tabla axiológica se puedan comparar los poderes de cada actor en la disputa; c) que existan grados de modificación de la conducta de B por el poder de A y d) que exista un nivel de consciencia del grado en que A restringe las alternativas de B. (Entelman, 2002: 146)

El esquema d) muestra la formación de estructuras *discursivas*, que son resultado de “una *práctica articuladora* que constituye y organiza las relaciones sociales”, como descubrieron Laclau y Mouffe (1989: 96), en ella, todos los conceptos están regulados por un principio de agregación. Este principio retoma la sobredeterminación de Laclau, la cual supone lo siguiente: “... el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una *totalización* esencialista o una *separación* no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos entre otros que impide fijar su identidad.” (Laclau y Mouffe, 1989: 104) Ante esto, sociedad y agentes pierden cualquier posibilidad de pasar por una esencia, “... sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado la restauración de un cierto orden.” (Ibid: 98) Siguiendo esta noción, se afirma, no hay en lo social nada que determine de antemano *un* significado, pues, retomando los términos del estructuralismo lingüístico, el “significado es arbitrario” (Saussure, 1980: 130).

¿Cómo se ordenan las demandas para dar lugar a un concepto de ciudadanía? Los significados son arbitrarios pero es posible entender la presencia de la reflexividad estratégica en este punto, primero, toda práctica se rige por dos orientaciones, ya sea que se constituya por la repetibilidad o se deje guiar por la creatividad, en relación entre signos e identidad que se dan al enfrentarse o disputarse un lugar cada demanda, ambos sufren un cambio como resultado de la misma práctica, lo cierto es que ninguna de las demandas se impone tal y como al principio se definieron, pero tampoco hay una decisión consciente de redefinirse para lograr integrarse, más bien ocurre eso que Laclau y Mouffe han llamado articulación, lo siguiente es que ya puesta en marcha la dinámica articuladora empiezan a integrarse las demandas formuladas, en forma de conceptos integradores, en la estructura de la práctica, la cual a su vez entrara en su propia lógica con otras prácticas, dando lugar a la configuración de un discurso. Recordemos que en las prácticas los agentes pueden optar por participar en determinadas actividades, afiliarse o integrarse a grupos sociales en los que determinadas prácticas esperan se realicen, es decir los agentes constituyen los que se conoce como "comunidades de práctica" (Lave y Wenger, 1991; Wenger, 1998). Ciertamente muchas prácticas quedan acotadas en el proceso de socialización a meros "hábitos de repetición", sin embargo, es particularmente importante decir que no quedan reducidos a esa dimensión, para la adquisición de competencias funcionales: de comunicación o competencias culturales la socialización no es un evento de una sola vez, es un fenómeno que ocurre permanentemente.⁶⁶

Los agentes vistos así se desarrollan a partir de distintas estrategias que no necesariamente comparten un objeto, como podría ser la ampliación de derechos individuales, en este caso podríamos agrupar casos como los de los estudiantes en México durante los primeros años de éste siglo, los movimientos de resistencia

⁶⁶Las comunidades de práctica están formadas por personas que se involucran en un proceso de aprendizaje colectivo con relación a un conjunto de temas o problemas compartidos: una tribu aprendiendo a sobrevivir, un grupo de artistas que buscan nuevas formas de expresión, un grupo de manifestantes organizándose en torno a problemas similares, una red de médicos explorando nuevas formas de comunicación para mejorar sus condiciones de trabajo, una red de sindicatos que promueven amparos. Las comunidades de práctica son grupos de personas que comparten una preocupación o un interés por algo que hacer y aprender a hacerlo mejor para beneficiarse de manera más pronta y para ello necesitan interactuar con regularidad.

de los pueblos originarios e incluso a las demandas de familiares de migrantes de Centroamérica. Las disputas suelen tener distintos orígenes y propósitos, su rasgo es su parcialidad y exceso de sentido. He ahí lo que, retomando el espíritu de Laclau, constituye un campo de super producción de sentido, en donde la multiplicidad exhibe la carencia de unidad de las demandas y los agentes, pero que finalmente habrán de constituir los elementos de un discurso. “Cualquier discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro.” (Laclau y Mouffe, 1989: 112)

Bajo la cadena que forman los conceptos involucrados, ocurre que algunos serán suprimidos por otros, aunque no exista una condición a priori para ello, no se puede decir que sea la capacidad de un concepto u otro, ni siquiera su actualidad, no hay un principio que anticipe por qué ciertas demandas dominaran el campo de la discursividad, pero lo que si sabemos es que algunas demandas quedarán contenidas en otras, algunas tomaran el lugar de un concepto *vacío* y otros de un concepto *flotante*. Concepto vacío en la nomenclatura de Laclau y Mouffe es “un significante sin significado” (Laclau, 1996: 69). Los significantes vacíos solamente aparecen cuando la significación actúa como un recipiente, sin estar ocupada por algo, su cualidad es su condición de “imposibilidad estructural”, algo que hace posible en la práctica articuladora la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido y a partir de ahí surge alguna identidad social: nacionalistas, religiosos, lingüísticos o étnicos (Mouffe, 2009: 37), tal condición rige por el principio de subversión, es decir, de incapacidad para preservar un orden predeterminado. Ahora bien, paradójicamente la relación entre buscar un orden y no poderlo conseguir (la relación entre significante vacío y significante flotante) es inherente al discurso, porque los términos individuales son incapaces de captar la riqueza de los significados.

La idea desarrollada por Laclau es que al suponer un fundamento, un “significado positivo” para la cadena de significados, se establece una relación de dependencia y diferenciación, esto es, presupone un núcleo original, identidad ficticia a partir de la cual se ejecuta una diferenciación.

Ejemplifico, si la ciudadanía dependiera de una identidad primitiva, la pertenencia a una lengua común, la herencia cultural, una nacionalidad el mérito moral y la capacidad cognitiva, éstos se convertirían en límites al mismo tiempo de la propia caracterización, imponiendo a cualquier diferencia un efecto de exclusión, de esta manera lo que tradicionalmente calificamos como ciudadano, tendría que depender de esas cualidades, en eso tenían mucha razón los liberales, no puede existir un rasgo dominante; pero lo cierto es que la identidad nacional o el reconocimiento e integración a un Estado genera igualmente efectos de exclusión hacia quienes se convierten en el Otro, indígenas, migrantes, los movimientos de comunidades gay, lésbicas o transgénero fracturan la ciudadanía como estatus. Pero, ahora, los miembros de organizaciones como la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas en México, o los “Sin Tierra” de Brasil, que agrupan bajo un solo nombre, una cantidad enorme de significantes, derivados de sus demandas de reconocimiento, garantías constitucionales para el disfrute de los recursos naturales, respeto a las formas de autonomía tradicional, etcétera y que además incluye diferencias tan grandes como campesinos en el sentido tradicional, indígenas, pequeños productores jornaleros, avecindados y colonos, se convierten en potenciales conductores de la cadena de equivalencias al plantear mediante sus demandas conglomerados de conceptos que contienen distintos significados como tolerancia, libertad, reconocimiento, recuperación de la memoria, etc., estos movimientos hacen posible al multiplicar los significados que sin diluir sus exigencias, estas se integren a aquella que haga posible la exposición y visibilización de sus exigencias y de las formas en que el poder las oculta.

Lo particular en este caso no es que se atribuya un contenido particular a una cadena dominante, y se diga que era la más amplia, la mejor o la de mayor eficacia, en este caso, un concepto se convierte en el dominante con relación a los otros porque hace posible la producción de una trama que le da sentido y significado a las demandas convirtiéndolas en un polo visible al poder, en este caso, el ciudadano que se ubica en el campo de la redistribución porque sus demandas son antipobreza, o el ciudadano que aparece en el campo del

reconocimiento porque sus demandas son antirracistas, no quiere decir que haya ciudadanías en distintos terrenos, ciudadanos económicos y ciudadanos culturales, la ciudadanía es en este sentido política únicamente, porque en ambos la exigencia produce un proceso de toma de decisiones y de representación de la identidad, aspectos ambos necesarios para el funcionamiento de un sistema complejo. En lo que estamos hablando el punto no es si estamos haciendo referencia a un pueblo de pobres o de ricos, ni si hay blancos o negros exigiendo participación en una nación, sino, cómo es que cierto concepto se convirtió en “el punto nodal de una universalidad equivalencial que lo trasciende.” (Laclau, 2008: 80)

El punto es que parece que hay en los significantes vacíos una “condición para que esta operación sea posible es que lo que está más allá de la frontera de exclusión sea reducido a la pura negatividad –es decir, a la pura amenaza que ese más allá presenta al sistema (amenaza que a su vez, sin embargo, lo constituye)”. (Laclau, 1996: 73-74) El proceso común de constitución del significante constituye un sistema de relaciones en el que se pretende “significar la significación”.

Con respecto a un significante flotante -término también usado por Laclau y Mouffe- hay que decir que la relación entre significado y significante es indefinida, el efecto de “flotación” requiere de la “vacuidad tendencial”, en otras palabras que “el término flotante se articule diferencialmente a cadenas discursivas opuestas...dentro de esas cadenas discursivas, el término flotante funcione no sólo como componente sino también como equivalencial respecto de los otros componentes de la cadena” (Laclau, 2006: 26).

La relación entre los contenidos particulares y aquel acto de dominio de la cadena que pasa a convertirse en significante pleno de una comunidad ausente es lo que permite la constitución de una identidad. Este punto se encuentra bien estudiado por la antropología lingüística, los aspectos de constitución de la identidad, además de tener a las prácticas como elemento fundamental de la constitución de equivalencias han mostrado que la misma cadena, en su interior

lleva a cabo, a su vez, microprocesos de adecuación⁶⁷ y distinción⁶⁸ que hacen posible a grupos o individuos organizarse y producir una identidad.

Si seguimos el argumento, dado el carácter de vacuidad del poder en las sociedades democráticas, es posible determinar que la identidad participa de una lógica que consiste en la instauración de un principio organizador de fragmentos (demandas), inscriptos por una ambigüedad constitutiva, carente de estabilidad. Esto significa que para un sistema complejo la identidad nunca va a pertenecer ni a la pura diferencia, ni la unidad, dominarán sus “rasgos de la plenitud ausente”. (Laclau, 2006: 22) El tránsito permanente entre un espacio y otro es lo que hace posible la presencia del pluralismo y de la subjetividad como posición. “La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos.” (Laclau, 1996: 84)

Lo dicho hasta ahora nos permite aproximarnos de una manera mucha más adecuada a un conflicto presente en la discusión acerca de la identidad del ciudadano, tradicionalmente se presenta como un conflicto insoluble la oposición entre individualismo y colectivismo, individuo y comunidad, ciudadano político y ciudadano cultural o como se le quiera llamar; si pensamos en los rasgos del sujeto que hemos venido delineando, un sujeto que puede ser individual en ciertos momentos, pero parte de una red en otros, por su carácter reflexivo y estratégico, no parece ser tan imposible la coexistencia. Una solución en que las democracias liberales occidentales ha ido por la vía política de la comunidad global (cfr. Archibugi y Held, 2011) y la formación de una identidad más bien atada al valor de una constitución cosmopolita (cfr. Ferrajoli, 2009: 27-29), bajo estas miradas la expansión de la identidad debe estar sustentada en un Estado de derecho transnacional y una constitucionalismo global que pasa por encima de los derechos políticos de las naciones, lo cual pretende dar sentido a una mayor inclusión, reconocer el pluralismo de las identidades sociales, no podremos entrar

⁶⁷ “Adecuación es a menudo la base de la organización política y la alianza. Puede involucrar la creación de coaliciones a través de líneas de diferencia, o puede colapsar por completo estos límites en aras de un esencialismo estratégico políticamente motivado.” (Bucholtz y Hall, 2006: 383).

⁶⁸ “Distinción es el mecanismo mediante el cual una diferencia es producida. Distinción es, por lo tanto, lo inverso a la adecuación, en que en ésta la relación de diferencia es subrayada más que borrada.” (Ibid:384)

a ese debate en este momento, pero si diremos que cualquier intento de realizar una identidad cada vez más amplia requiere que el sujeto disponga de cierto grado de reflexividad que le permita analizar críticamente la masa de información proveniente de los procesos de aculturación y proveerse de controles para regular las tendencias hacia el conformismo (Zolo, 2005: 100). Ser reflexivo, nuevamente, resulta compatible con atribuciones cognitivas concretas para elaborar escenarios sin caer en un ideal irrealizable.

Dada la circunstancia anterior, los signos que tomamos en cuenta son los elementos de acción que hacen posible organizar y transformar la decisión del ciudadano en el tiempo; en el terreno político esto significa que el ciudadano al llevar a cabo el uso de su estatus no tiene totalmente definido el campo de la *decidibilidad*. Su ámbito, sin embargo, estará marcado por una exigencia de tomar decisiones.

La reflexividad por otra parte, no es ni constituye un esquema acabado del sujeto⁶⁹, es admitido por su carácter recursivo. Si es así, entonces el terreno de la ciudadanía, más que un estatus de ejercicio pleno, consiste en un ejercicio permanente de dos aspectos importantes, primero, la organización de los signos de manera contextual, *in situ*, y segundo, la identificación de una cierta “unidad variable y relativa” (Ibid: 37), manifestada en sus prácticas –un léxico, valores, estilos retóricos y usos lingüísticos que sirven para formular demandas, generar hábitos, establecer estrategias o producir verdades.

Ciudadanía compleja y articulación de subjetividades

En el esquema de *situación relacional de demandas*, admitimos que la ciudadanía carece de un solo significado, es un espacio de conflicto permanente

⁶⁹ De hecho Zolo apunta a que las dificultades que se suelen encontrar en las ciencias tanto sociales como naturales dependen en gran medida de las dificultades de hacer homogéneo el lenguaje, a elección de una teoría depende siempre entre otras cosas del contexto y va más allá de una interpretación estricta del sujeto que lleva a cabo la formulación y la elección (1989: 29).

por mantener coexistiendo una disputa entre los derechos existentes y los derechos nuevos que surgen de las múltiples demandas existentes. Lo anterior hace que las sociedades democráticas estén en permanente transformación, con lo cual, son el conflicto dinámico y la incertidumbre sus principales rasgos.

Las condiciones de complejidad del desarrollo de las sociedades en democracia van a suponer más que un modo de ser o un método de elección de los representantes al ejercicio del poder, una manera de tomar (reflexiva y estratégicamente) las decisiones con respecto a las reglas y al poder colectivamente vinculante entre las personas y las organizaciones que buscan ejercer un determinado control, si lo anterior se sigue, entonces la pretensión es generar una disposición más abierta de reconocimiento hacia las diferentes identidades colectivas cuando estos reclaman disfrutar de igualdad efectiva de derechos a participar en la toma de decisiones (cfr. Archibugi, Koenig-Archibugi, Marchetti, 2011: Introducción).

En este mapa de ocupación del espacio del poder las organizaciones de la sociedad civil (OSC) aparecen como destinatarios de la cadena de demandas sociales que hacen compleja a la ciudadanía. En un primer momento, las OSC son esos “signos” (Melluci, 2002:15) de la nueva expresión de la ciudadanía compleja, ellas retan la tradicional definición condicionada al estatus. Una de las preocupaciones que las atribuciones de la ciudadanía suponen es cierto control sobre su futuro, un tipo de agencia, para la cual la capacidad para tomar decisiones asumiendo conscientemente los riesgos de la acción es una condición importante.

Como vimos, el hecho de que los agentes no puedan ser competentes para manejar individualmente los recursos cognitivos y la frustración generada por el sistema político no significa renunciar a concebir al ciudadano como poseedor de atributos reflexivos y estratégicos. Ahora bien, ciertamente la idea de organizaciones de la sociedad civil parece no poseer las cualidades que para los liberales debe tener la agencia (conciencia y responsabilidad principalmente), las organizaciones no pueden ser entendidas como entes de responsabilidad ni

decisión, pero el concepto político bajo el cual estamos definiendo a la ciudadanía carece de una concepción individualista y moral de la política.

Por otra parte las asociaciones civiles han tenido desde el siglo XIX su espacio en lo que Hegel llamaba la dimensión de la eticidad. Se consideraba el espacio privilegiado para el desarrollo de los aspectos de la moralidad de los individuos, en donde no existían las restricciones coercitivas del Estado, tal como se explicó en los capítulos uno y tres, (cfr. Taylor, 1997: 66). Otra perspectiva diferente, supone que la sociedad civil y el Estado son parecidos en muchos aspectos; en esa mirada el Estado tiene un interés especial en la vida del ciudadano en su manera de realizarse día a día, de modo tal que en la medida en que se realiza el individuo se da cumplimiento las metas trazadas por el Estado (Walzer, 1979: 171:173).

Como vemos, en tales expresiones queda descartada la posibilidad de comprender a las organizaciones bajo un sentido de agencia, no cumplen los requisitos requeridos por el ideal liberal o el republicano. Dada la limitada capacidad para comprender las expresiones actuales, el enfoque de una ciudadanía compleja reflexiva y estratégica parece abrir otro horizonte.

“Sociedad civil” no debería entenderse como un subsistema separado del Estado o exclusivamente propiedad del mercado; si se le ubica fuera del mercado parece cumplir o competir por funciones propias de las empresas privadas, como ha sucedido en América Latina con las instituciones filantrópicas y altruistas; al separar demasiado a esos entes del Estado terminamos suponiendo que tienen una estructura de organización administrativa y financiera autónomas, lo cual también es incorrecto. Podemos afirmar que la imagen de una sociedad civil ajena al Estado o dedicada exclusivamente al mundo del mercado es poco realista y hasta peligrosa (cfr. Warren, 2010).

Es importante decir que tal como hemos expuesto la dimensión de la acción, orientada por la formación de cadenas de demandas no sólo debe ser atribuible a agentes con conciencia humana, de hecho los debates de la antropología contemporánea (Duranti, 2006) muestran que hablar de agencia, en el sentido de algo o alguien que realiza o motiva una acción no sólo es atribuible a

las personas, las instituciones y las estructuras del poder burocrático llevan a cabo ese efecto, entonces las asociaciones civiles, organizadas en torno a las redes sociales constituye formas virtuales de agencia, de decisión pública. Lo que vamos a encontrar es una suerte de recursividad social en donde la estructura social genera una cadena de equivalencias que a su vez fue sometida a constituirse por las múltiples prácticas que se articulan. En torno a este aspecto nos dice el sociólogo Anthony Giddens que “La estructura entra simultáneamente en la constitución del agente y las prácticas sociales y “existe” en la generación de momentos de su constitución.” (Giddens, 1979: 77-78)

Hay pues, un conjunto de articulaciones que dan lugar desde nuestro marco teórico a una reinterpretación del concepto de ciudadanía desde las OSC. Una manera de entender la agencia, tiene en cuenta ciertas principales cualidades a partir de la cuales se dice puede afectar o ser afectada y en que en cierta medida, corregirse (cfr. Duranti, 2006: 453). La agencia puede tener como consideración tres aspectos: primeramente, un cierto grado de control sobre su conducta, una cierta intencionalidad, en segundo lugar, cierta capacidad para afectar a sí mismo u otras entidades y, por último, la posibilidad de evaluarse. Como vimos al describir la capacidad cognitiva contenida en el ideal de ciudadano individual la idea de una conciencia planeadora como prerrequisito de la agencia queda excluida, pero con respecto a las asociaciones, como también para las instituciones, es distinto pues ellas con su comportamiento afectan otras entidades; recuperando nuestra descripción de las prácticas, por ejemplo, una asociación que demanda reconocimiento o redistribución mediante el uso de los recursos institucionales, genera a través de caminos legales un lugar en el discurso dominante para las demandas emergidas, utiliza las prácticas de reproducción para hacer posible la emergencia de demandantes no reconocidos, este es el caso de organizaciones con capacidad para intervenir ante los Estados-nación -Greenpace o Amnistía internacional serían dos ejemplos-. Tomando en cuenta lo anterior es que cuestionando la idea de agencia individual puede decirse que las organizaciones sociales son capaces de realizar ciertos tipos de rutinas que llevan un monitoreo de sus acciones y de los demás en el mundo, aunque sin

estar atadas al mismo nivel de racionalización y capacidad de procesamiento cognitivo que las personas, de manera que pueden dar cuenta de las acciones que producen, por ejemplo, en las poblaciones que atienden o en las instancias de gobierno que afectan, en otras palabras, se puede decir que hay en las organizaciones una posibilidad de control y efecto sobre el poder.

Ciudadanías en México

En México, como en gran parte de los países en desarrollo, la presencia de la sociedad civil, como ente organizado presenta al igual que los rasgos mencionados, aspectos relacionados con una cierta coexistencia intrincada con el poder, de manera que es necesario entender de dónde vienen. Por lo pronto tienen carta de presencia formal a partir de 1979, lo cual contrasta con la vieja tradición asociacionista existente en Estados Unidos y Europa; su fecha de aparición está asociada también al momento en que las elites políticas eligen *una* definición de *la* política a la cual llamarán tecnocrática.⁷⁰

Las décadas siguientes acentuarán las recomendaciones del corporativismo transnacional, aceptando transitar de un modelo de Estado político centralista a una fórmula estatal caracterizada por su máxima de la mínima intervención estatal, consistente en adelgazar sus obligaciones sociales.

El modelo tecnocrático expuso que la política de intervención social había llevado a niveles de extenuante desgaste a las instituciones públicas, por lo cual resultaba necesario “adelgazar” sus capacidades, evitando así una inminente fractura.

La respuesta tecnocrática a la crisis generada fue actuar con líneas de acción tendientes a reducir las expectativas sociales en la capacidad del Estado.

⁷⁰ No sobra decir que apenas unos años antes, en 1975, Samuel Huntington, Michael Crozier y Joji Watanuki escribieron *La crisis de la democracia*, en donde, por primera vez, de manera clara se plantearon los pasos necesarios para desmontar el aparato construido en torno al Estado intervencionista de orientación social y se prepararon las recomendaciones pertinentes para implantar el modelo neoliberal, ver Fernández, (2003: 234).

Sometiendo al sistema a un plan de saneamiento financiero y de eficacia administrativa, partiendo de la premisa de que “un sistema gobernable es un sistema administrativamente eficiente [si es] aligerado de los pesos sociales”. (Fernández, 2003: 235) (Los corchetes son míos).

El nuevo esquema difundió un mensaje visible, utilizaba como “argumento las ineficiencias económicas y administrativas” atacando el núcleo asistencial del Estado “compuesto por la democracia y la justicia social”. (Ibidem: 245) A pesar de todo, las innovaciones económicas no se tradujeron en mejoramiento económico, ni político, ni social, más bien, catapultó la emergencia de los movimientos sociales

Los sucesos de visibilización de la “sociedad civil” de 1985⁷¹ puso en evidencia las formas en que el poder estaba comportándose ante la inminente crisis del ideal del Estado-nación, por lo pronto uno de los elementos que son posibles evidenciar son los desplazamientos hacia regiones muy acotadas del ejercicio de gobierno, pero con la declinación a funciones tradicionales de generación de certidumbre material y simbólica.

Un segundo momento aparece ante el descrédito de los actores políticos tradicionales y la emergencia de los “nuevos” actores sociales. Ya no son los órganos institucionales, los partidos políticos o los sindicatos los sujetos relevantes que habrán de ocupar un papel protagónico, sino, los movimientos sociales.

⁷¹ Distintos estudiosos coinciden en que los acontecimientos que catapultan la emergencia de la sociedad civil en México tienen que remitirse ineludiblemente a la reconstrucción civil posterior al temblor de 1985, pues aunque el término *sociedad civil* se conocía con mucha anterioridad, no tenía la connotación asignada actualmente; en sus fases previas los contextos de reivindicación era más acotados, no suponían la complejidad de la que ahora gozan, por una parte porque la lucha de clases condensaba los esfuerzos programáticos de la izquierda militante hasta entrada la segunda mitad del siglo XX, por ejemplo; en el caso de las luchas de la derecha liberal, sus causas respondían a romper los candados del gobierno en torno al laicismo y a la mayor apertura de la competencia económica y política, defensas acordes al espíritu liberal, pero no tenían la motivación de nuestra sociedad civil, su lucha contra el Estado era una lucha antagónica, de aniquilación, no una confrontación agonística, ahí de alguna manera reside la diferencia, ver San Juan (2001) y Fernández, (2003), para el concepto de agonismo una síntesis clara puede consultarse en un artículo de Chantal Mouffe publicado en el periódico La Nación, puede consultarse en <http://osal.clacso.org/espanol/html/revista.html>

Al hacerse visible la llamada “sociedad civil” se produjeron, en cierta medida, vías de acción que liberaron el concepto de lo político de su anclaje a la política, por un lado, parecía que “la gente” tomaba la dirección de los asuntos encargados a las instituciones, un hecho que lo mismo ocurrió en México, que en muchos países de Europa oriental. Apareció un discurso cargado de contenido emotivo-político: declaraciones de reivindicación, por una justicia mínima y el reclamo de “derecho a tener derechos”; en el otro sentido, una brecha de acción, no menos política, o quizás más política por ser más silenciosa, la de los grupos que denunciaban las estrategias del poder que cada vez menos visible mantenía la desigualdad cultural en beneficio del propio sistema y que podían aparecer desde los grupos de derecha o asociados a los gremios católicos. En cualquiera de los casos las organizaciones marcaron su distancia con los sujetos políticos tradicionales, su acción política estaba lejos de centrarse en la lucha por el poder. Las organizaciones de la sociedad civil decían no buscar el poder político, la pregunta es ¿entonces qué buscaban?

Pueden considerarse aspectos de las organizaciones de la sociedad civil en México su capacidad para afectar comunicando, porque muchos de sus espacios de influencia están asociados a darle voz a quienes no la tienen a partir de actividades múltiples, muchas de sus acciones habrán de articularse en torno a distintos ejes, aquí describimos algunos: de manera más visible parecen centrarse en la defensa de los derechos humanos, que por otra parte, centran su atención en un rango de estrategias que superan su rol clásico de prestar servicios de beneficencia y altruismo, para adquirir nuevas dimensiones, la promoción y difusión, asesoría técnica, apoyo material y de formación de capital humano, e incluso cabildeo en los congresos locales, en esta parte del trabajo de las asociaciones encontraremos diversidad de objetivos y estrategias, destacando por su importancia el desarrollo de altos niveles de especialización y profesionalización de las mismas, en las cuales el conocimiento y dominio de las herramientas jurídicas es fundamental.

Otra de las áreas es el vinculado al medioambiente, donde igualmente sus prácticas son diversas, van más allá de la denuncia, el conocimiento especializado

en este campo va acompañado de su tendencia a impulsar proyectos de autogestión que ponen en una posición endeble las capacidades del propio Estado al poner en duda aspectos como la territorialidad, sin embargo, su impacto no sólo es opuesto al estado, suelen trabajar junto a él en cuanto a su preocupación por generar un concepto de desarrollo sustentable con un enfoque vernáculo; como podrá verse son más que promotoras de campañas de restauración, inversión o educación ambiental.

Con respecto al área relacionada con la formación de capital social vía la promoción de la cultura cívica y la participación política encontramos organizaciones que actúan más allá de la promoción de prácticas de mejoramiento de la cultura de la convivencia, van incluso al terreno de la gestión de las estructuras de ampliación del activismo político. En este sentido tareas como el monitoreo, la fiscalización y el fortalecimiento a partir de la cultura de la denuncia son destacados, de manera que son puentes entre la población y las autoridades (Gutiérrez, 2008) Con respecto a esto, una manera de ver su impacto al politizar parte de su propia manera de denominarse, las organizaciones no son sujetos individuales, en ese sentido parecen no tener atribuciones de responsabilidad como las personas, por lo cual, la pregunta es qué representan, a quién representan.

Un análisis cuidadoso puede decirnos que su condición de aparición, su presencia, crecimiento y finalmente su condición de oportunidad tienen como principal espacio crear o actuar tácticamente sobre nuevos nichos de denuncia de los temas excluidos en el espacio público.

Previamente nos hemos referido a ciertas cualidades que se proponen constitutivas de la agencia, para considerar a las organizaciones sujetos capaces de promover ciudadanía, independientemente de si se consideran estructuras o individuos, para absolutamente cierto que por sus diversas prácticas hacen explícito su rol como agentes, esto es, en tanto que cumplen las tres condiciones: a) tienen un cierto grado de control sobre su propia conducta, b) sus acciones en el mundo afectan a otras entidades, y c) sus acciones están sujetas a la evaluación. Con respecto a esos rasgos la discusión se ha centrado en señalar

que la posibilidad de tener control sobre sus acciones es una propiedad exclusiva de los sujetos individuales (sistemas humanos/cognitivos), sin embargo, esa perspectiva no tiene en cuenta un problema, y limitación, si aceptamos que tener control sobre la conducta sólo existe entre los seres humanos, entonces deberíamos hacer a un lado a las instituciones políticas, pues ellas no tienen conciencia y sin embargo, es indudable que tienen un poder, capaz de afectar (así mismas, a personas, a otras instituciones e incluso el medioambiente). Por ejemplo, no puede negarse que las organizaciones sociales, sin ser propiamente individuos, cumplieron un rol definitivo de coordinación, ampliación o modificación del sistema político de distintas naciones.⁷²

La capacidad para ejercer un cierto control y afectar a otras entidades, incluido el del sistema político, parece claramente estar presente en el caso de muchas organizaciones en México; la reestructuración del sistema político a partir de la democratización generada por las incipientes estructuras de organización durante los procesos electorales posteriores al año 1986 puede dar cuenta de ello (Olvera, 2007).

Aunque se ha desestimado la capacidad de las organizaciones sociales, contienen un potencial de transformación, quizá expresado aun como potencial negativo, aclaremos, las organizaciones han desarrollado un *sistema de demandas* desde el cual se abre una dimensión de acciones prioritariamente de *obstrucción* del poder, esa manera de articular las demandas focaliza prácticas centradas en estrategias de vigilancia, con un alto potencial para generar desconfianza contra las instituciones estatales. Michel de Certeau, siguiendo a Foucault, llama a esas tareas de la sociedad civil *prácticas panópticas* contra el Estado, que ponen en evidencia un esquema *táctico* que procura crear poder en donde no lo hay, es el resultado de acciones de intervención ante la contingencia del sistema. Esa manera de enfrentar desde abajo al poder institucionalizado, hacerlo así, sin duda, incrementa paulatinamente los instrumentos para evaluar su

⁷² Tres experiencias en las que las organizaciones transformaron la organización política de naciones concretas, el primer caso es el de las organizaciones que impulsaron la ruptura del sistema socialista en Europa Oriental; el segundo se refiere a los movimientos en Europa Occidental y en Estados Unidos tendientes a la liberalización de las sociedades y, tercero las luchas latinoamericanas impulsadas por la democratización y desarrollo. (Cfr. Canto Chac 2008: 36).

impacto, pero a riesgo de exacerbar sus conflictos. La táctica, según se ha podido registrar en distintos trabajos, consiste en acciones que “determinan la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene mas lugar que el del otro...La táctica se encuentra determinada por la *ausencia de poder*, como la estrategia se encuentra organizada por el principio de un poder.” (Certeau, 2007: 43-44) Dicho de otra manera, las organizaciones apelando a su carácter táctico intervienen ahí donde no hay atención del Estado o donde la omisión de las instituciones requiere, hacer subsistir “el ejercicio de una oposición, una manera de existir en el conflicto” o de tener el “sentimiento de disponer de recursos propios de acción.” (Rosanvallon, 2007: 157)

El tema sin embargo, destacado, es que así como durante periodos importantes y de crisis política, las instituciones enfrentadas a distintos poderes generaban una sinergia social tendiente a generar un orden, la ciudadanía articulada en formas corporativas o colectivas, tomaba dichas estructuras, por ejemplo los reglamentos, las constituciones o los mecanismos internacionales para crear un lugar inédito de hacer política, incluso, como ha quedado evidenciado al estudiar la dinámica de las OSC, dotan a partir de preceptos y principios morales esos mecanismos de una potencia efectiva con un impacto político (Alba: 2008).

Continuando con nuestra descripción, acerca de la segunda propiedad de la agencia, la capacidad para afectar otras entidades, la propiedad se presenta de la siguiente manera, si efectivamente las organizaciones afectan a otras entidades, ello se debe traducir en la modificación de las formas de decisión política, esto es, si las organizaciones tienen un poder para afectar o producir una cadena causal, aunque no sea a partir de un plan predeterminado único y “consciente”, el ejemplo lo encontramos en las mismas acciones de preservación de la identidad de las asociaciones, en este caso me referiré a las organizaciones que se ocupan del consumo, a pesar de las formas de organización del poder económico y la regulación estatal, los consumidores pueden llegar, como dirá Michel de Certeau, a “habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar” de una manera que pone en

duda las orientaciones del Estado o de los poderes informales, generando cambios en el sistema, corrigiendo cambios, provocado acciones, ejemplos lo podemos encontrar en las acciones de grupos a favor de la preservación de la salud, del medioambiente o de las tradiciones que modifican leyes del patrimonio nacional, de la seguridad alimentaria o de la riqueza intangible (Bouchenaki, 2001).

Parte de lo que podemos encontrar en esta descripción es cómo a partir de que se comienza a configurar el sistema de demandas generado por las organizaciones, destaca un efecto, podríamos llamarlo *performativo*⁷³, derivado de sus demandas; la articulación vincula una lucha social que contiene la disputa por el *reconocimiento*, la defensa de un marco legal que garantice los derechos, lo mismo la exigencia de ampliación democrática que puede tener efectos en el sistema.

Subjetividad y valores

La perspectiva de la ciudadanía ofrecida en este trabajo se ha centrado en la dimensión de las prácticas, estrategias y demandas de las organizaciones, a las cuales identificamos como agentes del cambio político; en dicha concepción, ya explicamos existe una idea de agencia

De modo claro podemos establecer que dentro del discurso construido acerca de la ciudadanía en México, nuestro ejemplo representa un cuestionamiento al mito del ciudadano que se considera intrínseco al concepto de actor político racional, alguien que considera relevante su comportamiento político

⁷³ La peculiaridad de la performatividad ocurre cuando un hablante (no necesariamente una persona humana) tiene una autoridad de cierto tipo, de modo tal que al realizar una declaración ésta tiene fuerza necesaria para convertirse en una orden, al respecto Hornsby (2008).

si proviene de elecciones hechas para lograr de la mejor manera posible determinados fines

Esta imagen, como ya tuvimos tiempo de analizar en capítulos anteriores, choca con la figura de los agentes sociales colectivos conjuntados en los movimientos sociales, en donde más que actores con un permanente libre juego de la voluntad racional, tenemos individuos con una racionalidad minimizada por la precariedad de sus recursos: informativos y materiales, de decisión, por un lado, y del otro, niveles relativamente altos de complejidad social en donde la respuesta de los individuos muchas veces sobreviene como respuestas orientada por factores emocionales: frustración, desánimo, desconfianza o indiferencia; en el caso de sus adherentes las decisiones parecen sometidas a la imposición y autonomía de las instituciones.

El rol político de estos agentes parece mostrar una paradoja, parecen renunciar a los modos “tradicionales” de hacer política, esa política de “usar el poder para que todo siga igual” propia de nuestros gobiernos autoritarios, paternalistas, para dedicarse a otro u otros tipos de política.

Enuncio dos, una entendida en una dimensión ético-política como *cuidado de sí mismo y de los otros*, en donde el objetivo no está orientado al poder, sino, a cierto ideal de *virtud pública*, la cual se lograría mediante la restauración de modos de vida y comunicación de ideales de lo público, tomados como “conjuntos de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo” (Lefort, 1991: 8), plasmados en intereses y valores como podrían ser el respeto a la libertad o justicia distributiva; y la otra, ubicada en la lucha por “hacer visible al poder” (Melucci, 2002) y sus estrategias por ocultarse, en donde el logro político es transparentar cómo se negocia y se establecen las reglas para el juego institucional; un problema, sin embargo, para el desarrollo de las organizaciones es que enlazan formas evolutivas de modelos que pretenden ser la “encarnación de las virtudes cívicas” (Ibid: 9) con espacios crecientes de complejidad y tensa pero firme vinculación entre el Estado y el mercado.

Entre las particularidades de los modos de acción social y política de las organizaciones sociales en México están sus demandas tematizadas en torno a la

defensa de recursos de gran escasez, lo que pluraliza tanto a los actores sociales como a la propia acción, convirtiéndola en acción colectiva, en este caso, es importante señalar que su objetivo no tiene como foco a la ciudadanía explícitamente, pero contribuye con ella; en la configuración de las ciudadanías, por otra parte, resulta importante destacar que la acción colectiva es compatible con nuestra estructura, en tanto que reconoce a ésta como la forma en que se construyen redes subyacentes a la vida diaria, y en ella “tiene lugar una experimentación con, y la práctica directa de, marcos alternativos de sentido como consecuencia de un compromiso personal que es subyacente y casi invisible.” (Melucci, 2002: 163).

Al aceptar que las ciudadanías tienen un carácter decisional importante contenido en el carácter reflexivo y estratégico cualquier acción en el campo de complejidad carece de sentido, sino acota su acción a un tipo tal que cubre un espectro más amplio, a una “interacción de objetivos, recursos y obstáculos, como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y coerciones” (p: 37); dicho así, deja de tener relevancia la acción individual basada en fórmulas de comunicación calculada o discursiva como la deliberación racional, porque lo que tenemos no son sujetos discutiendo entre sí, sino “sistemas de acción” (Melucci) interactuando en redes o tramas constituyendo sistemas de demandas las cuales gracias a su inversión organizativa exhiben al poder y sus vacíos.

Lo indicado tiene relevancia en la medida en que ayuda a “Mantener organizados a los individuos y movilizar recursos para la acción significa distribuir valores, potencialidades y decisiones en un campo que está delimitado: las posibilidades y fronteras establecidas por las relaciones sociales condicionan la acción, pero ni los recursos ni las constricciones pueden ser activados al margen de la acción en sí” (Melucci, 37).

Las OSC *son* través de las acciones colectivas, al generar reclamos que renuevan e innovan prácticas tanto reproductivas como creativas depositarias de sentido: sentido de comunidad, sentido de lo público, sentido del poder. Recuérdese que al poner el acento en las prácticas realizadas en el dominio

político, lo cual hace pues que se detone el conflicto en las relaciones sociales, y por lo mismo si el campo de las prácticas es el campo del conflicto donde tienen lugar los movimientos sociales que ocupan una forma en las OSC, lo cierto es que al resignificar el conflicto como componente fundamental que da forma a lo social, los conflictos o la acción en la dimensión conflictiva no se reduce a la mera resolución de problemas, debemos diferenciar entre aquellos juegos de las OSC que tienen por objeto atacar los mecanismos de funcionamiento del sistema, haciendo posible la distribución de recursos, la división y coordinación de roles, sin que esto suponga la destrucción del sistema, con las tareas llevadas a cabo por las organizaciones vinculadas con los grupos de interés y que interactúan con actores institucionales utilizando los mecanismos decisionales del sistema dentro de su esquema y las reglas del juego.

Lo importante en este caso es que la acción colectiva como categoría analítica nos permite entender como ese conjunto de objetivos, recursos y obstáculos se remontan al sistema político que es del cual depende la fijación de las reglas y los procedimientos de inclusión y operación del poder. “Su acción tiende a romper las reglas del juego y los límites institucionalizados del sistema, impulsando la participación más allá de los límites previstos.” (Melucci, 2002: 51)

Las asociaciones producidas por la acción colectiva registra una disputa claramente política, al generar espacios para la negociación de conflictos entre ellas y los grupo que dominan el poder burocrático, aunque altamente conflictivas también enfrentan tendencias de cooptación por la intervención de órganos tradicionales con mecanismos coercitivos como suelen ser partidos o sindicatos, esta difícil coexistencia entre distintos agentes, ha sido tomada como rasgo elemental de las organizaciones mostrando su rechazo a esa forma tradicional de hacer política más que a la exigencia de anular la política⁷⁴, ellas transitan por

⁷⁴ Para Alberto Melucci los grupos que se constituyen a partir de lo movimientos sociales tienen dos efectos, reivindicativos y políticos que de cierto modo dividen, pero también complementan un amplio espectro de luchas, al respecto lo dice así: “El ataque a las relaciones sociales dominantes y a la estructura de dominación, pasa en el primer caso, mediante el ataque contra el poder que detenta una organización. El poder no es sólo la expresión funcional de la lógica organizativa sino que traduce igualmente los intereses de lass clases o grupos dominantes. Un movimiento reivindicativo tiene contenido antagónico cuando pone en cuestionamiento el nexo existente entre la neutra funcionalidad de la organización y los intereses de los grupos sociales dominantes. De esta forma, un movimiento político de contenido antagónico ataca el control

perspectivas menos irreconciliables con el Estado, manifestando un carácter no gubernamental aunque tampoco antiestatal (Rabotnikof, 2001), lo importante es que den lugar a tendencias de latencia y visibilidad⁷⁵.

Dos tradiciones relevantes en el perfil de estas redes de acción política convergen en la constitución del discurso ciudadano, por un lado, una visión particular derivada de un liberalismo asociacionista, portadora de intereses ligados a sociedades con intereses clericales o a grupos de profesionales dedicados a la producción de bienes y servicios, vertiente conectada con postulados como el libre pensamiento, la circulación sin restricciones de bienes y la competencia del mercado; conjuntamente comparte lugar con otra tradición, más próxima al humanismo, que impulsa un ideal de bien común, de formación de ciudadanos virtuosos, preocupados por el bienestar de la comunidad. Tales herencias al conjuntarse con la diversidad de carencias enfrentadas por los grupos han adoptado formas híbridas que han terminado por fragmentar cualquier ideal de visiones puras, diluyéndose dentro de las coordenadas de la geografía política mexicana, haciéndose, al mismo tiempo, ideológicamente difusas⁷⁶.

Nuestra exposición por lo pronto nos permite señalar que en la articulación del discurso ciudadano en México se cruzan ciertos aspectos que por lo menos nos ofrecen tres distintas dimensiones en las cuales se articula la ciudadanía:

hegemónico ejercido sobre el sistema político por parte de las fuerzas que traducen los intereses dominantes. La ruptura de las reglas del juego político no mira a la simple extensión de la participación o a la admisión en el sistema de intereses no representados, sino que representa un ataque directo a la estructura de las relaciones sociales dominantes y al modo en que éstas se transcriben en los límites institucionalizados del sistema político.” (2002: 51)

⁷⁵ Latencia es el proceso mediante el cual los individuos obtienen un tiempo para experimentar un cambio de significado en las nuevas formas de experiencia cultural (un cambio en el sistema de significados) y por otra parte, visibilidad es la forma de estructurar las oposiciones a la lógica que dentro del sistema político lleva a la toma de decisiones (Melucci, 2002).

⁷⁶ Recientemente algunos trabajos han aparecido para dar cuenta de los cambios en los años noventa en cuanto a las tendencias político-electorales en nuestra sociedad, estos trabajos marcan la manera en que se desplazaron posiciones ideológicas, casi inmóviles hasta mediados de los años ochenta claramente definidas, izquierda-derecha, hacia posiciones más distribuidas en un espectro amplio. El final de la guerra fría generó una sinergia hacía las ideologías que dieron lugar a una pluralización de posiciones más que a una polarización, la experiencia empírica en Europa Oriental refiere una tendencia ideológica de movilidad, si bien dirigida mayoritariamente al centro-derecha, en ella no desaparece una representación significativa a lo largo de todo el espectro ideológico, desde la extrema izquierda hasta la extrema derecha, para nosotros, en América Latina el dato resulta relevante da cuenta de cambios, pequeños en las orientaciones ideológicas de nuestra sociedad, cfr. Durand, (2004).

1. Una ciudadanía del compromiso, que sería el resultado de una perspectiva que considera que la política tiene como objetivo la búsqueda de consensos.
2. Una ciudadanía pluralista derivada de una visión de la política del interés, en el cual los partidos políticos por ejemplo se centran en la delimitación del interés vía la representatividad y que podría denominarse la ciudadanía pluralista, formal, de un sistema competitivo que ha llegado a convertirse en partidocrático.
3. Tenemos una ciudadanía nacionalista que tiene como objetivo la política del bienestar nacional y se preocupa por la definición de la nación.

Las asociaciones civiles, por las crisis, paradójicamente pudieron transitar por rutas productivas, generando una *flexibilidad* en las ideologías, que no es que terminaran desaparecido para convertirse en políticamente neutras, no, sino que resultaron terreno fértil para desarrollar múltiples orientaciones, reflejadas en los hechos, ya sea porque provenían de sectores elitistas preocupados por la seguridad pública, sectores medios recelosos de la poca atención que merecían o de sectores populares carentes de bienes básicos, el punto es que las crisis más que un límite resultaron un reto, una oportunidad para romper con factores identitarios absolutos.

Las estrategias discursivas usadas por las organizaciones sociales en México, centradas en la lucha por reconstruir el tejido social, no pierden de vista que la sociedad requiere instituciones, por ello, las OSC trazan un plano de acción en terrenos tan diversos como el económico, el cultural o el político, en donde ponen en juego recursos, creatividad y sentido de la eficacia, por ejemplo, reclamando recursos para apoyar a grupos vulnerables, atendiendo a la profesionalización y sensibilización de agencias estatales, o realizando campañas educativas y de concientización dirigidas a la “sociedad civil en general”, sin perder de vista otros renglones, como el mantenimiento permanente de la comunicación y difusión mediante la prensa, lo cual contribuye a ejercer presión sobre las instituciones que se deslindan de sus compromisos. Otras agrupaciones apelan al activismo y a la movilización para lograr acciones eficaces a favor de

víctimas concretas, e incluso tienen presencia en áreas como la investigación, la denuncia y el cabildeo con los gobiernos. Como puede verse para cumplir con tan distintas tareas no pueden apelar sólo a una bandera, ni siquiera a la del “poder para el pueblo”, su presencia en todo caso acompaña las tendencias “neoliberales” que adoptan como rostro el neopluralismo (Oxhorn). Reivindican un derecho a limitar la intervención abusiva del Estado, cooperando en fomentar un perfil de acción fundado en el deseo de pluralidad y aportan una justificación más al desensamble de las instituciones del viejo Estado de bienestar social.

El discurso pues comienza con un interés compartido, la necesidad de organización y estrategias de comunicación para garantizar *derechos* acompañados de su carácter no gubernamental, en un acto de toma de distancia, en donde, la preocupación por impulsar una cultura de los derechos refleja parte tangible de los signos de su discurso, como nos dice Rabotnikof: “el núcleo de la sociedad civil estaría constituido por el conjunto de instituciones que definen y defienden los derechos individuales, políticos y sociales de los ciudadanos, y por los movimientos sociales que plantean nuevos principios y valores” (Rabotnikof, 2001: 299).

Esos elementos en un sentido referencial definen una “unidad semántica” (Bech, 2004: 129) con rasgos heterogéneos de la cultura, no hay expresiones definidas, ni orientaciones, ni asignaciones de valor positivo o negativo, sólo son indicadores. Conjuntos tan heterogéneos en donde coexisten alternativamente tendencias clasistas, sectoriales y culturales.

Al “campo semántico” identificado en su discurso pueden asignarse cuatro ejes elementales:

- a) Las organizaciones sociales tienen una identidad y densidad formadas por demandas particularizadas,
- b) en diversos terrenos las organizaciones sociales despliegan sus estrategias, sin apuntar a monopolizar un dominio, su interacción y rango de intervención es amplio, suelen ser clientela cautiva para la mediación de estrategias políticas (con organismos tradicionales). “La mediación entre

movimientos y las organizaciones civiles, y el poder público, pasa por los partidos.” Nos dice Rabotnikof (p. 288).

- c) Son sensibles a la presencia de fuertes tensiones económicas, el deterioro de los derechos sociales y de la falta de participación en las decisiones públicas, y
- d) Finalmente, hacen suyas discusiones de conflictos menos visibles pero igualmente importantes: la preocupación por la relación entre regulación y emancipación, y el interés por la relación entre subjetividad y ciudadanía (Santos, 2001: 185).

La diversidad de elementos inherentes a las organizaciones, exige desmontar inicialmente su núcleo semántico, separando, aunque sea artificialmente, los componentes del discurso, los valores de las estrategias y éstas a su vez de las demandas, cosa que en los hechos no sucede pues forman un solo cuerpo.

Para ejemplificar, mencionaremos que las dos tradiciones más importantes en la modernidad: liberalismo y republicanism, expuestas en el capítulo inicial, se reproducen en contextos distintos a los que les dieron origen, se convirtieron en parte de la textura de las organizaciones, proporcionando la forma y el contenido, lo cual es notable, pues derivado de esas tradiciones se ha constituido redes que disputan con los organismos internacionales y los Estados la resignificación de la “comunidad” o la restauración de un “viejo” sentido de lo colectivo en un mundo “nuevo”, asociaciones, organizaciones civiles demandantes de derechos colectivos o individuales (Cfr. Marinis, Gatti, Irazuzta, 2010; Wethrell, 2007; Cohen, 1985).

La forma de organización a la que nos referimos está presente en la forma de asociaciones, agrupaciones consideradas de derecha, pero con un potencial empeño por la democratización y que sus esfuerzos llevaron a la expansión de la ciudadanía en México.⁷⁷ Suelen estas asociaciones ir acompañadas de una cultura de la cooperación y una ética de la responsabilidad, lo cual genera un ideal

⁷⁷Emblemas de estas expresiones están presentes en la clase industrial de la ciudad de Monterrey que a lo largo del siglo XX impulso la organización proteccionista entre sus trabajadores (cfr. Palacios, 2008).

moralizante de sus prácticas asociacionistas y mantiene una filosofía interna de la *contrapresión* o contrademocracia, como la llama Rosanvallon (2007). Este esquema de reacción social busca producir un ambiente social óptimo para estrechar lazos de unión social teniendo como contrapeso una moral compartida, debido, entre otras cosas, a la disolución de lo político por la declinación global de las acciones de intervención esencialmente indirectas a las que pueden llegar los ciudadanos.

Las demandas, en el caso de este tipo de asociaciones, intentan ser un reactivo a los procesos de instrumentación del mecanismo administrativo-burocrático que rige la mayoría de las actividades y prácticas colectivas, disminuyendo así los controles restrictivos del aparato estatal, por lo que “los ciudadanos ya no buscan conquistar el poder para ejercerlo. Su objetivo implícito es más bien encorsetarlo y disminuirlo...El ideal ya no reside tanto en la apropiación del poder como en la constitución de este último en un objeto cuya transparencia se supone que permite un perfecto control.” Rosanvallon, 2007: 251). Los reclamos pueden ir acompañados de prácticas estratégicas para mantener la comunicación con la población, sin romper con las instituciones, entre sus acciones más conocidas están las protestas públicas, boletines, campañas de difusión, confrontación directa e incluso de presión económica, como ocurre cuando quienes reclaman son corporaciones agrupadas en torno a demandas de apertura de monopolios ocupados por el Estado.

Es importante no menospreciar que dada la complejidad estructural de nuestra sociedad y de las propias organizaciones, cuando estos sectores de las OSC introducen su potencial servicio de bienestar ético y social, muchas veces pueden ser cooptadas por otros organismos del poder, sea económico o político, con lo cual puede pasarse de la generación de lazos sociales y espacios comunes de vinculación a estrategias comunicativas con giros privatizadores que inciden en el espacio público.⁷⁸

⁷⁸Estas formas de organización llegan a generar ampliación de los derechos sociales aunque a cambio de romper la posibilidad de la emancipación (cfr. Jonas, 2011)

Desde un punto de vista analítico, tal posibilidad no refleja ningún rasgo negativo en las organizaciones en general, en todo caso es un ejemplo de su complejidad, nos interesa en este punto deslindar sus formas y contenidos, los cuales por sus efectos producen la visibilización de temas poco tematizados o estrategias eficientes para la comunicación con el poder, aunque también muestran cómo el poder actúa en regiones, paradójicamente, de invisibilidad, lo cual suele adquirir luz cuando el juego se da en el terreno de la confrontación económico-política o moral-política.

Lo anterior no dice que un signo invalide otro signo, lo axiológico no desaparece con el mercantil utilitario, coexisten yuxtapuestos, la ética se intersecta con los valores emergentes de una sociedad de mercado y al mismo tiempo en su disputa resalta las exclusiones que hacen aparecer lo político, haciendo explícita la presencia de lo político a través de la búsqueda de un ideal de bien común (Girardo, 2008).

El discurso moralizador puede ser una estrategia para ocultar al poder, pero ello no anula nuestra paradoja, es otro modo de posicionarse estratégicamente en el escenario público, que funciona con dos elementos, por un lado, presencia visible de valores restaurados, comunitarios, y por el otro, acciones de intervención directa con efectos en el corto plazo, para garantizar el beneficio concreto de una agrupación. La importancia de lo dicho enfatiza que la lógica prevaleciente en las organizaciones nunca es lineal, es discontinua en su ruta de tránsito.

El “potencial” condensado en valores y vocabulario, del ejemplo que estamos analizando, en interrelación con sus prácticas, produce un horizonte discursivo con expresiones altamente significativas, por lo pronto destacaremos una que llamaremos negativa porque intenta producir un efecto normativo al centrarse en la promoción de una cultura de los derechos y concibe a las organizaciones factor del desarrollo, de modernización, destacando las “oportunidades de la gente” mediante su adscripción a un ideal minimalista de Estado; la otra, positiva, remite a la necesidad de impulsar el valor proactivo de una ciudadanía constructora de un modelo de sociedad más autónoma y

deliberativa, en donde la mediación con el poder se da por medio de la construcción del consenso en vinculación con los campos ético-políticos (cfr. Guttman, 2001: Epílogo).

En cualquier caso, para nuestro análisis, destaca que las organizaciones sean presentadas como resultado de la modernización, resultado de la transformación de los referentes sociales, en donde la recuperación de valores éticos va acompañado de una certeza, en este caso, de un principio que garantice la seguridad de sus adscritos, esa certidumbre surge de la necesaria presencia de la legalidad, es decir, las organizaciones únicamente tiene cabida “en donde hay una garantía jurídica de la reproducción de las varias esferas en la forma de un conjunto de derechos.” (Arato y Cohen, 2001: 87).

Arato y Cohen consideran que la presencia de las organizaciones de la sociedad civil se debe a una transformación en el esquema cultural contemporáneo, en las sociedades tradicionales, por ejemplo, los ámbitos de vida social y familiar responden a lógicas distintas, cada uno con sus propios valores, públicos y privados que nunca se mezclan; en las sociedades contemporáneas, en cambio, rigen procesos de diferenciación social, de secularización, y, la sociedad se organiza en función de una lógica basada en una racionalidad Instrumental, en donde han tenido lugar cambios en los que porciones del contenido del mundo de la vida privada a pasado a formar parte de las conductas públicas regladas. Ese cambio puede considerarse, de momento, supresión de la espontaneidad, reducción del mundo privado, que produjo efectos importantes al restringir comportamientos perjudiciales propios de la vida privada (familia, pareja) y semiprivada (escuelas, instituciones), introduciéndolos en una dimensión normativa, de regulación legal, garantizando mayor poder a sujetos que antes no lo tenían, creando criterios institucionalizados para limitar la acción arbitraria. A la legalización de valores y contenidos de aquel mundo privado, de acuerdo con Arato y Cohen, le sobrevino una cultura de los derechos.

Con el tiempo conceptos como legalidad, derechos o conductas públicas regladas, resultaron fundamentales en el discurso de las OSC, se convirtieron en

símbolos para formar sus códigos, se hicieron criterios y verdades construidas en la cultura, hechas valer como principio vital para las relaciones de convivencia.

Destacamos entonces como aspecto determinante en el discurso de las organizaciones, la necesidad de leyes en tanto activo prioritario porque facilita condiciones para la autodefensa. Aunque la acción de la ley por sí sola no basta, como la propia historia de las organizaciones puede constatar, los sesgos de inequidad producidos por la ley a secas son mayores cuando no van acompañados de cambios en transformaciones en la cultura. La experiencia en grupos feministas y de indígenas en México es bien conocida, la legalidad sola no derrumba asimetrías, con frecuencia sirve como soporte para legitimarlas, en este caso, los grupos mencionados, han centrado parte de su tarea política en hacer visibles las estrategias del poder para preservar las desigualdades, por no reconocerlos, ni a sus aportaciones como sustento de nuestra sociedad.

En el plano del discurso la necesidad de leyes, pero también de una cultura de la inclusión son parte de la unidad relativa y variable, no porque garanticen un equilibrio, sino porque afirman la necesidad de erradicar la sistematización de la exclusión.

Proyección de la ciudad compleja

Si bien el aspecto fundamental del espectro en el cual se insertan las nuevas expresiones de la ciudadanía se refiere a la generación de perfiles identitarios cada vez más específicos, habilitados con recursos escasos para su desempeño, a su vez, más unidos a campos axiológicos que los subvierten, es de notar un rasgo importante, la coexistencia con una dimensión más amplia del espacio.

Las identidades construidas en las formas de ciudadanía actual parten entonces de poner en duda la igualdad entendida como $A=A$, la identidad es un proceso complejo, como vimos, las personas cuando deciden organizarse para constituir un grupo o una organización con intereses comunes, carecen de recursos suficientes para establecer un conocimiento suficiente de los alcances de la trama que resultara de su unión o siquiera de los miembros con quienes colaborará, no parten de referentes pre existentes y reconocibles para todos de la misma manera, ponen en ejecución una variedad de formas de agencia y modos de hacer visible al poder que por supuesto, rompen con las definiciones que tenemos de la tradición. “Los grupos sociales son procesos no solamente de descubrimiento o reconocimiento de similitudes que preceden y establecen identidad, sino, más fundamentalmente, la invención al minimizarse las diferencias.” (Buchholtz y Hall, 2006: 371).

El perfil específico de las organizaciones a las que nos hemos referido permite a quienes se adhieren a sus redes de organizaciones hacer frente a los vacíos institucionales e incluso a los excesos, como en Latinoamérica, haciendo un uso variado de la ciudad para expresar su sentido político. Hacerse cargo de las derivas, sesgos y defectos propiciados por la cultura dominante y que resultan exacerbados por los mecanismos del sistema, son aspectos con los que lidian las ciudadanías. Por lo cual, cada vez con mayor intensidad los agentes realizan acciones pertinentes de incorporación de recursos y técnicas, o corren el riesgo de perder su posible eficacia⁷⁹.

La especificidad de la acción de muchas OSC que desarrollan acciones de transformación del contexto político generan una pluralidad de espacios que

⁷⁹Ejemplo de la transformación de las comunidades hacia la virtualidad y la desterritorialización existen entre grupos como la población de Palca en el Perú, en la región andina de Huancavélica y las comunidades zapatistas de las zonas autónomas de Chiapas (Oré y Seguel, 2010), en donde ante la reivindicación y el conflicto político fueron habilitadas plataformas y uso de internet para generar una comunidad virtual que tiene por objeto visualizar mediáticamente el conflicto por un espacio en la configuración de la nacionalidad, pero que se conecta con otras demandas produciendo un ideal de emancipación de las culturas originarias. Ese fenómeno alcanzó un registro internacional que produjo una comunidad imaginada y una manera diferente de entender la ciudadanía desde la voz indígena. Los detalles de la configuración virtual de la ciudadanía indígena pueden encontrarse en la plataforma “Establecimientos Rurales de Tecnología de la información y la comunicación” (ERTIC) y en su sitio web es <http://ertic.inictel.net/web3/distrito/index.shtml?apc=I111-&s=I&e=p>. Para el caso de los zapatistas se puede visitar los laboratorios de la red ACT-LAB.

quedan por los vacíos institucionales y dificultan la ocupación del poder político institucional, ellas “juegan” con posiciones estratégicas y con capacidad para lidiar con las instituciones. Su objetivo, en los términos en que hemos venido hablando, se concentra en generar un tipo de reflexividad que permite hacer traslados desde las representaciones comunitarias (de los pueblos) hasta las comunidades en la web (cosmopolitismo virtual), sin que esto consista en una idealización; bajo esa orientación sus pretensiones no son las de tomar el poder en sentido tradicional, ya dijimos que el poder instituye la estructura de lo social, haciendo posible cambiar su realidad, no siempre de modo satisfactorio para ellas y suele ocurrir a veces que sea a pesar de ellas mismas, lo anterior, porque su rol, por definición no coincide con la construcción de cuadros institucionalizados, en esa medida viven permanentemente una paradoja que las actualiza. En la configuración de la ciudad como espacio común se irán trazando fórmulas para integrar interpretaciones rivales. El bien común sin idealizarlo será una cuestión abierta que en su determinación, en la formación de distintos sistemas de demandas que hacen visible su presencia, es una propiedad que hace de él una tarea política.

En el discurso político, la aparición de nuevos actores colectivos o redes de acción colectiva (Mellucci, 2002), complejizan el espacio público haciendo de su constitución una posibilidad y un riesgo, pues las transformaciones afectan las coordenadas de la política acotada al Estado nacional produciendo una *“constelación más flexible, de geometría variable y en movimiento constante”* (Lechner, 1996: 4).

La transformación tiene también importantes efectos en el terreno espacial, las diversas formas de comunicación que surgen representan la posibilidad de desarrollar nuevas formas de ocupar la “ciudad” o el “lugar de todos”; con los griegos el espacio estaba topográfica y arquitectónicamente bien definido; en la Edad Media existía la dualidad, el espacio divino al que todos pertenecían era el espacio humano, pero la aspiración estaba más allá de ahí, en la modernidad la maquinaria administrativa separó espacios dando lugar a la distinción artificial público/privado; en el siglo XXI las fronteras espaciales parecen borrarse.

La posibilidad de una interacción entre lo privado y lo público, o la posibilidad de generar una interacción constitutiva de lo político en el espacio ha llevado desde una perspectiva no centralista a pensar en la posibilidad de generar lugares intermedios entre el adentro y el afuera. Las acciones de la sociedad civil convierten no solo las ciudades sino el *espacio* en su totalidad en espacios de discusión pública, adentro y afuera involucrando la transición que los nuevos agentes sociales en ella, generando interfases. Una *interfase* es un espacio intermedio entre distintas escalas “objetual, arquitectónica, urbana, regional, global, y cósmica” (Ramírez, 2007: 71), estos lugares o espacialidades producen tensión, conflicto y acoplamiento. La interfase alude por su etimología, al efecto de desdoblamiento del significado de los objetos espaciales, a *phase* (fase) es una dimensión en la que coexisten los espacios habitables, el medio ambiente, la sociedad y la naturaleza. La interpretación de esta cualidad en nuestro propósito es mostrar que así como la presencia de otros agentes modifica la propia definición de ciudadanía, en este caso la espacialidad interactúa también entre dos dimensiones, privado/público, adentro/afuera, y en ese sentido, las ciudades se convierten en espacios *vernáculos* al mismo tiempo, es decir, espacios que llevan a cabo la integridad entre lo propio, el medio tradicional y el entorno. La evolución de los espacios en su proceso de integración crea condiciones de adaptación permanente o dicho de otra manera, la construcción de discursos espaciales *ad hoc* o conflictivos con las ciudadanías. Los principios generales que orientan la organización vernácula de las ciudades contemporáneas son:

1. un modo de estructurar los espacios buscando el “bien” común,
 2. un reconocible carácter local o regional que responde a su entorno,
 3. una coherencia en los usos del espacio que permita la coexistencia entre lo tradicional y la modernidad,
 4. un conocimiento de lo tradicional para el diseño del espacio que tenga en cuenta las formas de ocupar los lugares de manera informal,
 5. el reconocimiento a las exigencias funcionales, sociales y ambientales.
- (cfr. Díaz- Berrio, 2007:203-204)

Resulta de particular relevancia el tipo de acoplamiento entre el pasado y el presente que concurre en las ciudades actuales, con su pretensión de integración. Si para Platón la ciudad define al tipo de ciudadano, ahora tenemos diferentes articulaciones de ciudadanos dentro de una misma ciudad rehaciéndolas mientras éstas se habitan.

La historia y usos de la ciudad nos devuelven a las prácticas de los distintos agentes que organizan maneras distintas de estructurar la convivencia social y política, en ninguna de sus expresiones encontraremos un “rostro verdadero”, ni tampoco un solo discurso

A partir de las estrategias para ocupar el espacio público, la ciudad actual disputa a la idea de verticalidad, existente durante la era de los rascacielos, un imaginario de horizontalidad, en donde las poblaciones populares, las élites y las corporaciones mantienen siempre una interacción, prueba de ellos sería la Ciudad de México, Río de Janeiro, o Nueva York; ante el riesgo de ser cooptadas por las multinacionales, las redes de organizaciones desarrollan estrategias para habitar, hacer, ser, en pocas palabras, se politizan (cfr. Certeau, Giard y Mayol, 2006). Las ciudades dejan de ser simplemente receptáculos físicos para la distribución de bienes (casas de bolsa, edificios departamentales o de gobierno, centros de esparcimiento, etc.), para convertirse en espacios en donde los conflictos están presentes y la misma conflictividad lleva a hacer de ellas espacios imaginarios con motricidad propia. Las ciudades vernáculas son los espacios en donde el poder público no sólo se ubica en los tribunales o en las Cámaras de representación, ahora están en las redes sociales, estas ciudades producen su poder en el *habitar*, hacen del espacio inexistente (en donde no está el poder institucionalizado) un lugar propio desde el cual se visibiliza el poder, aunque éste sea para vigilar, obstaculizar o evaluar. En palabras de Michel de Certeau la ocupación del espacio común se vuelve una tarea política:

El acto de caminar es al sistema urbano lo que la enunciación (el *speech act*) es a la lengua o a los enunciados realizados. Al nivel más elemental, hay en efecto una triple función “enunciativa”: es un proceso de *apropiación* del sistema topográfico por parte del peatón (del mismo modo que el locutor se apropia y asume la lengua); es una realización espacial del lugar (del mismo modo que el acto de habla es

una realización sonora de la lengua); en fin, implica *relaciones* entre posiciones diferenciadas, es decir, “contratos” pragmáticos bajo la forma de movimientos (del mismo modo que la enunciación verbal es “alocución”, “establece al otro adelante” del locutor y pone en juego contratos entre locutores). El andar parece pues encontrar una primera definición como espacio de enunciación. (Certeau, 2001: 148)

Usar la ciudad parece definir el fenómeno en el cual el sistema se hace efectivo, convirtiéndose en realidad. “Tanto el estilo como el uso apuntan a una “manera de hacer” (de hablar, de caminar, etcétera), pero uno como tratamiento singular de lo simbólico, el otro como elemento de un código, Se cruzan para formar un estilo del uso, una manera de ser y una manera de hacer”. (Ibid: 151)

Las organizaciones como sujetos coordinados expresan una homologación entre su manera de ser a través del habla y su modo de ser a través de las distintas maneras en que ocupan el espacio y hacen de éste o abren en éste, en todo momento, un espacio público. La ciudad es un “espacio” en donde coexisten muchas ciudades y muchos ciudadanos distintos, esto no quiere decir que sea necesariamente un espacio físico concreto, como indicamos al mencionar distintas formas de organización de acción colectiva que generan un discurso, la ciudad no está hecha, se está reinventando, y al inventarla hace visibles formas de existencia, aunque al hacerlo también causan invisibilidad de otras ciudades, como ya sugería Italo Calvino. La ciudad, en contra de lo que esperan los que la idealizan como un espacio sin fronteras, no es sí, permanentemente hay conflicto, hay exclusión, en la ciudad hay permanentemente guerras por imponer significados (cfr Certeau; Giard y Mayol, 2006: 145).

En esa dinámica de “habitación” que hace a la ciudad un espacio creíble deben ganarse su derecho la pluralidad y la demanda de supresión de la escasez; en ese ritmo las organizaciones llevan a cambiar, modificar agendas, itinerarios, estrategias, reflejando complejidad, llenando el espacio público con temas, creando espacios de comunicación amplios, entre usuarios e instituciones o entre usuarios y otros grupos sociales, y la novedad de sus estrategias rebasa las interpretaciones únicas.

Finalmente, si el discurso político contemporáneo de la ciudadanía parece desplazarse hacia la periferia, también las ciudades viven el mismo desencanto,

pesimismo, y orfandad por carecer de *un* sentido esencial, quizá trágicamente las redes y tramas de agentes sociales dejan de “encarnan” a un pueblo mítico, porque su consistencia es contingente, y sin duda únicamente queda su carácter indeterminado. La ciudadanía para desgracia de los modernos ilustrados carece de un *telos* secularizado, la lógica compleja anula cualquier esperanza. Para nosotros, dejando de lado cualquier aspiración optimista, la captación de un sentido ambiguo, “indecible”, diverso de la ciudadanía lo convierte en un campo fértil de construcción permanente que apunta, sin garantía, la creación de nuevas formas de incorporación a la comunidad política, cada vez más democráticas.

CONCLUSIONES

Las reflexiones finales que a continuación presentamos, responden a las preguntas planteadas al inicio de nuestra investigación y, a través de la argumentación presentada, ofrecen una solución propositiva a los problemas encontrados en el estudio de la ciudadanía.

El acercamiento inicial de distinguir dos ideales: clásico y moderno, tienen su importancia al mostrarnos que el concepto “ciudadano” más que una entidad sólida tiene un valor como ente simbólico. La designación de sus atribuciones ofrece elementos de contenido, aunque principalmente marca los límites de una distribución desigual. Ciudadanía, funde elementos generales de un orden al cual

aspiramos, bajo formas concretas que nos “dicen”, quiénes “es” miembro de esa identidad.

El primer aspecto en importancia consistió en determinar si dicho concepto puede ser caracterizado con un mínimo de estabilidad o si su configuración debe acotarse siempre a las condiciones del contexto en que surge, nuestra tarea, en este sentido, traza inicialmente el recorrido de los patrones usados para su delimitación.

Que la ciudadanía puede pensarse fuera de las restricciones espaciales y temporales tiene un efecto en el modo de concebir el sistema político. Los fenómenos de migración, desplazamiento y exclusión parecen determinar la correlación entre el sujeto y el lugar de pertenencia, traducidos en criterios de reconocimiento. Al tomar en cuenta la aceptación de que este concepto es creación reciente de la sociedad occidental moderna, el argumento plantea la necesidad de tener en cuenta un conjunto de identidades “ciudadanas” que parecen rebasar los contextos nacionales; incluso, si el sistema político carece de contenidos sustantivos, obedeciendo a consideraciones procedimentales de regulación legal, la separación de las dimensiones privada/pública admite tácitamente que la ciudadanía, hoy, no puede mantener aquellos aspectos que le dieron sentido a los patrones antiguo, ni moderno, esta ciudadanía es nueva y distinta, además limitada, compitiendo con otras identidades surgidas de muchas otras dimensiones (económica, cultural, etc.).⁸⁰

Dicho resultado generó problemas, como el no poder vincular ciudadanía y nación sin mayores aclaraciones; la nación, en los términos utilizados actualmente, tiene una connotación como “bien social” de la comunidad política⁸¹, ya no caracteriza simplemente la unión de un conjunto de hombres unidos por algún vínculo natural, como afirmaba Aristóteles.

De acuerdo con lo anterior en la identidad antigua tendríamos rasgos presentes de una relación jerárquica que impone lazos estrechos entre quienes

⁸⁰ J. Habermas, “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe” en Beiner R. *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, ver pp. 256-274.

⁸¹ F. Rossolillo, “Nación”, en Bobbio, N., Mateucci, N. y Paquino, G. (ed.) *Diccionario de Política*, México, Siglo XX editores, Duodécima edición, 2000, p. 1022

obedecen y quien manda; la identidad en el tiempo de los monarcas y príncipes la liga se encuentra en los sentimientos de lealtad al rey, que a su vez tendrían una estrecha relación con el poder encarnado de la divinidad en la tierra, siendo el súbdito aquel que materializa sus designios; la identidad nacional, consignaría la presencia de sentimientos a un ente simbólico que ya no es una persona sino que se distribuye en los sentimientos dirigidos a la tierra patria, a la lengua y a profundas tradiciones.

La identidad ciudadana deja de tener destinatario específico, es el Estado la proyección del poder, no está ocupado por alguien o algo, su particularidad, con respecto al ciudadano es que lo hace una forma vacía, en todo caso, la referencia son las funciones del ciudadano, reducidas, de acuerdo con Baczkco, a “la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre un plano construido simbólicamente”⁸².

Las características de la identidad ciudadana se orientan hacia la preservación de aquellos privilegios convenidos con el Estado, requisitos formales y garantías, así como una serie de compromisos, cargas impositivas a satisfacer.

Sin detrimento de lo anterior, el asunto podría pensar al ciudadano sin referencia al Estado o al menos a un Estado nacional y a una nación estrechada territorialmente, como supone el cosmopolitismo, porque las afecciones políticas en tanto que muchos de los compromisos y atribuciones dentro de la idea de estado social o de bienestar quedaron en manos de las organizaciones de ciudadanos, con lo cual parece dejar de tener sentido la nacionalidad, los miembros de la comunidad nacional no siempre ni necesariamente son asimilados por el Estado.

Sobre este punto, anticipamos en la introducción la transformación de lo político al dominio de la gestión de los conflictos en el terreno de las relaciones entre las personas y las estructuras burocráticas, lo cual queda claramente ejemplificado con el paradigma de Marshall, para quien la plataforma inicial del problema debe situarse bajo el objetivo de mostrar que cualquier la adquisición de

⁸² Baczkco, op. cit., p.30.

ciudadanía supone la conquista social del derecho de inclusión a partir del reconocimiento del sistema.

La evolución de las democracias constitucionales modernas define un patrón dentro de la estructura social que coincide con la consolidación del Estado de bienestar, patrón que coincide con los momentos de cambio y ampliación de la vida social contemporánea. Ahora bien esa misma idea ha incidido en la concepción del ciudadano como ideal político, reduciendo su campo de acción y quedando atada a la fórmula del estatus, admitiendo que hay otras esferas en las que ésta noción también adquiere sentido, como la llamada ciudadanía económica; es ante la condición de la propia movilidad de la sociedad a partir de la expansión económica y el cambio de las estructuras burocráticas para hacer exigibles los derechos, que se ve a la ciudadanía económica como uno de los resultados de ese que para Fukuyama es el principal motor de la historia reciente. Es ante los conflictos por la posesión de los bienes materiales y de conocimiento entre las sociedades desarrolladas y las que se encuentran en desarrollo, que la distribución en áreas estratégicas como la militar y las tecnologías, se convierten en una promesa de ampliación de los derechos. El sistema pues contiene las condiciones básicas de su propia movilidad, los conflictos en la estructura económica determinan el resto de las relaciones.

La idea marshalliana presente en autores como Rawls o Habermas es que la conquista gradual de un paquete de derechos, pone en igualdad formal a los distintos grupos sociales o clases, dando la posibilidad de generar un efecto expansivo de los beneficios de igualación e introduce rasgos específicos de la pertenencia política, que ya no es sustantiva sino legal, convirtiéndose éste en el rasgo unificador que podrá legitimarla. La igualdad inherente para dicha ciudadanía, entonces, ya no necesita de rasgos atribuibles a ningún elemento sustantivo, incluso en su expresión como ciudadanía económica, es el conjunto de fuerzas que equilibran la capacidad de toda persona para formar parte de la estructura social.

La integración plena de los individuos a la comunidad sería el ideal por cumplirse en la medida en que se conquisten mayores derechos, pero esa

"pertenencia" sólo es una determinación formal en la actualidad que únicamente tiene sentido en la medida en que la inclusión se logra al participar del sistema social (de salud, pensiones, etc) que pone la diferencia entre quienes pueden cumplir con las cargas definidas por el Estado y quienes no pueden: los sujetos marginales.⁸³

Ahora bien, esta visión claramente choca con las pretensiones de resurgimiento del *kata phusin zoon politikon*⁸⁴, o el *Legalis homo*⁸⁵, que como vimos en el primer capítulo ha pretendido ser una restauración del ideal de ciudadano por parte de las posturas neoatenienses y neorepublicanos. Aunque la forma del ciudadano actual reconoce la importancia del vínculo legal con el Estado, se ha separado de la idea de una "primera ciudadanía", humanista cívica, que manifiesta la presencia de hombres políticamente virtuosos y de un Estado justo. Aunque los neorrepublicanos por ejemplo, apelan a la necesidad de establecer condiciones mínimas de la pertenencia plena, exigen un comportamiento cívico activo del agente y una República cívica, ambos ficciones.

Pretender una comunidad política donde los sujetos posean un sentido del bien general sin suprimir sus valores sustantivos supone ejes de orientación en el sistema que garanticen la posibilidad real de las personas pueden definir el rumbo del sistema y existen formas de interacción efectiva con el poder; ahora bien, durante las dos décadas finales del siglo XX se dejó la orientación en manos de la comunidad de expertos, pensando en que lo necesario era un proceso de modelamiento de *un* modo de ser ciudadano coexistente con el pluralismo y la diferenciación. Las pretensiones de *hacer comunidad*, sobre la base de hacer que la individualidad cobre relevancia a través de la acción y la creación de intereses compartidos se había movido, al menos durante una parte del siglo pasado bajo la fórmula del ideal amoroso; si Platón habla de la ciudad sana, otros recuperando a Montesquieu hablan de la ciudad amorosa, en contra del totalitarismo cognitivo, ahora convertido en totalitarismo del sentimiento (Loraux, 2002: 54). Lo político

⁸³Touraine, A. *¿Podremos vivir juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, ver pp. 88-89.

⁸⁴Aristóteles, *Política*, Barcelona, Gredos, 2000, 1253a.

⁸⁵J. G. A. Pocock, "The Ideal of Citizenship Since Classical Times" en Beiner R. *Theorizing Citizenship*, New York, State University of New York Press, 1995, ver p. 40.

realizado a través de un sentido de construcción de de consenso a través de la amistad.⁸⁶

Cuando Platón sugería el diálogo como cura contra la *stasis* que enfermaba a la ciudad, la guía de la sanación mediante la reconciliación sólo podía venir del rey filósofo. El eslabón de la cadena enlazaba ciudad y ciudadano en un sistema donde la pertenencia liga las condiciones de la estructura, la forma donde la interacción se modera a partir de la proporción, la medida y la gradación.

Este caso sirve para caracterizar cómo cuando la vida política es tomada como resultado de las relaciones sociales, su sentido queda fijado por el tipo de relaciones que se consideran determinantes, sean estas económicas, jurídicas, etc; la sociabilidad aparece como resultado de un principio diferente a ella, ya no es el conflicto; la vida social surge por el deseo de sociabilidad, de unión, en familias, de las cuales derivan núcleos de organización colectiva más extendidas, hasta formar el estado-ciudad, estado de mayor perfección. El acto de participar en la vida pública por parte del hombre se convierte entonces en una exigencia necesaria dada por su condición de ser animal social.

Dicho en otras palabras, entre los griegos no existían “diferencias ontológicas” entre la proyección de la vida en comunidad, su modelo social y su comportamiento político (Laclau, 1996: 112), hecho irreplicable que cambiará con la llegada de otras sociedades.

Otro aspecto, el ciudadano, considerado un “agente activo”, preocupado por colaborar en bien del correcto funcionamiento de la estructura de gobierno, vigilante de aquellos que actúan como malos ciudadanos, mal que favorece la proliferación de los gobiernos arbitrarios, parece no ser viable en la actualidad, las formas de organización diferenciadas del sistema ponen de relieve que la pretensión de otorgar al individuo las cargas de corregir al sistema no es una solución, sino una cara del problema, o del fracaso del ideal moderno, representa el fracaso de *una* política, la cual depositó su confianza en una estructura

⁸⁶Vale la pena tener en cuenta las palabras de Jaques Derrida: “La verdad de la amistad es una locura de la verdad, no tiene nada que ver con la sabiduría, la cual ha dado la nota de esto al intentar hacernos creer que la pasión amorosa era loca, ciertamente, pero que la amistad era la vía de la sabiduría y del saber, no menos que de la justicia política.”(1998: 70)

administrativa-jurídica, suponiendo que esa capacidad, por sí sola, podría construir orden, determinar orientación plena a la autoridad central y definir los alcances de sus instituciones.

Es pertinente afirmar, con Lefort entonces, la presencia de “un nuevo sentido de la diferencia de los tiempos, la percepción de un abismo entre lo antiguo y lo nuevo...una era de creación...”⁸⁷. Con respecto a ese punto nuestra tarea desde el inicio, tuvo como interés no mostrar una secuencia que une los esfuerzos históricos al ver la ciudadanía como un proceso progresivo y lineal que une el ideal griego con el moderno en algunos puntos de la cadena. De acuerdo con esto, cada modelo agotó sus pretensiones reclamando “una refundación del Estado social sobre la base de los principios de sujeción a la ley, igualdad de los ciudadanos e inmunidad de éstos frente a la arbitrariedad”,⁸⁸ pero ya no bajo la lógica de la universalización formal de las garantías de los derechos sociales, hecho que se demostró durante el siglo XX se utilizan como intervenciones discrecionales y selectivas de tipo burocrático.

De lo mencionado, se abren dos dimensiones importantes, la primera, que responde a la concepción a la discusión acerca de la forma en que se constituye la subjetividad en la actualidad y que está presente en la revisión de los argumentos del capítulo tres, nos referimos al ciudadano como estatus; consiste en plantear los nuevos criterios de reconocimiento y aceptación de la ciudadanía, eso que Ralph Dahrendorf llamaba las nuevas “oportunidades de vida” para el ciudadano. Garantizar la capacidad de poder llevar a cabo un ejercicio de las libertades, reconociendo las limitaciones de la figura del individuo, lo anterior para ampliar y mejorar las oportunidades de los grupos colectivos.⁸⁹ En este sentido, el paradigma marshalliano, aunque agotado, proporciona experiencia para admitir, eso llamado por Rawls, saber escuchar otras voces. En este caso, no admitir respuestas unilaterales acerca de de la naturaleza humana.⁹⁰

⁸⁷ Lefort, C. *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona, 2007, p. 66.

⁸⁸ Ferrajoli, Luigi, *Pasado y futuro del Estado de Derecho*. En Carbonell, Miguel, *Neoconstitucionalismo (s)*, Editorial Trotta, México, 2009, pp. 23.

⁸⁹ Dahrendorf, Ralf, *El nuevo liberalismo*, México, REI, 1993, p.39.

⁹⁰ Dahrendorf, Ralf, *El nuevo liberalismo*, México, REI, 1993, p. 36..

La genealogía del concepto nos muestra que no hay un punto de enlace que ubique una estructura reguladora del poder, como claramente se indica en la revisión del capítulo primero, los registros muestran diferentes concepciones del ciudadano. En los capítulos siguientes la concepción de ciudadanía se ve claramente afectada por una fuente de unidad centrada en dimensiones simbólicas provistas por la necesidad de dar homogeneidad a través de la "cultura compartida."⁹¹

Como ha podido establecerse, nuestra idea central resulta puesta en dificultades por las complejas condiciones de la vida contemporánea, los conflictos provenientes no sólo de la naturaleza humana, sino de las propias características del sistema y de las estructuras burocráticas. Ciertamente la condición formal parece fundamental para la expansión de la integración a la comunidad pero es insuficiente, un régimen constitucional garantiza la defensa y preservación de las personas, pero tiende a omitir los elementos que dan vida a la personalidad y el carácter. En las propuestas multiculturales, como la de Kymlicka, existe un esfuerzo por preservar algunas de las ganancias del liberalismo, lo cual es aceptado por otros autores como Mouffe o Laclau, aunque reclamando una defensa de las identidades minoritarias. Ahora bien, ampliar las garantías logradas por las democracias liberales tiene un sentido de efectividad, llevando los reclamos más allá del estrecho límite del estatus legal, con lo cual se pueden apuntar una descripción, "la ciudadanía es un proceso, más que un derecho".⁹²

La ciudadanía "se creó, por las actividades de gentes en situaciones particulares que interactuaron con instituciones, ideales y normas de poder jurídico y participación gubernamental que no podían mantenerse vinculados irrevocablemente a una clase o institución determinada. Mientras los derechos son inherentes sólo a los individuos o a las entidades corporativas, las leyes son formas de delegación y recursos culturales en flotación libre, cuyo sentido práctico

⁹¹Marshall, T. H, *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Anchor, 1965, p. 101.

⁹² Procacci, Giovana Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados del Bienestar. En García, Soledad y Lukes, Steven (Compiladores) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI editores, 1999, p. 15.

se basa en relaciones no en la autonomía individual. Los derechos de ciudadanía eran prácticas sociales relacionales, no «cosas»⁹³

Las distintas experiencias históricas que repasamos muestran que cuando los derechos, por ejemplo, en el subsistema electoral, son violados, las leyes deben preservar el interés público-ciudadano, por encima de quienes se colocan como defensores legales del régimen constituido, esto es, cuando existen dudas acerca de la legitimidad de un determinado proceso o sus resultados los mecanismos constitucionales deben liberar el derecho del ciudadano a revertir lo sancionado aún contra la restricción legal. De hecho esas experiencias ocurren como pudimos ver en el capítulo cuarto, al revisar las experiencias políticas en Asia y contrastarlas con los documentos constitucionales de varios países americanos. Las constituciones más que defender a las instituciones, independientemente de los ciudadanos, debe permitir la influencia de éstos con un nivel de exigencia centrado en los grupos inconformes.

Por lo dicho arriba, nuestro concepto central se convierte en “un vasto sistema simbólico que produce toda colectividad”⁹⁴ en el cual se construyen identidades de individuos o relaciones, percibidos, divididos, la ciudadanía es de cierto modo un terreno fértil para elaborar objetivos o convertirse al mismo tiempo en un medio de transformación de las identidades o de estigmatizaciones de las mismas.

La experiencia de la sociedad globalizada aumenta la complejidad de los mecanismos del Estado para regular y reducir la conflictividad de los procesos colectivos, al desplazar muchas de sus funciones a organismos y organizaciones fuera del espectro político, con lo cual erosiona los cimientos del Estado-monolítico, derivando en la formación de subsistemas estructurados de manera tal que no pueden ser regulados ya desde un órgano central.⁹⁵

⁹³ Somers, Margaret, R. La ciudadanía y el lugar de la esfera pública: un enfoque histórico. En García, Soledad y Lukes, Steven (Compiladores) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI editores, 1999, p. 228.

⁹⁴ Tomo la definición de Backzo, B., *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, p. 28

⁹⁵ Luhmann, N. *Introducción a la teoría de sistemas*, Univ. Iberoamericana, México, 2007. Específicamente el capítulo “El sistema como diferencia”.

La tarea que parece comenzarse a vislumbrar es cómo los cambios parecen imponer variables estructurales autónomas al individuo, imponiendo una lógica basada en la competencia, produciendo nuevas actitudes, conductas y expectativas, las cuales “producen para el mundo urbano, una nueva sociabilidad y nuevos imaginarios colectivos que debilitan la referencia al Estado y a la política como destinatarios de las demandas sociales.”⁹⁶ Este cambio reduce aun más las expectativas de certidumbre centradas en la capacidad de individuos o de grupos para intervenir exitosamente en el sistema. Por eso en este sentido nuestra aportación de la flexibilidad de la subjetividad parece aportar una explicación viable.

Con relación al mito de la representación, figura dominante del poder político en las democracias occidentales, el intento de recuperar y reunir, por un lado, el ideal de la decisión vía la participación directa y la representación de la voluntad general depositada en los partidos⁹⁷, carece de realismo, pero además pone de relieve la falta de identidad entre las expectativas del ciudadano común y las exigencias del sistema a los encargados de tomar decisiones. La idea de la representación política como solución al problema de la decisión en un sistema soberano,⁹⁸ ha demostrado que la tendencia del modelo representacional sólo ha significado una implícita y melancólicamente muestra de “fe [irracional]” en el pueblo.⁹⁹

Danilo Zolo nos proporcionó una desencantada mirada a las democracias actuales carentes de realismo al pretender recuperar al ciudadano activo, situándose en un plano de expectativas, creyendo que la distancia entre sujetos y elites para compartir el poder político puedan estrecharse; sin embargo, en este nuevo orden la política como instancia privilegiada de representación y coordinación de la vida colectiva no sólo se ha vuelto problemática, sino, ficticia.

⁹⁶ N. Lechner, “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, I/96, p. 5.

⁹⁷ Al respecto ver, Zolo, D. *Democracia y complejidad*, Nueva Visión, Buenos Aires y la democracia difícil, Alianza, México, 1994.

⁹⁸ Zolo destaca como características del modelo neoclásico el pluralismo, la competencia y el respeto a un sistema electoral reglado, ver *op.cit.*, pags. 71-74 y ss.

⁹⁹ Zolo, D. *La democracia difícil*, Alianza editorial, México, 1994, p. 69.

Teniendo en cuenta las evidencias expuestas en el capítulo tres acerca del tipo de subjetividad que encarna la representación política, un representante con capacidad de producir un patrón de actos trasladados a una voluntad general o mediante la opinión pública, ha dejado de ser viable. Parece que la lógica de la diferenciación tiende a la fragmentación de las acciones y tareas que se pueden realizar en bien del interés público; lo claro es que no hay sujeto que pueda incidir individualmente, las formas que adquiere poco a poco esa subjetividad son de tipo corporativo, articulado en redes, con cada vez mayor especialización, capacidad para procesar la información y habilidad para ejecutar los procesos con la dificultad de controlar el tiempo.

Llegamos a uno de los aspectos medulares del trabajo que busca entender la ciudadanía más que como un concepto unificado y acabado, como un resultado fragmentado. Por ejemplo, lo señalado en el capítulo tres y después reformulado con la idea de la ciudadanía compleja muestra distintos niveles de ejercicio de la misma, así por ejemplo, para las organizaciones partidistas, articuladas en una dimensión operativa específica, el resultado derivó en un desarrollo propio, la *autonomía* adquirida por éstos se entiende sólo “desde la operación del sistema [que] puede determinar lo que le es relevante y, sobre todo, lo que le es indiferente”¹⁰⁰, generando así su propio orden y regulación, en la cual únicamente pueden responderse ellos a sí mismos. La representación muestra, la irreversibilidad de las tendencias producidas con la debacle de la subjetividad racional que acompaña en su caída al ideal democrático. La solución no está dado, aun es una encrucijada, entre otras cosas porque reclama “la elaboración de marcos de interpretación “racionales” del mundo”, pero asistiendo, “a un eclipse progresivo de la dimensión individual de la experiencia, a una superación de la “subjetividad” como núcleo de la acción social”¹⁰¹.

La dirección de la dinámica social, ha llevado a depositar la confianza de universalización del bienestar colectivo en el mercado, factor causante de la descentralización de la sociedad (Luhmann) y de la propia política (Lechner). Pero

¹⁰⁰ Luhmann, *Op. cit.*, p. 118.

¹⁰¹ Zolo, *Op. cit.*, pp. 64-65.

será necesario no desoír a Chantal Mouffe, quien reiteradamente ha señalado la confusión y necesidad de deslindar la parte política de la económica del liberalismo, lo mismo la problemática individualista y utilitarista. Aun cuando el desarrollo de los procesos estructurales de la sociedad actual conduce a plantear que si la sociedad perdió su centro y la política ya no es la esfera privilegiada para crear orden social y espacio común, entonces bien podría erradicarse al Estado político, y reemplazarlo por un Estado administrativo mínimo (Nozick) que sólo tendría la función de maximizar y eficientar la dinámica del mercado, lo cierto es que una perspectiva como esa no conduce sino a un callejón sin salida, en todo caso la ciudadanía debe verse como el propio ejercicio de la propia vida democrática con todos sus defectos y limitaciones dentro de una perspectiva común, en este punto Norbert Lechner ha comentado:

So pretexto de proteger los procesos económicos frente a los vaivenes políticos, se propone desplazar el poder desde el sistema político hacia “instituciones inmunes a las presiones democráticas que pueden defender mejor los derechos de sustituir la legitimación democrática del mercado...las políticas sociales son desvinculadas de su anclaje político-la ciudadanía- y redefinidas como una variable del crecimiento económico...se pretende “poner en línea” la política con los supuestos imperativos técnicos de la economía¹⁰²

Las tendencias racional-economicistas actuales que toman los procesos del mercado como pauta para delinear nuevamente de manera parcial el rostro del sujeto, lo convierten en un consumidor, en un agente, supuestamente con capacidad de elegir entre muchas opciones, para el caso, políticas, sin embargo, aunque parece haber una repercusión al nivel de la pluralidad (en la medida que hay opciones hay variedad y pluralidad, de ser y hacer), la oferta prometida no aparece, porque el mercado funciona con capacidad de ofrecer opciones limitadas, rangos medios, cualquier opción que rompa la media es excluida, dicho juego, entonces, mantiene su rostro uniforme, pero con un efecto despolitizador.

La carencia de un sentido estrictamente político resulta negativa para cualquier posibilidad de crear orden y comunidad. Sin embargo, se defiende la

¹⁰² Lechner, *Op. cit.*, p.9.

necesidad de “redimensionar la política”, como han señalado Lechner, Zolo, Marramao, Mouffe y otros, es necesario generar una nueva definición de lo político, fuera de la figura de la representación y lejos de la tradición ilustrada racionalista.

La condición de la complejidad, dijimos, corresponde a la autonomía de los subsistemas, la complejidad admite en la esfera social la generación de nuevos subsistemas, en este caso para la incorporación de fuerzas sociales presentes como aglomerados colectivos. En este caso, la configuración de la subjetividad parece orientada a las redes, entramados de grupos insertos en una retícula, conducidas por demandas segmentadas, deseos, aspiraciones, intercambios de recursos, conflictos. Agentes de este tipo ocupan el amplio espectro de la vida colectiva, sin embargo, nos parece particularmente interesante acercarse a Latinoamérica, como se mostró en el capítulo cuatro sus organizaciones, vehículos de ampliación del sentido de la ciudadanía, son indígenas, migrantes, mujeres, los sin tierra, los verdes, y muchos más, los cuales tienen como cualidad producir una dinámica social propia, con necesidades múltiples y no necesariamente coincidentes, en su falta de identidad totalizante se localiza parte de su atractivo, aunque también es relevante la medida de ampliación de los riesgos que generan, careciendo de un papel histórico para la concepción moderna, lo mismo si sustento teórico que los legitime, no representan ni a las fuerzas del mercado, ni son una “clase”, ni son subsumidos como representativos de un “sector popular”¹⁰³, al no tener una identidad unitaria hacen posible la conjunción de demandas diversas, derechos, género, reconocimiento, medio ambiente o raza. Lo relevante para nosotros es que ellos dejan de hacer una política convencional, no aspiran a la disputa electoral, ni tampoco llevan a cuentas una moralidad liberal, tienen una estructura de organización indefinida, se alejan de cualquier identidad global dentro de las redes, son “sujetos” heterogéneos. Incluso rompen el esquema habermasiano del diálogo, no necesariamente realizan sus demandas bajo la estructura comunicativa no

¹⁰³ L. Avritzer, “El nuevo asociacionismo latinoamericano y sus formas públicas: Propuestas para un diseño institucional”, en Olvera, A. (coord.) *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México.

distorsionada. Esos actores, inmersos en los movimientos sociales son interesantes por su capacidad de otorgarle densidad al espacio público, mostrando su “capacidad” para establecer una conexión entre las formas institucionalizadas de ejercer el poder político y el mercado, cambiando las formas de coordinación, representación y regulación social. De cierto modo a ellos se les aplica aquello que del nuevo sujeto político establece Mouffe, esta subjetividad “[n]o pretende dominar o eliminar lo indecible porque reconoce la condición de posibilidad de la decisión y, por lo tanto, de la libertad.” (1997:37)

Algunas de las propiedades de tales sujetos entran en conflicto con el sistema en tanto que su identidad está acotada por la propia particularidad de sus demandas, amén de la lógica propia del subsistema, la electoral por ejemplo, la cual puede usar filtros específicos para seleccionar las demandas que puedan ser integradas, de manera que los sujetos necesitan desplegar sus estrategias más allá de los espacios reconocidos como legítimos para la actividad política, la tribuna o el tribunal no son suficientes, así pues dejan cualquier pretensión de monopolizar un dominio específico, interactuando en rangos de intervención amplios, pero igualmente expuestos a las fuerzas del propio sistema (como serían los partidos políticos o los organismos gubernamentales. Su alta sensibilidad a la presencia de fuertes tensiones económicas, al deterioro de los derechos sociales y a la falta de participación en las decisiones públicas, hacen de ellos un espacio de potencial conflicto.

Lo que nuevamente, resulta importante para este trabajo son las representaciones diversas que en función de su dinámica de interacción, múltiple de intercambio simbólico, juegan con las reglas del sistema o del mercado, dando lugar a expresiones de emancipación diversas que no cumplen con las exigencias de la emancipación liberal, su acto de emancipación innova prácticas depositarias de sentido, por ejemplo, sentido de comunidad, de lo público, negando las prácticas convencional de la política del qué, cómo y con quién.

Sin pretender idealizar a los nuevos sujetos de la política, en ellos está reflejada la complejidad y la diferenciación actual, enfrentan movimientos adaptativos inherentes a la dinámica de la modernización sin dejar de llevar

consigo los perfiles fragmentados de su condición. En este sentido debemos destacar sus habilidades y recursos para la intervención. Independientemente de valores fijos está presente la disciplina, la preparación y la habilidad para estructurar cadenas de sentido. El perfil profesional como rasgo esencial tiene un sentido de coherencia para las organizaciones, les permite a sus miembros formar sus propias redes de organizaciones para hacer frente al vacío institucional o incluso coexistir con los poderes informales, pueden hacerse cargo de las derivas, sesgos y defectos mantenidos por la cultura y que resultan exacerbados cuando son utilizados por los instrumentos del sistema.

Lo determinante de lo que se viene diciendo es que en el estado en que se encuentra la política actualmente se debe mirar a ésta como la han hecho críticos importantes “un campo de inscripción del conflicto”, o en los términos de Laclau y Mouffe, un campo discursivo en permanente significación. La comunidad política es, bajo esta óptica el lugar o el espacio del conflicto, por lo mismo, la ciudad deja de darle direccionalidad a la forma del ciudadano, se vuelve un espacio de inscripción de los conflictos, donde tiene lugar la expresión de las demandas colectivas bajo la guía de un horizonte de sentido que permite pensar el bien común, sin suponer con esto que se compromete con una idea particular de bien, la comunidad política es pues “la condición de imposibilidad de su completa realización.” (Mouffe, 1997: 41)

Aunque la especificidad de su acción junto con la pluralidad de los rubros cubiertos por los grupos dificultan la búsqueda de poder político, no dejan de jugar con posiciones estratégicas y con capacidad para lidiar con las instituciones. El objetivo no reside en tomar el poder, sino usar el poder como motor de acción, cambio, a veces a pesar de ellas mismas, en este caso la ciudadanía o ser ciudadano se convierte en un compromiso con los otros y fidelidad a seguir las reglas que le dan sentido a la convivencia, sea a través del respeto a las libertades o a la aceptación del principio de igualdad de todos, en este sentido, resulta relevante el significado que adquieren las *prácticas* de los nuevos sujetos, su acercamiento al poder hace un recorrido distinto, si bien de obediencia, es decir como prácticas de un primer nivel, según nuestra descripción; pero que pueden ir

más allá, como creación de nuevos sentidos, en este caso de ampliación del reconocimiento de los sujetos involucrados, se transita pues por la restauración del sentido de pertenencia a partir de la participación de las estructuras del poder sistémico, construido con él, en cada momento, bajo la expresión de distintas formas de emancipación la idea de bien común. La ciudadanía, entonces, deja de ser un concepto formal, un status para convertirse en una noción que le da sentido a la relación política-ética.

Redefinida en esa perspectiva la ciudadanía política, convertida en espacio en el que se dibujan los conflictos y, por tanto, donde se genera una arena de disputa de distintas demandas toman forma los distintos perfiles de las organizaciones civiles (de profesionalización, de cumplimiento de tareas en los vacíos de poder, de apoyo en la exigencia e incluso satisfacción de demandas, de formación y divulgación de contenidos, etc). Como vimos en el capítulo cuatro, resulta importante enfatizar las nuevas responsabilidades de los sujetos, lo cual configura así mismo un conflicto, incluso, para definirlos. El punto clave es que en realidad tienen un carácter estratégico, de oportunidad, el cual más que diluir el sentido ético más bien deja una marca o muchas maneras de ejercer la ciudadanía, educan, informan, difunden y promueven banderas fragmentadas y luchan convirtiendo su práctica en un espacio institucional.

El reducido número de alusiones dista de proporcionarnos *un* perfil, por sus prácticas, diríamos, producen más bien una multiplicidad de perfiles, y en este sentido, queda claramente cuestionado el ideal del sujeto ya sea individual o colectivo unido a un conjunto de criterios uniformes, al menos conceptualmente dichas identidades colectivas homogeneizadoras se comienzan a distribuir con distintos grados de compromiso, alcance, y responsabilidad en los distintos planos del sistema, sin que estos signifique que el partido político, el sindicato o la organización civil quedan aislados, más aún quedan ubicados en el mapa o en la red de interacciones coexistiendo de muchas maneras y formando cadenas de demandas que de manera coyuntural forman cadenas de significado que responden a las exigencias éticas de los sujetos, sin separarse completamente de las prácticas definidas por su contexto.

La historia y prácticas de las organizaciones, por último, en la dimensión de la política abren un espacio importante para reflexionar acerca del concepto de libertad escindido en las concepciones del ideal moderno. La imposibilidad de coexistir integradas la ética y la política, hacen desconfiar de que sea la política un terreno para la libertad, como se recordará, el concepto de libertad ligado al liberalismo y a su herencia cristiana, excluyen de la política el *rostro verdadero* de la libertad.

Ese aspecto las acciones de compromiso de atender a las leyes y cumplir con las prácticas constitutivas del modo de coexistencia de la democracia forman parte del sentido ético de la ciudadanía. Al cumplir los ciudadanos con las reglas y prácticas someten a su perspectiva los aspectos que enunciamos en el capítulo cuatro, que el sujeto no se somete a un sólo patrón para enfrentar los conflictos, que la información obtenida por sí mismo sólo se codifica bajo una *red de orientaciones* para la cual no se basta consigo mismo sino que necesita de la concepción compartida, como ha notado Avritzer, por su carácter fragmentado, las organizaciones civiles se mantienen siempre atadas a iniciativas que no dependen de ellos y las cuales muchas veces no generan los contrapesos suficientes para “demostrar su propia razón pública.”¹⁰⁴

Las dinámicas de los nuevos sujetos resultan en un sentido perfectamente compatibles con los mecanismos de unificación de la identidad política, si son diversas, mediante el sistema de reconocimiento que otorga el Estado, y en el que los sujetos siguen prácticas de sujeción al propio sistema, así la pluralidad puede lidiar con la complejidad, “[La identidad ciudadana es] también una identidad política común a individuos que son miembros, además, de múltiples comunidades que tienen concepciones diferentes del bien vivir, pero que aceptan someterse a ciertas reglas cuando eligen y persiguen sus propios objetivos.” (Mouffe, 1997: 50).

Ahora bien si también dichos sujetos son “signos” de cambio para el sistema, necesitan transformarse bajo un comportamiento de adaptación que sólo es posible porque la subjetividad es maleable, sin que esto equivalga a suponer

¹⁰⁴ Avritzer, *Op. cit.*, p. 330.

una supresión total de la propia autonomía, el sujeto en esta nueva etapa parece más bien, adoptar una autonomía al interior del sistema, no fuera del sistema, así entonces dicho cambio es una “*producción de la especie humana*, en los ámbitos individual y colectivo: la posibilidad para el ser humano, en cuanto individuo y en cuanto especie, de controlar no solo sus “productos”, sino también su “formación”, cultural y socialmente...lo que está en juego es la producción y la calidad de la existencia humana.”¹⁰⁵

Las transformaciones a las que se apunta en estas líneas van encaminadas a buscar una renovación de la naturaleza social, ante una condición de cambio, en donde no únicamente hay recursos, también significados, discursos, estrategias y elementos diferentes a la estructura social, y lo más importante, apuntan a buscar trastocar los códigos interpretativos de la propia organización de la vida colectiva. Aunque un sistema político liberal no puede admitir la imposición de una visión del mundo específica y parcial, sino, una idea de justicia, en donde la orientación del Estado debe tener como guía valores políticos y ahí radica su conflicto principal, cómo decidir qué valores defender, introduce así un dilema entre valores individuales o corporativos, cómo salvaguardar la individualidad y mantener las “restricciones internas” de las tradiciones culturales. Una concepción de la justicia compartida por una comunidad política no necesariamente genera valores que proporcionan una orientación para construir una identidad común, para no hablar de una identidad ciudadana compartida que supere las identidades rivales basadas en la etnicidad.¹⁰⁶ Manteniendo una línea cercana al esquema hegeliano el multiculturalismo busca localizar las más importantes fuentes del conflicto y la mediación social en los valores sociales y las prácticas institucionalizadas de la cultura que nutren los modelos políticos y tienden a hegemonizar. Se entiende la cultura, entonces, como la diversidad de costumbres, perspectivas, ethos de grupo o asociaciones, las cuales imprimen su sello a la sociedad.

¹⁰⁵ Mellucci, *Op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁶ Nickel, James, "Rawls on Political Community and Principles of justice", En *Law and Philosophy*, n° 9, 1990, págs. 205-216. Y Norman, Wayne, *The Ideology of Shared Values*, University of Ottawa, Department of Philosophy, 1993.

Así pues, la cultura proporciona dos de los aspectos en torno a los cuales se construye la ciudadanía: el territorio y la lengua. El conflicto, por tanto, por el tipo de valores que habrán de privilegiarse en una sociedad, se convierten en el plano político en los criterios para determinar quiénes tienen acceso a las libertades, son considerados parte de la nación y reciben la protección del Estado. Pero, si los Estados, Ya sean multiculturales o poliétnicos.¹⁰⁷

Kymlicka reconoce que el problema político contemporáneo está situado en los criterios, ante la pluralidad de formas de configuración de la identidad el reconocimiento que se otorga dentro de una nación y que puede ser un factor de normatividad política resulta insuficiente. Para Kymlicka los conflictos tienen dos aspectos, el primero relacionado con la existencia de una diversidad lingüística y la de la necesidad de encontrar fuentes de normatividad para ellas, una doble dimensión, “en el nivel práctico, hemos visto crecer el rango de los conflictos y retos a lo largo del mundo que se han centrado en la diversidad lingüística. En el nivel teórico, una serie de desarrollos internos al campo de la filosofía política han convergido en torno a las cuestiones de lenguaje de los derechos y el lenguaje político.”¹⁰⁸

Ahora, la traducción de esos dos niveles de problemas adquiere su dimensión cuando pensamos en el quién de la ciudadanía, fundamentalmente el mecanismo había sido generar una pauta normativa en el sistema jurídico-político, de acuerdo con el cual, las minorías deberían adaptarse a las exigencias de la mayoría. En la exposición convencional proveniente del liberalismo político la preocupación se cierce a defender dicha caracterización a partir de la preocupación por la formalidad abstracta, el marco constitucional del modelo político, que se aplica a las personas, no a las corporaciones ni a los grupos. Sin embargo, ahí reside el principal problema, ante la eficacia que tienen los grupos, como las organizaciones o incluso antes los retos que una ciudad puede generar a

¹⁰⁷“Por tanto, un Estado es multicultural bien si sus miembros pertenecen a naciones diferentes (un Estado multinacional), bien si éstos han emigrado de diversas naciones (un Estado poliétnico), siempre y cuando ello suponga un aspecto importante de la identidad personal y la vida política.”Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 2006, p. 36

¹⁰⁸Kymlicka, Will y Patten, Alan; *Lenguaje rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 2-3.

un ente como una nación, cuando no acepta seguir un ordenamiento generado en el centro del poder político, pongamos por caso, en un Estado federado, resulta a veces que pueden los poderes locales impulsar tendencias democráticas, desde los poderes locales que impiden la preservación de las garantías de sectores desprotegidos, como ha ocurrido en distintas naciones con la ampliación y reconocimiento de derechos hacia las mujeres o los migrantes. Teniendo en cuenta esos conflictos, para el caso de un Estado liberal basado en la justicia, se prescribe que la autoridad política debe garantizar la jurisdicción estatal asegurando el bienestar general y contemplar también los beneficios de cada ciudadano, aspecto que desde el siglo XIX parece contradecir los hechos,, “la historia de ignorar las minorías nacionales en el Nuevo mundo está inextricablemente ligada con las creencias europeas acerca de la inferioridad de los pueblos indígenas que habitaban el territorio antes de la colonización europea.”¹⁰⁹

La ciudadanía necesita definirse a partir de la construcción de un entorno apropiado para el desarrollo de todas las personas independientemente de su raza o herencia, independientemente de que sean individuos o agrupaciones, la participación se da dentro de una comunidad al participar en su vida a través del uso de su lengua y tienen acceso a las distintos recursos de la cultura, eso fue lo que llevo a que se aceptara, por ejemplo, el Acuerdo de Schengen en la Comunidad europea.¹¹⁰ De acuerdo con lo anterior, un ciudadano tendrá que asumirse primeramente como hablante, que en el ejercicio del habla expresa su capacidad para decidir, “la voz, más bien que los votos, es el vehículo del empoderamiento”¹¹¹, nos dice Kymlicka. Kymlicka está comprometido con la libertad de elección y con la autonomía personal. La elección individual depende

¹⁰⁹Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 2006, p. 40.

¹¹⁰ Este tratado fue firmado el 14 de junio de 1985 en Schengen, Luxemburgo. Lo que proveía en un principio era la sustitución de la revisión de pasaportes por la revisión visual en las fronteras de Bélgica, Francia, Luxemburgo, Holanda y Alemania Occidental. Gradualmente, el acuerdo fue complementado con otras medidas, hasta que en 1997, con la firma del Tratado de Ámsterdam, fue incorporado a las leyes generales europeas. La zona “sin fronteras” del área de Schengen está integrada por 25 países que ocupan un área de más de 4.3 millones de kilómetros cuadrados y donde viven y transitan más de 400 millones de personas.

¹¹¹Kymlicka, Will y Patten, Alan; *Lenguaje rights and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 15.

de la presencia de una cultura societal definida, nuevamente, por la lengua y la historia.¹¹²

Por lo anterior, es evidente que lo que reta también el nuevo concepto de ciudadanía es claramente la noción de autonomía convencional, que apoyaba el argumento de la justicia, cuando es posible justificar derechos diferenciados en función de las minorías nacionales o étnicas, en tanto que las minorías suelen hacer frente a injusticias que sólo podrían ser restituidas mediante derechos diferenciados de acuerdo al grupo.¹¹³ El otro elemento de defensa es mostrar que las diferentes comunidades minoritarias tienen un derecho histórico en función del grupo.¹¹⁴ Pero además, hay una reivindicación del derecho a la diversidad cultural que se relaciona tanto con la justicia como con la relevancia histórica.¹¹⁵ Claramente los enfrentamientos contra las posiciones multiculturalistas no son menores y provienen sobre todo de quienes consideran que sus posturas generan nichos de privilegio, fracturando así la viabilidad constitucional de las democracias tal y como las conocemos¹¹⁶ ofreciendo derechos especiales a las minorías.

De cierto modo el propio Kymlicka ha contestado que las críticas al multiculturalismo basadas en la idea de que al apoyar a los grupos minoritarios se genera exclusión, se corroe el espíritu democrático y liberal y, se parte de un diagnóstico erróneo,¹¹⁷ carecen de solidez.

Entre lo que se ha planteado está el hecho de que una nueva concepción de ciudadanía requiere adecuarse a las exigencias de la diferencia, en donde al menos se tenga en cuenta lo siguiente: Una serie de transformaciones legislativas que permitan al menos introducir el reconocimiento en el espíritu de las

¹¹²Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 2006, p.121.

¹¹³Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 2006, pp. 152-154.

¹¹⁴Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 2006, pp. 164-166.

¹¹⁵Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, p. 2006, pp. 170-173.

¹¹⁶ Barry, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.

¹¹⁷El primero consiste en decir que el multiculturalismo debilita a las “coaliciones pro distributivas” en la medida en que distrae recursos y atención a tareas del reconocimiento, el segundo argumento se centra en señalar que el multiculturalismo acaba con la “confianza y la solidaridad entre los ciudadanos” al introducir diferencias entre los miembros de la comunidad política y por último, el diagnóstico erróneo consiste en señalar que los asuntos del multiculturalismo son pseudo problemas, que en realidad los problemas tendrían que ser o los relativos a las dificultades étnicas o a los problemas sociales. Banting, Keith y Kymlicka, Will, *Derechos de las minorías y Estado de bienestar*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, 2007, p. 9-10.

legislaciones, reconocer como eje de la constitución los Derechos Humanos y transferirlo a las estructuras de las instituciones, aunque el multiculturalismo se ha centrado en las instituciones educativas, el otro factor fundamental ha sido la sensibilización de los órdenes de control estatal que asumen como exigencia la inclusión y en esa medida plantean la necesidad de hacer más amplio el derecho de participación de los grupos minoritarios en la discusión pública, otro aspecto que merece atención es la exigencia de dispensar ciertos códigos de grupo que a inicios de siglo resultaban inconcebibles y que ahora permiten la coexistencia pacífica de la expresión de usos y costumbres, pero también es necesario considerar el reconocimiento de la doble ciudadanía y la aceptación para favorecer el financiamiento para favorecer la promoción de diversas expresiones de la sociedad civil que al menos deben estar asentadas en tres rubros muy concretos: indígenas, migrantes y trabajadores, sino que por ello, se excluyan la posibilidad de que se integren nuevas mayorías.

Si un conjunto de políticas que complementan la oportunidad del consenso en la expansión de la ciudadanía, tomando en cuenta los déficits del sistema actual, como podría ser el asunto del derecho a las autonomías territoriales federales, la extensión del estatuto lingüístico oficial, la creación de garantías de representación en los gobiernos centrales, la creación de rubros de financiamiento para la preservación de las lenguas, la generación de iniciativas a favor de la diversidad y la apertura al reconocimiento de la personalidad internacional (de las representaciones subregionales). Todo lo anterior comprendería a la ciudadanía, no como un estatus, sino un proceso estratégico de construcción jamás concluido.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, California, Stanford University Press.

Agustín, de Hipona (2010). *La Ciudad de Dios*, Madrid: Tecnos.

Almond, G. (2001). *Una disciplina segmentada*, México: Fondo de Cultura Económica.

Almond, G. y Verba, S. (1989). *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, London: Sage Publications, Inc.

Almond, G., Scott C., Flanagan; y Mundt, R. (Comps.) (1973). *Crisis, Choice and Change*, Boston: Little Brown.

Alba, A. (2008a). "Afectividad y ciudadanía democrática: una reflexión sobre las bases filosófico-psicológicas de la formación cívica y ética en la escuela", en Vidales, I. (Coord.), *Formación ciudadana. Una mirada plural*, México: CECyTE/CAEIP.

Alba, A. (2008b). "Dinámica y complejidad en el discurso de las Organizaciones de la Sociedad Civil en México", en Gutiérrez, G. (coord.) *Construcción democrática*

de ciudadanía. *Diálogos con las Organizaciones de la sociedad Civil (OSC)*, México: UNAM/Plaza y Valdés.

Alba, A. (2008c). "La cultura política en la escuela. Un acercamiento a los conflictos entre moral, cognición y lo político", en Gutiérrez, G. (Coord.) *Cuatro eslabones para pensar la cultura política*, México: UNAM.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Annino, A. (1995). "Cádiz y la revolución territorial de los pueblos mexicanos 1812-1821", en Annino, A. (coord.) *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Montevideo: Fondo de Cultura Económica.

Aquino, Tomás de (1995). *La Monarquía*, Madrid: Tecnos.

Arato, A. y Cohen, J. (2001). "La sociedad civil y la teoría social". En Olvera, A. *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México: El Colegio de México.

Archibugi, D., Koenig-Archibugi, M., Marchetti, R. (edit.) (2011). *Global Democracy: Normative and Empirical perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.

Archibugi, D. y Held, D. (2011). "Cosmopolitan Democracy: Paths and Agents", *ISA Annual Convention, GLOBAL GOVERNANCE: POLITICAL AUTHORITY IN TRANSITION*. Panel Cosmopolitan Global Governance and the Role of the State: Rethinking Sites of Legitimate Authority, Montreal, Quebec, Canada, March 16-19.

Arendt, H. (1991). "Freedom and Politics", en Miller, D. *Liberty*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Aristóteles (2000a). *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos.

Aristóteles (2000b). *Política*, Madrid: Gredos.

Aristóteles (2000c). *Retórica*, Madrid: Gredos.

Austin, J. L. (2002). *How to do things with words?* Oxford: Clarendon Press.

Balassiano, K. (2011). "Civic space production and local government capacity: lessons from Muang Klang", en *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, April (1).

Banting, K. y Kymlick, W. (2007). *Derechos de las minorías y Estado de Bienestar*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

- Barcenas, F. (1997). *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2006). *En busca de la política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bayón, J. C. (2009). "Derechos, democracia y constitución", en Carbonell, M. (edit.) *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bech, J. A. (2004). *Las raíces mitológicas del imaginario político*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Beiner, R. (1997). "Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modeos de comunidad política", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1 (10), Diciembre, pp. 5-22.
- Bellah, R.; Madsen, R.; Sullivan, W.; Swidler, A.; Tipton, S. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, California, Toronto: Perennial Library, Harper & Row Publishers.
- Ben-Ze'ev, A. (2009). "Emotions, Responsibility and Morality", en Van den Beld, Ton (Ed.) *Moral responsibility and Ontology*, Kluwer Academic Publishers.
- Ben-Ze'ev, A. (2000). *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Berger, P. (1998). *The Limits of social cohesion: conflict and mediation in pluralists societies: a report of the Betelsmann Foundation to the Club of Rome*, Boulder, Colorado: Westview.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*, London, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Bovero, M. (1984). "Política y Artificio. Sobre la Lógica del Modelo lusnaturalista", en Bobbio, N. y Bovero (eds.), M. *Origen y Fundamentos del poder político*, México: Grijalbo.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (eds.) (1984). *Origen y fundamentos del poder político*, México: Grijalbo.
- Braconnier, C. (2010). *Une autre sociologie du vote, les électeurs dans leurs contextes: bilan critiques et perspectives*, Paris: Laboratoire d'études juridiques et politiques (LEJEP), Lextenso.

- Bucholtz, M. y Hall, K. (2006). "Lenguaje and identity", en Duranti, A. *A Companion to Lingüístic Anthropology*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Dagnino, E. (2006). "Sociedad civil, participación y ciudadanía: ¿de qué estamos hablando?", en Isunza, V., E y Olvera, A. (Coords.) *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: Participación ciudadana y control social*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- Booth, Ch. (1904). *Life of Labour of the people in London vol. 1*, Londres: Mac Millan.
- Bouchenaki, M. (2001). "Acciones de la UNESCO en la conservación y rehabilitación del patrimonio", *Informe Mundial sobre la cultura, diversidad cultural conflicto y pluralismo*, Comité científico de la UNESCO.
- Braud, P. (2006). *Violencias políticas*, Madrid: Alianza Editorial.
- Breña, R. (2009a). "Liberalismo", en Aljovín, C., Feres, J., Fernández, J. Melo, F., Goldman, N., Leal, C., et. al. (eds.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Breña, R. (2009b). "Ciudadano", en Aljovín, C., Feres, J., Fernández, J. Melo, F., Goldman, N., Leal, C., et. al. (eds.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Burgess, E. W. (2000). "The growth of the city: An introduction to a research project", en Park, R., Burgess, E. y McKenzie, R. (eds.), *The City*, Chicago: The Chicago University Press.
- Butler, J. y Laclau, E. (2008). "Los usos de la igualdad", en Critchley, S. y Marchart, O. (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa Calpe.
- Certeau, M. (2008). *Una política de la lengua*, México: Universidad Iberoamericana.

- Certeau, M; Giard, L. y Mayol, P. (2006). *La invención de lo cotidiano, vol. 2*; México: ITESO, Universidad Iberoamericana.
- Certeau, M. (2001). *L'invention du quotidien*, Paris, Editions Gallimard.
- Canto Chac, M. "Las organizaciones civiles. Identidad y estrategia", en Gutiérrez, G. (Coord.). *Construcción democrática de ciudadanía. Diálogos con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC)*, México: Plaza y Valdés, UNAM.
- Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien*, Paris: Gallimard.
- Chiaramonte, J. (1995). "Vieja y nueva representación: los procesos electorales en Buenos Aires", en Annino, A. (coord.). *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, Montevideo: Fondo de Cultura Económica.
- Chieri, S. (1985). "Europa romántica: Lombardía", Madrid.
- Chueca, F. (1989). *Historia de la Arquitectura Occidental*, t. III, Madrid: Dosat.
- Cicerón (2000). *Sobre la República*, Barcelona, Gredos.
- Cohen, J. (1999). "Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos", *International Sociology*, 14 (3), 245-268.
- Cohen, A. P. (1985). *The Symbolic Construction of Community*, Ellis Horwood Limited.
- Colli, G. (2011). *Platón político*, México: Sexto Piso.
- Colli, G. (2006). *Zenón de Elea*, México: Sexto Piso.
- Connaughton, B. (2010). *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria: religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Connolly, W. "El ethos de la democratización", en Critchley, S. y Marchant, O. (Comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 209-226.
- Connolly, W. (1991). *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Constant, B. (1988). *Political Writings*, Fontana, B. (ed.) Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Cook Martín, D. (2005). *Proactive Recruitment and Retentionist Patterns of Migration and Nationality Policy in Argentina, Italy and Spain (1850-1919)*, Los Angeles: Department of Sociology, UCLA.
- Cortina, A. (1999). *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona: Galaxia, Gutenberg.
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima*, Madrid: Técnos.
- Dahrendorf, R. (1993). *El nuevo liberalismo*, México: REI.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error*, New York: Avon Books.
- Davies, A. M. (2003). "Discourse", en Frawley, W. (Ed.) *International Encyclopedia of linguistics* (Second edition), Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1998) *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1994). *Discours de la methode: pour bien conduire sa raison et chercher la verite dans les sciences*, Notre Dame, Indianapolis: University of Notre Dame Press.
- Díaz-Berrio, S. (2007). *Protección y Rehabilitación del patrimonio cultural urbano*, México: Instituto Nacional de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dreyer, A. (2008). "The ontological primacy of the political? Some critical remarks on Laclau's Discourse Theory", paper presentado en el *Inaugural World IDA Conference*, "Rethinking Political Frontiers and Democracy in a New World Order" Roskilde 8. 10. September.
- Durand, V. (2004). *Ciudadanía y cultura política. México, 1993-2001*, México, Siglo XXI.
- Dyrberg, T. (2008). "Lo político y la política en el análisis del discurso", en Critchley, S. y Marchart, O. (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas (ENCUP)*, (2008), México: SEGOB, IFE.

- Enslin, P. (2010). "Education and democratic Citizenship: In defence of cosmopolitanism", en Leicester, M. y Modgil, C. (Eds.) *Politics, education and citizenship*, New York: Falmer Press, pp. 149-150.
- Entelman, R. F. (2002). *Teoría de los conflictos. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona: Gedisa.
- Escalante, F. (1992). *Ciudadanos imaginarios*, México: El Colegio de México.
- Evers, H. D. y Korff, R. (2000). *Southeast Asian urbanism the meaning and power of social space*, Singapore, New York: Institute of Southeast Asian Studies St. Martin.
- Finley, M. I. (2000). *La Grecia antigua*, Barcelona: Crítica.
- Fernández, J. (2002). "Ciudadanía", en Fernández, J. y Fuentes, J. (Directores), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid: Alianza editorial.
- Fernández, J. (2009). "Liberalismos nacientes en el Atlántico Iberoamericano: "Liberal" como concepto y como identidad política, 1750-1850", en Aljovín, C., Feres, J., Fernández, J. Melo, F., Goldman, N., Leal, C., et. al. (eds.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fernández, J. (2003). *El despertar de la sociedad civil*, México: Océano.
- Ferrajoli, L. (2009). "Pasado y futuro del Estado de Derecho", en Carbonell, M. *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrajoli, L. (1988). "Más allá de la soberanía y la ciudadanía: Un constitucionalismo global", *ISONOMIA*, No. 9, Octubre.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1991) *Filosofía política. De los derechos del hombre a la Idea republicana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1989a). *El poder: cuatro conferencias*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

- Foucault, M. (1989b). *Historia de la sexualidad, vol. 1*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad, vol. 3*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de la justicia*, Barcelona: Herder.
- Frawley, W. (edit.) (2003). *International Encyclopedia of Linguistics vol. 1*, second edition, Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama, F. (2000). *El fin de la Historia y el último Hombre*, Barcelona, Planeta.
- Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order; From Prehuman Times To the French Revolution*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- García, B. y Alba, A. R. (2008). "Afectividad y ciudadanía democrática: una reflexión sobre las bases filosófico-psicológicas de la formación cívica y ética en la escuela", en Vidales, I. (coord.) *Formación ciudadana. Una mirada plural*, México: CECyT, CAEIP.
- Germani, G. (1967) "La ciudad como mecanismo integrador", en *Revista Mexicana de Sociología XXIX*, (pp. 387-406).
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theories: Action, Structure, and Contradiction in Social Analyses*, Berkeley: University of California Press.
- Gilson, É. (1953). *Dante et la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Girardo, C. (2008). "'El Bien Común': un concepto estratégico para la acción política de las Organizaciones de la sociedad civil (OSC)", en Gutiérrez, G. *Construcción democrática de ciudadanía. Diálogos con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC)*, México: Plaza y Valdés, UNAM.
- González B, I. y Roitter, M. (2003). "Ideas sobre sociedad civil: pasado y presente", *CEDES*, IV Conferencia Regional ISTR-LAC, San José de Costa Rica, Buenos Aires. Versión electrónica recuperada 20 de mayo de 2007, en <http://www.flacso.edu.gt/revista/mayor/mayo05/sociedad.htm>.
- Green, J. (1998). "Educational Multiculturalism, Critical Pluralism, and Deep Democracy", en Willet, C. (edit.) *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers.

- Guerra, F. (1999). "El soberano y su reino", en Sabato, H. *Ciudadanía política y la formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México: Colegio de México.
- Gunsteren, H. (1998). *A theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracy*, Oxford: Westview Press.
- Gunsteren, H. (1994). "Four Conceptions of Citizenship", en Van Steenberger, B. (ed.) *The Condition of Citizenship*, London: Sage Publications.
- Guthrie, W. K. C. (1994). *Historia de la filosofía griega vol. III*, Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guttman, A. (2001). *La educación democrática*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2005a). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso, vol. 1*, Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2005b). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso vol. 2*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa, vol. I*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, J. (1997). "The Public Sphere", en Goodin, R. E. y Pettit, P. *An Anthology: Contemporary Political Philosophy*, UK, Massachusetts: Blackwell Publishers, pp. 105-108.
- Habermas, J. (1996). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México: Cátedra.
- Habermas, J. (1994). "Citizenship and National Identity", en Van Steenbergen, B. *The Condition of Citizenship*, London: Sage Publications.
- Habermas, J. (1993). *La lógica de las ciencias sociales*, México: REI.

- Hale, C. (1973). "The Reconstruction of Nineteenth-Century Politics in Spanish America: A Case for the History of Ideas". *Latin American Research Review*, 8 (2).
- Heater, D. (2004). *A Brief History of Citizenship*, New York: New York University Press.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Filosofía del Derecho*, México: UNAM.
- Hesiodo (2000). *Teogonía*, Madrid: Gredos.
- Hobbes, T. (2003) *Leviathan vol. II*, England: Thoemmes Continuum.
- Hobbes, T. (1998). *On the citizen*, Tuck, R. y Silverthorne, M. (ed. & trans.), United Kingdom: Cambridge University Press.
- Höffe, O. (2007). *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires: Katz.
- Huntington, S. (2004) *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.
- Hornsby, J. (2008). "Speech acts and performatives", en Lepore, E. y Smith, B. *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Hornung, E. (1999). *El Uno y los múltiples*, Valencia: Trotta.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la Naturaleza humana*, t. III. Madrid: Editora Nacional.
- Ignatieff, M. (2005). "The Myth of Citizenship", en Beiner, R. (ed.) *Theorizing Citizenship*, New York: State University of New York Press.
- Irazuzta, I. (2010). "Comunidades y gobiernos: La nación y el dominio de los afectos", en Marinis, P., Gatti, G. y Irazuzta, I. (Eds.) *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona: Anthropos/Universidad Metropolitana.
- Jaeger, W. (1974). *Paideia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Janoski, T. (2003). "Political Citizenship", en Isin, E. y Turner, B. *Handbook of Citizenship. Studies*, Canada, New York: SAGE Publications Ltd.

- Jonas, E. (2011). "A caravana ousadia: proposta de una rota cultural emancipacionista", en Munévar, D. *Saberes de mujeres: reconocidos y menos reconocidos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kant, I. (1999). *Political Writings*, Hans Reiss y H. B. Nisbet (edit.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1960). *Religion within the limits of reason alone*, Greene T. y Hudson H. (trad. y ed.), New York: Harper & Brothers.
- Kelsen, H. (1973). *Teoría General del Estado*, Madrid: Editora Nacional.
- Kerenyi, K. (2004). *Eleusis: Imágen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid: Siruela.
- Kimlycka, W. y Norman, W. (1994). "Return of the Citizen: A survey of recent work on Citizenship Theory", *Ethics*, 104 (2), pp. 352-381.
- Kingsley, P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
- Knight, K. y Harnish, J. (2006). "Contemporary Discourses of Citizenship", en *Review of Educacional Research*, Winter, vol. 76, No. 4, pp.653-690-
- Koyre, A. (1968). *From de closed world to the infinite universe*, Baltimore, Maryland: John Hopkins Press.
- Koyré, A. (1966). *Etudes d'histoire de la pensee scientifique*, Paris: Universitaires de France.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*, Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2006). *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Villalobos-Ruminott, S. (Eds.) (2002) *Hegemonía y antagonismo: el imposible fin de lo político*, Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (1993a). *Nuevas reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.

- Laclau, E. (1993b). "Discourse", en Goodin, Robert y Pettit, Philip (Comps.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, UK, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publisher.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1989). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, third impression, London, New York: Verso. .
- Larmore, C. (2003). "Liberal and Republican Conceptions of Freedom" *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1743-8772, Vol. 6, (1), págs. 96 – 119.
- Lassalle, F. (1975). *¿Qué es una Constitución?* Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.
- Lechner, N. (1996). "Las transformaciones de la política", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1.
- Lechner, N. (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, Madrid: España.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*, Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (1999) *Ensayos sobre lo político*, México: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Llinares, J. (1997). "¿Son verdaderos «sujetos» los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación de la antropología homérica", en Sanfélix, V. (Ed.) *Las identidades del sujeto*, Valencia: Pre-Textos.
- Locke, J. (1997). *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1984). *Second Treatise of Government*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Loraux, N. (2002). *The Divided City: on Memory and forgetting in Ancient Athens*, New York: Zone Books.
- Loraux, N. (1981). *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris: Ed. de l'EHESS.
- Luhmann, N. (2009a). *La política como sistema*, México: ITESO, Universidad Iberoamericana.

- Luhmann, N. (2009b). *La ciencia de la sociedad*, México: Universidad Iberoamericana/ Anhtropos/ ITESO.
- Luhmann, N. (2007). *Introducción a la teoría de los sistemas*, México: Universidad Iberoamericana-ITESO.
- Luhmann, N. (2006). *Sociología del riesgo*, México: ITESO, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1993). *Teoría de la sociedad*, México: Universidad Iberoamericana/ Universidad de Guadalajara/ ITESO.
- Lukes S. (2005). *Power: A Radical View*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- Mack, R. y Snyder, R. (1974). *Conflicto social*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- McKenzie, R. (2000). "The ecological approach to the study of the human community", en Park, R. y Burgess, E. y Mackenzie, R. (eds.) *The City*, Chicago, Chicago University Press.
- Machiavelli, N. (1985). *The Prince*, Chicago: Chicago University Press.
- Marinis, P.; Gatti, G., Irazuzta, I. (2010). "La comunidad: entre el resurgimiento de los "Viejo" y la emergencia de lo "nuevo", en Marinis, P.; Gatti, G.; Irazuzta, I. (eds.) *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Marshall, T. H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York: Anchor.
- Massey, D. (2008). *Ciudad Mundial*, Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana/Ministerio de la Cultura del Gobierno de Venezuela.
- Massey, D. (2005a). *For Space*, London, California, SAGE Publications.
- Massey, D. (2005b). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones, en Arfuch, Leonor (comp.) *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Paidós.
- Mill, J. S. (1989). *Sobre la libertad*, México: Alianza Editorial.
- Massey, D. (1981). "Social Class and Ethnic Segregation: A Reconsideration of Methods and Conclusions", en *American Sociological Review*, vol. 46, n.º 5, pp. 641-50.

- Mellucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México: El Colegio de México.
- Meyer, L. (1971). "La ciencia política y sus perspectivas en México", en *Historia mexicana*, El Colegio de México, Centro de Estudios históricos, v. 21, no. 2 (82), págs. 285-311.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.
- Morelos, J. (2007). "Proclama del 8 de febrero de 1812", en Guedea, V. (selección e introducción) *Textos insurgentes (1808-1812)*, México: UNAM.
- Moreso, J.J. (2009). "Conflictos entre principios constitucionales", en Carbonell, M. (edit.) *Neoconstitucionalismo(s)*, Madrid: Trotta.
- Mouffe, C. (2009). *En torno a lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Ch. (1997). *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*, México: Instituto Federal Electoral.
- Narváez, D. (2008a) "The Social-Intuitionist Model: Some Counter-Intuitions", en W. A. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Vol. 2, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, pp. 233-240.
- Narváez, D. (2008b). "Triune Ethics: The Neurobiological Roots of Our Multiple Moralities", *New Ideas in Psychology*, 26, pp. 95-119.
- Norris, P. (2011). *Democratic Deficit. Critical Citizens Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1990). *Anarquía, Estado y utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Oakeshott, M. (1996). *The politics of faith and the politics of skepticism*, New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Oakeshott, M. (1975) *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press.

- Offe, C. (1996). *Modernity and the State: East, West*, Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Olvera, A. (2007). "Notas sobre la participación ciudadana desde la óptica de las Organizaciones de la Sociedad Civil", en *Agenda de Políticas Públicas para el fortalecimiento de las Organizaciones de la Sociedad Civil*, México, Mimeo.
- Oré, C. y Seguel, A. (2010). "La comunidad como excusa y el territorio como información: bordes sociales de la cibercomunidad", en Marinis, P.; Gatti, G.; Irazuzta, I. *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Barcelona: Anthropos.
- Palacios, L. (2008). "Hegemonía empresarial y cultura obrera en Monterrey (1872-1929)", en Orduña, M. y Torre, A. (coords.) *Cultura política de los trabajadores (siglos XIX y XX)*, México: UNAM.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Pani, E. (2002). "La calidad del ciudadano. Past and Present. The nature of Citizenship in Mexico and the United States: 1776-1912." *Latin American Program*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, N. 258, July.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*, New York: Oxford University Press.
- Park, R. (1980). "The urban community as a spatial pattern and a moral order", en Burgees, E. (ed.) *The Urban Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1926.
- Pettit, P. (2011) "Culture in the Constitution of a Republic", *The Republic journal*, recuperada del 11 de marzo de 2011, <http://www.republicjournal.com/03/html/petit003.html>.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: A Theory of freedom and Government*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Pettit, P. (1990), "Virtus normativa: Rational Choice Perspectives", *Ethics* 100, (4), 6, pp. 725-755.
- Pitágoras (2001). "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos vol. I*, Madrid, Gredos.

- Pitágoras (1997). *Los Versos de oro*, Buenos Aires: Estaciones clásico.
- Pitkin, H. F. (1972). *Wittgenstein and justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Platón (2000a). “Apología de Sócrates”, en *Diálogos vol. I*, Madrid: Gredos.
- Platón (2000b). “Político”, en *Diálogos vol. V*, Madrid: Gredos.
- Platón (2000c). “República”, en *Diálogos vol. IV*, Madrid: Gredos.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2010). *Nuestra democracia*, México: Fondo de Cultura Económica/PNUD/OEA.
- Rabotnikof, N. (2001). *Dos conceptos de sociedad civil*, México: Cal y Arena.
- Ramírez, M. (2011). “Por una ciudad posible”, en Castro, M. y Romero, L. (coords.) *Los problemas de los espacios habitados y el medio ambiente*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rawls, J. (1992) “Justices as Fairness: Political not Metaphysical”, en Strong, T. B. (ed.) *The Self and the Political Order*, New York, New York University Press.
- Rawls, John (2008). *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.) Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2003). *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999a). *A Theory of Justice*, (revised edition), Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). *Liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1997). “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en Goodin, R. y Pettit, P. (Eds.), *An Anthology: Contemporary Political Philosophy*, UK, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Rawls, J. (1992). “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en Strong, T. B. (ed.) *The Self and the Political Order*, New York: New York University Press.
- Regonini, G. (2000). “Estado de Bienestar”, en Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. *Diccionario de política*, México:, Siglo XXI editores.

- Quiroga, H. (1994a). *Las Constituciones Latinoamericanas, tomo I*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Quiroga, H. (1994b). *Las Constituciones Latinoamericanas, tomo II*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Reynoso, D. (2004). *Votos ponderados: sistemas electorales y sobrerrepresentación distrital*, México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura, FLACSO, Porrúa
- Rosanvallon, P. (2007). *La contrademocracia*, Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Rosanvallon, P. (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México: Instituto Mora.
- Rousseau, J. J. (1972). *Du Contrat Social*. Grimsley, R. (ed. e introd.), Oxford: The Clarendon Press.
- Rosolillo, F. (2000). "Nación", en Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. *Diccionario de política*, México: Siglo XXI editores.
- Ruggeiro, G. (1944). *Historia del liberalismo europeo*, Madrid: Ediciones Pegaso.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Los nuevos movimientos sociales", *Revista del Observatorio Social de América Latina/OSAL*, 5, págs. 177-188.
- Sears, David O. (2001). "The role of Affect in Symbolic Politics", en Kuklinski, J. H. (edit.) *Citizens and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabato, H. (1999). *Ciudadanía política y la formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México: Colegio de México.
- Sartori, G. (1999). *Política: Lógica y método en las ciencias sociales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sandel, M. (1997). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", en Strong, T. B. (ed.) *The Self and the Political Order*, New York: New York University Press.
- Sartori, G. (1998). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Schiller, F. (1985). *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona: Icaria.
- Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009b). *Teología política*, Madrid: Editorial Trotta.

- Searle, J. (2008). *Freedom and neurobiology: reflections on free will, language and political power*, New York: Columbia University Press.
- Shils, E. (1997). *The virtue of civility*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Simmel, G. (1903) "The Sociology of Conflict", en *American Journal of Sociology*, (9), pp. 490-525.
- Siey s, E. (1973). * Qu  es el Tercer Estado?*, Buenos Aires: Aguilar.
- Skinner, Q. (2003). *States and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1993). "Two concepts of citizenship", en *Tijdschrift Voor Filosofie*, Leuven, 55, (3), pp.403-419.
- Skinner, Q. (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno vol. I*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, B. (2008). "What I know when I know a language", en Lepore, E. y Smith, B. *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Soraluce, J. (2008). *Historia de la antigüedad restaurada. De la antigüedad al Renacimiento*, Coruña: Servizo de Publicacións.
- Stoppino, M. (2000). "Poder", en Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. *Diccionario de política*, México: Siglo XXI editores.
- Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*, Katz: Buenos Aires.
- Suárez, M. y, Pérez, T. (editores) (2010) *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Szabó, Z. (2008). "The Distinction Between Semantics and Pragmatics, en Lepore, E. y Smith, B. *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1997). "Invoking Civil Society", en Goodin, Robert y Pettit, Philip (edits.), *An Anthology: Contemporary Political Philosophy*, UK, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- Tocqueville, A. (2001) *Democracy in America*, New York: Penguin Group.
- Tocqueville, A. (1992). *El antiguo régimen y la revolución, vol. II*, Madrid, Alianza Editorial.

- Torring, J. (1999). *New Theories of Discourse*. Laclau, Mouffe and Zizek, Oxford, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Torpey, J. (1998). "Coming and Going: On the State Monopolization of the Legitimate «Means of Movement»", *Sociological Theory*, noviembre, 16, 3, págs. 239-259.
- Touraine, A. (2006) *¿Podremos vivir juntos?*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Tucídides (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso Libros I-II*, Barcelona: Gredos.
- UNECE, (2003). *CIS Forum Youth: "Youth of the XXI Century: Realities and Perspectives"*, Final Report, ECE/OPA/CONF. 3/2003/2, Kiev.
- UNFPA, (2003). *El Estado de la población mundial 2003. Valorizar a 1.000 millones de adolescentes: inversiones en su salud y sus derechos*, Nueva York: UNFPA.
- Varela, J. (2005) "Propiedad, ciudadanía y sufragio en el constitucionalismo español (1810-1845), en *Historia constitucional*, n. 6, <http://hc.rediris.es/06/index.html>
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. "Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque". (Mimeo)
- Vidal-Nanquet, J. P. (1983). *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona: Península.
- Walzer, M. (2004). *Esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1979). *Obligations: Essays on disobedience, war and citizenship*, Cambridge: Harvard University Press.
- Warren, M. (2010). *Democracy and Association*, New Jersey: Princeton University Press.
- Wasserman, F. (2009). "El concepto de nación y las transformaciones del orden político en Iberoamérica, 1750-1850", en Aljovín, C., Feres, J., Fernández, J. Melo, F., Goldman, N., Leal, C., et. al. (eds.) *Diccionario político y social del mundo*

iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850, Madrid: Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Welzel, C. y Inglehart, R. (2008). "The role Ordinary People in Democratization", *Journal of Democracy*, Vol. 19, No. 1 January, pp. 126-140.

Weber, M. (1997). *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Wenger, E. (1998). *Communities Practice. Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wetherrel, M. (ed.). (2007). *Identity, Ethnic Diversity and Community Cohesion*, London: SAGE.

White, D. (1972). "The problem of Power", en *British Journal of Political Science*, 2, pp. 479-490.

Wimmer, A. y Glick, N. (2002). "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences", en *Global Networks*, (2), 4, pp. 301-334.

Wittgenstein, L. (2002). *Investigaciones filosóficas*, (edición bilingüe), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Wolff, R. (1981). *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

Zintl, R. (1995). *Comportamiento político y elección racional*, Barcelona: Gedisa.

Zizek, S. (2006). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid: Editorial Trotta.

Zolo, D. (2005). "El fundamentalismo humanitario y los derechos humanos", en *Revista de investigación social*, (1), 1, págs.. 93-109.

Zolo, D. (1992). *Democracy and Complexity. A Realistic Approach*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Zolo, D. (1989) *Reflexive Epistemology*, Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academic Publishers.