



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Derecho

Tesis

Usos de la categoría “ciudadanía” en la teoría política
contemporánea

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Doctor en Ciencias Jurídicas

Presenta:

Josué Castro Puga

Dirigido por:

Dr. Israel Covarrubias González

Dr. Israel Covarrubias González

Presidente

Firma

Dr. Hugo César Moreno Hernández

Secretario

Firma

Dra. Karla Elizabeth Mariscal Ureta

Vocal

Firma

Dr. Stefan Josef Gandler

Suplente

Firma

Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Suplente

Firma

Centro Universitario, Querétaro, Qro.

Fecha de aprobación por el Consejo Universitario, Noviembre 2020

México

RESUMEN

La ciudadanía es un constructo conceptual de gran envergadura para las sociedades occidentales (San Juan, 2017), que además de ser polisémico y complejo, mantiene gran importancia como referente y pese a tener su origen en asignaciones normativas, ha derivado en nociones llenas de contenido en el ámbito social (Álvarez, 2017). Esta construcción intelectual multidimensional, además de su dimensión como elemento de membresía a un Estado-nación y fuente de derechos específicos, posee otras de carácter metajurídico con importantes implicaciones que deben considerarse desde la reflexión de la teoría política. La extensa variedad de usos que se hace de la categoría en este campo teórico trae consigo la necesidad de elaborar un estado del conocimiento sobre los mismos, que al mismo tiempo problematice algunos aspectos relevantes de los modelos resultantes. Para ello, mediante el uso herramientas metodológicas de análisis inspiradas en el método arqueológico de Michel Foucault, así como en algunos elementos de la historia conceptual de Reinhart Koselleck, se presenta un análisis de los usos que se hacen de esta categoría conceptual por parte cuatro de las principales comunidades discursivas teóricas en teoría política contemporánea. Además, se formula una propuesta conceptual de ciudadanía, que plantea algunos aspectos no tomados en cuenta por la literatura sobre el tema, al tiempo que puede representar un punto de partida para, en algún momento futuro plantear algún modelo de análisis para fenómenos empíricos. La presente tesis se inscribe, en el Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Universidad Autónoma de Querétaro, dentro de la línea de generación y aplicación del conocimiento de constitucionalismo y poder público, en el campo temático de teoría política, procesos políticos contemporáneos y democracia.

(Palabras clave: Ciudadanía, democracia, teoría política contemporánea, categorías conceptuales, conceptos políticos)

SUMMARY

Citizenship is a conceptual construct of great importance for Western societies (San Juan, 2017). It is, in addition to its polysemy and complexity, of great importance as a reference and has, despite of having its origin in normative assignments, lead to meaningful notions in the social sphere (Álvarez, 2017). This multidimensional intellectual construction has, besides its dimension as element of membership to a nation-state and source of specific rights, a meta-legal nature with major implications which must be considered by political theory. The wide range of usages of citizenship in this theoretical fields brings with it the need to elaborate a state of knowledge, while this problematizes some relevant aspects of the resulting models at the same time. This state of knowledge of the uses of this conceptual category as part of the four main theoretical discursive communities in contemporary political theory is created through the usage of methodological analysis tools inspired by Michel Foucault's archaeological method and Reinhart Koselleck's conceptual history. In addition, this work offers its own concept of citizenship, considering some aspects not taken into account by the literature on the subject, (at the same time, this may represent a starting point for future articulation of a useful model of analysis of empirical phenomena). This thesis was elaborated within the thematic field of Political Theory, Contemporary Political Processes and Democracy, corresponding to the Constitutionalism and Public Power area of generation and application of knowledge of the PhD program in Legal Sciences.

(Key words: Citizenship, democracy, conceptual categories, contemporary political theory, political concepts)

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, institución de la que fui becario con el CVU 628347 para cursar este programa de posgrado de calidad. Corresponderé con mi compromiso a la inversión que esto ha significado.

A la Universidad Autónoma de Querétaro, por haberme forjado a lo largo de todo el trayecto de mi educación superior. Trataré de ser digno del imperativo ético que me ha legado, representado en las palabras de su lema.

Al Dr. Israel Covarrubias, por todo lo que me enseñó, de tantas y variadas maneras, de modo que siempre me impulsó a crecer. Esta tesis sería impensable sin él. También le agradezco todas las experiencias a que me abrió las puertas, yendo más allá de su papel como docente y director de tesis.

Al Dr. Hugo César Moreno de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla por su sensibilidad humana, accesibilidad y disposición, así como por sus acertados comentarios a este trabajo. También a la Dra. Karla Mariscal, el Dr. Ángel Octavio Álvarez y el Dr. Stefan Gandler, por el tiempo que invirtieron en la lectura de la tesis, y por sus acertadas observaciones.

A cada uno de los doctores que me acompañaron en este camino y me mostraron, cada cual a su manera, cosas importantes para la vida y para poder desarrollar mi trabajo en el programa: Dra. Alina Nettel, Dra. Gabriela Aguado, Dra. Noemí Bello, Dr. Enrique Ribeiro, Dr. Enrique Rabell, Dr. Fernando Vázquez, Dr. Carlos Durand, y Dr. Luis Octavio Vado.

A mis compañeros y amigos del doctorado. Compartimos muchas cosas, y admiro y respeto varios aspectos de cada uno, sin excepción.

A Joz, mi compañera de vida, por cada uno de los miles de instantes que tuvo que sacrificar de tantas formas por acompañarme en esta empresa. Sólo nosotros sabemos lo que esto nos costó. A mi pequeño Íñigo, porque es mi mayor motivación en la vida.

A mis padres y hermanos, por su apoyo incondicional, por su amor y porque sin ellos, no podría ser quien soy.

A Rita Chávez, pues en proyecto que compartimos siempre me mostró su apoyo, convirtiéndose, para mí, en una amiga.

Y finalmente, a mis demás amigos, por otros tres años largos de perseverancia en su lealtad y cariño, a pesar de mis inacabables excusas para no estar con ellos, derivadas del trabajo en este programa.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE. SOBRE EL PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN	34
1. ELEMENTOS METODOLÓGICOS	34
1.1 Sobre el constructivismo epistemológico.....	34
1.2 La construcción discursiva de la realidad y las comunidades discursivas	37
1.3 Criterios de selección de los representantes de las comunidades discursivas	40
1.4 La investigación en términos taxonómicos	44
1.5 Preguntas de investigación y objetivos	46
1.6 Elementos del análisis arqueológico foucaultiano e historia conceptual: unión coherente para el análisis de categorías políticas	46
1.7 Categorías, conceptos y palabras	49
1.8 Cuatro dimensiones de análisis sobre el sistema discursivo en torno a la categoría	59
1.9 Horizonte de comprensión, formaciones y prácticas discursivas.....	60
1.10 Superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación.....	61
1.11 Horizonte de expectativa y horizonte de experiencia posible	62
1.12 Batería metodológica para el análisis de los modelos teóricos	63
2. MARCO DE REFERENCIA	65
2.1 La época contemporánea.....	65
2.2 La ciudadanía en su desarrollo histórico.....	68
2.2.1 La modernidad, su proyecto ético y su ciudadanía	70
2.3 Democracia política, social y económica.....	76
2.4 La ciudadanía como sistema de inclusión/exclusión.....	81
2.5 Consideraciones sobre ciudadanía y cultura política	85
2.6 El problema del desencanto con la democracia.....	87
2.7 El asunto de la crisis (o ausencia de ella) del Estado-nación y la democracia	89
2.8 Sobre los antecedentes de investigación	94
SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE LOS USOS TEÓRICOS DE LA CATEGORÍA CONCEPTUAL “CIUDANANÍA”	102
3. COMUNIDAD DISCURSIVA LIBERAL	102
3.1 John Rawls: el ciudadano de la justicia como equidad	104
3.2 Isaiah Berlin: Teórico de la libertad y el pluralismo	113
3.3 Giovanni Sartori: El análisis estructural de la democracia representativa	119
3.4 T. H. Marshall: La formulación liberal contemporánea más clásica de ciudadanía.....	129
3.5 Análisis del modelo discursivo teórico de la ciudadanía liberal	139

4. COMUNIDAD DISCURSIVA REPUBLICANA	150
4.1 Hannah Arendt. La gran pensadora de lo político en el siglo XX.....	152
4.2 Jürgen Habermas. El ciudadano de la democracia deliberativa y la acción comunicativa ...	158
4.3 Quentin Skinner. El historiador del pensamiento político y su ciudadanía neorromana.....	165
4.4 Philip Pettit: La democracia de las evaluaciones compartidas y la ciudadanía contestataria	171
4.5 Análisis del modelo discursivo teórico de la ciudadanía republicana	175
5. COMUNIDAD DISCURSIVA COMUNITARISTA	184
5.1 Michael Walzer. La ciudadanía de la teoría de la igualdad compleja y la justicia igualitaria	186
5.2 Alasdair MacIntyre: El pensador de la virtud y su ciudadanía.....	191
5.3 Michael Sandel: El crítico del liberalismo rawlsoniano y su visión de la ciudadanía.....	198
5.4 Charles Taylor: El teórico de la autenticidad, la identidad y el reconocimiento.....	204
5.5 Análisis del modelo discursivo teórico de la ciudadanía comunitarista	209
6. COMUNIDAD DISCURSIVA DE LA DEMOCRACIA RADICAL AGONISTA.....	219
6.1 Chantal Mouffe: Pensadora del pluralismo agonístico y la radicalización de la democracia	221
6.2 Ernesto Laclau: El ciudadano del teórico del populismo y la política radical	230
6.3 William E. Connolly: El pluralismo profundo y su ciudadanía agonista	235
6.4 Análisis del modelo de la democracia radical agonista.....	241
TERCERA PARTE. PROPUESTA CONCEPTUAL DE CIUDADANÍA	249
7. MODELO CONCEPTUAL DE CIUDADANÍA PROPUESTO.....	249
7.1 Idea de lo político.....	249
7.2 Elementos a considerar para una noción de ciudadanización	254
7.3 Recapitulación de los modelos teóricos de ciudadanía analizados	255
7.4 Aduldez, madurez y maduración políticas	261
7.5 Propuesta conceptual.....	268
7.6 Análisis de los elementos de la propuesta conceptual.....	269
8. CONCLUSIONES	283
9. BIBLIOGRAFÍA.....	294

Índice de cuadros y tablas

Cuadro 1. Algunos antecedentes de investigación.....	81
Tabla 1. Apariciones de los autores liberales en el portal Open Syllabus Project.....	81
Tabla 2. Apariciones de los autores republicanos en el portal Open Syllabus Project.....	81
Tabla 3. Apariciones de los autores comunitaristas en el portal Open Syllabus Project.....	81
Tabla 4. Apariciones de los autores de la democracia radical en el portal Open Syllabus Project.....	81
Cuadro 2. Síntesis de elementos básicos de los modelos de ciudadanía de las comunidades discursivas en teoría política contemporánea.....	87
Cuadro 3. Aportaciones de carácter conceptual de esta tesis.....	89

INTRODUCCIÓN

La ciudadanía es un constructo conceptual de gran envergadura para las sociedades occidentales (San Juan, 2017), que además de ser polisémico y complejo, mantiene gran importancia como referente y pese a tener su origen en asignaciones normativas ha derivado en nociones llenas de contenido en el ámbito social (Álvarez, 2017). Esta construcción intelectual multidimensional, además de su dimensión como elemento de membresía a un Estado-nación y fuente de derechos específicos, posee otras de carácter metajurídico con importantes implicaciones, que deben considerarse desde la teoría política.

De acuerdo con Aláez (2008), tanto la nacionalidad como la ciudadanía son, hoy en día, mientras no exista un único ordenamiento jurídico de alcance planetario, “instituciones jurídicamente necesarias, a las que procede dar un sentido adecuado a la estructura constitucional democrática [de los Estados]” (p. 64). Para él, la ciudadanía viene a ser un instrumento imprescindible, toda vez que la legitimidad democrática del ejercicio público del poder requiere que los súbditos se transformen en la mayor medida posible en soberanos, y es precisamente la ciudadanía la que recoge las condiciones subjetivas “necesarias para esa conversión, así como el haz de derechos en los que se ha de plasmar la participación en el ejercicio del poder de una comunidad, consustancial a la soberanía democrática” (p. 64).

La presente tesis está enmarcada estrictamente dentro de la teoría política, de modo que no contiene prácticamente discusiones propias de la teoría jurídica. Esto no implica que se suscriba una postura que reste importancia a los elementos jurídicos, sino únicamente que se parte de la afirmación de que estos pertenecen a un campo distinto de inteligibilidad. Ahora bien, es necesario hacer ciertas declaraciones sobre qué visión sobre la propia teoría política se suscribe en esta tesis y qué es lo que el lector podrá encontrar (o no) en esta, como trabajo perteneciente al mencionado campo disciplinar.

Zapata (2005) expone que la teoría política, al ser precisamente teorización sobre la política, constituye una reflexión y actividad de segundo orden que se desarrolla en tres niveles de análisis: uno en el que se indaga sobre la relación entre instituciones políticas y sujetos y hace análisis normativo de los marcos institucionales, otro en el que se hace historia de la teoría política y se analizan tradiciones históricas de los conceptos políticos, y otro, el de la meta-teoría política. Bajo esta perspectiva, esta tesis se ubica en el segundo nivel de

análisis mencionado, y apunta a sentar las primeras bases para futuros trabajos que realicen análisis pertenecientes al primero. Zapata presenta también una síntesis de las disyuntivas que se presentan al definir la naturaleza y el quehacer de la teoría política como disciplina. Una de esas encrucijadas tiene que ver con si la teoría política tiene un objetivo de naturaleza estrictamente interpretativa o si también posee uno aplicado. Él considera que se trata de una actividad independiente, con una función eminentemente aplicada. Con respecto a ello, se considera aquí que esta diferenciación no es esencial, dicotómica, y que la teoría política tiene legítimamente ambos objetivos. En realidad, para el autor de estas líneas, no se trata solamente de dos objetivos, sino incluso de dos momentos distintos en la reflexión y actividad de segundo orden que implica la disciplina. Esta tesis, desde dicho punto de vista, se enmarca en el primer momento (el de actividad interpretativa), con la intención de servir como primer fundamento para un segundo momento, el de la función aplicada, con lo que aspira a convertirse en parte de una actividad de “gestión de cambios estructurales e innovación política” (frase que lleva por título el referido artículo de Ricard Zapata).

Para exponer la pertinencia de este trabajo, es menester hablar de por qué resulta relevante hoy en día el estudio de la ciudadanía como categoría conceptual, de lo que se dice de ella desde la teoría política. Para ello, hay que señalar que, para el estudio tanto de lo político como de la política, la literatura ha mostrado la utilidad de pensar diversos fenómenos complejos a través de poner atención a sus reversos, a sus contrapartes. Por supuesto, esta misma estrategia ha mostrado desde la filosofía clásica su valor también en lo tocante a objetos de estudio estrictamente intelectuales (considérense los *Diálogos* platónicos, por mencionar sólo un ejemplo). Así como hay estudios que contribuyen a la comprensión de la democracia a partir prestar atención a elementos que muestran lo que ésta *no es* (e incluso qué cosas pueden entenderse como atributos contrarios a la misma), contribuyendo a la ampliación de su campo de inteligibilidad como objeto de estudio, del mismo modo, la central importancia de la ciudadanía como elemento de la democracia como sistema, se evidencia al reflexionar sobre fenómenos que se manifiestan como afectaciones negativas a la misma.

Uno de estos fenómenos que puede entenderse como reverso de la democracia, es el de la descuidadización. Este término ha sido planteado por varios autores, con diferentes significados. En inglés, lengua que carece de un organismo regulador reconocido

internacionalmente como voz autorizada para fijar formalmente su vocabulario, diversos diccionarios aceptan el verbo transitivo “*decitizenize*”, cuya acepción consiste, básicamente, en remover los derechos de la ciudadanía a una persona (Farlex, s.f.; Harper Collins Publishers, s.f). Es quizá debido a este uso como parte de un léxico no especializado, que no se encontraron trabajos que utilicen el término realmente como un eje teórico de análisis. En español, por su parte, diversos autores han presentado la idea de desciudadanización, a diferentes niveles de profundidad teórica. Grüner (1991), en un texto en el que analiza a la sociedad civil, entiende ésta como una pérdida de identificación, racional y afectiva, con las instituciones representativas de los derechos de los que está dotada la ciudadanía. Por su parte, Sánchez (1995) la entiende como un proceso por el cual el ciudadano se evade de sus competencias ciudadanas, alejándose de su carácter como actor, dejando de participar, perdiendo su iniciativa y soberanía, tornándose en incapaz de ser crítico, deliberar y tomar decisiones libres y personales, y evadiéndose en la masa social, en la que se disuelve el sistema de derechos y responsabilidades ciudadanas. Borón (2000) menciona la desciudadanización como un conjunto de procesos que marginan y excluyen a los sujetos de los beneficios del progreso económico y social, que se dan en la realidad en las democracias latinoamericanas y contrastan con el repertorio de derechos consagrados por el marco jurídico y con ciertos “inconsecuentes” procesos de ciudadanía política. Ruiz (2006), en su tesis doctoral sobre el concepto de ciudadanía, propone el término meramente para referirse al proceso de involución de los derechos ciudadanos expuestos por T. H. Marshall, a la pérdida gradual de dicha calidad. Calderón (2010), también un sentido marshalliano, la entiende como la pérdida de pertenencia a la comunidad política del país de origen, un proceso sufrido por los migrantes al cambiar de lugar de residencia entre Estados, lo que implica la vida en una suerte de exilio político. Por su parte, Rosillón (2018), siguiendo a Leal (2007), plantea la desciudadanización como el proceso que lleva a la desciudadanía, el proceso mediante el que se desvanecen los sentimientos de arraigo social y pertenencia a una comunidad, una expresión de la ruptura de lazos sociales y la imposición de una lógica individual que se cifra en la desconfianza hacia el otro y el desinterés hacia las cuestiones sociales. Sin embargo, la noción de desciudadanización desarrollada por Moreno (2009, 2012, 2014, 2016a, 2016b, 2018), trabajada por él tanto en solitario como en algunas colaboraciones (Urteaga y Moreno, 2015, 2020), tiene una especial importancia, debido a su

fundamentación teórica y su potencial como eje de análisis crítico para visibilizar procesos de erosión de la democracia. A continuación se expondrá esta referencia teórica.

Moreno presenta la desciudadanización como una estrategia biopolítica para el control de poblaciones móviles (migrantes indocumentados) y sectores sociales marginados por diversas causas (población de clase social baja, movimientos sociales opositores a los regímenes que detentan el poder, jóvenes, pandilleros y personas integradas a estructuras criminales), a los cuales, utilizando otro léxico, puede denominarse como “clases peligrosas”. Es una estrategia que permite que la continuidad del estado de excepción se cimiente como forma estructural del Estado contemporáneo a partir de procesos discontinuos, toda vez que se va activando conforme se vaya determinando el enemigo (Moreno, 2018). Además, para él, los procesos de desciudadanización son en buena medida resultado de factores como la precariedad salarial, la reducción del aparato del Estado destinado a la protección de derechos sociales y políticas económicas y sociales que caracterizan al neoliberalismo, de modo que “hoy la desigualdad social *desciudadaniza* y la *desciudadanización* reproduce ampliamente a la injusticia” (Moreno, 2016b, p. 200).

El autor mencionado considera que la soberanía es la sustancia política necesaria para suponer la ciudadanía (ya que en esta, dicha soberanía es ejercida por los ciudadanos y no por un único poder autoritario). Señala que “la transmisión de la soberanía a los cuerpos de los ciudadanos implica el ejercicio de los derechos” (Moreno, 2014, p. 137). Siguiendo a Locke (2003) y Marshall (1950), entiende la ciudadanía como dispersión de la soberanía del pueblo, de modo que al ser parte del éste, el ciudadano es soberano (si bien no gobernante) y es portador de derechos que se desarrollan en varias dimensiones (Moreno, s/f). La ciudadanía es “una cualidad de existencia política, de presencia para hacer escuchar la voz y la demanda, la opinión y el disenso según un marco normativo que preserve las libertades individuales y colectivas” (Moreno, s/f). Los derechos disfrutados por el ciudadano, son tanto civiles y sociales como políticos. Estos últimos vienen a constituir el andamiaje que da al ciudadano su carácter (Urteaga y Moreno, 2014), y le permite convertirse en un “elemento político” que los exige (Urteaga y Moreno, 2015). Las herramientas de desciudadanización son, para Moreno (2014), propias de regímenes políticos autoritarios, pero han sido crecientemente integradas en las sociedades democráticas, legitimándose en los argumentos propios de la doctrina del derecho penal del enemigo (Jakobs, 1997), que se caracteriza por

considerar a ciertos sectores de la población como enemigos del Estado y la sociedad, por lo que se les considera como si estuvieran fuera de ésta, como elementos peligrosos y extraños,¹ anteponiendo la peligrosidad al acto en sí, castigando la posibilidad de que éste se cometa (Moreno, 2016a), lo que se traduce, pensando en términos agambenianos, en “la instauración de estados de excepción particularizados” (Moreno, 2014, p. 138). En Estados Unidos, el enemigo más claro se ha asociado con el terrorismo, mientras que, en contraste, en Centroamérica la operación se dirige contra el pandillerismo y en México contra la delincuencia organizada.

Señala Moreno que el sistema jurídico mexicano da cabida a disposiciones que distinguen entre ciudadanos y no ciudadanos mediante la aplicación (en algunos casos soterrada y en otros más explícita) de la teoría del derecho penal del enemigo, que sanciona la conducta y peligrosidad de los sujetos, antes incluso que sus actos, “identifica ciertos rasgos de personalidad como motivo de detención y diversifica el debido proceso con figuras como el arraigo e impone penas agravadas en caso de que el sujeto sea juzgado como miembro del crimen organizado” (Urteaga y Moreno, 2015, p. 83), de modo que se da un proceso de desciudadanización como “efecto de la legislación en clave de estado de excepción particularizado según el Derecho penal del Enemigo (...) De esta manera se cancelan los derechos políticos” (p. 82).

La desciudadanización consiste en un proceso

(...) donde los sujetos dejan de ser sujetos del Derecho civil, del Derecho concebido para construir en la persona una individualidad jurídicamente constituida y por ello con el derecho a ser defendida por la ley de un Estado que se instaura para garantizar el ejercicio de los derechos civiles, los Derechos Humanos de primera generación que son los que permiten a los individuos ser sujetos de derecho, ciudadanos. La condición de ciudadano permite al sujeto no ser considerado objeto por parte del gobierno de su Estado. Pero cuando la ley se diseña bajo el sentido del Derecho penal del enemigo, la ciudadanía (el ejercicio de los derechos civiles) queda en vacío jurídico al colocar a determinados sujetos en una categoría distinta a la de ciudadanos, no se trata siquiera del descenso al vasallaje (como si se convirtieran en súbditos), sino de la conversión de unos ciudadanos en enemigos, sujetos de temor y venganza, convertidos en nuda vida o vida desnuda (...) su cuerpo se convierte en un lugar vacío de derecho pero sancionado a través de la ley (Urteaga y Moreno, 2015, p. 82).

Moreno hace referencia a la nuda vida en términos de Agamben (2006), como vida desnuda, mera vida biológica, “cuerpos humanos sin cualidades políticas, sin derecho” (Moreno, 2014,

¹ A esta doctrina del derecho penal del enemigo, Moreno (2014) contraponen la noción de “derecho penal del ciudadano”, que no se plantea desde una visión de hacer la guerra, sino de usar el derecho para la protección de los ciudadanos, sin caer en la tentación de disminuir la sustancia política de ciertos individuos.

p. 128). En otras palabras, la desciudadanización es el proceso de disminuir la sustancia política de los sujetos (Moreno, 2014) al despojarlos del disfrute de sus derechos humanos, civiles y principalmente, políticos. Es “la muerte civil de sujetos movilizados hacia vacíos de legalidad” (p. 142). Este proceso trae como resultado “la generación de ciudadanía graduadas: ciudadanos de pleno derecho y ciudadanía disminuidas hasta caer en el ilegalismo del nacimiento o la conversión en enemigos” (p. 143).

La desciudadanización no solamente alcanza a miembros del crimen organizado, pues la tendencia jurídica mencionada criminaliza también, entre otros, a movimientos sociales y de protesta, grupos opositores (Urteaga y Moreno, 2015), y migrantes indocumentados (Moreno, 2014). La creciente criminalización de la migración irregular (que ha pasado de indocumentada a ilegal y criminal), en Estados Unidos y los países de la Unión Europea, implica conjurar la amenaza de aquellos a quienes se supone peligrosos a varios niveles, como el cultural-religioso, el económico social (recrudesciendo problemáticas relacionadas con la escasez de recursos), así como en un nivel de seguridad, operando un mecanismo biopolítico al intentar que la homogeneidad sociocultural se convierta en el objetivo de las leyes y políticas migratorias, fundándolas también, en el fondo, en el derecho penal del enemigo (Moreno, 2014). El progresivo despojo de derechos a los migrantes objetos de este proceso de desciudadanización, los hace caer “en un hoyo de invisibilidad política, social, cultural y económica que los convierte en elementos de extrema vulnerabilidad y con imposibilidad de hacer valer sus derechos por miedo a la deportación” (pp. 130-131), al tiempo que son visibles para el aparato policíaco.

Es posible hablar de “legislación desciudadanizante” (Urteaga y Moreno, 2015), y dar cuenta de cómo las leyes, que en algunas ocasiones aumentan los derechos de los sujetos, de manera encubierta, con la misma sintaxis, debilitan o eliminan los derechos de algunos sectores de la sociedad (Urteaga y Moreno, 2020). Este tipo de legislación implica “un proceso donde la ley debate con el derecho para crear un vacío de derecho legal o legalizado, lo que, con Agamben, podemos identificar como espacios de excepcionalidad, diminutos espacios de excepción dirigidos a sujetos específicos” (Moreno, 2014, p. 129) y políticas de desciudadanización “que cancelan los derechos políticos a todos los sujetos (...) [quienes] caen en el supuesto de enemigos, disidentes, extraños o peligrosos al Estado” (Urteaga y Moreno, 2015, p. 88).

Este estado de cosas pone en entredicho a las democracias, puesto que el Estado con forma de gobierno democrático se coloca fuera de la ley e incluso por encima de ésta, pero sin violarla, creando así una suerte de legislación paralela, de modo que “dentro de la ley pero por encima de ésta, es posible generar espacios vacíos de juridicidad para combatir al enemigo: espacios de derecho para quienes no se merecen estar en él: estados de excepción” (Moreno, 2014, p. 138). Es un esquema que resulta incompatible con los Estados democráticos, “sin embargo, es en éstos donde ha logrado alcanzar estatuto legal, como observa Agamben, al imponer un estado de excepción dentro del estado de derecho” (Moreno, 2016a, p. 56). Además de contravenir a la democracia en sí misma, los procesos de descuidadización contribuyen a la supeditación de lo político y lo social a lo económico en el Estado contemporáneo, ya que éste se desentiende de lo social (de su papel de contribuir a resolver las necesidades sociales), manteniendo a los marginados bajo control, al tiempo que su biopolítica basada en el derecho penal “permite la germinación de economías sustentadas en la criminalidad” (Moreno, 2016a, p. 54). Por otra parte, la paralegalidad que acompaña los procesos de descuidadización con sus propios códigos y rituales e ignora el contrato social y las instituciones de la sociedad, es un “contragolpe mortífero” de dichos procesos (Urteaga y Moreno, 2015), y ha tenido como una de sus consecuencias más graves, la colusión de interés privados con el poder político, al grado de que éste último “se ha convertido en un objeto vendible al mejor postor” (p. 85).

Si se toman varios de los elementos de la postura teórica de Moreno, es posible comprender que la descuidadización no es un fenómeno monolítico que implica necesariamente llegar a una situación caracterizada por las consecuencias más radicales del proceso descuidadizante, sino más bien una serie de procesos que, de hecho y en distintos contextos, adquieren diferentes grados de pronunciación. Sin embargo, que en distintos momentos dichos procesos se encuentran en etapas que no son las más graves, no quiere decir que su virulento potencial no esté ahí. Pueden estar ya despojando a los sujetos de sustancia política, sin necesidad de llegar a su punto más álgido, en un movimiento claro de sustracción que puede observarse por contrastación (ya que puede compararse cómo los sujetos han ido progresivamente perdiendo derechos a partir de un momento de observación inicial en el cual su situación era mejor). Además, puede haber también ciertas categorías de sujetos que *estén siendo* desposeídos de dicha sustancia política y derechos en un movimiento continuo, en

una especie de despojo de tracto sucesivo que viene de antaño, en el que no necesariamente se vislumbra con claridad un momento pasado en el cual hayan estado mejor, proceso que, por otro lado, los mantiene atascados en un estado de infra-ejercicio de elementos sustanciales de la ciudadanía. Ejemplo de estos grupos de sujetos son los menores de edad, los reos o incluso, muchas mujeres. Difícilmente podrá argumentarse que los niños y adolescentes hayan tenido más derechos reconocidos y mejores esquemas para hacerlos valer en el pasado, en comparación con la actualidad, o que el trato dispensado a los reos fuese, como norma general, más humano en épocas pretéritas. Sin embargo, pensar la *desciudadanización* como una categoría con potencial crítico para develar fenómenos que violentan los derechos de los sujetos y los despolitizan (en el sentido en el que se viene hablando), permite pensar en una variedad de fenómenos de desciudadanización que no forzosamente implican que el grupo social en cuestión haya llegado al grado de ser catalogado como enemigo.

Los fenómenos a que se acaba de hacer referencia son una justificación clara de la necesidad de repensar desde la teoría política el tema de la ciudadanía, pues el aumento de la comprensión del campo de inteligibilidad en torno a esta categoría aportará, aunque sea modestamente, a las posibilidades de fortalecer la democracia. Algunos de los fenómenos que pueden señalarse, desde esta interpretación particular de la idea de desciudadanización, son, entre otros:

a) Los sufridos por la multitud de personas procesadas penalmente que no han recibido sentencia (por lo que son jurídicamente inocentes) debido al uso excesivo de la prisión preventiva y a lo largo de los procesos. Tan sólo en América Latina, se estima que en promedio, el 40% de los presos aún no han sido sentenciados (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2017). A esto se suma la pérdida de derechos políticos de los presos en general, e incluso, en muchos casos, como el mexicano, la pérdida formal (temporal) de la ciudadanía como estatus legal personal. Reivindicar algunos derechos políticos para los presos requeriría de toda una discusión en el ámbito de la teoría jurídica penal, misma que no se llevará a cabo aquí. Basta con señalar que, a juicio del autor de la presente tesis, si bien hay derechos cuyo disfrute evidentemente no puede permitirse a los presos por razones prácticas (como el ser votado), hay otros que no

deberían serles retirados (como el de votar). O al menos, no a quienes no sean culpables de ciertos delitos, de gravedad suprema.

b) Aquellos que operan sobre los menores de edad y los dejan en una especie de limbo político, ya que, en razón del patrón de pertenencia que liga ciudadanía y nacionalidad, al que Moreno (2014) llama “la ficción nacer-nación como indicio de filiación ciudadana” (p. 126), si bien tienen la nacionalidad y son una especie de “ciudadanos en potencia”, al mismo tiempo no gozan prácticamente de ninguno de los derechos específicos de la ciudadanía. Esto no quiere decir que en esta tesis se pretenda controvertir la teoría jurídica que subyace a las categorías de capacidad de goce y ejercicio, ni que se diga que los menores de edad deben tener reconocida la plena capacidad de ejercicio para realizar los mismos actos jurídicos y políticos que los adultos. Sin embargo, definitivamente sería posible dar lugar a legislaciones y políticas que permitieran a los menores acceder a mecanismos de participación auténtica para, precisamente, que tomaran parte activa en la gestión de la vida social (a ciertos niveles). El derecho a la participación de los menores está, en realidad, plenamente consagrado en distintas normas jurídicas, tanto en algunas carácter interior de los Estados, como en tratados internacionales firmados y ratificados por ellos (Ochoa, Pérez y Castro, 2019). Concebir la desc ciudadanización en el sentido al que se ha hecho referencia líneas atrás, permite pensarla como un fenómeno que erosiona la sustancia política de los menores de edad y que, de hecho, incide sobre la manera en la que se desempeñarán como ciudadanos “plenos”, una vez sean reconocidos como tales.

c) Los que se ejercen sobre los opositores políticos en el amplio sentido, así como sobre grupos sociales designados (a distintos niveles) como elementos negativos, en los diferentes contextos de los regímenes populistas (auto-identificados ideológicamente tanto como de izquierdas como de derechas) en distintas latitudes.

d) Los sufridos por comunidades pertenecientes a los diversos pueblos originarios que habitan los Estados contemporáneos, tanto en Latinoamérica como en otras partes del mundo, y por minorías étnicas que, pese a no caer en la categoría de inmigrantes ilegales, padecen de esquemas de discriminación sistemática por parte de sectores que ejercen el poder a través de los mecanismos biopolíticos de los que ya se ha hablado,

así como la ejercida sobre miembros de grupos sociales que, por diversas razones, se encuentran en posiciones de vulnerabilidad y desventaja.

En suma, estos procesos, que son reversos claros de la democracia y las pretensiones de mantenerla y profundizarla, arrojan luz sobre la pertinencia del resurgimiento que desde los años noventa se ha venido dando en el ámbito académico de la discusión sobre el tema de la ciudadanía, fenómeno al que Kymlicka y Norman (1997) llamaron “el retorno del ciudadano”. Este reavivamiento del interés por reflexionar sobre el tópico ha sido motivado sin duda por los retos a los que se enfrentan los Estados democráticos (Jenson y Papillon, 2011). Los propios Kymlicka y Norman explican así los nuevos bríos entre la comunidad académica por volver a pensar en torno a esta importante categoría conceptual:

A nivel de la teoría, se trata de una evolución natural del discurso político, ya que el concepto de ciudadanía parece integrar las exigencias de justicia y de pertenencia comunitaria, que son respectivamente los conceptos centrales de la filosofía política de los años setenta y ochenta. El concepto de ciudadanía está íntimamente ligado, por un lado, a la idea de derechos individuales y, por el otro, a la noción de vínculo con una comunidad particular. En consecuencia, es probable que pueda ayudar a clarificar lo que está realmente en juego en el debate entre liberales y comentaristas.

El interés en la ciudadanía ha sido también alimentado por una serie de eventos políticos y tendencias recientes que se registran a lo largo y ancho del mundo: la creciente apatía de los votantes y la crónica dependencia de los programas de bienestar en los Estados Unidos, el resurgimiento de los movimientos nacionalistas en Europa del Este, las tensiones creadas por una población crecientemente multicultural y multi-racial en Europa occidental, el desmantelamiento del Estado de bienestar en la Inglaterra thatcheriana, el fracaso de las políticas ambientalistas fundadas en la cooperación voluntaria de los ciudadanos, etc. (Kymlicka y Norman, 1997, p. 5).

En efecto, es importante repensar la ciudadanía desde la teoría, y uno de los temas que es hoy en día de importancia con relación a ella, es el de los usos que se hacen de su contenido conceptual, ya que estos son determinantes no sólo para describir y comprender sus manifestaciones en el terreno fenoménico, sino también para proponer nuevas perspectivas en el terreno normativo para concebirla.

Como ya se dijo, el lector no tiene entre sus manos un trabajo jurídico, sino uno de teoría política. Sin embargo, antes de continuar con el desarrollo del trabajo, es necesario hacer una breve revisión sobre algunos aspectos respecto de la manera en la que se aborda, en el plano constitucional (en los niveles internacional y doméstico), el tema de la ciudadanía.

Con respecto al contexto internacional, es pertinente señalar que algunos sistemas jurídicos hacen gala de cierto grado de apertura de los derechos políticos para los no

ciudadanos, sobretodo en cuanto al reconocimiento del derecho a los residentes extranjeros.

A este respecto, Baubök (2002) presenta datos sobre algunos Estados:

“a) (...) en Nueva Zelanda, todos los residentes legales permanentes han gozado del derecho a votar en todas las elecciones desde 1975.

b) En Gran Bretaña, los ciudadanos de países de la Commonwealth e Irlanda pueden votar y presentarse como candidatos a las elecciones a todos los niveles. Irlanda garantiza la franquicia nacional a los ciudadanos británicos y el derecho a votar en las elecciones locales a todos los residentes extranjeros.

c) En 1975 Suecia introdujo el voto para la extranjería después de tres años de residencia legal en las elecciones locales y regionales y en los referéndums.

d) En Dinamarca, Noruega y Finlandia tienen derechos similares a votar en las elecciones locales que en principio sólo se otorgaban a los ciudadanos de países nórdicos.

e) En 1985 Holanda adoptó una franquicia local independiente de la nacionalidad tras cinco años de residencia. Dos cantones suizos ofrecen derecho de voto a los residentes extranjeros:

Neuchâtel en las elecciones locales y Jura también en las cantonales” (Baubök, 2002, pp. 180-181)

Por su parte, Breceda (2018) presenta una revisión de los marcos jurídicos latinoamericanos con respecto al mismo derecho. Tanto en Argentina como en Bolivia, Colombia y Perú, se otorga el derecho al voto en las elecciones locales a los residentes extranjeros en el nivel local (y en el caso de Perú, a nivel nacional). Por su parte, varios países reconocen el derecho al voto de los extranjeros con ciertos años de residencia: se trata de Uruguay (15 años habilitan para votar en las elecciones nacionales), Venezuela (se requieren 10 años para votar en todos los niveles por debajo del nacional), Ecuador (pueden votar a todos los niveles las personas con 5 años de residencia) y Chile (se reconoce el derecho al voto en elecciones locales a los residentes, después de cinco años). Por su parte, en Brasil se otorga el voto hasta el nivel nacional únicamente a los residentes portugueses. En contraste, hay una marcada diferencia esta apertura del derecho al sufragio y los derechos a ser votado, participar en la formulación de las políticas públicas y pertenecer al servicio público (casos en los cuales no se reconocen derechos a los extranjeros, en los mismos sistemas jurídicos) (Breceda, 2018).

A partir de ver cómo un derecho político central como lo es el del voto se ha ido transformado parcialmente, en diversas latitudes, hacia un esquema más abierto, resulta pertinente detenerse un momento en la cuestión de cómo se contiene constitucionalmente lo que se entiende por “ciudadanía”, toda vez que el otorgamiento del derecho al sufragio en ciertas condiciones, a determinados sujetos que antes no gozaban del mismo, no basta para hablar de una transformación radical del modelo dominante de ciudadanía. Para ello, vale la pena considerar dos textos constitucionales que son grandes referentes históricos y políticos: el francés y el estadounidense.

En la Constitución norteamericana no se define claramente qué se entiende por un ciudadano del país. Sin embargo, se implica que hay una equivalencia entre nacionalidad y ciudadanía, toda vez que las Enmiendas XIX, XXIV y XXVI se refieren a la prohibición de negarle el derecho al voto a las mujeres, los deudores fiscales y los menores de 18 años, respectivamente. En otras palabras, los ciudadanos (*lato sensu*: habitantes que tienen la nacionalidad) mayores de 18 años son aquellos que gozan plenamente de uno de los derechos políticos democráticos por excelencia, el del voto (es decir, que son ciudadanos *stricto sensu*). En este sistema jurídico, la ciudadanía es una condición necesaria para que alguien pueda desempeñar ciertos empleos públicos. Además, no basta tener la ciudadanía, sino que debe haberse gozado de ella durante cierto tiempo en orden de ser elegible para dichas funciones. Concretamente, se trata de los empleos legislativos de Representante (requiere haber sido ciudadano por 7 años) y Senador (es necesario haber ostentado la ciudadanía por 9 años). Sólo los ciudadanos por nacimiento son elegibles para ser Presidentes del país. También es un estatus que otorga a quien la posee el derecho de gozar de los privilegios e inmunidades que se otorgan en todos los Estados que conforman la Unión.

En el caso francés, la ciudadanía es una condición que implica la concesión de derechos civiles y garantías fundamentales para el ejercicio de las libertades públicas, así como prestaciones impuestas por la defensa nacional a los ciudadanos en cuanto a sus personas y bienes. Por otra parte, la Constitución francesa tampoco hace distinción expresa entre nacionalidad y ciudadanía. El derecho al voto se concede, en este marco jurídico, a los ciudadanos mayores de 18 años, por lo que puede establecerse una similitud con lo ya dicho para los Estados Unidos (en el sentido de que, en su sistema, hay ciudadanos en sentido amplio, o nacionales, y ciudadanos en sentido estricto). Por otra parte, la Constitución francesa hace una distinción entre ciudadanos franceses y ciudadanos de la Unión (Europea). A estos últimos les concede el derecho del sufragio activo y pasivo en el nivel municipal, siempre y cuando sean residentes en Francia, pero les niega el derecho de ejercer las funciones de alcalde y teniente de alcalde, así como el de participar en la elección de los electores senatoriales, y en la de los propios senadores. La condición de ciudadano habilita también a quien la tiene para el desempeño de los cargos de elección popular pero, dependiendo del puesto en cuestión, se pide que el ciudadano alcance cierta edad mínima.

Pese a que en los dos casos mencionados no se establece una diferencia terminológica entre nacional y ciudadano, es más que clara la distinción fáctica que se hace entre quienes, teniendo la nacionalidad, no cuentan con la mayoría de edad o, teniendo esta última, están por alguna razón privados de sus derechos políticos. En este sentido, resulta más clara la redacción de constituciones como la mexicana, la chilena y la peruana, toda vez que establece la mayoría de edad como requisito para la obtención de la ciudadanía y utiliza términos distintos para las dos condiciones.

Lo que es un hecho, es que el marco constitucional mexicano es, en comparación con el del resto de países mencionados, el que tiene una mayor tendencia al apuntalamiento de la ciudadanía como un instrumento de inequidad y exclusión jurídica y política para todo aquel que no goce de la nacionalidad.² Más aún, el marco normativo mexicano discrimina entre clases de ciudadanos mexicanos (sin reconocer éstas expresamente), al establecer una serie de limitaciones a los ciudadanos mexicanos que no lo sean por nacimiento. Específicamente, en México, la ciudadanía por nacimiento es una condición habilitante para el desempeño de los siguientes empleos, cargos y comisiones de gobierno: miembro del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Art. 26), Comisionado de la Comisión Federal de Competencia Económica (Art. 28), Diputado (Art. 55), Senador (Art. 58), Presidente de la República (Art. 82), Secretario del Despacho (Art. 91), Ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (Art. 95); Fiscal General de la República (Art. 102), y Gobernador Constitucional de un Estado (Art. 116). No bastando lo anterior, el sistema jurídico mexicano contempla otras excepciones para limitar el ejercicio de los derechos políticos de otra clase de ciudadanos: a los ministros religiosos y miembros del ejército se les niega el derecho de ser candidatos en las contiendas electorales (cabe señalar que estas mismas excepciones están también contempladas en el derecho colombiano).

Por otra parte, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dice lo siguiente, al definir a los ciudadanos y enlistar sus derechos:

Artículo 34. Son ciudadanos de la República los varones y mujeres que, teniendo la calidad de mexicanos, reúnan, además, los siguientes requisitos:

- I. Haber cumplido 18 años, y
- II. Tener un modo honesto de vivir.

² Véase, con respecto a este tema, el trabajo de Breceda (2018), una tesis doctoral por la Universitat de Barcelona, que presenta un análisis de la inequidad normativa en materia de extranjería en la Constitución Mexicana.

Artículo reformado DOF 17-10-1953, 22-12-1969

Artículo 35. Son derechos de la ciudadanía:

Párrafo reformado DOF 09-08-2012, 06-06-2019

I. Votar en las elecciones populares;

II. Poder ser votada en condiciones de paridad para todos los cargos de elección popular, teniendo las calidades que establezca la ley. El derecho de solicitar el registro de candidatos y candidatas ante la autoridad electoral corresponde a los partidos políticos, así como a los ciudadanos y las ciudadanas que soliciten su registro de manera independiente y cumplan con los requisitos, condiciones y términos que determine la legislación;

Fracción reformada DOF 09-08-2012, 06-06-2019

III. Asociarse individual y libremente para tomar parte en forma pacífica en los asuntos políticos del país;

Fracción reformada DOF 06-04-1990, 22-08-1996

IV. Tomar las armas en la Fuerza Armada permanente o en los cuerpos de reserva, para la defensa de la República y de sus instituciones, en los términos que prescriben las leyes;

Fracción reformada DOF 09-08-2012, 26-03-2019

V. Ejercer en toda clase de negocios el derecho de petición.

VI. Poder ser nombrado para cualquier empleo o comisión del servicio público, teniendo las calidades que establezca la ley;

Fracción adicionada DOF 09-08-2012

VII. Iniciar leyes, en los términos y con los requisitos que señalen esta Constitución y la Ley del Congreso. El Instituto Nacional Electoral tendrá las facultades que en esta materia le otorgue la ley;

Fracción adicionada DOF 09-08-2012. Reformada DOF 10-02-2014, 20-12-2019

VIII. Votar en las consultas populares sobre temas de trascendencia nacional o regional (...) (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917).

Los ciudadanos mexicanos también cuentan con los derechos de: votar en los procesos de revocación de mandato del Presidente de la República; convocar tanto a consultas populares como a los dichos procesos de revocación de mandato, mediante solicitud firmada por el dos o tres por ciento de los ciudadanos inscritos en la lista nominal de electores, respectivamente; así como de iniciar leyes o decretos (a través de que lo solicite el cero punto trece por ciento de la lista nominal de electores).

En contrapartida, la ciudadanía es también, en la norma constitucional mexicana, fuente de las siguientes obligaciones, de acuerdo con el Artículo 36 Constitucional:

I. Inscribirse en el catastro de la municipalidad, manifestando la propiedad que el mismo ciudadano tenga, la industria, profesión o trabajo de que subsista; así como también inscribirse en el Registro Nacional de Ciudadanos, en los términos que determinen las leyes.

La organización y el funcionamiento permanente del Registro Nacional de Ciudadanos y la expedición del documento que acredite la ciudadanía mexicana son servicios de interés público, y por tanto, responsabilidad que corresponde al Estado y a los ciudadanos en los términos que establezca la ley,
Fracción reformada DOF 06-04-1990

II. Formar parte de los cuerpos de reserva en términos de ley;
Fracción reformada DOF 26-03-2019

III. Votar en las elecciones, las consultas populares y los procesos de revocación de mandato, en los términos que señale la ley;
Fracción reformada DOF 22-08-1996, 09-08-2012, 20-12-2019

IV. Desempeñar los cargos de elección popular de la Federación o de las entidades federativas, que en ningún caso serán gratuitos; y
Fracción reformada DOF 29-01-2016

V. Desempeñar los cargos concejiles del municipio donde resida, las funciones electorales y las de jurado.
(Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917)

Por otra parte, si bien en el Artículo 31 se enlistan algunas obligaciones de los mexicanos, sin hacer referencia a los ciudadanos, por su naturaleza, todas ellas pueden referirse únicamente a los mexicanos mayores de edad (que son, por ende, ciudadanos). Son las siguientes: ser responsables de la educación de sus hijos menores de edad, recibir instrucción cívica y militar de ser así designado por su Ayuntamiento, alistarse y servir en los cuerpos de reserva y contribuir a los gastos públicos de la Federación, los Estados y su Municipio.

La ciudadanía mexicana puede perderse, o puede un sujeto ver suspendidos los derechos que ésta le otorga. Al perderse la nacionalidad mexicana por naturalización (pues no puede perderse la que es por nacimiento), se pierde con ella el estatus de ciudadano. También puede alguien dejar de ser considerado ciudadano si acepta o usa títulos nobiliarios o condecoraciones (menos las científicas, literarias o humanitarias) otorgados por algún gobierno extranjero, presta voluntariamente a alguno de ellos servicios o funciones oficiales o ayuda a una persona o gobierno extranjero en alguna reclamación diplomática en contra de la nación mexicana. Por otro lado, un individuo puede verse privado del goce de los derechos que devienen con la ciudadanía al ser estos suspendidos, si se ve sujeto a un proceso criminal por delito que merezca pena corporal, se encuentra extinguiendo dicha pena, es prófugo de la justicia (hasta en tanto no prescriba la acción penal), o recibe sentencia que le imponga dicha suspensión como pena. También puede ver suspendidos dichos derechos en el caso de incumplir sin causa justificada con sus obligaciones ciudadanas, o se le declara vago o ebrio

consuetudinario (sin embargo, estas últimas causas en realidad representan normas escritas que simplemente no se aplican en la actualidad).

Después de esta breve revisión de algunos puntos del cómo se presenta la ciudadanía en términos jurídicos en el contexto nacional e internacional, que contribuye a ampliar el entendimiento del contexto en torno a esta fundamental categoría, es necesario hablar de otro aspecto que ilustra la pertinencia de esta investigación. La reflexión oportuna en torno a este tema central de la vida política de las sociedades occidentales, no está, en modo alguno, agotada en sus posibilidades por los grandes discursos de la teoría política contemporánea. Hay aspectos de importancia que no han sido tomados en cuenta (o desarrollados) por ninguno de ellos. Uno de estos, que puede resultar relevante para toda postura que se finque en una visión de la comunidad política que no presuponga que ésta es una asociación de individuos con agencia y racionalidad absoluta (a lo que los autores comunitaristas llamarían “individualismo atomista”), es el de la madurez política, como característica susceptible de presentarse (y desarrollarse) en sujetos y colectividades concretos. El desarrollo del mismo que se presenta en esta tesis es una de las aportaciones de ésta al pensamiento sobre la ciudadanía.

Además de todo lo ya dicho, que muestra claramente la importancia del tema en estudio, es menester aclarar algunas de las razones que llevaron al autor del presente trabajo, a título personal, a interesarse por el mismo. Como bien señala Bochenski (1962), las ciencias sociales, al buscar la descripción y comprensión de fenómenos sociales e históricos, implican hacer una selección de las entidades estudiadas, lo que conlleva juicios de valor, de modo que en la base metodológica misma de toda ciencia social está incluida la estimación axiológica (por lo que debe de ser formulada con claridad y acotada lo más posible). Evidentemente, esto no quiere decir que las ciencias sociales renuncien a tratar de minimizar los sesgos valorativos e incluso ideológicos que el estudioso vierte sobre los objetos de estudio, sino que es menester aceptar que la mera selección del tema y del punto de vista epistémico desde el que se le aborda, derivan de procesos necesariamente subjetivos. Sobre esta misma línea, el autor de esta tesis expresa claramente que, en lo personal, tiene una preferencia axiológica y política por la democracia como régimen político y que, más aún, considera que en efecto, esta debe de ser, más allá de un sistema de organización de las decisiones públicas y la elección de cuadros gobernantes (*lato sensu*), una forma de vida

asociativa (Dewey, 2004). Por ello, considera que su calidad como régimen político está íntimamente ligada a cómo sean los ciudadanos del Estado democrático en cuestión. Su preocupación por abordar la temática de la ciudadanía es anterior al estudio del programa del cual es fruto este trabajo, y lo llevó a cursar previamente la Maestría en Educación para la Ciudadanía. La perspectiva propia del tesista con respecto a los posicionamientos de las distintas comunidades discursivas en la teoría política contemporánea con respecto a la democracia y la ciudadanía, se explicará más adelante, una vez se hayan desarrollado los objetivos específicos del trabajo.

Hannah Arendt (1993, 1997) puso atención a dos concepciones distintas que han marcado a lo largo de la historia las formas de entender lo político y, por supuesto, de construir el contenido de las ideas de lo que es y debe ser la ciudadanía, cuya influencia puede apreciarse en los distintos modelos teóricos que se analizarán en el presente trabajo. Es por ello que es pertinente hablar de la diferencia entre estas dos ideas, que caracterizan, respectivamente, la manera de entender lo político (y lo pre-político y no político, en consecuencia) de los antiguos griegos y romanos. Se trata de la distinción entre *nomos* y *lex*. *Nomos* es la ley en tanto valla-muralla, que separa el mundo de lo político del ámbito privado. Dado que, para los griegos, lo verdaderamente humano era lo político, quienes estaban confinados al ámbito privado carecían de libertad y derechos. La *nomos* se reviste así de un carácter sagrado, no por su valor en sí misma, sino por el valor de lo que delimita. De hecho, el acto de legislar como tal no se consideraba político y no era llevado a cabo por los ciudadanos, quienes dedicaban su tiempo a las ocupaciones que sí eran consideradas políticas, en compañía de los únicos que podían, por la dignidad que su carácter ciudadano les confería, ser sus iguales. Por otro lado, la *lex* romana es, en oposición, un vínculo que establecen los hombres entre sí a través del acuerdo de voluntades, mediante el cual pasan a estar a un tiempo obligados y ser protegidos por una unión duradera (que sustituye a la guerra). Así, para los romanos, la ley se constituye en elemento político por excelencia, en oposición al papel pre-político de valladar entre el reino político y no político que le conferían los griegos. Pensar la diferencia entre estas dos concepciones se vuelve relevante para estudiar hoy en día la ciudadanía como categoría conceptual política fundamental, ya que en la medida en que la ley nombra (designa) a unos individuos como plenamente políticos (ciudadanos, que lo son en función del derecho de sangre o de tierra) y deja fuera del reino de lo público a los que no lo son, las

sociedades contemporáneas se configuran, al menos en parte, siguiendo la estela milenaria de la *nomos*.³ En contraposición, la noción romana de *lex* es útil para problematizar las leyes que terminan regulando el estatus de pertenencia, a partir de recordar que, para ella, los acuerdos se llevan a cabo precisamente entre los distintos que se vinculan y no entre los iguales, quienes ya pertenecían a un mismo espacio.⁴ Los distintos usos de la ciudadanía como categoría conceptual se colocan, en diferentes medidas, en medio de la tensión entre estas dos nociones primigenias claramente señaladas por Arendt.

Por otra parte, el tema de la relación entre lo conceptual y la realidad ha sido formulado “desde varias disciplinas: historia, epistemología, hermenéutica, sociología, entre otras, y también por diversos autores, como: Kant (2007), Schultz (1979), Gadamer (2006), Koselleck (2004, 2012) y Zemelman (1989, 1992)” (Álvarez, 2017, p. 14). En este trabajo se asume una postura epistemológica constructivista, a partir de la cual se acepta el supuesto de que la realidad es una construcción discursiva (Gergen, 1989; Ibáñez, 1989), estableciendo una diferencia entre la materialidad de lo existente y las ideas y discursos sobre ella, que es con lo que los sujetos interactúan (esta postura sobre lo que se entiende por “realidad” se ahondará más adelante). De esta afirmación se deriva la pertinencia de elaborar una investigación que aumente la comprensión de los usos discursivos teóricos de una categoría política clave como es la ciudadanía.⁵ Estos usos tienen que ver no únicamente con sus distintas acepciones en cuanto término, sino con toda una serie de formas y prácticas

³ Por ejemplo, la distinción dicotómica liberal entre ámbito público y privada, ha generalmente implicado, de acuerdo con Held (2008), dar por supuesto que la vida familiar, al formar parte del mundo privado (libre de la intervención Estatal), es un mundo no político, en el cual las mujeres tienen su lugar natural. Ciertas críticas de raíz feminista, en contraste, sostienen que la dicotomía público-privado no permite que lo familiar constituya un ámbito relevante para la reflexión sobre la justicia (Chambers, 2012; Lister, 2003; Kymlicka, 2002; Okin, 1989), y oponen a ella la idea de que “lo personal es político” (Parrondo, 2009).

⁴ La influencia del pensamiento clásico romano no termina ahí. De hecho, el neorrepublicanismo desarrollado por diversos autores, entre los que destaca Quentin Skinner (quien incluso habla de una “teoría neorromana”), rescata elementos fundamentales del pensamiento político que puede rastrearse hacia las doctrinas políticas y jurídicas romanas. El *ius* romano no sólo dejó su estela, con respecto a la ciudadanía, en el ámbito de la pertenencia y la territorialización del mismo (a través del *ius soli* y el *ius sanguinis*), sino también mediante su influencia en el desarrollo del pensamiento político a través de los siglos. El más acabado ejemplo de ello puede apreciarse en la obra del jurista Marco Tulio Cicerón, que, por mencionar un aspecto relevante, vincula la *Res publica* al concepto de pueblo y hace a su vez nacer a este del *consensus iuris*, vínculo cívico anclado en una base jurídica consistente en mismos derechos y deberes orientados a buscar el bien común (Véase Rivera, 2006).

⁵ En el trabajo se trabaja con la ciudadanía en carácter tanto de categoría como de concepto. No se usan ambos términos de manera intercambiable o sinónima. Más adelante en este capítulo se explicita en qué consiste la diferencia desde el marco conceptual con que se trabaja.

discursivas producidas por diversas comunidades intelectuales (cuyo elemento constitutivo es la adscripción de los pensadores que les conforman a una serie de posturas que les son suficientemente comunes). Así, el análisis va más allá de la enunciación de las definiciones y la reflexión sobre ellas, pues busca incluir bajo su lupa las complejas relaciones que los sistemas discursivos entretejen en torno a la categoría estudiada, incluyendo las distintas formas en que dichos sistemas se querellan entre sí.

El renacimiento de las discusiones académicas en torno al tema de la ciudadanía ha venido de la mano con la crítica al modelo liberal. Surge entonces la pregunta de si tiene realmente sentido hablar entonces de versiones alternativas de ciudadanía y democracia (en tanto propuestas razonables y sostenibles, susceptibles de ser llevadas a la práctica), al de este modelo hegemónico. Cuando se dice que la versión liberal de la ciudadanía y la democracia ostenta una posición de hegemonía, no es en el sentido marxista del término, sino desde el uso más corriente del mismo, que lo entiende como supremacía. Es apropiado hacerlo debido a que, indudablemente, a lo largo del siglo XX, el liberalismo continuó imponiéndose como la doctrina política democrática dominante. Sartori (1992) llega al grado de decir que hoy “democracia” es “una abreviación que significa *liberal-democracia*”⁶ (p. 27). Cuando, a lo largo de dicho siglo, los Estados de bienestar sufrieron procesos de desgaste, y el neoliberalismo se convirtió en la nueva doctrina dominante en las poliarquías occidentales, con su radicalización de ciertos planteamientos políticos liberales y, sobre todo, con la exacerbación de los planteamientos económicos anti-estadistas, esta hegemonía de la versión liberal de la democracia representativa se volvió aún más patente.

⁶ Esta posición hegemónica puede manifestarse, a través de sus influencias indirectas. A modo de ejemplo, considérese lo siguiente: en la actualidad, el garantismo, que se presenta como un modelo normativo del derecho, una teoría del derecho y crítica del mismo y una filosofía del derecho y crítica de la política (Ferrajoli, 2000) goza de un puesto privilegiado en el mundo jurídico, al ser una de las teorías que tiene mayor prestigio y aceptación, al grado de que Salazar (2015) afirma que, al menos en Europa Continental, España, Italia y Latinoamérica, se ha convertido junto con el neoconstitucionalismo en el centro del debate de la teoría de la constitución y la teoría constitucional. Es, ante todo, una teoría pensada para un Estado constitucional y democrático de derecho. En ella, el progreso de la democracia se considera como tal en función de la expansión no sólo de los derechos, sino también de su justiciabilidad (Ferrajoli, 1999). Ambos son garantizadas por las decisiones judiciales, que deben, así, estar orientadas siempre a fundarse razonablemente en los derechos fundamentales (Ferrajoli, 2009). Este énfasis en los derechos, independientemente de que Ferrajoli no pueda ser catalogado de forma completa como un liberal, es al menos parcialmente una manifestación de la estela del desarrollo histórico de la democracia moderna, aparejada a los derechos y su modelo de ciudadanía, que es el liberal. Por otra parte, el hecho de que Ferrajoli se aleje en ciertos aspectos del núcleo del modelo liberal “canónico”, es un hecho que defiende el ideal político de una democracia liberal con fuerte contenido social (Ruiz, 2013), que sostiene su viabilidad sobre la existencia de la esfera de lo indecible.

Dice Bobbio (1996) que no es exagerado sostener que la democracia moderna sólo se ha desarrollado ahí donde los derechos de libertad son reconocidos constitucionalmente y la doctrina democrática reposa en una concepción individualista semejante íntimamente al liberalismo. En el mismo texto, establece, sin embargo, una serie de diferencias entre el individualismo base del liberalismo y el de la doctrina democrática (en lugar de hablar de doctrina de la democracia liberal como una sola cosa, en la que pueden caber varias interpretaciones):

Las relaciones del individuo con la sociedad son vistas por el liberalismo y por la democracia de diferentes maneras: el primero separa al individuo del cuerpo orgánico de la comunidad y lo hace vivir, por lo menos durante gran parte de su vida, fuera del seno materno y lo introduce en el mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la sobrevivencia; la segunda lo integra a otros hombres semejantes a él para que de su unión artificial la sociedad sea recompuesta ya no como un todo orgánico, sino como una asociación de individuos libres. El primero pone en evidencia sobre todo la capacidad de autoformarse del individuo; la segunda exalta sobre todo la aptitud de superar el aislamiento mediante diversas habilidades que permiten instituir finalmente un poder no tiránico. En el fondo se trata de dos individuos potencialmente diferentes: como microcosmos o totalidad completa en sí misma, o como parte indivisible, pero componible o recomponible en una unidad superior. (Bobbio, 1996, p. 20)

Es verdad que las formulaciones actuales de la democracia son las de la democracia liberal, de hecho, en términos jurídicos, hay un cierto acuerdo mayoritario en torno a que el núcleo básico de la ciudadanía está constituido por ciertos derechos subjetivos individuales (Rubio Carracedo, 2007), pero, por un lado, también pareciera reinar, al menos discursivamente, cierta idea de que la democracia *sólo* es liberal, misma que ha llevado en varios casos incluso a clasificar a los sistemas políticos no democráticos como Estados “iliberales”.⁷ Por otro lado, está la afirmación meramente descriptiva de que las democracias realmente existentes son, de hecho, institucionalmente las de la democracia representativa liberal, mayoritariamente. Es cierto que hay gobiernos (especialmente de izquierda) que han planteado en el ámbito discursivo que su forma de gobernar es la de una democracia más republicana, basada en la virtud cívica, pero por norma general tanto grandes partes del entramado institucional y en muchos casos, incluso su manera de gobernar, son plenamente liberales. Lo anterior no significa que necesariamente las democracias reales sólo puedan

⁷ Bobbio (1996) se refiere a la implantación del fascismo en Italia en 1924 como a la imposición al país de un “Estado iliberal”. Además, esta forma de clasificar a ciertos sistemas políticos como democracias *iliberales* ha sido utilizada por importantes estudios con base empírica que han dado como resultado la elaboración de índices compuestos, por ejemplo, el índice *Freedom in the World* de Freedom House, o el *Democracy Index* de The Economist.

darse en el contexto liberal. Lo real es que las definiciones minimalistas, procedimentales o formalistas de la democracia favorecen el esquema institucional liberal, por un lado; y por otro, han dado cuenta de la estructura operativa de poliarquías articuladas conforme al modelo liberal, porque son las que en realidad están presentes.

Bobbio (1996) señala que, aparte de no existir otra definición tan clara como la liberal de lo que es la democracia, “ésta es la única que nos ofrece un criterio infalible para introducir una primera gran distinción (independientemente de cualquier juicio de valor) entre dos tipos ideales opuestos de formas de gobierno” (p. 18). Sin embargo, hay que señalar que las definiciones procedimentales y minimalistas de la democracia, al establecer requisitos que coinciden con los presupuestos mínimos del modelo liberal, traen como consecuencia no deseada la pérdida de capacidad denotativa del concepto liberal en sí mismo, debido a que, al buscar mayor connotación,⁸ dejan fuera del concepto muchos elementos.

Álvarez (2016) expone que la versión hegemónica de ciudadanía refiere a una membresía jurídica a una comunidad política en su dimensión de exterioridad, mientras que se relaciona con la construcción de identidades en su dimensión de interioridad, donde se relaciona con las prácticas cívicas y participativas, incluso con aquellas que cuestionen las inequidades y dinámicas de exclusión. Así, se abre la puerta a distintos apuntes del concepto, adjetivándolo. Ante la crisis, se planean una serie de controversias que, a distintos niveles, interpelan a la categoría de ciudadanía, y plantean distintas alternativas, distintas formas de conceptualizar el término, con una serie de implicaciones que no siempre se desarrollan (son pensadas) hasta sus últimas consecuencias.

Actualmente hay una pluralidad de propuestas que adjetivan el concepto de ciudadanía en este sentido señalado por Álvarez (2016), buscando responder a la pregunta de qué más es la ciudadanía, además del paquete de derechos planteado por el liberalismo. Sólo como algunos ejemplos de la multitud de autores que tratan de responder al cuestionamiento

⁸ Dice Sartori (1984) que las relaciones entre los significados y las palabras se enfrentan a ciertos problemas, en específico, a la ambigüedad y la vaguedad, lo que constituye un reto de primer orden para las ciencias sociales, que, a diferencia de las ciencias empíricas, no se encuentran aún en un estado de “ciencia normal”. Deja entrever que las palabras filosóficas son ricas en connotación, sin embargo, son también indeterminadas, y pobres en denotación y delimitación fenoménica, e implica que las ciencias sociales comparten esta problemática con la filosofía, lo que se suma a que en ellas el referente es, esencialmente una tríada compuesta por palabra-significado-referente, multiplicada e interactuante hasta el infinito (por tantos como sean los actores individuales y las posibles relaciones, respectivamente, de modo que el referente es en realidad una sucesión interminable de interacciones y reacciones indeterminables.

a partir de propuestas de ciudadanía adjetivada, pueden enlistarse varias. Una de ellas, por ejemplo, es la de Hoskins et al. (2006), que proponen el concepto de “ciudadanía activa”, planteando que ésta consiste en la participación en la vida política, la sociedad civil y la vida comunitaria con respeto a los derechos humanos y los valores de la democracia y volviendo operativas estas dimensiones, a partir de generar un modelo de indicadores compuesto cuya intención es medir el grado de dicha ciudadanía a nivel macro (a nivel de los países en Europa), utilizando datos agregados para obtener información a través de sus indicadores. Su propuesta es una entre muchas otras, cada cual, con sus características, y pretender presentar aquí la totalidad de ellas sería un despropósito. Por ello, se mencionarán simplemente algunas de ellas, a modo de ejemplo: existen, entre otras, la ciudadanía étnica (De la Peña, 1995), la intercultural (Zylkiewicz-Plonska y Aciene, 2014), la cosmopolita (Aguilera, 2011; Habermas, 2002; Kastoyano, 1998; Ferrajoli, 1999; Nussbaum, 1999), la ambiental (Dobson, 2003), y la feminista (Poncela, 2007). Hay que hacer notar, sin embargo, que las posturas mencionadas y muchas otras que adjetivan la ciudadanía, abrevan en todos los casos de las grandes propuestas teóricas de la teoría política contemporánea, cada una desde su tradición, filias y fobias, por lo que realizar un verdadero estado del conocimiento debe partir no tanto de analizar éstas, clasificándolas en modelos, por necesidad práctica, dando cuenta del “mapa de dispersión fenoménica” de su discurso teórico en torno a la categoría conceptual “ciudadanía”.

Las cuatro grandes comunidades discursivas teóricas que se presentan en esta tesis son la liberal, la republicana, la comunitarista y la de la democracia radical agonista⁹. Ciertamente, con ellas no se agotan las perspectivas presentes en la teoría política contemporánea, pero se trata, sin duda, de cuatro de los discursos más relevantes, en los que todas las propuestas mencionadas en el párrafo anterior (y muchas otras) hunden en buena medida sus raíces teóricas. Para exponer los usos que se hace en ellas de la categoría y la densidad de sus contenidos, se proponen herramientas metodológicas de análisis inspiradas en algunas aportaciones que desarrollan Michel Foucault y Reinhart Koselleck en sus respectivas obras.

⁹ Más adelante se explicitarán los criterios para la selección de los autores representativos de cada una de las comunidades teóricas mencionadas, que son los siguientes: por parte del liberalismo, Rawls, Berlin, Sartori y Marshall; por el republicanismo, Arendt, Marshall, Skinner y Pettit; por el comunitarismo, Walzer, MacIntyre, Sandel y Taylor; y por la democracia radical agonista, Mouffe, Laclau y Connolly.

La revisión de la literatura realizada para la elaboración de esta investigación mostró que la propuesta específica de modelo de análisis aquí presentada no se ha utilizado previamente para estudiar la categoría central con que se trabaja, lo que expone (al menos parcialmente) la pertinencia de esta tesis. Rametta (2013) plantea que la arqueología foucaultiana puede aportar útiles instrumentos para la reconstrucción histórico-conceptual desde el punto de vista de la historia conceptual, y señala las afinidades de ambas teorías, así como los puntos en donde chocan. Sin embargo, en dicho trabajo se realiza una reflexión en torno a posibles puntos de encuentro, más que presentar una investigación donde éstos se apliquen conjuntamente. Por su parte, en la presente tesis se propone una batería metodológica que recoge y aplica algunos elementos inspirados en la historia conceptual y la arqueología de Foucault, sin que ello implique de ninguna forma que se utilicen dichas metodologías. Por esto, si bien la reflexión de Rametta (2013) debe ser mencionada, los puntos en común que tienen con este trabajo se limitan a que en ambos casos se consideran las posibilidades que hay de un diálogo fructífero entre los dos enfoques señalados. Ahí terminan las similitudes, toda vez que esta tesis no presenta ni un ejercicio genealógico ni un análisis conceptual en términos de ambos autores mencionados, sino que retoma algunos de los aportes de éstos y los erige en ejes de análisis del discurso producido en teoría política.

Además de la elaboración de un estado del mapa de los usos de la categoría conceptual “ciudadanía” por parte de distintas comunidades discursivas se persigue un segundo objetivo: la elaboración de una propuesta conceptual de ciudadanía, que quizá pueda en algún momento servir para dar lugar a modelos de análisis aplicables a fenómenos empíricos.

Es fundamental señalar con toda claridad que la presente es una tesis que busca colocarse en un campo de inteligibilidad comprensivo. Epistemológicamente se parte de un rechazo al monismo metodológico del cientificismo positivista y de la afirmación del dualismo metodológico, en donde las ciencias humanas y sociales no buscan establecer generalizaciones con la intención de explicar, “sino comprender los rasgos individualizantes y únicos de sus objetos. Se trata de prestar atención a lo humano singular, que ha de ser captado para comprender las acciones y los acontecimientos de nuestra sociedad, cultura e historia” (Gómez, 2005, p. 45), por lo que se aspira a la comprensión (*Verstehen*) de los fenómenos más que a su explicación (*Erklären*). En el esfuerzo para caminar hacia dicha meta, se busca un acercamiento al complejo mapa de dispersión fenoménica del cómo se presenta la ciudadanía como categoría conceptual en la teoría política contemporánea a partir

de la elaboración un modelo para cada comunidad discursiva teórica, analizando el discurso de algunos autores de referencia identificados con ella, tratando de dar cuenta de los usos que hacen de la misma en toda su extensión, y no únicamente tomando en cuenta cómo la definen expresamente. Se parte de la clara consciencia de que esta tarea implica un grado inevitable de interpretación, puesto que se coincide con Zapata (2005) con respecto a que quien hace teoría política “debe saber que no puede escapar al ‘círculo de la comprensión’ [en el lenguaje de Gadamer], y que sus mismas proposiciones y mismo lenguaje pueden (y deben) ser objeto de análisis” (p. 41), en el marco del abandono de la pretensión de objetividad y de la tendencia positivista a entender la realidad en términos de verdad o falsedad, “su principal tarea es desmitificar conceptos o ideas asentados. Reconocer que los conceptos que se usan dependen siempre de criterios valorativos, y son, por lo tanto, esencialmente polémicos” (p. 41).

Por otra parte, es pertinente declarar las afinidades axiológicas y teóricas del autor del presente texto. Su postura puede considerarse como una con cierta tendencia ecléctica, puesto que no se adscribe directamente a ninguno de los cuatro grandes modelos analizados, sino que, más bien, considera que hay ciertos aspectos valiosos de cada uno de ellos. No puede pretenderse, con relación a ella, que se trate de una nueva perspectiva o teoría que tenga todo un desarrollo propio, pero es sin duda, una posición que, al tiempo que valora ciertos elementos de los discursos teóricos presentados, hace una valoración crítica de los mismos. Puede caracterizarse esta postura de la siguiente manera, a partir de ciertos aspectos fundamentales para describirla, varios de los cuales se utilizan en las conclusiones para presentar de una manera sintética los modelos discursivos teóricos analizados:

- a) Concibe a la comunidad política como un conjunto de relaciones políticas y sociales que se tejen en el espacio público más que como una asociación de individuos (coincidiendo por tanto, con aspectos tanto con el republicanismo como con el comunitarismo), y que están caracterizadas por un inevitable pluralismo (en su acepción de contexto caracterizado por las diferencias), por lo que les es inherente el conflicto, en distintas medidas (punto en el que coincide con la democracia radical agonista);
- b) Entiende a las personas como sujetos con agencia, que están a un tiempo influenciados (en ocasiones hasta llegar a ser determinados) por las estructuras y dinámicas sociales, pero que, sin embargo, mantienen siempre un grado relevante de agencia, que es necesariamente también una agencia moral (es en este sentido que los

sujetos son, precisamente, tanto *sujetos* como *agentes*).¹⁰ Estos sujetos no son capaces de separar su vida tajantemente en un ámbito público y uno privado, sin embargo, esta distinción es necesaria para acotar el ejercicio del poder del Estado. Considera que, si bien los sujetos tienen legítimamente pasiones políticas, son también capaces de la deliberación y la racionalidad comunicativa (y la medida en la que tiendan al predominio de unas u otras en su actuar, está relacionado con su grado de madurez política). Como puede observarse, en este aspecto, se aceptan algunos puntos del republicanismo, el comunitarismo y la democracia radical, pero sólo hasta cierto grado.

- c) Coincide con la visión republicana (y parte con la comunitarista) en cuanto a que existen virtudes públicas y políticas, las cuales son necesarias para alcanzar algo que pueda aproximarse a alguna noción de buen gobierno y bien común. También se concurre con la idea de que el Estado no puede ser moralmente neutro. Esto, no en el sentido de que no deba serlo, sino en el de que, de hecho, es incapaz de ello, toda vez que su aparato está necesariamente operado-conformado por personas, considerando, además, que las que se encuentran en las posiciones dotadas de la capacidad de tomar las principales decisiones políticas, son prácticamente siempre parte de alguna agrupación política con un discurso e intereses determinados. Considerando que el Estado no puede ser moralmente neutro, es necesario buscar que aquello con lo que se comprometa pueda considerarse como razonable y que la actuación de quienes operan su actuación esté caracterizada por ciertas virtudes públicas. Por otra parte, se considera que el Estado no debe tratar de imponer un modelo de virtud a la sociedad, ni siquiera justificándolo (o basándolo) en la identidad cultural, histórica y moral de la misma. Efectivamente, la pretendida neutralidad moral del liberalismo es imposible, puesto que su posición es ya en sí una postura moral, pero su compromiso con la razonabilidad de toda actuación y regulación del Estado como criterio de su aceptabilidad, es una postura moral que, para el autor de este trabajo, es condición *necesaria pero no suficiente* para alcanzar el bien común y el buen gobierno que pretenden los otros modelos mencionados.

¹⁰ Además de esta forma de concebir al sujeto político (que es el orden de reflexión en el que este trabajo se desarrolla), el autor tiene una afinidad por algunos posicionamientos clave del personalismo comunitario como postura filosófica con respecto al carácter del sujeto humano (Véase Mounier, 1990; Díaz, 2002, Domínguez, 2009). Por ello, coincide con algunos puntos del pensamiento de MacIntyre (2001) que versan sobre la vulnerabilidad como elemento clave de vida personal y social.

- d) A partir de los dos puntos anteriores puede exponerse que el tipo de subjetividad que se promueve y presupone desde la postura personal del autor está relacionado directamente con la formación de la madurez política como eje articulador de algunos aspectos de lo que, principalmente el republicanismo (pero también una parte del comunitarismo) propone como virtudes (lo que no coincide con todo lo que dicha postura considera como tales, ni lo engloba), pero desde una visión de lo político que retoma y busca conciliar elementos de varios de los modelos teóricos discutidos en la tesis (dicha idea de lo político se argumenta y desarrolla en el capítulo 7, primer párrafo).

Finalmente, una vez aclarados, por un afán de honestidad intelectual, estos aspectos tocantes a la postura propia del autor, hay que exponer cuál es la estructura del presente trabajo. El mismo está ordenado en tres partes. La primera contiene dos capítulos. En el primero, se expondrán los elementos metodológicos utilizados para el análisis teórico de los usos de la categoría, mientras que el segundo ofrecerá el marco de referencia del objeto de estudio y contextualizará la reflexión teórica en torno a éste. La segunda parte se corresponde con el primero de los objetivos específicos de la tesis. Presenta una revisión y análisis de los usos que hacen de la ciudadanía, como categoría conceptual, las comunidades discursivas liberal, republicana, comunitarista y de la democracia radical agonista. Se estructura en varios capítulos, uno por cada modelo discursivo teórico. Por último, en la tercera parte de la tesis, correspondiente al segundo de los objetivos específicos de ésta, se formula una propuesta conceptual de ciudadanía.

PRIMERA PARTE. SOBRE EL PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

1. ELEMENTOS METODOLÓGICOS

1.1 Sobre el constructivismo epistemológico

En este trabajo se parte de una postura fundamentada en el constructivismo epistemológico. A continuación, se exponen algunas consideraciones al respecto.

Para Kant (2007),

(...) el concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general nada de lo que es intuitivo en el espacio es una cosa en sí; y de que tampoco el espacio es una forma de las cosas que les fuera propia a ellas en sí mismas; sino que los objetos en sí no nos son conocidos en lo más mínimo, y que lo que llamamos objetos externos no son nada más que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero *correlatum*, es decir la cosa en sí misma, no es conocida por medio de ella, ni puede serlo; [cosa] por la cual, empero, tampoco se pregunta nunca en la experiencia. (p. 98)

El fenomenalismo de base kantiana plantea así una diferencia entre la cosa en sí, incognoscible por el sujeto, y aquello que éste conoce (y con lo que entabla relación), que es esencialmente una representación de su consciencia. El fenomenalismo plantea una de las posibles respuestas al problema de la esencia del conocimiento humano que Hessen (2006) considera una de las cinco grandes cuestiones abordadas por la teoría del conocimiento, y representa una postura intermedia entre el realismo y el idealismo. Para esta postura epistémica, la relación que entabla el sujeto es con el mundo fenoménico, es decir, con aquello que se le aparece en función de los procesos de organización *a priori* de su propia consciencia, de forma que el mundo es “formado por nuestra consciencia. Nunca podemos conocer cómo está constituido el mundo en sí, esto es, prescindiendo de nuestra consciencia y de sus formas *a priori*” (Hessen, 2006, p. 45). La postura kantiana, en este respecto, puede considerarse en lo general como un antecedente de la epistemología constructivista en el sentido amplio del término, a partir de la noción de que es el sujeto el que construye el mundo fenoménico con el que interactúa (lo que no implica negación de la existencia de entes exteriores a la consciencia).¹¹

¹¹ Un antecedente de la epistemología constructivista se encuentra en las ideas de Giambattista Vico (1688-1744), quien sostenía que la verdad es lo que el ser humano conoce a través de construirlo con sus acciones.

Hay distintas formas de constructivismo epistemológico, que han sido desarrolladas por autores relevantes en distintas disciplinas. Común a todas ellas es la afirmación epistémica, plenamente coincidente con la del fenomenalismo kantiano, de que hay una diferencia entre la materialidad del mundo y el mundo fenoménico con el que los individuos interactúan, mismo que se construye a partir de elementos subjetivos e intersubjetivos (y en ello, el lenguaje juega un papel fundamental).

Uno de estos enfoques es el de la epistemología genética de Piaget (1984, 1987), quien realizó sus planteamientos teóricos buscando explicar el pensamiento humano a partir de describir su origen y dar cuenta de su desarrollo ontogenético, partiendo de su forma más básica, hasta llegar a niveles más elaborados. Su obra es uno de los grandes aportes en torno a los cuales se plantean las distintas teorías de la psicología evolutiva. Para él, los sujetos parten de formas elementales, eminentemente hereditarias y, mediante un proceso psicogenético, hacen pasar la experiencia por las estructuras cognitivas previas que poseen, reorganizando además éstas a partir de aquella. Para Piaget (1969) la inteligencia se construye a partir de una sucesión de equilibrios y desequilibrios, pues diversos factores endógenos actúan como perturbaciones, al tiempo que el sujeto, como ente capaz de procesar la experiencia (autogestor), compensa dichas perturbaciones endógenas con su propia actividad, de modo que logra nuevamente un estado de equilibrio. Piaget planteó que la constante construcción y reconstrucción de las estructuras cognitivas de los sujetos, que redundan en la adquisición de estructuras cada vez más complejas, puede comprenderse a partir de clasificar éstas en una serie de estadios o etapas.

Por su parte, Ernst Von Glasersfeld (1993, 1996) es uno de los principales referentes teóricos del constructivismo radical, y suscribe claramente una posición filosófica cercana al idealismo subjetivo. Para él, la realidad es en verdad una ficción personal, producida por la cognición humana, que organiza las experiencias del sujeto, construyendo el mundo a partir de éstas. Al relacionarse con otros sujetos, la persona puede, a través de que le sea comunicada la experiencia de otros individuos y de comunicar la propia, ajustar sus conocimientos (pues esta relación constituye a su vez, experiencia), tomando en cuenta, por supuesto, que de hecho, la experiencia, al ser plenamente subjetiva, no puede compararse con nada que esté fuera ella y es, en el más estricto sentido, incomunicable de forma íntegra. Desde este punto de vista, propone una teoría del conocer, más que una teoría del

conocimiento, es decir, una postura que no pretende llegar al conocimiento ontológico,¹² objetivo, y determina, como criterio de validez del conocimiento, su viabilidad.

Paul Watzlawick (1991; 1992; 1993), propone la existencia de dos tipos de realidad: una de primer orden, constituida por la existencia verificable de objetos; y una de segundo orden, formada por el significado que los sujetos atribuyen a dichos objetos, y que, de hecho, es el espacio que media entre los sujetos y objetos. Así, la interacción que se da con el lenguaje, es lo que hace posible la construcción de la realidad (de segundo orden) o, mejor dicho, de las realidades., por parte de los sujetos.

Los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (Maturana, 1995, 1997; Maturana y Varela, 1984, 1994) son pilares de un constructivismo fundado en la investigación biológica, que también ha sido caracterizado como radical. Su “biología del conocimiento” parte del concepto clave *autopoiesis*. En esta teoría, los individuos son sistemas autopoieticos ya que, partiendo de que están determinados por la manera en que organizan su estructura, son capaces de producir materialmente sus propios componentes (es decir, son sistemas iterativos) y establecer acoplamientos y adaptaciones con relación a su medio para satisfacer sus ontogenias individuales. Estos acoplamientos implican la interacción con otros sistemas individuales distintos del propio, dando lugar a relaciones recíprocas. Para Maturana, lo que caracteriza específicamente lo humano (pues todos los seres vivos actúan básicamente condicionados por sus emociones, de modo que éstas no son exclusivamente humanas) es el lenguaje. Este, o más exactamente dicho, la conversación (el espacio de entrelazamiento del lenguaje y las emociones, a partir de la relación con lo que está fuera de uno mismo) viene a ser donde se da el vivir humano. La realidad es una producción del sistema cognitivo de los individuos, que trazan distinciones (tanto entre los entes, como entre los componentes de la experiencia y los elementos del contexto) a partir de su capacidad para distinguir y adaptarse. Esta teoría propone, contra la idea de una objetividad trascendental (ontológica, que puede conocer una realidad objetiva, independientemente del sujeto cognoscente), la posibilidad de una objetividad constitutiva, que no ignora las operaciones cognitivas del sujeto. Es decir, que conviven a la vez una serie de dominios descriptivos de lo existente. Dichos dominios descriptivos son las realidades con las que viven los individuos, de modo que más que un “universo”, la existencia social implica la vida en un “multiverso”.

¹² La teoría de Glaserfeld simplemente no se pronuncia en torno a la existencia de los entes como tales.

Otra perspectiva que puede mencionarse es la del constructivismo social de Alfred Schütz (1974, 1993). Dicho autor, influenciado por Weber (sociología comprensiva) y Husserl (fenomenología), teorizó que la realidad es una construcción, ya que los sujetos llevan a cabo acciones que tienen una serie de significados sociales y es sólo a partir de que éstos son interpretados, que dichas acciones cobran sentido (son significativas) para quienes las interpretan, dentro de una estructura coherente. Los actores construyen sus procesos de interacción en dicha estructura, que viene a ser el mundo de la vida social, la realidad, que es intersubjetiva, intercultural (y en cierto modo, distinta en algún grado para cada uno de los actores, que tienen distintos repertorios de conocimiento). Así, el conocimiento que se puede tener de esta realidad, es el del contexto de significados subjetivos que ésta viene a ser.

Thomas Luckmann, alumno de Schütz, contribuyó a desarrollar la teoría de su maestro (Schütz y Luckmann, 1977), según la cual la realidad está fijada por la comunicación y la acción. Trabajando en conjunto con Peter Berger, planteó el término de “construcción social de la realidad” (Berger y Luckmann, 1967). Para ellos, el mundo social es comunicativo y está conformado por conversaciones, que se entretienen en el terreno de un piso común de significados compartidos comunitariamente (universo simbólico), de modo que la intersubjetividad va más allá del encuentro directo entre individuos, permeando toda la realidad social. No sólo la experiencia de los sujetos, sino éstos mismos, son productos definidos cultural y socialmente a través de procesos comunicativos, que al incorporar nuevos conocimientos (y reestructurarse al hacerlo), adquieren las formas de acción que van incorporadas a éstos, obteniendo a partir de ello consecuencias específicas que a su vez influyen en la construcción misma de la experiencia y el propio sujeto. La realidad social es tal ya que es intersubjetivamente compartida y las instituciones de la acción difunden por medio del lenguaje aquello que se acepta como conocimiento. El papel de las ciencias sociales es realizar una labor de *reconstrucción* de la realidad (lo que es siempre un proceso comunicativo), interpretando para después explicar (Luckmann, 1996).

1.2 La construcción discursiva de la realidad y las comunidades discursivas

Siguiendo a Gadamer (1977), Arráez, Calles y Moreno de Tovar (2006) señalan que es necesario emprender la indagación “de ese hilo conductor que nos trae el valor de la palabra, pues el mundo es el todo que se construye con palabras y el lenguaje constituye la única

expresión integral, absoluta e inteligible de la interioridad del individuo, donde coexiste con el mundo en su unidad ordinaria” (p. 172). En la presente tesis se asume que, en efecto, el *mundo* se construye por la palabra, puesto que independientemente de la existencia de las cosas en sí (de lo que los entes sean), lo que los seres humanos en tanto sujetos del conocimiento “saben” de ellas, se construye con la intermediación de la palabra, de los discursos. A la compleja red discursiva constitutiva del campo fenoménico con que los sujetos interactúan, es a lo que aquí se denomina como “realidad”. Esta se produce a través de procesos sociales e históricos que se concretan en discursos socialmente compartidos que la construyen (Gergen, 1989), de modo que no radica en las personas ni fuera de ellas, sino en el espacio entre ellas, espacio de significado construido conjuntamente (Ibáñez, 1989). Así, el lenguaje es usado para “construir y crear la interacción social y diversos mundos sociales” (Potter y Wheterell, 1987). Es decir, la realidad tiene una dimensión semántica, en tanto está constituida por sentidos, por significados, sin embargo, los contenidos semánticos se van definiendo a partir del ejercicio dialógico entre individuos y comunidades, por lo que es eminentemente discursiva. De hecho, como señala Billig (1987), cualquier enunciado debe situarse con relación a un contexto argumentativo, sea explícito o implícito, ya que ninguna afirmación se plantea en un vacío social, sino que se opone (o redundante) a otras versiones existentes, dialogando con ellas.

Cuando Arendt (1997) señala que al ser aniquilado un pueblo no muere únicamente éste, sino una parte del mundo y afirma que la política en sentido estricto, “no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos” (pp. 116-117), está caracterizando implícitamente esta diferencia entre la materialidad del mundo y los discursos sobre dicha materialidad y llamando “mundo” a esta compleja red humana de construcciones intelectuales y relacionales, a la que también puede llamarse “realidad”. Arendt considera que el mundo es el espacio entre los seres humanos, de modo que no puede existir sin éstos, al grado de que hablar de un mundo sin hombres, sería un sinsentido. Esta idea de Arendt representa adecuadamente lo ya expuesto previamente. De hecho, si por alguna razón todos los seres humanos (todos aquellos que tengan la *condición humana*)¹³ dejasen de existir, no

¹³ Hablar de la condición humana desde el punto de vista al que aquí se hace referencia tiene que ver con la idea de que “lo humano” no pertenece necesariamente a una especie (el homo sapiens), sino que es una condición relacionada con una serie de características poseídas por un ente, de modo que, si puede probarse que un ser de una especie diferente a la humana las posee también, entonces deberá reconocerse a dicho ser el carácter de

habría ya ninguna realidad, aunque, por supuesto, las cosas continuarían existiendo (claro que nadie podría verificarlo). Hay, por supuesto, otras posturas que se muestran de entrada escépticas ante la existencia de los entes, o ante su existencia objetiva, es decir, independiente del sujeto. Para lo planteado en este trabajo, la discusión sobre si los entes existen en verdad no es fundamental, ya que la postura importante para efectos del trabajo consiste en esta distinción entre las construcciones intelectuales (humanas) que se hacen sobre lo que *existe* y eso que existe (sea lo que sea -o no sea-).

Puede afirmarse que, al ser la realidad un producto humano de naturaleza discursiva, la importancia de la palabra y los contenidos conceptuales es mayúscula. En el presente trabajo se asume, además, que el discurso implica más que sólo palabras (siendo éstas, por supuesto, indispensables para su existencia). El discurso es una producción y, como tal, es emitido por alguien. Son los puntos de coincidencia entre los diversos productores los que permiten hablar de la existencia comunidades discursivas, que, como es evidente, se articulan en torno a lo que se dice sobre algo, de modo que cada persona pertenece al mismo tiempo a varias comunidades, con relación a diversos temas (pero no a varias a la vez con respecto a un mismo tópico). Todo lo anterior es posible toda vez que se acepta la posibilidad de la comunicación humana (incluso si se concibe esta como limitada) y, por consiguiente, la posibilidad de que existan grupos de personas que produzcan textos (*lato sensu*) que puedan agruparse analíticamente a partir de puntos de coincidencia en el discurso. Más adelante, en el párrafo “Categorías, conceptos y palabras”, se explicita la postura que se adopta en esta tesis en lo referente a las posibilidades humanas de encontrar puntos de coincidencia en lo que se denomina “espacio conceptual”.

Como ya se ha señalado, el fundamento epistemológico de este trabajo está basado en una premisa constructivista general. Por otra parte, el énfasis en la construcción discursivo-dialógica de la realidad, va de la mano con un mayor nivel de especificidad dentro del planteamiento constructivista. Los constructivistas sociales han desarrollado en concreto no sólo la idea de la importancia del lenguaje y el contexto social en la construcción de todo

humano, siendo entonces un ser humano de una especie distinta al homo sapiens. Un debate relacionado con lo anterior se refiere a si basta con que las mencionadas características determinantes del estatuto ontológico de lo humano se encuentren presentes en potencia o no en orden de reconocer el carácter humano a ciertos seres, como, por ejemplo, el embrión humano. Evidentemente, estas discusiones son especialmente relevantes en el campo de la bioética, que, como espacio interdisciplinario de reflexión tiene una profunda conexión con las ciencias jurídicas.

conocimiento, sino también la noción referida de comunidad discursiva. Esta idea puede rastrearse en el pensamiento de varios importantes constructivistas sociales contemporáneos (Herzberg, 1986). Algunos de estos antecedentes se encuentran en Perelmann y Olbrechts-Tyteca (1969), Kuhn (1962), Fish (1980), Rorty (1979) y Geertz (1983). Expone Herzberg (1986) que la idea de comunidad discursiva da cuenta de que el discurso opera dentro de convenciones que son definidas por comunidades, pudiendo ser éstas tanto grupos sociales como disciplinas académicas; y menciona que la comunidad discursiva, tal como ha sido pensada por algunos enfoques pedagógicos, considera al discurso como un elemento epistémico, constitutivo del saber del grupo.

En este trabajo de tesis se retoman dichos elementos mencionados por Herzberg, proponiendo como comunidades discursivas, dentro de la compleja trama dialógica de la teoría política contemporánea, a una serie de posicionamientos suficientemente cercanos a partir de sus puntos en común como para poder ser etiquetados como “comunidades”¹⁴ (a partir de contrastar el modelo que es posible delinear para ellos al contrastar dichos puntos comunes contra posturas intelectuales divergentes). Evidentemente, es imposible realizar una revisión de todos los autores relevantes que han escrito trabajos influyentes desde un punto de vista teórico y que comparten suficientes elementos como para ser emparentados con otros (claro está, a partir del eje de análisis temático de la teoría política). Ante esta imposibilidad práctica, para esta investigación se seleccionaron a varios de los autores más relevantes de cada una de estas comunidades discursivas en aras de presentar un modelo discursivo de dicha comunidad en lo referente al uso de la categoría conceptual “ciudadanía”.

1.3 Criterios de selección de los representantes de las comunidades discursivas

La elección de ciertos autores como representativos de una comunidad teórica, así como el mero hecho de hablar de la existencia de la misma, representan un ejercicio interpretativo, cargado necesariamente de subjetividad. Hacerlo implica establecer ciertos criterios como más relevantes que otros y, a partir de ellos, discriminar entre la miríada de autores que

¹⁴ En otros repertorios lexicales podría llamárseles “familias” o “escuelas”. Por el enfoque metodológico de este trabajo se evitan dichos términos, por considerar al primero como vago, y traer el segundo consigo el problema de que suele denominarse “escuela” a un grupo específico de autores que tradicionalmente comparten no sólo filiaciones intelectuales, sino que fueron educados (o trabajaron) en el mismo centro académico, y fueron pupilos (directa o indirectamente) de los mismos autores específicamente.

pueden considerarse como parte de una categoría opuesta a otras a partir de ciertas diferencias. El punto de vista del investigador, influido por su experiencia de vida y su contexto social y académico, impactan sobre dichos criterios. Sin embargo, hay que tener clara consciencia de que, por un lado, cualquier estudio que se avoque al análisis de la obra de un solo autor, necesariamente debe dejar fuera a muchos de quienes producen discurso sobre la materia, aun sin hablar de comunidades discursivas. En otras palabras, cualquier estudio en este sentido, deberá (aún sin decirlo) trabajar con una suerte de modelos (conjuntos que presentan versiones lo existente que reducen su complejidad al dejar fuera elementos, a partir de cuyo estudio se hacen afirmaciones razonables sobre el posible comportamiento parecido que puedan tener elementos que no formaban parte de dicho conjunto). Por otra parte, incluso los trabajos que se avocan al estudio de la obra de un autor único, conllevan interpretaciones y simplificaciones de lo que el verdadero universo de la obra de dicho autor es, en su totalidad. En esta tesis se afirma que la intromisión de la perspectiva es inevitable y, desde un posicionamiento epistemológico que rechaza las pretensiones positivas de completa objetividad científica, se considera que es posible hacer ciencia a través de minimizar en la medida de lo posible los sesgos subjetivistas del autor, haciendo, entre otras cosas, explícitos los criterios y ejes de análisis que guiaron su mirada a lo largo del ejercicio intelectual de su trabajo, por una parte, y por otra, declarando claramente sus personales posicionamientos éticos, políticos y, en suma, valorativos, de modo que, si llega a formular inadvertidamente (por él) juicios de valor en sitios en donde no se proponga hacerlo (cosa que por otra parte, debe evitar), el lector pueda ponerlos en su justo lugar.

Proponer criterios de selección para los autores es un asunto problemático, y hay que señalar con toda claridad que no se pretende aquí que estos criterios se presenten en modo alguno como un ejercicio acabado y definitivo.¹⁵ Desde otros puntos de vista, habrá quien pueda discutir la forma en que aquí se clasifica a los autores y los límites que se plantean para cada comunidad discursiva. En el capítulo correspondiente a cada una de dichas comunidades, se exponen los elementos que se tomaron en cuenta para delimitarlas.

¹⁵ Para ilustrar esto, tómesese como ejemplo la distinción que hace Agulló (2014) entre teóricos participacionistas, teóricos de la democracia deliberativa (en donde incluye a Habermas) y neorrepublicanismo (que recupera la tradición del republicanismo clásico, y en la que incluye a Skinner y Pettit pero también a Sandel y Taylor).

Los criterios de selección de los autores representativos de cada comunidad discursiva fueron los siguientes:

1) A partir de una revisión de literatura académica, se utilizaron varias fuentes (artículos de revista académica, tesis doctorales y enciclopedias especializadas) para delimitar conjuntos de autores considerados como representativos de las posturas tomadas en cuenta (estas fuentes se especifican más adelante).

2) Se utilizó el portal web *Open Syllabus Project*, que a la fecha ofrece un motor analítico para extraer datos de 6, 059,459 programas de estudio universitarios (programas en idioma inglés, incluyendo universidades en las cuales dicha lengua no es la primaria), de más de 80 países. Cuando un título aparece en un programa de estudios, se cuenta únicamente una vez. Los autores seleccionados a partir del criterio anterior se introdujeron en el buscador, y los resultados (número de programas académicos en donde son incluidos textos suyos) se consideraron como un indicador del impacto de su obra. Por supuesto, este es un criterio cuantitativo, pero puede contribuir a mostrar la relevancia de un autor en la discusión académica. Si bien es verdad que al considerarse únicamente obras en inglés en el portal web mencionado, se dejan fuera muchos programas de estudio, incluyendo los programas formulados en castellano, también lo es que los autores que han producido su obra en inglés o esta ha sido traducida a dicha lengua tienen el mayor impacto a nivel internacional y encabezan, por decirlo así, la conformación del discurso teórico, en términos de influencia.

Las fuentes consultadas para definir a los autores representativos a las que se hizo referencia fueron las siguientes:

- Abellán, M. (2014). “Republicanism contemporáneo y representación. Una ineludible convergencia” En *Política*, 52 (1), pp. 195-210.
- Aguilera, R. (2011). “La Ciudadanía ante la globalización: nuevos modelos de ciudadanía postnacional y transcultural” En *Revista de Derecho UNED*, 8, pp. 13-48.
- Aguilera, E. (2010). *Ciudadanía y participación política en el Estado Democrático y Social*. México: Porrúa.
- Agulló, M. *El pensamiento político del republicanismo contemporáneo en España. Valor y límites de una crítica a la democracia liberal*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- Anrup, R. (2013). "La ciudadanía y su enfoque conceptual" En Molin, A. (ed.). *Miradas contemporáneas en educación*, pp. 139-154. Bogotá: Universidad Distrital.
- Archibugi, D. y Held, D. (2012). "La democracia cosmopolita: caminos y agentes" En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 117, pp. 57-86.
- Benítez, M. (2004). *La ciudadanía en la teoría política contemporánea. Modelos propuestos y su debate*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Cruz, A. (2003). "Republicanismo y democracia liberal: dos conceptos de participación" En *Anuario Filosófico*, 36, pp. 83-109.
- Dahlberg, L. y Siapera, E. (Eds.) (2007). *Radical Democracy and the Internet. Interrogating Theory and Practice*. London: Palgrave Macmillan.
- Fair, H. (2015a). "Contribuciones de la teoría política posestructuralista al desarrollo de la Ciencia Política y el análisis sociopolítico y crítico" En *Estudios Políticos*, 46, pp. 153-178.
- Gargarella, R. (2001). "El republicanismo y la filosofía política contemporánea" En Boron, A. y De Vita, A. (comps.). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, pp. 23-43, Buenos Aires: CLACSO.
- Horrach, J. (2009). "Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos" En *Factótum*, 6, pp. 1-22.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía" En *Agora*, 7, pp. 5-42.
- Luque, J. (2002). *Los caminos de la ciudadanía, entre el modelo nacional y el modelo post-nacional*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Mejía, O. (2008). "Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa" En *Ciencia Política*, 5, pp. 143-171.
- Mejía, O. y Jiménez, C. (2006). "Nuevas teorías de la democracia. De la democracia formal a la democracia deliberativa" En *Colombia Internacional*, 62, pp. 12-31.
- Pérez-Luño, A. (2002). "Ciudadanía y definiciones" En *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, 25, pp. 177-211.
- Rubio Carracedo, J. (2007). *Teoría Crítica de la Ciudadanía Democrática*. Madrid: Trotta.

- Santiago, R. (2010). “El concepto de ciudadanía en el comunitarismo” En *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 23, pp. 153-174.
- Souroujon, G. (2014). “El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo” En *Foro Interno*, 14, pp. 93-119.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (s. f.). Stanford University. Recurso electrónico. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/index.html>
- Vargas, J. (2007). “Liberalismo, neoliberalismo, postneoliberalismo” En *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, 17, pp. 66-89.

1.4 La investigación en términos taxonómicos

La presente tesis es una investigación que en términos taxonómicos se puede clasificar de la siguiente manera: por su propósito, es básica; por la clase de medios utilizados para la obtención de datos, documental; por el enfoque que se da a la investigación, cualitativa; y por el nivel de conocimientos que pretende alcanzar, descriptiva y, de acuerdo con los Lineamientos Generales para la Obtención de Diploma o Grado de la División de Investigación y Posgrado de la Facultad de Derecho de la UAQ (2017), tendría que afirmarse que también tiene algunos elementos explicativos.¹⁶ Sin embargo, respecto a este último punto, es menester señalar que este trabajo, a partir de su posicionamiento epistemológico, profundizará en el tema de estudio, buscando aportar a la comprensión del fenómeno. Por esta razón, no puede considerarse que se trate (taxonómicamente) de una tesis correlacional o explicativa, pero sí que, tomando en cuenta las innovaciones que se presentan respecto del análisis de una categoría conceptual de capital importancia y la propuesta que se realiza de un modelo teórico para el análisis de fenómenos político-sociales, la investigación

¹⁶ El primero de los objetivos específicos de la tesis presenta a una estructura que, de acuerdo con el documento mencionado, puede clasificarse como descriptiva, mientras que la del segundo, corresponde a un nivel parcialmente explicativo, ya que al plantearse una propuesta conceptual sobre la que eventualmente puede basarse un modelo para el análisis de fenómenos empíricos, se está comenzando a delinear el camino para conocer algunos de los *porqués* del fenómeno. Sin embargo, esta clasificación no puede ser aplicada correctamente a este trabajo, debido a que, como ya se dijo, no está planteado desde el paradigma de la explicación (3), sino desde el de la comprensión (*Verstehen*).

contribuirá a elevar el nivel de conocimiento del fenómeno (desde el punto de vista epistemológico que en ella se asume, es decir, el de la comprensión).

Para ampliar el trasfondo de este último punto, cabe recordar que Droysen (2009) fue el primero en distinguir entre explicación y comprensión, buscando fundamentar el método histórico. Un antecedente relevante de la discusión que él planteó (la confrontación epistemológica entre explicación y comprensión) se encuentra en la discusión que entabló Dilthey (1978) con las posiciones sostenidas por el positivismo basado en Comte y Stuart Mill. La polémica sobre si las ciencias sociales (o “del espíritu”) pueden sostener válidamente un estatus de científicidad a partir de un objetivo epistémico y un planteamiento metodológico distinto al de las ciencias naturales o no, o si para ser consideradas verdaderamente ciencias deben de imitar a éstas últimas en ambos aspectos, ha sido incluso llamada “la cuestión candente”. Se ha escrito mucho sobre el tema y la polémica ha sido ampliamente desarrollada. Un aspecto de esta distinción entre explicación y comprensión que resulta pertinente señalar aquí, es el de que, en el paradigma de la explicación, tratan de exponerse de manera objetiva los mecanismos causales que producen que un fenómeno se presente de una manera específica, sin tomar en cuenta la intervención el papel del sujeto en la construcción de aquello que conoce. En el paradigma de la comprensión, en lugar de buscarse mecanismos causales objetivos, se acepta la imposibilidad de evitar que aquel que conoce sea un mediador de la construcción de dicho conocimiento, por lo que se busca la interpretación del fenómeno, aceptando la imposibilidad de la absoluta objetividad del investigador. Un segundo aspecto que es necesario resaltar, es que el paradigma de la explicación sostiene la posibilidad de generalización de las conclusiones de un estudio para todos los casos similares, ya que se parte de la idea de que es posible encontrar leyes o mecanismos que son (objetivamente) de una manera concreta y que causan siempre los fenómenos (por eso puede explicarse por qué estos tienen lugar como lo hacen). Por el contrario, la comprensión no pretende que puedan generalizarse las conclusiones obtenidas del estudio de un fenómeno ni formular leyes a partir de ellas, puesto que considera que lo que es susceptible de comprenderse es el caso concreto estudiado, a partir de una serie de interpretaciones específicas, en modo alguno independientes del contexto y el investigador. Esto no quiere decir que las conclusiones obtenidas por medio de la comprensión no puedan arrojar luz sobre lo que posiblemente puede estar ocurriendo en casos parecidos, pero

definitivamente significa que no hay una pretensión de conocer leyes generales para los fenómenos.

1.5 Preguntas de investigación y objetivos

Este trabajo busca dar respuesta a las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los principales usos que se hacen de la categoría conceptual “ciudadanía” por parte de las principales comunidades discursivas en teoría política, en el contexto de las sociedades organizadas políticamente como Estados democráticos de derecho a partir del final de la Segunda Guerra Mundial? ¿Qué modelos de ciudadanía se derivan de los mismos? y ¿Qué concepto de ciudadanía puede proponerse, que aborde algunos aspectos no tomados en cuenta por estos modelos?

De las anteriores preguntas de investigación se deriva el siguiente objetivo general: Analizar los distintos usos que se hacen en la teoría política contemporánea de la ciudadanía como categoría conceptual, elaborar un estado del conocimiento sobre el tema y elaborar una propuesta conceptual de ciudadanía.

Del objetivo general se desprenden dos objetivos específicos: 1) Realizar un análisis de la literatura en torno a los usos que de la categoría conceptual “ciudadanía” hacen autores de referencia en el campo de la teoría política, mediante una batería metodológica de elaboración propia que utiliza elementos inspirados en algunos aspectos del método arqueológico de Michel Foucault y la historia conceptual de Reinhart Koselleck, categorizándolos en modelos para las distintas comunidades discursivas teóricas; y 2) Elaborar una propuesta conceptual de ciudadanía, que aborde aspectos no tomados en cuenta en los modelos de las comunidades discursivas analizadas.

1.6 Elementos inspirados en el análisis arqueológico foucaultiano y la historia conceptual

El aparato metodológico utilizado para esta tesis retoma elementos inspirados en el método arqueológico de Michel Foucault así como en la historia conceptual de Reinhart Koselleck. Es menester hacer hincapié en que no se utiliza ninguno de los dos métodos propuestos por sendos autores, sino que algunas ideas que los mismos manejan a lo largo de su obra se recuperan y replantean como ejes de análisis para el discurso de diversas comunidades discursivas en teoría política en torno a los usos y funciones de una categoría conceptual de

alta significación¹⁷ política como es la ciudadanía. En este trabajo no se realiza un análisis conceptual en tanto a su desarrollo histórico (ni genealógico). Ello requeriría, además, ciertamente, de un amplio recorrido por los grandes procesos y los recovecos de la historia constitucional, cosa que tampoco se presenta (pues no es la intención del trabajo). Lo que se presenta es el contenido expreso e implícito (lo que implica un ejercicio interpretativo) que adquiere la categoría conceptual en el discurso teórico de autores de referencia en teoría política (presente en sus principales obras escritas y publicadas), como punto de partida para hacer afirmaciones fundamentadas (y por supuesto, limitadas) sobre los usos que, debido a la vasta influencia de dichos autores, se hacen de ella en el ámbito de la discusión intelectual y académica en la materia en el contexto contemporáneo. Concretamente, los elementos que se retoman de ambos autores y la manera en que se formula utilizarlos como ejes de análisis para el discurso teórico, se presenta a detalle en los párrafos 1.8, 1.9, 1.10 y 1.11 de esta tesis.

El método arqueológico de Foucault parte del planteamiento de que la historia deviene no tanto en un descubrir verdades pasadas como en un trabajar con las múltiples relaciones que se establecen entre todos los elementos históricos, oponiéndose a un esquema de lo histórico como algo estrictamente lineal, considerando en cambio que hay una multiplicación tanto de los fenómenos de ruptura como de los de continuidad. De este modo, se presta atención a los fenómenos de ruptura diacrónicos (procesos de resemantización de los códigos) y sincrónicos (cuando en el mismo momento histórico se manejan distintos códigos debido a diferencias en los campos culturales) mismos que producen mutaciones (o no) en la arena de las ideas. Además, Foucault (2010) afirma que no hay que tratar a los discursos como conjuntos de signos, sino como prácticas, que de manera sistemática conforman aquellos objetos a los que hacen referencia.¹⁸ Foucault va más allá, y llega incluso a definir al sujeto de enunciación (al autor) como efecto de su posición dentro del esquema discursivo, lo que incluso pone en entredicho la idea de la conciencia del sujeto intencional (Maciel, 2013).

¹⁷ Sobre los conceptos históricos fundamentales, véase Koselleck (1972, p. 22)

¹⁸ Esta doble naturaleza de ciertos constructos intelectuales (en Foucault, los elementos conceptuales del discurso; en Koselleck, los conceptos) como simultáneamente “índices y factores de la experiencia histórica” (Villacañas y Oncina, 1997, p. 30) es un punto fundamental en común entre ambos autores.

Por su parte, la historia conceptual tiene en Koselleck (1979) a su teórico más importante, quien afirma que ésta no es ni una herramienta de la lingüística o la filología, ni una rama de la historia (Cheirif, 2014). Expone que es menester concebirla como una herramienta al servicio de la investigación histórica (una herramienta de carácter metodológico y heurístico). Es en este carácter de herramienta metodológica y no de fin en sí mismo que es posible pensarla no únicamente al servicio de la ciencia histórica como tal, sino también de otros enfoques dentro de las ciencias sociales, debido a que su objeto de estudio es el discurso y no los acontecimientos pasados como tales. Es así que es posible argumentar la validez de utilizar algunos de sus elementos conjuntamente con herramientas de análisis inspiradas en la teoría de Foucault. En efecto, los aportes de la historia conceptual van más allá del reino de la ciencia histórica, al grado de que Palonen (2004) considera que Koselleck es no sólo un teórico de la historia sino un teórico político, debido a que aporta para la comprensión de grandes procesos sociopolíticos.

En la historia conceptual, de acuerdo con Koselleck, la realidad se puede organizar intelectualmente en función de las connotaciones conceptuales y los conceptos históricos fundamentales, de modo que los conceptos son capaces de jugar un rol activo en la comunicación política y social como condición de experiencia y de mediación (Abellán, 2007).

Villacañas y Oncina (1997) presentan, desde un punto de vista epistemológico y metodológico, un trabajo sobre las diferentes versiones de la *Begriffsgeschichte*, un bien elaborado estado del conocimiento con respecto al desarrollo de la misma (el trabajo es una introducción a un volumen que presenta la relevante conferencia de Koselleck titulada “Histórica y hermenéutica”, que pronunció con ocasión del octogésimo quinto cumpleaños de Gadamer; y la respuesta que éste le dio, contenida en su conferencia “Histórica y lenguaje: una respuesta”). Analizan el desarrollo de este campo del conocimiento, caracterizándolo en de tres ejes: 1) la historia conceptual filosófica, 2) la historiográfica y 3) los problemas filosóficos de la historia conceptual.

Un punto fundamental de coincidencia entre Foucault y Koselleck, además de la importancia dada a los constructos conceptuales como elemento primordial de estudio, consiste en una forma de entender lo histórico (incluyendo la historia que se genera en el presente) en la cual no se presenta una dicotomía en estricto sentido entre continuidad y

ruptura (Fernández y Francisco, 2007). El mismo Koselleck señala que, si bien las ideas de continuidad y ruptura siguen siendo útiles, lo importante es saber a qué nivel aplicarlas, ya que se dan de distintas formas y a diferentes niveles, sumado a que se dan similitudes estructurales de ideas en contextos distintos por lo que es menester integrar las perspectivas sincrónica y diacrónica (Fernández y Francisco, 2007).

Dar cuenta de los distintos usos de la categoría “ciudadanía” requiere algo más que hablar de las distintas acepciones que se da a la palabra. En efecto, es de sentido común que no se trata de un constructo conceptual unívoco y que existen tantos significados que se le asocian como autores han ensayado su propia definición. De lo que se trata es de lograr caracterizar el sistema discursivo-conceptual que se teje en torno a la categoría, comprendiendo entre otras cosas cuáles son las funciones que cumple, para quiénes lo hace, en qué contextos y con qué implicaciones. Un ejemplo que puede resultar ilustrativo sobre cómo pueden analizarse las distintas funciones de un concepto de gran calado (por supuesto, desde la visión teórica del autor en cuestión) se encuentra en el más conocido texto de Hermann Lübbe, *Secularización: Historia de un concepto*. En él, Lübbe (1965) declara que su obra metodológicamente se trata “de una investigación histórico-conceptual de las funciones cambiantes que ha cumplido la ‘secularización’ como programa y lema, como categoría descriptiva de procesos sociales o como esquema de interpretación –crítico de la civilización– de la historia moderna de Europa hasta hoy” (p. 7). Este tipo de obras, si bien trabajan desde una distancia metodológica considerable a la que se utilizará en esta investigación, ejemplifican, pues son ejercicios en toda regla de historia conceptual estricta, muestran ya cómo las categorías conceptuales cumplen diversas funciones o papeles.

Debido a que una función siempre existe en relación con alguien que la utiliza para cumplir un fin sistemático (estructural), contextualizar los usos comprendidos como prácticas discursivas de ciertas comunidades, contribuye a ampliar la comprensión sobre la arquitectura del sistema en su conjunto y a ilustrar (parcialmente, claro está) los regímenes de historicidad actuales.

1.7 Categorías, conceptos y palabras

Para que el presente trabajo pueda tener una estructura teórica sólida, es fundamental realizar una serie de precisiones terminológicas en torno a lo que se entiende en ella por conceptos y

categorías, distinguiéndoles entre sí y estableciendo en qué se diferencian de las simples palabras.

En primer término, se hablará de las categorías. Ante todo, es menester hacer una distinción entre la noción de categoría como atributo de los entes (dilucidado a partir de la reflexión metafísica) y la de categoría como estructura o dispositivo intelectual (como elemento cognitivo).

Aristóteles (1994) plantea que las categorías son las propiedades que los seres reales traen consigo por fuerza por el mero hecho de serlo (independientemente de sus otros elementos diferenciales). Planteó diez categorías como relativas al modo de ser de los entes: substancia, cantidad, cualidad, los relativos (relación), lugar, tiempo, posición (situación), hacer (acción), padecer (pasión) y tener (posesión). Diversos filósofos han seguido, cada uno con su propuesta, la impronta metafísica (ontológica) aristotélica en el tratamiento de las categorías. Los escolásticos las llamarán “atributos” y las considerarán como propiedades necesarias a la esencia de las cosas y, a partir de Boecio, las llamarán principalmente “predicamentos”. Resultaría ocioso desarrollar un amplio recorrido histórico de las diversas posturas que comparten con Aristóteles el planteamiento básico. Baste señalar que éste se ha mantenido fuerte a lo largo de la historia de la filosofía. Por dar un ejemplo, puede señalarse cómo Ortega (1993), al plantear su filosofía de la vida como una realidad radical (y con todo lo que su propuesta puede diferenciarse de la reflexión metafísica aristotélica) considera que las categorías son “componentes esenciales de la vida de cada cual, ingredientes principales que forman su estructura” (p. 46), es decir, para él las categorías son componentes ontológicos de la vida (define las siguientes: autotransparencia, mundanidad, problematicidad, elección, futurición y quehacer).

Las posturas que hacen de las categorías construcciones intelectuales que ordenan el mundo de la experiencia se ejemplificarán con las posturas de Immanuel Kant e Isaiah Berlin. Berlin (1983) expone cómo buena parte la historia del pensamiento sistemático es la de los intentos de responder las preguntas formuladas por la humanidad de modo que las respuestas puedan entrar en una de dos “canastas”: la formal y la empírica. Sin embargo, señala, muchas preguntas se han resistido a tal tratamiento y han defraudado así la ciega confianza mecanicista de los grandes pensadores ilustrados. Explica cómo, sin embargo, Kant distinguió entre dos clases de preguntas: unas referidas a los hechos y otras a las estructuras

mediante las cuales dichos hechos se presentan (categorías). De este modo, las categorías son en Kant (2007) las estructuras mediante las cuales los individuos tienen experiencia de los hechos, los imaginan, los clasifican y reflexionan sobre ellos. Son los conceptos del entendimiento puro y condicionan la totalidad del conocimiento intelectual y la misma experiencia. Para el eminente prusiano, las categorías son idénticas, permanentes e inalterables en todos los sujetos conscientes, convirtiéndose en lo que posibilita la comunicación misma. Esta forma de concebir las categorías representó una novedad radical en la historia de la filosofía. Coincidiendo con Kant respecto al papel que cumplen las categorías, pero no con respecto a su carácter universal e inalterable,¹⁹ Berlin (1983) expone que a su juicio, la filosofía tiene por materia de estudio principalmente, no las cosas de la experiencia, sino las categorías mediante las que se clasifica a la experiencia y se la concibe, las lentes a través de que se ve y que forman el entramado mediante el cual se percibe y se piensa. Caracteriza las categorías políticas como aquellas estructuras fundamentales que ayudan a dar sentido a lo que se entiende (y puede entenderse) por hombre (ser humano), de modo que al pensar en alguien como hombre *ipso facto* se ponen en juego las mismas; y expone cómo las categorías tienen a su vez conceptos correspondientes, dando a entender que los conceptos ayudan, en cierta forma, a delimitar los contenidos racionales con los cuales dichas categorías se expresan.

Ahora bien, hay que señalar que existe, independientemente de estas dos maneras de entender lo que es una categoría, un amplio uso del término de manera paralela (e incluso intercambiable) con el que se hace de “concepto”. El propio Kant da a las categorías el tratamiento de “conceptos de un objeto en general mediante los que la intuición de ese objeto se considera como determinada por una relación a una de las funciones lógicas del juicio” (p. 238) y el de “conceptos puros del entendimiento”.²⁰ Foucault, por su parte, hace uso de los términos “concepto” y “categoría” de modo prácticamente intercambiable; por ejemplo, propone como parte de una primera etapa de su método arqueológico la liberación o momentánea suspensión de todas las *categorías o conceptos* a través de los que se conserva

¹⁹ Berlin (1983) no acepta en su totalidad la idea kantiana de que las categorías sean realmente idénticas en todas las personas, sino más bien implica que las entiende como una serie de estructuras básicas mediante las cuales se perciben los hechos y se clasifica la experiencia, de carácter permanente o semi-permanente.

²⁰ Por supuesto, como señala Boero (1996), no puede juzgarse la terminología kantiana a la ligera, considerando el estado que guardaba en su tiempo el desarrollo del conocimiento teórico lingüístico (Kant fue por mucho previo a Saussure).

la continuidad o mediante los cuales la historia de las ideas reduce la discontinuidad histórica a través de la función sintetizante del sujeto. En otro momento caracteriza a la categoría como un “juego de nociones” y señala que es necesario liberarse de las que “diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad. No tienen, sin duda, una estructura conceptual rigurosa: pero su función es precisa” (Foucault, 2010, p. 33). Una revisión extensa del vocabulario de las obras de Foucault muestra esta suerte de sinonimia entre la categoría y el concepto, pues queda claro que, en todo caso, habla en diversos momentos de conceptos-categorías con mayor o menor rigurosidad en su estructura y especificidad (y que cumplen una multiplicidad de funciones en distintos contextos) más que establecer una diferencia clara entre ambos.²¹

Ya se ha hecho notar el uso equivalente que hace Foucault de los términos categoría y concepto. Ahora es menester hacer una reflexión de capital importancia para este trabajo con respecto a las construcciones conceptuales. Resulta necesario considerar que, para Foucault, las formaciones discursivas y las modalidades enunciativas establecen formaciones de conceptos cambiantes, ya que el contenido de éstos puede mutar en función del lugar que ocupan en la sucesión discursiva, su coexistencia con otros conceptos y las formas que adoptan para hacerse presentes en unos u otros discursos mediante su nombre, representación gráfica o simbolización lógica (Radu, 2012). El hecho de que los conceptos puedan mutar en su significado o no, es algo sobre lo que merece la pena detenerse. Podría argumentarse, desde un punto de vista lingüístico, que los conceptos no cambian como tales en cuanto a su contenido, puesto que (desde la teoría de los signos) lo que cambia es, en todo caso, el significante, no el significado. Se puede estar entonces utilizando un sonido (o grafía) distinto para referirse a algo, pero el significado es el mismo, y es éste el que determina al concepto, pues el significante es en realidad adjetivo. ¿Qué puede responderse a esto?

Dicen Deleuze y Guattari (1993) que el concepto “se define por su consistencia, endoconsistencia y exoconsistencia, pero carece de referencia: es autorreferencial, se plantea a sí mismo y plantea su objeto al mismo tiempo que es creado. El constructivismo une lo relativo y lo absoluto” (pp. 27-28). De este modo, el concepto es absoluto y relativo a un

²¹ En su reflexión teórica sobre la historia, Foucault (2010) señala la centralidad de los conceptos de ruptura, umbral, discontinuidad, límite, transformación, entre otros, los presenta como categorías que han configurado la manera de pensar en la propia construcción de la historia. Al hacer esto (en este y otros momentos), insinúa una sutil diferencia entre concepto y categoría en el sentido de que esta última pareciera ser una manera de referirse a cuando los conceptos son utilizados como lentes para mirar el mundo. En suma, pese a esto, ambos términos son prácticamente equivalentes en Foucault.

tiempo, “relativo respecto de sus propios componentes, de los demás conceptos, del plano sobre el que se delimita, de los problemas que supuestamente debe resolver, pero absoluto por la condensación que lleva a cabo, por el lugar que ocupa sobre el plano, por las condiciones que asigna al problema. Es absoluto como totalidad, pero relativo en tanto que fragmentario” (p. 27). Para comprender mejor la relatividad a que refieren Deleuze y Guattari, hay que poner atención a lo siguiente:

Para empezar, cada concepto remite a otros conceptos, no sólo en su historia, sino en su devenir o en sus conexiones actuales. Cada concepto tiene unos componentes que pueden a su vez ser tomados como conceptos (así el Otro incluye el rostro entre sus componentes, pero el Rostro en sí mismo será considerado un concepto que posee en sí mismo unos componentes). Así pues, los conceptos se extienden hasta el infinito y, como están creados, nunca se crean a partir de la nada. En segundo lugar, lo propio del concepto consiste en volver los componentes inseparables dentro de él: distintos, heterogéneos y no obstante no separables, tal es el estatuto de los componentes, o lo que define la consistencia del concepto, su endoconsistencia. Y es que resulta que cada componente distinto presenta un solapamiento parcial, una zona de proximidad o un umbral de indiscernibilidad con otro componente: por ejemplo, en el concepto del Otro, el mundo posible no existe al margen del rostro que lo expresa, aun cuando se diferencia de él como lo expresado y la expresión; y el rostro a su vez es la proximidad de las palabras de las que ya constituye el portavoz. (p. 25)

Es verdad que en última instancia la formulación del significado es tan arbitraria²² como la asignación del significante y que el concepto es necesariamente autorreferencial por ello, por lo que en último término, derivado de ello, hay una objeción que cuando menos cuestiona ciertos elementos de la pertinencia de los estudios conceptuales: si el contenido de los conceptos es unívoco (en tanto único, en razón de su propia autorreferencialidad), siempre que se presenten variaciones en el mismo, ya no se está hablando, en realidad, del mismo concepto, por lo que resulta una mentira decir que se realiza el estudio de *un* concepto a partir de considerar cómo se transforma en el tiempo y cómo se plantea desde distintos puntos de vista con diversas acepciones, ya que, en realidad, no es en forma alguna el mismo concepto y simplemente se está cometiendo el engaño de utilizar un mismo significante para referirse a cosas distintas al tiempo que se pretende que es una misma.

No obstante, el concepto, como se entiende en este texto, es algo más que simplemente el signo lingüístico, que la palabra como tal. El sentido de “concepto” en esta

²² No que sea arbitraria en el sentido de que la persona que formula el contenido del significado no tenga referentes a partir de los cuales plantearlo, sino en el de que este contenido emerge de un acto volitivo de un ser humano (que bien podría haber apuntado a una dirección distinta, pues esta persona podría haber decidido formular un concepto diferente. Es decir que el acto humano específico que se realizó al momento de formular la definición no ocurrió tal como ocurrió de manera *necesaria*, sino que pudo haber ocurrido de otra forma).

investigación no es el de la acepción como representación mental asociada a un significante lingüístico, sino que se establecen una serie de diferencias esenciales con éste que, en breve, se explicitarán. La objeción formulada en el párrafo anterior sería únicamente válida en una argumentación puramente lingüística, que de asumirse radicalmente cancelaría la posibilidad de pensar en términos de discusión teórica para la transformación conceptual. Es cierto que el significado de los conceptos no cambia, sino que lo que cambia es el significante, pero es verdad únicamente para los casos en los cuales el significado hace referencia a entes concretos, que sean ya observables en la materialidad del mundo, ya experimentables de modo muy básico por los sujetos. “Gato” y “*cat*” hacen referencia claramente al mismo contenido, así como “dolor” y “*pain*” hacen referencia básicamente a un mismo tipo de experiencia universal fácilmente identificable (claro que la cosa comienza a complicarse cuando se habla de experiencias más que de entes materiales). En estos casos se puede afirmar que lo que cambia no es el significado sino el significante. Por otra parte, los conceptos en tanto signos que ya no hacen referencia únicamente a entes de la materialidad del mundo o a experiencias muy básicas y generales sino a cuestiones inmateriales más abstractas, difieren más profundamente en lo significado, al grado de señalar que es éste es lo que en verdad cambia, incluso cuando el significante no lo hace.

Independientemente de la autorreferencialidad de los conceptos y de que haya tantos de ellos como personas los formulan (distintos fundamentalmente en tanto que las imágenes mentales de los individuos no son idénticas), cuando dos individuos (o más) piensan en sus propias representaciones mentales complejas aparejadas a un mismo significante, pueden existir puntos de semejanza suficientes como para entablar un entendimiento básico que les permita al menos darse cuenta de que están hablando de un mismo terreno fenoménico común. Este entendimiento básico permite a dichos individuos comunicarse de manera que pueden definir cada uno su concepto hasta lograr cada vez una comprensión mayor de a qué se está refiriendo el otro, para, una vez alcanzado un punto de sofisticación suficiente (de la comprensión), ser capaces de expresar sus posturas valorativas ante el fenómeno. Si bien queda claro que al ser individuos distintos jamás puede haber una decodificación perfecta que permita una identidad entre las imágenes mentales que ambos tienen en la cabeza, este proceso de refinar el mencionado entendimiento básico hasta un punto de sofisticación suficiente para permitir el debate sobre elementos valorativos, es lo que permite la

comunicación humana y el funcionamiento de las sociedades complejas. Los trabajos que estudian la historia y usos de un concepto son, en efecto, posibles si se entiende por el *concepto estudiado* no ya la imagen mental de cada individuo (que sólo puede ser única y quizá incomunicable en el sentido estricto más radical) sino un espacio conceptual, un terreno inmaterial (dispense el lector este oxímoron y los subsecuentes) en donde se encuentran los elementos “comunes”²³ de las representaciones mentales, un espacio que se transforma a su vez en un fenómeno por derecho propio, caracterizado por tener coexistiendo dentro de su fisionomía abstracta, a un mismo tiempo, todos los elementos propios de cada una de las representaciones mentales particulares de los individuos que lo nutren. De esta forma, puede haber un género de estudios conceptuales que consistan en la descripción de ese espacio fenoménico, de ese mapa inmaterial de dispersión de representaciones. Ahora es tiempo de volver a la cuestión de la relación entre concepto y categoría, porque, precisamente, a partir de la problematización que acaba de realizarse es que puede terminar de aclararse esta diferencia y el tratamiento que a partir de ella se dará a ambos términos en esta tesis.

Hugo Boero (1996), en una respuesta al epistemólogo chileno Hugo Zemelman, parte de preguntarse si al hablar en ciencias de “variable interviniente” y “mediación” se está tratando con categorías o conceptos para problematizar ésta última distinción. Expone cómo Zemelman afirma que la categoría es un instrumento racional que puede admitir una variedad de especificidades, por lo que no tiene contenidos precisos (mismos que son aportados por los conceptos teóricos). Subraya que hay en la terminología científica un terreno terminológico no muy claro y lo ejemplifica al recordar que Korn, al trabajar con Lazarsfeld, llama “categoría” a lo que Zemelman nombra “concepto teórico”. Entendiendo el término “denotadores” como aquellos que lo son de cualidades de objetos y relaciones entre objetos tipologizados según sus rasgos, Boero (1996) señala que dentro de la comunidad científica se ha empleado sinónimamente “al denotador categoría y al denotador variable en el nivel supraordenado al de los denotadores concepto y categoría que estarían señalados en niveles subordinados de mayor concreción (precisión) en lo que respecta a la definición y denotación” (p. 114). El propio Boero propone la siguiente distinción entre ambos:

²³ O “suficientemente comunes como para posibilitar la limitada comunicación humanamente posible”, si se quiere.

(...) el concepto expresa la connotación de lo denotado por la categoría (...) Tanto las categorías como los conceptos tienen la función de otorgarnos o, mejor dicho, de posibilitarnos el representarnos objetos, sin embargo, dentro de los contextos teóricos relativos a ciertos ordenes de objetos, constituyen valores subjetivos a partir de que la categoría es el signo lingüístico más sintético para expresar lo representado y el concepto es el sistema textual sintético que cumple con la misma función denotativa de la categoría pero que puede sustituirla en nuestras exposiciones al expresar su contenido de una manera extendida: mientras que la categoría comprime al concepto y expresa al objeto representado por medio de una sola palabra o de un sintagma bien formado, el concepto cobra la forma del juicio que muestra de forma entendida el contenido que se evoca (...) (Boero, 2016, p. 117)

Una vez expuesto lo anterior, se procederá a explicar lo que para Koselleck y su *Begriffsgeschichte* significa el concepto y cómo se diferencia de las meras palabras. Posteriormente, se retomarán todos los hilos argumentales presentados en este subtema para presentar la conclusión de estas reflexiones terminológicas, declarando el sentido que se dará a los elementos estudiados.

Koselleck establece una diferencia entre palabras y conceptos. Cuando refiere a éstos no se refiere al clásico significado del término en lingüística. Para él, la distinción entre palabra y concepto estriba en que, en la primera, el significado “siempre remite a lo significado, sea esto un pensamiento o una situación real (...) [mientras que] un concepto reúne en sí mismo un montón de significados; *siempre* es, por tanto, a diferencia de la palabra, polisémico” (Koselleck, 1967, p. 218). De este modo, un concepto está relacionado con una palabra, pero sólo en el sentido de que ésta le sirve de vehículo para presentarse. Sin embargo, derivado de su densidad polisémica, el concepto no es ya palabra. El propio Koselleck ejemplifica lo anterior al poner como ejemplo el concepto de “Estado”. Señala que hay que al pensarlo, hay que pensar a su vez en todos los elementos que entran dentro de él: “dominación, soberanía territorial, ciudadanía, legislación, adjudicación, administración, tributación y fuerza militar, por mencionar solamente los comunes (y uno podría añadir a ellos los de gobierno, policía y fronteras). Todos ellos con su propia importancia subjetiva y terminológica, son incorporados dentro del término Estado, que entonces se ve elevado al estatus de un concepto. Los conceptos son así concentraciones de muchos contenidos semánticos” (Koselleck, 2011, p. 20).

Es en virtud de lo explicado en el párrafo anterior que las palabras pueden definirse, pero los conceptos sólo pueden interpretarse (Abellán, 2007). Esta interpretación debe de realizarse comprendiendo de entrada que los conceptos no existen en soledad, sino que forman partes de sistemas más amplios (así sean su nodo central), y que para comprender cómo interpretarlos, es necesario tomar en cuenta una gran cantidad de elementos

contextuales. No hay que tomar en cuenta únicamente aquellos elementos contextuales que rodean a las personas que formulan los conceptos, sino también el impacto transformador de los conceptos sobre la misma realidad. En el análisis de la historia conceptual “es algo secundario que la palabra tenga o no una pluralidad de significados desde el punto de vista lingüístico, pues el concepto extrae su multiplicidad de sentidos de su carácter como instrumento o como indicador de la acción política o social” (p. 219).

Por otra parte, además de establecer la mencionada diferencia sustancial entre concepto y palabra, los conceptos de los que se ocupa teóricamente son en específico los que llama conceptos fundamentales o básicos (*Grundbegriffe*), es decir, que ni siquiera centra su atención en todos los conceptos. Para Koselleck un concepto es básico o fundamental si juega un rol central en el lenguaje sociopolítico dominante, por lo que es un concepto indispensable. Berenskoetter explica las características de éstos en Koselleck:

En sus palabras, “los conceptos fundamentales combinan múltiples experiencias y expectativas de manera tal que se tornan indispensables para cualquier formulación de los problemas más acuciantes de un tiempo dado”. Esta cita señala a dos características fundamentales e interrelacionadas de los conceptos básicos. En primer lugar, éstos captan o se refieren a características fundamentales de un sistema sociopolítico. Más específicamente, son términos principales [*Leitbegriffe*] de nuestro vocabulario tratando de categorizar y captar enlaces entre estructuras fundamentales, procesos y eventos; son palabras clave [*Schlüsselwörter*] y slogans [*Schalagwörter*] utilizadas por grandes organizaciones y movimientos sociales, económicos y políticos, así como por intentos académicos de describirlos; y son términos fundamentales en las principales teorías e ideologías. En tal carácter, los conceptos fundamentales no existen simplemente como términos especializados dentro de círculos académicos, sino que permean el discurso público y popular. Son, puesto en términos de Foucault, “códigos fundamentales de una cultura” (Berenskoetter, 2017, p. 157)

En el presente trabajo se coincide fundamentalmente con la distinción que Koselleck realiza entre concepto y palabra y con los elementos que asigna al concepto. Además de ello, la propuesta presentada aquí conlleva un análisis de los usos de constructos conceptuales tomando en cuenta las características que el teórico alemán reserva para los conceptos fundamentales. Por otra parte, en esta investigación se proponen una serie de diferencias terminológicas con el léxico de Koselleck. Para exponerlas, es necesario volver una última vez a la cuestión de los conceptos y las categorías.

En Koselleck, el término “categorizar” se usa por momentos para hacer referencia a un proceso de ordenamiento y discriminación de información, pero en modo alguno lo plantea como un instrumento conceptual de carácter más difuso o general que el concepto, como plantean Boero (2016) y Zemelman. El asunto es que, de hecho, a partir de lo señalado

en los últimos párrafos, pareciera que Koselleck da al término “concepto” características (en cuanto a su nivel de especificidad) relativamente equivalentes a las que Zemelman asigna al de “categoría”. Por otro lado, el propio Koselleck utiliza en diversos momentos el término de “categoría” para referirse más bien a estructuras que condicionan lo que puede ser pensado a partir de los contenidos conceptuales (y no ya en el sentido más simple de factor ordenador de información). Ejemplo claro de este último uso se presenta cuando llama “categorías” al horizonte de expectativa y el horizonte de experiencia posible que se configuran en las personas y colectividades a partir de los contenidos de los conceptos (estableciendo límites a lo que puede ser experimentado y pensado). A continuación, se presenta la propuesta de marco conceptual de este trabajo, dando una solución práctica a toda esta problematización terminológica.

El concepto es, siguiendo a Koselleck (2011), concentración de muchos contenidos semánticos, de hecho, acercándose a lo que aquí se propuso como “espacio conceptual”, como un área no claramente definida, pero en la que claramente se ubican una serie de contenidos bien identificables. Este espacio conceptual requiere de formulaciones específicas de un mayor nivel de especificidad, por lo que necesita que se establezcan definiciones, acepciones claras (ligadas, sin embargo, al mismo significante). Como Koselleck ya utiliza el término concepto para un nivel superior, los contenidos específicos expresados en estas acepciones no pueden a su vez llamarse conceptos, pero tampoco son simplemente palabras. ¿Debería entonces simplemente llamárseles “acepciones”, como si fueran simples definiciones de una palabra, reduciendo así al concepto (en el sentido que le da Koselleck) a un mero significante, elemento de la teoría lingüística del signo? Es claro que esto no se sostendría.

Ante esto, es posible delinear dos soluciones: 1) distinguir entre el concepto en el sentido de Koselleck (*concepto como contenedor de pluralidad semántica*) y *concepto como definición* y hacer explícita esta diferencia cada que se habla de “concepto”; o 2) retomar y reinterpretar (ampliando) el planteamiento de Zemelman (Boero, 2016) de la categoría como un instrumento racional que puede admitir una variedad de especificidades cuyos contenidos precisos son aportados por los conceptos teóricos, y llamar “categoría conceptual” a lo que Koselleck denomina “concepto”, permitiendo así que por “concepto” puedan entenderse los conceptos teóricos a los que Zemelman refiere, es decir, conceptos como definiciones

(teóricas, claro, no como las simples acepciones de las meras palabras) con una mayor carga de precisión y denotación. De este modo, se permite que el término “categoría” a secas pueda utilizarse para caracterizar elementos como el horizonte de expectativa y horizonte de experiencia posible, es decir, estructuras que condicionan las posibilidades del pensamiento y la experiencia a través de direccionar la manera en que se discrimina la información (qué es lo que resulta relevante de lo que sucede, cómo es percibido y procesado, tanto cognitivamente como emocional y axiológicamente a partir de ello). En esta tesis, la propuesta consiste en tomar este segundo camino. Es por ello por lo que el título del trabajo es “Usos de la categoría conceptual ‘ciudadanía’ en la teoría política contemporánea”.

1.8 Cuatro dimensiones de análisis sobre el sistema discursivo en torno a la categoría

Foucault (2010) señala que, en la nueva historia que propone, la atención se ha desplazado desde las grandes épocas a los fenómenos de ruptura, de modo que el quehacer del historiador ha de consistir en detectar las interrupciones y cómo éstas inciden. Estas interrupciones pueden ser desde actos y umbrales epistemológicos hasta desplazamientos y transformaciones conceptuales. Establece la diferencia entre lo que sería un proyecto de historia global y uno de historia general. Escribir una historia global, dice, pasaría por “apiñar todos los fenómenos en torno de un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto” (Foucault, 2010, p. 21). Es decir, una historia global implica, por supuesto, una teleología (aunque ésta no se haga explícita), ya sea que se hable de modernización, avance civilizatorio o que se tome una postura a la manera del *Zeitgeist* (espíritu de la época) y el *Volksgeist* (espíritu del pueblo) hegelianos. Por otra parte, un proyecto de historia general “desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión” (p. 21), buscando las relaciones entre series y conjuntos de series a partir de cruzamientos y entrecruzamientos de unidades arqueológicas (fenómenos de toda índole, así como construcciones conceptuales) en un contexto plagado de discontinuidades. Esta idea sería válida también para la presentación de una historia general de la ciudadanía, por ejemplo. Por supuesto, lo que aquí se plantea no es tal historia, pero se retoman elementos de la propuesta foucaultiana para analizar estos espacios de dispersión fenoménicos. Es posible retomar dichos elementos en un ejercicio que no sea estrictamente histórico porque la forma de proceder de Foucault excede claramente la historia y permite pensar en establecer estos

mapas vivos de dispersión fenoménica no sólo para grandes procesos históricos pasados, sino para grandes procesos contextuales presentes (puesto que se trata de una misma red, observada en dos momentos distintos de su transformación incesante) y para los constructos conceptuales que juegan un papel importante en su configuración.

Una vez establecido lo anterior, se utilizan en esta tesis una serie de preguntas que establece Foucault como claves para llevar a cabo la tarea histórica para analizar el mapa de dispersión de la categoría conceptual de “ciudadanía”. Así, para cada una de las comunidades discursivas que se analizan, se caracteriza el sistema discursivo articulado en torno a la categoría a partir de estas preguntas: 1) ¿Qué sistema es capaz de formar la ciudadanía (con qué categorías tiene relación -por supuesto, desde cada una de los modelos discursivos-)? 2) ¿Cuál es el juego de correlaciones? ¿Cuál domina a cuál? 3) ¿Qué efecto tienen o pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias? 4) ¿En qué conjuntos distintos puede figurar simultáneamente el elemento “ciudadanía”?

1.9 Horizonte de comprensión, formaciones y prácticas discursivas

De acuerdo con Foucault, ¿qué es lo que los sujetos pueden conocer?, ¿cuál es el horizonte de comprensión? No puede conocerse la cosa en sí, sino lo que se dice de la cosa, lo que dicen diversas comunidades sobre la cosa. De este modo, para él, no tendría sentido si, por ejemplo, tratar de dar cuenta de la enfermedad mental en sí, puesto que más bien

La enfermedad mental ha estado constituida por el conjunto de lo que ha sido dicho en el grupo de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, contaban sus desarrollos, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban, y eventualmente le prestaban la palabra, articulando en su nombre distintos discursos que debían pasar por ser los suyos (Foucault, 2010, p. 47)

Además de esto, el objeto que se constituye como resultado de la articulación de dichos discursos no es el mismo en todos los ámbitos, aún dentro de una misma cultura y época. Con el mismo fenómeno como ejemplo, Foucault señala que no es una misma locura la que se construye en el discurso de los médicos, en el de los policías y en el de los jueces.

Foucault explica que la enunciación descriptiva de un discurso no es sino una de las formulaciones presentes en el mismo, es decir, que los conceptos (enunciados descriptivos) son una parte del discurso, pero también lo son un conjunto de instrumentos y prácticas relacionadas directamente con estos. Es decir, que el discurso, lo que se dice

de algo, se compone de lo que se dice propiamente con la boca o con la pluma y de lo que se dice al momento de hacer X y de usar Y. Un análisis cabal de los discursos en torno a la categoría conceptual estudiada debe pasar por reflexionar también en torno a estos instrumentos y prácticas.

Sumado a lo anterior, Foucault plantea, respecto a la formación de modalidades enunciativas, que para analizarlas es menester formular preguntas que permitan dar cuenta, además del sujeto que produce los enunciados, del aspecto anónimo, impersonal, de las prácticas discursivas, que ya no dependen sólo de una subjetividad, sino que establecen un campo que determina las propias posiciones de los sujetos de acuerdo con cierto orden y dinámicas. Dice Foucault (2010), que los enunciados ya no se deben situar “en relación con una subjetividad soberana, sino reconocer en las diferentes formas de la subjetividad parlante efectos propios del campo enunciativo” (p. 207). De este modo, además de responder la pregunta de quién habla, es menester considerar cuestiones como quién (y por qué) tiene derecho a emplear ese lenguaje, desde dónde el enunciado es emitido, cuál es la posición que el sujeto ocupa en el discurso establecido y quién capitaliza su prestigio y los beneficios de la presunción de verdad, cuestionando qué aspectos del discurso son (por parte de quien lo produce) ensalzados y colocados en posición de incuestionables y cuáles son evitados o rechazados.

1.10 Superficies de emergencia, instancias de delimitación y rejillas de especificación

Para ejemplificar lo que implican las superficies de emergencia como herramienta para analizar el discurso, Foucault (2010) toma el ejemplo del discurso psiquiátrico, donde éstas conllevan “mostrar dónde pueden surgir, para después ser designadas y analizadas, esas diferencias individuales que, según los grados de racionalización, los códigos conceptuales y los tipos de teoría, recibirán el estatuto de enfermedad, de anomalía” (p. 66). De este modo, analizar un discurso en sus superficies de emergencia tiene que ver con plantear preguntas como con qué dimensiones ha sido (y es) nombrado y renombrado, con qué dimensiones, por parte de quién, en qué contexto surgió y por qué se presentó en la forma en que lo hizo (en lugar de que emergiera un discurso distinto).

Las instancias de delimitación tienen que ver, precisamente, con los límites de todo campo de conocimiento (o discursividad). Así, la ciudadanía puede ser vista a partir de sus límites definidos, es decir, a partir de dónde existe en cuanto instancia reconocida, institución reglamentada, conformada por un conjunto de sujetos que constituyen un cuerpo reconocido, qué saberes y prácticas privilegia y cuáles excluye, qué tipo de información nombra como privilegiada, qué tipo de subjetividad promueve, qué tipo de procesos favorece, cómo define al sujeto y qué lugar ocupa éste.

Por último, las rejillas de especificación como elemento para el análisis se utilizan para saber, de la categoría conceptual estudiada, de qué sistemas se separa, a cuáles se opone, entronca, reagrupa, clasifica, qué cosas (o no) hace derivar como objeto, analizando a partir de lo que es relevante para el discurso que se teje en torno a ella los diferentes elementos que se articulan en su derredor, así como las diferentes formas como sus conceptos y otros han sido nombrados como objetos del discurso.²⁴

1.11 Horizonte de expectativa y horizonte de experiencia posible

En el presente trabajo no se pretende elaborar una historia conceptual de la ciudadanía, ni desde el punto de vista de una genealogía del término, ni como un ejercicio estricto de *Begriffsgeschichte*. Lo que se busca en esta investigación es recuperar algunos elementos clave de la reflexión de ésta última para analizar los sistemas discursivo-conceptuales tejidos en torno a la categoría conceptual de “ciudadanía”. Se expondrán a continuación dichos elementos.

Abellán (1991) explica que para Koselleck y la historia conceptual, con los conceptos “se establece el horizonte de la experiencia posible, pero al mismo tiempo se están estableciendo los límites de esa experiencia posible” (p. 219). En la *Begriffsgeschichte*, “el concepto no es una categoría lingüística, sino un haz de experiencias y de expectativas, de visiones de la realidad histórica y de pautas explicativas de la misma” (Abellán, 2007, p. 220). Comprender a cabalidad los conceptos requiere de hablar de sus productos, de su influencia en el mundo, tanto la que es directamente observable, como la que hace referencia a los horizontes de expectativa y experiencia posible. Este par de ideas, la de *horizonte de*

²⁴ Un texto que, aunado a la lectura directa de Foucault puede ayudar a comprender las tres herramientas para el análisis de la producción discursiva referidas en esta sección es el de Navia (2007).

expectativa y horizonte de experiencia posible, se utilizarán como elementos a partir de los cuales analizar algunos aspectos de cada modelo de usos de la categoría conceptual estudiada. Las ideas de ciudadanía esperada y posible en cada uno de los modelos discursivos teóricos estudiados deben analizarse en términos de las expectativas de quienes comparten fundamentalmente la postura analizada con respecto a la posibilidad de implementar sus ideas, incluyendo sus expectativas con respecto a lo que sucedería de aplicarse cabalmente sus postulados.

1.12 Batería metodológica para el análisis de los modelos teóricos

Dado todo lo anteriormente expuesto, queda claro que, para dar cuenta del espacio de dispersión fenoménica del discurso teórico sobre la categoría conceptual “ciudadanía”, es necesario proceder a su análisis mediante una batería metodológica que tome en cuenta los distintos elementos del discurso, así como la forma en que se relacionan con otros. A continuación, se enuncian los elementos a tomar en cuenta en este análisis, que se utilizarán con cada uno de los modelos de las comunidades discursivas teóricas:

- Densidad polisémica de la categoría conceptual (Koselleck, 2011) y su horizonte de comprensión (Foucault, 2010). Se refiere al conjunto de enunciados que se dicen de ella.
- ¿Qué sistema es capaz de formar la ciudadanía (con qué categorías tiene relación)? Basada en Foucault (2010).
- ¿Cuál es el juego de correlaciones? ¿cuál domina a cuál? Basadas en Foucault (2010).
- ¿Qué efecto tienen o pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias? Basada en Foucault (2010).
- ¿En qué conjuntos distintos puede figurar simultáneamente el elemento “ciudadanía”? Basada en Foucault (2010).
- Consideraciones sobre las modalidades enunciativas (Foucault, 2010)
- Instancias de delimitación (Foucault, 2010). ¿A partir de dónde existe como instancia reconocida (e institución reglamentada)? ¿Qué sujetos constituyen su cuerpo reconocido? ¿Qué saberes y prácticas privilegia y cuáles excluye? ¿Qué tipo de información nombra como privilegiada? ¿Cómo define al sujeto y qué lugar ocupa éste? ¿Qué tipo de subjetividad promueve? ¿Qué procesos favorece?

- Rejillas de especificación (Focault, 2010): ¿De qué sistemas se separa, a cuáles se opone y entronca? ¿Qué cosas hace derivar como objeto?
- Consideraciones sobre los horizontes de expectativa y de experiencia posible (Koselleck, 2011), incluyendo su relación con las experiencias y expectativas ante los problemas acuciantes de un tiempo dado (Berenskoetter, 2017), expectativas del modelo con respecto a la posibilidad de implementar sus postulados y a las consecuencias de aplicarlos.
- Concepto como instrumento e indicador de la acción política y social (Koselleck, 2011), incluyendo su dimensión como palabras clave (*Schlüsselnwörter*) y slogans (*Schalagwörter*) de movimientos políticos e intentos académicos por describirlos (Berenskoetter, 2017; Koselleck, 2011).

2. MARCO DE REFERENCIA

Antes de proceder a la exposición del marco de referencia de este trabajo, es necesario clarificar que se presenta al lector un capítulo con reflexiones que se mueven en cuatro distintos niveles de inteligibilidad, correspondientes a contenidos que, vistos de manera aislada, podrían considerarse cercanos a la historia de las ideas políticas y la historia conceptual, en primer término; a la historia política, en segundo lugar; a la sociología política, en tercero; y por último, a la ciencia política. Es decir, que el texto que se presenta a continuación en este segundo capítulo, se posiciona en un plano polivalente (poliédrico), en donde estos niveles de inteligibilidad entrelazan sus discursos en una única perspectiva de mirada transdisciplinaria. Esto está directamente relacionado con la visión que aquí se suscribe sobre la teoría política, ya que se le considera como una “caja de herramientas” para estudiar, desde el pensamiento de segundo orden, las categorías y conceptos políticos, desde las diferentes aristas que dotan de contenido el campo de dispersión fenoménico de éstas.

2.1 La época contemporánea

A continuación, se expondrá lo que se entiende en este trabajo por época contemporánea y se explicará la elección de dicha delimitación temporal.

La periodización de la historia ha ido variando dependiendo de los autores, siendo el primero en establecerla el historiador alemán Christoph Keller (Cellarius) en 1685, en su obra *Historia Antigua*.

A pesar de que, evidentemente, no existe un consenso entre los académicos con respecto a cómo exactamente plantear las divisiones temporales de la historia, puesto que los trabajos históricos pueden implicar que el investigador elija de acuerdo con sus preferencias (más o menos conscientes) ciertos marcos cronológicos (Braudel, 1991) y que variaciones en su perspectiva historiográfica (Galasso, 2001) y filosófica (Torres, 1996), puedan redundar en diferentes propuestas de periodización, hay cierto grado de acuerdo en la comunidad académica con respecto a la periodización más clásica de las grandes épocas de la historia universal (pero de ningún modo para la periodización con la que se analiza el devenir histórico de una sociedad dentro de un segmento temporal más específico).²⁵ Para Ledesma-

²⁵ Esta falta de consenso se extiende incluso para la manera en cómo se categoriza, por ejemplo, los períodos históricos en que se podría dividir, la historia de la España contemporánea o la Inglaterra medieval.

Ibarra (2016), probablemente se utiliza esta versión clásica (y general) de manera cotidiana simplemente por comodidad, costumbre o tradición. Esta periodización, asentada en los esquemas educativos en muchos países, toma, de acuerdo con Martínez (1980), la clasificación que originalmente planteó Cellarius (que fue posteriormente utilizada y adaptada por Gatterer en el siglo XVIII), y añade a ésta la Edad Contemporánea, a partir de una primera formulación realizada por Condorcet, que fue bien recibida por numerosos historiadores contemporáneos a él y posteriores. En ella, se considera que la modernidad, como gran época histórica, termina en el siglo XVIII, mientras que los siglos XIX, XX y lo que va del XXI, pueden considerarse como pertenecientes a la Edad Contemporánea. Por otra parte, es relevante señalar la distinción que hace Ortega (1993), entre *contemporaneidad* como época histórica, de largo alcance, y *coetaneidad*, como la experiencia que se vive generacionalmente, por parte de personas que viven a un mismo tiempo.

Agamben (2011), yendo más allá de la lógica de las meras periodizaciones diseñadas para propósitos historiográficos, expone que lo contemporáneo es una forma de singular relación con el propio tiempo, en la cual una persona se inserta en él y a un tiempo toma distancia del mismo, de modo que, sin dejarse cegar por sus luces, logran distinguir sus sombras, siendo capaz de cuestionarlo. Ejemplifica cómo Nietzsche coloca su contemporaneidad (pretensión de actualidad) como una falta de conexión y desfase respecto del presente y expone cómo esta desconexión no se asemeja a la nostalgia típicamente romántica, sino que consiste en percibir la íntima oscuridad de la propia época, que, sin embargo, no se puede separar de sus luces, lo que da lugar a una especie de desasosiego perenne, basado en que no se retrocede a un pasado remoto, pero tampoco acepta vivir en el presente como este se presenta. La segunda mitad del siglo XX, con sus oleadas democratizadoras y sus revoluciones culturales, permitió el surgimiento de muchos pensadores contemporáneos en este último sentido del término. La gran cantidad de cuestionamientos al sistema cultural, político y económico dominante y la manera en la que incluso las grandes categorías explicativas del proyecto ético moderno se ponen en tela de juicio, son una muestra de la existencia de un cierto *ethos* contemporáneo, presente al menos en cierto grado en las sociedades occidentales desde la posguerra (lo que se hizo patente de manera clara en la década de los sesenta). La llamada “muerte de las ideologías” y el agotamiento de los grandes relatos que, emanados de la

modernidad, estructuraban el sentido y legitimidad del mundo, se erigen en *signos de los tiempos*, indicadores sintomáticos de contemporaneidad en lo social, chispazos de ésta.

Pasando del terreno estrictamente filosófico a un razonamiento de tipo más práctico, fue a partir del final de la segunda gran guerra que las potencias demócratas y liberales adquirieron de manera definitiva el papel preponderante en Occidente. Evidentemente, el bloque comunista planteó una lucha contra este proyecto que, sin embargo, terminó imponiendo su hegemonía. Es en la posguerra que puede hablarse realmente de la conformación de la mayor parte de los Estados-Nación actuales y de la relativa universalización (en Occidente o los países occidentalizados) del paquete de derechos ciudadanos (considérense hasta cuándo terminó la segregación racial de los negros en Estados Unidos y las fechas en que se otorgó en distintos países a las mujeres el derecho a votar y ser votadas, por ejemplo). Es igualmente posterior a la Segunda Guerra Mundial que se implantó como tal la noción y el discurso de los derechos humanos en su formulación actual y el sistema de derecho internacional público y privado vigente. Es también a partir de entonces que enfoques teóricos como el de la ciencia política lograron estructurarse con un nuevo grado de rigurosidad, inaugurándose incluso una nueva etapa en la batalla de largo aliento de la discusión sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales.

Algunos, desde una visión neomarxista, consideran que después de la segunda guerra mundial se abrió paso a un par de décadas caracterizadas por la existencia de un modelo de Estado social democrático, que en los años setenta sería sustituido generalizadamente por el Estado neoliberal. Éste, a diferencia del primer Estado liberal, que habría permitido una ampliación progresiva de los derechos ciudadanos, vino a neutralizar dichas posibilidades (Noguera, 2012). Hay quienes, como Gallardo (2010), llegan incluso a considerar imposible llegar a una práctica plena del respeto a los derechos humanos dentro de un sistema capitalista. Santos (1998) dice que se ha dado lugar a un estado que llama de “infraciudadanía”, caracterizado por la negación o debilitamiento de los derechos implícitos en el estatus de ciudadano. Independientemente de si se coincide o no con estos argumentos, también desde estos puntos de vista se considera el fin de la segunda guerra mundial como el punto de partida de un nuevo contexto, marcado por la hegemonía de las potencias occidentales y (al menos pretendidamente) democráticas.

En suma, el espacio temporal que delimita las reflexiones desarrolladas en este trabajo se inscribe dentro de la época contemporánea (en términos de periodización historiográfica estricta), concretamente a partir de la segunda mitad del siglo XX, tras la segunda guerra mundial, etapa a partir de la cual se fue conformando la actual configuración de las comunidades políticas que existe actualmente, y posterior a la cual se han hecho evidentes los múltiples indicadores sociales del agotamiento de la cosmovisión heredada de la modernidad y del surgimiento de focos de contemporaneidad en el sentido agambeniano del término.

2.2 La ciudadanía en su desarrollo histórico

La reflexión en teoría política sobre lo que la ciudadanía es y *debe* ser, se constituye necesariamente también en pensamiento sobre la democracia como tal, al menos en algunas de sus dimensiones. La ciudadanía sólo puede entenderse en el marco de la democracia y viceversa, sólo puede haber democracia ahí donde haya ciudadanos. Sartori (1988) señala que, para tener claridad en esta “época de la confusión” en que el término “democracia” como parte del vocabulario político se ha degradado al ampliarse demasiado su significado, hay que establecer una diferencia entre definiciones normativas de la misma (lo que debe de ser, los principios que la sostienen, etcétera) y definiciones descriptivas (cómo son los sistemas democráticos en la realidad). Por supuesto, sobre la democracia se han formulado una gran cantidad de definiciones, pero es posible establecer una distinción primaria entre dos grandes formas de entenderla: por un lado, la democracia como un sistema político y, por el otro, como una forma de organizarse y vivir, con un campo fenoménico más amplio que los asuntos específicamente públicos, que hunde sus raíces en lo social. Esta segunda forma de concebirla no puede comprenderse de manera aislada, puesto que es consecuencia de un proceso de crítica, reflexión y desarrollo histórico a partir de la primera. A continuación se presentarán en primer lugar unas breves consideraciones sobre el desarrollo histórico de la ciudadanía (en términos generales) para, posteriormente, hacer un recuento crítico de algunos puntos fundamentales en el desarrollo de la ciudadanía en la modernidad.

Pietro Costa, en su texto “Los condicionamientos constitucional-democráticos de la nacionalidad y la ciudadanía” (Costa, 2008) considera que reconstruir la génesis y transformación de la ciudadanía requiere, en primer término, introducir una definición

convencional y estipulativa de la misma y presentar ciertos patrones de su desarrollo, que inevitablemente implican cierta distancia con el desarrollo concreto de los procesos históricos de transformación del objeto de estudio. De este modo, propone entender a la ciudadanía como “la relación de *pertenencia* de una persona a una comunidad política y los *derechos* y obligaciones de los que ella disfruta en esa comunidad” (Costa, 2008, p. 20), comunidad que no debe identificarse con el Estado, dado que ésta es únicamente la forma moderna de comunidad política, y presenta elementos que difícilmente se encontraban en las formas políticas premoderna. En segundo lugar, Costa (2008) distingue cuatro patrones de pertenencia relacionados con la ciudadanía: el *republicano*, desarrollado desde la antigua Atenas hasta el siglo XV europeo, caracterizado por desigualdad entre los sujetos, el sentido de identidad colectiva y un donde el patrón de pertenencia se construye en torno a la ciudad y la participación política; el *monárquico-absolutista*, que va desde el siglo XVI hasta 1789, cuyo criterio de pertenencia gira en torno a la obediencia al monarca a cambio de la protección que éste le otorga, la desigualdad entre sujetos en una sociedad estratificada y jerarquizada integrada precisamente por su sujeción al soberano; el *estatal-nacional*, surgido a partir de la Revolución francesa, en la cual la idea de nación soberana se constituye en símbolo fundacional indispensable, la nación, que se entiende como un conjunto de individuos jurídicamente iguales, es el fundamento de la legitimidad estatal y se le reconoce una soberanía absoluta (con el control jurídico y político pleno de todo lo que hay en el país) que ya no externa, sino inherente a ella, la idea de pertenencia se fija a la identidad nacional; y, finalmente, el *constitucional-europeo*, que viene a existir tras el tratado de Maastricht y la conformación de la Unión Europea, caracterizado por un sentido de pertenencia que pasa a ser múltiple y plural, ya que la pertenencia a un Estado miembro implica también que se es parte de una comunidad político-jurídica más amplia, supranacional, que limita en ciertos aspectos las soberanías estatales y presupone democracias constitucionales sólidas. En él, los Estados-nación dejan de ser totalidades autosuficientes y hay una pertenencia simultánea de los sujetos, a su propio Estado y a Europa como comunidad política supranacional. Esto implica un corrimiento de lo interior-exterior, no es que la oposición desaparezca, sino que ahora lo interior es Europa y lo exterior, el resto, mientras, al mismo tiempo, la lógica de la pertenencia sigue dictando la asignación de derechos.

Esta lúcida síntesis de Costa da cuenta, además, de cómo los derechos aparejados con la ciudadanía, independientemente de si han sido planteados como dependientes directamente de la participación en la ciudad u algún otro criterio externo al ser humano, o como inherentes al mismo, han dependido, para adquirir peso en la realidad, de ser garantizados por la organización política y, para ello, de la lógica de la pertenencia, que se ha constituido en el criterio necesario para distinguir entre quiénes son en la práctica sujetos de los mismos. Por otra parte, la tensión inclusión-exclusión que se establece en los criterios de asignación de la ciudadanía (y a partir de los mismos), se comprende mejor a partir de hacer un recuento crítico de la conformación de la ciudadanía moderna, que fue producto, en una medida significativa del proyecto ético-político de la modernidad, mismo que hasta al día de hoy, está siendo interpelado por una serie de fenómenos y las tensiones que de ellos resultan.

2.2.1 La modernidad, su proyecto ético y su ciudadanía

Pensar el desarrollo histórico de la ciudadanía requiere volver la mirada hacia los siglos XVII y XVIII, cuando las doctrinas voluntaristas radicaron el origen y titularidad de la soberanía en el pueblo y ésta dejó de concebirse como *imperium* y *summa potestas* delegada por Dios al Rey como su ministro civil en la tierra, para considerarse, en cambio, en función del pacto social. Las reformas protestantes de Lutero y Calvino habían impulsado ya una serie de elementos culturales particulares que muchos años después analizaría Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El contractualismo, utilitarismo y liberalismo, entre otras aportaciones de una Ilustración heterogénea y compleja, encontraron un asidero común en el imperativo deseo de terminar con la segregación social y política instrumentada por el sistema. Fue Rousseau quien planteó un contractualismo radicalmente distinto al de Hobbes, quien en su *Leviatán* intentó legitimar el poder absoluto del monarca. En Rousseau, la teoría del contrato social y la de la soberanía popular están íntimamente conectadas y sientan una de las relaciones decisivas para el surgimiento de la democracia moderna (Bobbio, 1986).²⁶

²⁶ Esta relación, por otra parte, no fue declarada ni pretendida por Rousseau, como señala Sartori (1993), sino que más bien fue interpretada a posteriori por diversos lectores, que incluso abusaron de sus palabras e hicieron de esta interpretación la multicitada voz de Rousseau, cuando a éste lo que le interesaba de fondo era el contrato social, no la democracia. Más adelante se analizarán críticas liberales a las implicaciones de la democracia rousseauiana.

Por su parte, Maquiavelo en *El Príncipe*, terminó con la distinción tripartita aristotélica (la oposición entre tres sistemas: democracia, aristocracia y monarquía) y presentó un mundo en términos de dos sistemas opuestos irreconciliables al afirmar que todo Estado es o una república o un principado. Escritores liberales como Constant, Tocqueville, Stuart-Mill y Locke teorizaron que la forma de gobierno democrática resultaba la única que podría llevar a su realización un Estado liberal, es decir, uno que garantizara las libertades y limitara el poder (Bobbio 1996). Este proyecto político, aunado a las tesis ilustradas, entretejió un proyecto ético, en cierta forma, el contenido intelectual y programático más característico de la época. Para Habermas (1988) “El proyecto de la modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomo y regulado por lógicas propias” (p. 5). El célebre *Sapere aude* kantiano, expresó en una famosa frase el espíritu de la Ilustración, de liberación del ser humano de su culpable incapacidad, misma que para Kant “significa la incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡Ten el valor de servirte de tú propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2007, p. 25). Este espíritu necesariamente desembocó en la búsqueda de la autonomía en todos los órdenes, incluido el político. En esencia, la modernidad, como señala Hegel, debe concebirse a partir de la idea central de la emergencia de la subjetividad reclamando su libertad, de modo que se reconozca su derecho a todo lo esencial que está presente en la totalidad espiritual (Habermas, 1980).

Con respecto a Hegel, Marcuse (1994) afirma que todas las filosofías de la Ilustración francesa poseían un carácter fuertemente teleológico, basado en la fe en la razón. Señala que el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) representó una respuesta a las necesidades de reorganización social posteriores a la Revolución Francesa y que esta corriente intelectual encontró su exponente más acabado en Hegel, cuyo pensamiento analiza a profundidad en su obra *Razón y Revolución*. Expone que, para Hegel, el pensamiento es el que debe gobernar la realidad, ordenando el mundo de acuerdo con sus criterios. Así, habría que distinguir primariamente entre las realidades razonables y aquellas que no lo son, reordenando y cancelando éstas últimas. En Hegel, explica, la razón no es otra cosa sino la totalidad de los principios de pensamiento y conceptos objetivos que denotan condiciones y

normas universalmente válidas, independientemente de la pluralidad de opiniones. Es necesario considerar también que, para Hegel, señala Marcuse, la razón aparece también como *Geist*, como fuerza histórica, como espíritu que progresa y avanza en su realización a través del tiempo (de modo que la historia sólo tiene que ver con ella y en ella también se agota la filosofía). El asunto es que, de acuerdo con Hegel, el recorrido dialéctico de la razón ha llegado a su término con el Estado-nación burgués. Es posible afirmar con Marcuse que Hegel, necesariamente supeditado a su tiempo, cumplió con el papel histórico de justificar al Estado-nación contemporáneo, que no es otro que el capitalista y liberal, producto de la burguesía y la Ilustración, ya que la doctrina hegeliana es, en sí misma, un producto de la era liberal, que encarna sus valores.

El liberalismo ha sido, como dice Laski (1961), la doctrina por excelencia de la civilización occidental durante los últimos cuatro siglos, entender los factores que determinaron su predominio es crucial para entender las dificultades actuales que afrontan los Estados democráticos. La Ilustración posibilitó el germen de la revolución industrial y ésta, a su vez, permitió la consolidación del poder de la burguesía que, completando el círculo, fue la principal impulsora de la misma ilustración y moldeó, de acuerdo con sus principios, no únicamente el sistema económico, sino la forma misma del Estado. Neumann (2014) señala que la burguesía se constituyó en nación, de tal modo que ésta se transformó, por así decirlo, en su propiedad de clase, y fue a través de la nación que los burgueses inculcaron a todo el pueblo su sistema de valores. Dicho sistema moldeó instituciones y creó el moderno Estado de derecho para limitar al particular, pero también al Estado mismo, protegiendo así el corazón del sistema, las libertades económicas y comerciales. Con ello, se cancelaron de un plumazo todas las posibilidades de buscar la emancipación humana fuera de la lógica del proyecto propio del sistema de valores burgueses.

Partiendo del sistema burgués de valores, la modernidad proponía el advenimiento de un orden donde los individuos no serían ya súbditos, sometidos al poder omnímodo del monarca, sino que, por el contrario, serían ciudadanos. Tendrían una serie de libertades que el Estado no solamente no podría pisotear, sino que debería garantizar, serían considerados iguales ante la ley independientemente de su nivel económico, se abolirían los privilegios otorgados en función del origen social en todos los órdenes de la vida y, en suma, podrían todos alcanzar una vida digna. La nueva condición política, es decir, la ciudadanía, portaba en su misma

formulación la necesidad de ser universal. A raíz de la fuerza de las ideas ilustradas y liberales y las nuevas realidades económicas, el orden político-social se colapsó, dando paso a la democracia representativa (la versión liberal de ésta). Para Laski (1961), en su ascensión al poder, la burguesía echó abajo en todos los órdenes de la vida las barreras existentes, excepto en el eclesiástico, cambiando el cimiento jurídico de la sociedad de modo que éste pasó del estatus al contrato, engendrando un nuevo estado de cosas en el cual el poder de la soberanía popular sustituyó a los derechos divino y natural.

El que haya sido el modelo liberal el que finalmente se impuso quizá sucedió de manera inevitable, dada la conveniencia de éste para el desarrollo del incipiente capitalismo,²⁷ o quizá pudieron haber ocurrido las cosas completamente de otro modo. Laski (1961) considera que si bien lo que hoy se llama espíritu capitalista se había mostrado ya con creces en diversos personajes concretos, fue a finales del siglo XV que comenzó a dominar la mentalidad colectiva y triunfó debido a la sencilla razón de que “dentro de los límites del antiguo régimen las potencialidades de producción no podían ser ya explotadas” (Laski, 1961, p. 21). Así, para él, “el liberalismo surgió como una nueva ideología destinada a colmar las necesidades de un mundo nuevo” (p. 18), verdaderamente distinto a lo que había previamente, debido a los descubrimientos geográficos, la ruina de la economía feudal, el establecimiento de nuevas iglesias que no reconocían ya la supremacía de Roma, la revolución científica, el volumen de los inventos técnicos, la imprenta y la consolidación de Estados centralizados y localismos difusos. Pero el hecho es que la hegemonía del modelo liberal no se construyó sin una lucha previa, ya que había al menos otra importante forma de entender la democracia: el modelo republicano. Cuando se habla de la existencia de dos modelos, por supuesto, se está incurriendo en una simplificación de una realidad mucho más compleja. Una multitud de autores, con su punto de vista cada cual, y una variedad de actores políticos individuales y colectivos que en forma alguna coinciden en todos los aspectos, pueden, sin embargo, agruparse en dos grandes posturas a partir de sus coincidencias sobre aspectos esenciales con relación a las ideas de ciudadanía y democracia.

²⁷ De acuerdo con Marcuse (1994), los ideales de la Revolución Francesa encontraron su apoyo en el capitalismo industrial, lo que se reflejaría en las construcciones intelectuales de la época. Bien puede decirse a partir de su pensamiento que hay una correlación tan evidente y fuerte entre Ilustración y capitalismo que, en cierto modo, ambos fenómenos son variables dependientes e independientes alternativamente entre sí.

Rubio Carracedo (2007) explica que el paso de la democracia republicana a la liberal representativa se debió en parte a dos inflexiones semánticas, “el paso de ‘pueblo’ a ‘nación’ y la paulatina conversión de ‘la representación’ en ‘representación democrática’ primero y, finalmente en ‘democracia representativa’” (p. 58). Según él, ocurrió una especie “hipóstasis” del concepto de nación ya que los representantes lo son de la nación, no de sus electores, lo que sustentó ideas como las de la representación indirecta o la de que los representantes son tales por encarnar la voluntad nacional, más que por haber sido electos. Por último, hay que hacer notar que la victoria del liberalismo sobre el republicanism implicó también que el elemento central de la ciudadanía se desplazó de la participación hacia la pertenencia (Rubio Carracedo, 2007).

A pesar de que el orden político del Antiguo Régimen fue derrumbado en gran parte por la fuerza del proyecto ético de la modernidad, en el pensamiento ilustrado se produjeron graves contradicciones, más en su desarrollo que en su exposición primaria. Como plantea Costa (2008), si bien es cierto que con la Independencia norteamericana y la Revolución Francesa, el lenguaje de los derechos celebró su triunfo en los terrenos de la retórica política y la proyección constitucional, extendiendo sus efectos más allá del espacio privado de los sujetos, y más allá de esta función retórica, los derechos ejercieron un papel ordenador al formar parte del andamiaje normativo, al momento de pasar de los principios al funcionamiento real de los sistemas representativos, la diferenciación entre electores y decisores fue acompañada de una serie de diferenciaciones sociales que establecieron criterios para ejercer los derechos políticos.

En buena parte, por lo anterior, la superación de la opresión prometida por el proyecto moderno resultó en una carta de buenas intenciones cumplida sólo de forma parcial, ya que si bien el final de los despotismos trajo a la larga el desarrollo de las actuales poliarquías - usando el término de Dahl (2009)-, la ciudadanía pregonada como uno de las aplicaciones principales de los principios modernos, resultó acotada, pues sus alcances no se extendieron de manera genuinamente universal. Lipovetsky (1992) menciona cómo la burguesía estaba por un lado dispuesta a terminar con todas las relaciones introduciendo en lo económico su radical individualismo, pero cómo por otro no lo estaba a experimentar el mismo grado de cambio en lo cultural. En el nuevo sistema se diseñaron instituciones formales e informales (es decir, reglas del juego, prácticas legal y socialmente instauradas) excluyentes para

diversos sectores de la población. En especial, uno de los sectores no tomados en cuenta fue desmesuradamente amplio: las mujeres permanecieron en el espectro más desfavorecido de una relación de inequidad y subordinación en el nuevo orden, dejando con éste único sesgo a la mitad de la población privada de los beneficios de la ciudadanía. Sobre esto dice Vargas (1997) que “[las mujeres] durante siglos fuimos excluidas de la ciudadanía independiente. Esta es la tarea inconclusa de la modernidad” (p. 62). Pensar en las críticas de los feminismos a la ciudadanía implica comprender que, para estas posturas, el término ha sido utilizado “como principio organizador excluyente o incluso, como herramienta política y como medio de despoltización” (p. 62).

De este modo, el ciudadano de la modernidad era una construcción abstracta que, a partir de ello, descartaba a toda aquella persona que no cumpliera con el perfil: debía ser un varón, adulto, sano, blanco, no migrante (y en diversos momentos, propietario). El desarrollo, desde la óptica de la modernidad, sólo podía ser considerado como tal en tanto siguiera el canon sentado por los valores burgueses y la forma de vida que estos proponían. Se generaron, en términos de Carballada (2002), “discursos de verdad”, que constituyeron a todo aquello que era lo “otro”, lo que estaba fuera de la normalidad, que debía aprehender la modernidad, el capitalismo y la razón.

Además, uno de los principales problemas de la intención liberal de imponer un proceso de homogeneización social durante los procesos de conformación de los Estados nacionales en los siglos que tuvieron lugar en los siglos XIX y XX tiene que ver con la teorización de Arendt (1997) sobre la naturaleza de la política. Recordar sus afirmaciones de que ésta “trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (p. 45) y que la perversión fundamental de la misma tiene que ver principalmente con la pérdida de la cualidad fundamental de la pluralidad, debe llevar a sopesar cómo el afán civilizatorio de la modernización, al instrumentarse en una serie de procesos tendientes a la homogeneización cultural y social en los Estados contemporáneos, implicó en cierta medida una pérdida y una perversión de la política, en términos arendtianos.

Costa (2008) explica cómo en el siglo XIX y en los inicios del XX, la democracia misma tomó un papel en el discurso público como “instancia de *democratización*”. Dice que

[Su] centro promotor de la democratización (su principal dispositivo retórico) es la igualdad, empleada como instrumento capaz de sacar a la luz las diferencias y denunciar la ilegitimidad de las barreras que

fragmentan la sociedad nacional creando clases de ciudadanos recíprocamente extraños. Es el nexo participación-igualdad-derechos el que sigue sosteniendo las reivindicaciones democráticas en el curso del siglo XIX, tal vez implícitamente, actuando entre las líneas de distintas proclamas reivindicativas, pero con frecuencia abiertamente (...) Es en esa perspectiva que son conducidos los ataques a los vínculos censitarios del sufragio (Costa, 2008, p. 174).

De acuerdo con él, al considerar el desarrollo histórico de la democracia y la ciudadanía, sería simplista pensar que la mera llegada del sufragio universal desaparecería “la mecánica de la dimensión ‘aristocrática’ (la dialéctica entre los pocos y los muchos) que emergió como una característica constitutiva de los regímenes democrático-representativos” (p. 171).

Esta dimensión aristocrática ha permanecido en las democracias contemporáneas a través no sólo de un diseño institucional que pone coto a la concentración de poder por parte de los organismos que ejercen las funciones ejecutivas o legislativas, lo que es una característica fundamental de la democracia entendida como sistema de dispersión de poder; sino también, fundamentalmente, a través de un sistema de exclusiones y desigualdades estructurales en el acceso al ejercicio pleno de los derechos a ciertos grupos sociales, por más que estos estén consagrados por la estructura normativa jurídica.

De este modo, la problemática de las deudas no saldadas por el proyecto ético y político de la modernidad por parte de la realización práctica que se tornó en dominante (la que se opera en el Estado democrático-representativo-liberal) trascendió la época moderna y está en la base de varios de los actuales cuestionamientos que se plantean contra la versión hegemónica de ciudadanía.

2.3 Democracia política, social y económica

Antes de exponer algunas consideraciones sobre el modelo de ciudadanía de la democracia representativa y liberal, se analizarán brevemente algunas aportaciones sobre la democracia como sistema o régimen político. Sin embargo, es menester hacer primero una aclaración terminológica.

En la literatura hay una utilización que los conceptos “sistema político” y “régimen político” que dista de ser unívoca. Duverger (1973) señala que, para algunos, ambos términos son sinónimos, pero para él, el segundo es más amplio que el primero. Ambos designan el conjunto de instituciones políticas del sub-sistema político de un sistema social, sin embargo, la idea de régimen implica la organización ordenada de las instituciones políticas, y la del sistema, las relaciones entre el régimen y todos los demás elementos del sistema social.

Sartori (1992), en contraste, usa indistintamente los términos en su obra *Elementos de teoría política*. Por otra lado, de acuerdo con Gabriel Almond, un sistema político es “un sistema de interacciones existente en todas las sociedades independientes, que realiza las funciones de integración y adaptación, tanto al interior de la sociedad como en relación con las otras, mediante el uso o la amenaza del uso mayor o menor de violencia física más o menos legítima” (Almond 1960, p. 7). Como explica Vargas,

El concepto régimen político es de la tradición teórica e histórica del derecho público y la ciencia política francesa. Ese concepto remite, de manera subyacente, a una relación de exterioridad del Estado con la sociedad y si el Estado es así percibido, entonces el concepto de dominación aparece allí implícito; esta noción no es ajena a las denominaciones de ‘antiguo régimen’ y ‘nuevo régimen’ ligadas a la revolución francesa (...) El concepto sistema política es de la tradición y de la ciencia política anglosajona, e implica también una relación sociedad-Estado mucho más integrada. Por eso en el concepto sistémico, éstos son vistos como parte de un todo, integrado y articulado, y no como exterioridad el uno del otro. (Vargas, 1998, p. 176)

Para efectos de este trabajo, se hablará desde una perspectiva que coincide en aspectos centrales con la de Vargas (1998), quien expresa que “sin perder de vista que estos dos conceptos remiten a dos tradiciones teóricas distintas [y] no son exactamente iguales, porque tienen cierta particularidad; sin embargo, podemos usar la versión amplia de régimen político y la de sistema político como conceptos bastante cercanos para efecto del análisis” (p. 180), de modo que se puede concluir, con él (e incluso con el propio Duverger, según expone en la obra ya referida) que ambas expresiones pueden llegar a usarse como sinónimas, siempre y cuando se haya aclarado lo anterior.

Sartori (1993), al definir negativamente la democracia (es decir, especificando primeramente qué *no* es) argumenta que, en realidad, el contrario dicotómico de la democracia como sistema político, es la autocracia. Hay que considerar que, en realidad, estas caracterizaciones constituyen tipos ideales, pues en la práctica, ningún sistema político existente coincide exactamente con las características conceptuales que se establecen desde la teoría. Dahl (2009) desarrolló el término “poliarquía” para referirse a los regímenes democráticos existentes, dado que en ningún sistema político se cumple de manera total con los rasgos ideales de la democracia teórica. En la práctica, las distintas poliarquías se acercan más o menos a ese ideal. Esto no implica que haya que dejar de tomar en cuenta los rasgos normativos de la democracia, porque apuntar hacia ellos es la única manera de que la realidad de la poliarquía recorte progresivamente distancias con el ideal.

Los regímenes democráticos contemporáneos, si bien comparten un núcleo de características comunes, tienen diferencias de diseño institucional que determinan que se presenten de formas distintas, de modo que hay sistemas presidenciales y parlamentarios; unitarios y federales; bipartidistas y multipartidistas; proporcionales y de ganador único; así como mayoritarios y consensuales. Hay, por tanto, en la realidad, algunos principios que se convierten en criterios para juzgar qué tan democrático es un sistema, tales como la existencia de elecciones limpias, libres y periódicas; libertad de expresión; presencia de fuentes de información política independientes; libertad de asociación y otros. Estos principios están basados en los elementos normativos (Dahl, 1991) pero son planteados como elementos evaluativos.

El totalitarismo, de acuerdo con Aron (1968), tiene por características esenciales que un único partido o grupo de poder tiene acceso al gobierno y el monopolio de la actividad política, está armado de una ideología que legitima su autoridad absoluta, toda actividad se encuentra politizada y el Estado utiliza medios coercitivos e, incluso, el terror para imponerse, la ideología del grupo en el poder se convierte en la versión oficial del régimen de la verdad en todos los órdenes, los medios de comunicación están completamente dirigidos por el Estado y la economía es controlada, al menos en una parte significativa. Bobbio (2006) señala que en este tipo de regímenes es muy elevada la penetración del Estado en la sociedad y el grado en el que aquel moviliza a ésta, además de que el aparato en el poder tiende a tratar de absorber a toda la sociedad y se inmiscuye en todos los aspectos de la vida, al tiempo que no tolera ninguna oposición.

En contraste, el autoritarismo es altamente jerárquico, menosprecia de modo más o menos radical el consenso, concentra el poder político en una sola persona, un solo órgano o partido, restando valor a las instituciones representativas, que funcionan solamente de una manera restringida, nunca pudiendo cuestionar las decisiones de la autoridad ni permitiendo alternativas reales para la transición en los puestos de gobierno. Los autoritarismos reducen a la mínima expresión la autonomía de los subsistemas políticos y la oposición, y debilitan, anulan o eliminan el contenido de los procedimientos e instituciones que existen para transmitir la autoridad política desde la base hasta la cúspide del sistema. El autoritarismo del totalitarismo en que, a pesar de todo, los grupos importantes de presión conservan parte

de su autonomía, el control de la educación y los medios de comunicación tienen límites, y se tolera cierto grado de oposición (Bobbio, 2006).

Finalmente, de acuerdo con Huntington (1989), en una democracia, el rol de la ideología es limitado, la forma de plantear cambios en el espacio público y social es gradual, la participación es generalizada y autónoma, la libertad de expresión es amplia y el control de la economía es limitado, como también lo es el que se ejerce sobre la educación y los medios de comunicación por parte del Estado, de modo que su intromisión en la vida privada es prácticamente nula. Además, hay democracia cuando los tomadores de decisiones más influyentes son electos a través de un mecanismo de elecciones periódicas en las que los candidatos, de manera libre, compiten por los votos y prácticamente la totalidad de la población adulta tiene derecho a votar. En las elecciones debe haber controversia pública (Dahl, 1991) y los votos deben ser políticamente iguales (Gastil, 1985).

Evidentemente, hay una multiplicidad de definiciones sobre lo que es la democracia como régimen político, con distintos niveles de connotación y denotación. Por otra parte, el desarrollo de la reflexión sobre la democracia como algo más que una categoría dicotómica, donde o se es democracia o no se lo es, ha dado paso a argumentaciones teóricas más finas, que ya no se limitan a dar estas respuestas binarias, sino a evaluar aspectos de la democracia que permitan establecer una gradación (qué tan democrática es una poliarquía, qué tanto se acerca o se aleja de los criterios normativos). Un ejemplo de lo anterior son las aportaciones de Morlino y su teoría de la calidad de la democracia. El propio Morlino (2009) comenta los aportes de varios teóricos de la democracia que optan por elaborar definiciones mínimas de la misma (Dahl, 2009; Schumpeter, 1964; Karl y Schmitter, 1993) y contrasta sus definiciones con otras que considera maximalistas y normativas, argumentando, por su parte, que la democracia es, *grosso modo*, en sus términos más esenciales, un régimen en el que hay participación efectiva, información política plural y veraz, sufragio efectivo en elecciones periódicas y verdaderamente libres, donde los titulares de los poderes rinden cuentas y ciudadanos cuyos derechos son respetados.

Por su parte, hay que considerar las otras formas en que la democracia se presenta, además de como entramado institucional político: la llamada democracia económica y la democracia social. Estas democracias “menores” (en términos de Sartori) no están jamás

desligadas de su referente principal, la democracia política. Se presentarán sintéticamente algunos de sus primeros referentes:

Alexis de Tocqueville (2002) en 1831 y James Bryce (1921) en 1888 plantearon sus nociones sobre la democracia en el ámbito de lo social a partir de analizar la realidad de las formas de relacionarse de los norteamericanos de su época. Tocqueville encontró que las relaciones ampliamente horizontales entre los norteamericanos y la presencia de un marcado espíritu igualitario eran estructuras opuestas al esquema de la aristocracia europea. Por su parte, Bryce consideró que la democracia norteamericana estaba caracterizada por una “igualdad de estima”, es decir, la manifestación de igual valor que los individuos se reconocían de forma mutua. A partir de entonces se ha construido un campo de estudio en torno a las relaciones democráticas en diversas relaciones sociales. Sartori (1992) menciona que la democracia social tiene que ver con “una infraestructura de microdemocracias que sirven de base a la macrodemocracia de conjunto” (p. 19), por lo que está relacionada con la idea de una sociedad multigrupal, en donde cada uno de esos grupos está unido por voluntad propia y es capaz del autogobernarse.

Para Dewey (2004), por otro lado, la democracia “es más que una forma de gobierno; es primordialmente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente” (p. 82). Por ello, concibe que la función principal de la educación consiste en educar en la democracia y para ella. De acuerdo con Honneth (1999), la concepción de Dewey es una forma reflexiva de la cooperación colectiva, y sus imperativos no se derivan del modelo de la deliberación comunicativa, sino del modelo de la cooperación social. Para él, en la teoría de Dewey, “los procesos de la formación democrática de la voluntad son concebidos como el medio racional, con los cuales una sociedad integrada cooperativamente intenta solucionar sus propios problemas” (Honneth, 1999, p. 85). En otras palabras, la democracia en Dewey es una forma de vida asociativa en una sociedad en la que las personas cooperan para resolver sus problemas comunes, deliberando para la promoción de consecuencias deseables y reconociendo un núcleo estable de valores compartidos, operando bajo el modo de la acción inteligente (Matarollo, 2013). Las instituciones, por tanto, tienen el papel de ser canales facilitadores para la extensión efectiva de este modo de vida. Las ideas de Dewey resultan un gran ejemplo sobre la serie de posturas que, palabras más, palabras menos, consideran a la democracia como “una forma de vida”, y muestran una realidad que ya se abordará más

adelante: muchos de los pensadores que reflexionan sobre la idea de la democracia como forma de vida asociativa, lo hacen desde el nicho de la educación. Dewey, además de su dimensión como filósofo, es un referente fundamental desde el punto de vista de la educación democrática.

Por su parte, Sidney y Breatrice Webb en 1898, a partir de sus teorizaciones sobre el sindicalismo y la autogestión de los trabajadores, que se vinculaban con el gobierno nacional a partir de una estructura de representación funcional, plantearon por primera vez la noción de democracia económica (Webb y Webb, 2004). Esta no significa que propongan que todos tengan lo mismo (lo que es por imposible en primer lugar y, en segundo, los intentos de llevarlo a cabo han surgido sólo de sistemas totalitarios), ya que hablan de una progresiva redistribución del ingreso que permita eliminar la severidad de la brecha de desigualdad entre los extremos de carencia y riqueza, eliminando eventualmente dichos polos extremos.

Finalmente, Sartori (1992) asegura que la democracia política es una condición necesaria para la posibilidad de existencia tanto de la democracia social y como de la económica, ya que si no existe la democracia como sistema político ambas “corren el riesgo a cada momento de ser destruidas o amordazadas” (Sartori, 1992, p. 8).

2.4 La ciudadanía como sistema de inclusión/exclusión

Cohen (1999) considera que, al analizar los principales usos del concepto de ciudadanía en el contexto moderno y contemporáneo, puede notarse que se le asocian tres componentes: participación, estatus jurídico y pertenencia a una comunidad o adscripción. Para Cohen, estos componentes tienen puntos de conflicto constantemente y logran dar lugar a acuerdos en función del contexto de relaciones de poder que se da en cada lugar y tiempo determinado. Considera que desagregarlos permitirá reducir sus fallas y equilibrarlos para que funcionen como un sistema de contrapoderes. De momento, hay que señalar que, en realidad, el estatus de pertenencia plena a la comunidad es siempre un estatus jurídico. Y si dicho estatus determina un “dentro” y un “fuera” de la comunidad, puede decirse que se configura como un sistema de inclusión y exclusión. Coincidiendo con este punto de vista, aunque desde un nicho muy distinto (la filosofía neomarxista), Balibar (1992) expone que hay un sistema de inclusión y exclusión que es propio de la ciudadanía en tanto estatus. Para él, se trata de un sistema cuyos criterios no son de carácter lógico sino más bien histórico, ya que la línea que

define si los individuos pueden considerarse como políticamente pertenecientes plenamente a la comunidad se ha ido transformando en el tiempo y ha sido como tal objeto de luchas sociales.

Volviendo a Cohen (1999), este dice que el componente de la ciudadanía en tanto estatus jurídico conlleva algunas ventajas aparejadas a su universalidad, pues, al no concederse a ciertos colectivos o identidades particulares dentro de un Estado, no requiere de estar localizada territorialmente y, puede decirse que, tiene cierto grado de elasticidad.

Por otro lado, las críticas a la pretendida universalidad de la ciudadanía han surgido desde varios flancos. El hecho mismo de su universalidad oculta necesariamente una serie de diferencias relevantes políticamente, además de que, al homogeneizar la sociedad con su “ceguera a las diferencias”, la ciudadanía se ciega también al hecho de que ciertos grupos se encuentran en condiciones de vulnerabilidad. A este respecto, Benhabib (1987) dice que la perspectiva liberal, moralmente universalista es, de hecho, una *perspectiva del “otro generalizado”*, incongruente con lo que busca, ya que es inútil tratar de adoptar realmente la postura de otro en una deliberación cuando se supone que al mismo tiempo se está actuando con total imparcialidad y neutralidad. Esta pretendida imparcialidad en realidad compromete las identidades y complica sobremanera el entender realmente al *otro concreto*.

También para Mouffe (1999), desde el punto de vista de la democracia radical, una de las taras de la concepción liberal de ciudadanía tiene que ver con que los liberales pluralistas (al menos, muchos de ellos) son ciegos a las relaciones de poder (además de a las diferencias). Es decir, que la universalidad y la supuesta igualdad de los dispositivos liberales contrastan con las desigualdades reales determinadas por las relaciones de poder. Los liberales pluralistas, en sus palabras,

Están de acuerdo acerca de la necesidad de extender la esfera de los derechos a fin de incluir grupos excluidos hasta el momento, pero no ven en esto nada más que un suave proceso de inclusión progresiva en la ciudadanía: lo típico, según dice T. H. Marshall en su famoso artículo ‘Citizenship and Social Class’. El problema de este enfoque es que ignora los límites que impone la extensión del pluralismo debido a que algunos de los derechos existentes se han construido en la auténtica exclusión o subordinación de los derechos de otras categorías. Para reconocer nuevos derechos es preciso primero desconstruir esas identidades. (Mouffe, 1999, p. 102)

El dispositivo de exclusión que constituye la ciudadanía como estatus tiene en la actualidad, en la figura del extranjero, a ese “otro” que no es ciudadano. Esta cuestión gravita en torno a una paradoja, señalada por Kristeva (1998): por un lado, desde la modernidad, la persona

funda sus derechos en su dimensión de universalidad, en su pertenencia a la humanidad, pero por el otro, sus derechos sólo le son reconocidos y garantizados en tanto miembro de un Estado nacional. La problemática planteada a la lógica de las democracias actuales por los flujos migratorios trae consigo, ante todo, un dilema moral que cuestiona la razonabilidad de esta postura, la razonabilidad que la ciudadanía dependa del *ius soli* y el *ius sanguinis* (Kastoryano, 1998). Algunos autores (Kymlicka y Norman, 1997; Kymlicka, 1996; Nussbaum, 1999; Cortina, 1997) han planteado vías alternas al paradigma liberal hegemónico al proponer diversos modelos de ciudadanía post-nacional.

Covarrubias (2012) señala que la democracia, como régimen político, pareciera presuponer “que hay una suerte de motor ‘existencial’ que produce al ciudadano en el momento mismo de *nombrar* a la democracia” (p. 43), pero señala cómo ella, en tanto régimen político, y el Estado de derecho como forma relacional e histórica en que está soportada, apuestan (y apelan) por la constitución del *Pueblo* en tanto cuerpo que se vuelve político al momento de producir un “proceso pretendidamente unitario de formación histórica de la comunidad y del Estado” (p. 40), derogando, al mismo tiempo (y dando lugar con ello a lo que Agamben llama “una fractura biopolítica fundamental”),²⁸ “las formas de manifestación espacial y temporal del *pueblo*²⁹ de los excluidos, que terminan en un circuito periférico del de cuerpo político unitario” (p. 43). Es decir, hay una diferencia sustancial entre el *Pueblo* como ente que se invoca y sobre el que se cifra la comunidad, y los miembros del pueblo concreto, que sufren de diversas formas de exclusión en ciertos contextos.

Dado que la ciudadanía es un sistema de inclusión y, por ende, también de exclusión, algunas preguntas fundamentales que deben hacerse son las siguientes: ¿A quiénes ha excluido? ¿A quiénes ha dejado de excluir? ¿A quiénes sigue excluyendo? Todas ellas atravesadas por el consiguiente ¿Por qué?, entendido a un tiempo como un cuestionamiento descriptivo y causal. Además, estas preguntas deben ser atravesadas también por la reflexión en torno a la aceptabilidad (o inaceptabilidad) de las cosas hayan sido y sean de este modo y a las implicaciones éticas de mantener el *status quo*.

La reflexión en torno a dichas preguntas debe hacerse en otro momento, pues darles respuesta cabal excede los límites de este trabajo. A continuación, la atención se verá

²⁸ Véase Agamben (2005).

²⁹ Covarrubias, cuando dice aquí “pueblo” (con minúsculas), se refiere al sujeto real de lo social, al conjunto de sujetos de la sociedad política.

centrada en la primera pregunta (¿A quiénes ha excluido la ciudadanía?), misma que encuentra una primera respuesta en la historia del desarrollo de la propia ciudadanía que ya se ha abordado previamente, aunque de manera sintetizada, por supuesto. De una manera simplificadora, y no por ello inexacta históricamente, podría señalarse que el sistema de la ciudadanía, en distintos momentos históricos, ha excluido a: a) los extranjeros; b) los no propietarios; c) las mujeres; d) los no adultos; e) los adultos considerados como incapaces; f) las personas no libres; g) las personas a las que no se ha reconocido tal carácter; h) aquellos que han sido condenados por el sistema penal (o se encuentran enfrentando un proceso penal); i) los miembros de clases sociales consideradas no aptas para ejercer derechos políticos; y j) personas pertenecientes a ciertos grupos sociales estigmatizados.

Las distintas problematizaciones que se planteen a partir de lo anterior, tienen que partir de que no se trata sólo de enumerar las exclusiones, que son claramente visibles en la historia y fácilmente verificables, sino de ver más allá. Deben considerar que en ocasiones los grupos excluidos pueden tener incluso acceso formal al sistema de inclusión, pero que, en la práctica, no se les toma en cuenta, se les amenaza, se les dificulta el ejercicio de sus derechos, se enfrentan a un entramado de instituciones formales e informales que desincentiva su participación y no tienen acceso a información política adecuada o a espacios de representación significativos. Un segundo eje de estas problematizaciones debe cuestionarse el por qué se ha excluido a quienes se ha excluido. En esta dimensión de análisis caben desde planteamientos de antropología filosófica, análisis culturales, perspectiva de género, ejercicios de teoría crítica, pensamiento decolonial, enfoques como el de la biopolítica, entre otros. Por último, es necesario realizar las problematizaciones desde una postura donde la “sospecha” se convierta en herramienta metodológica permanente (lo que es válido para todas las preguntas planteadas). Por ejemplo, ensayar respuestas a la pregunta de “¿A quiénes ha dejado de excluir (la ciudadanía) y por qué?” requiere de evitar optimismos ingenuos, de modo que no se piense simplistamente, verbigracia, que dichos cambios sean simplemente el resultado inevitable de un desarrollo teleológico (como el de las teorías de la modernización y el desarrollo), sino, en cambio, que se cuestione por principio dicha teleología, subrayando cómo y en qué medida conviene a ciertos grupos, intereses, potencias, clases políticas, etcétera.

2.5 Consideraciones sobre ciudadanía y cultura política

Oieni y Anrup (1999) Consideran que, además de que la ciudadanía tiene este rol como sistema de integración y exclusión, es también “un indicador de los rasgos dominantes de una cultura política” (p. 13). La importancia de esta afirmación no debe dejarse de lado. Aquellos a los que se incluye y excluye no sufren esa clasificación, que deriva en condiciones de vida, simplemente porque sí, sino al menos en parte porque ciertos elementos de la cultura política dominante hacen que para grandes sectores de la sociedad, sea inaceptable que se modifiquen radicalmente los criterios para determinar el reconocimiento de pertenencia plena a la comunidad.

Cabe aquí señalar qué puede entenderse por cultura política. El estudio seminal en este campo teórico lo realizaron Almond y Verba (1963), en un contexto en el cual diversos teóricos no marxistas buscaban un modelo explicativo marxista, que consideraba a la cultura política como un producto de la ideología de las clases dominantes, un elemento superestructural de las relaciones de dominación capitalistas. Estos teóricos no marxistas tenían un interés axiológicamente fundado por respaldar el modelo democrático, lo que había disparado sus intenciones por comprender por qué no todas las sociedades industrializadas o en proceso de industrialización estaban consiguiendo el mismo nivel de democratización (Millán La Rivera, 2008). Para Almond y Verba (1963) el éxito o no de los regímenes democráticos se explicará a partir de aspectos culturales, principalmente como resultado de la endoculturación infantil, las experiencias adultas frente al desempeño gubernamental y el modelamiento simbólico de los medios de comunicación (R. García, 2006). Para ellos, la cultura política es el conjunto de orientaciones cognitivas (conocimientos y creencias), evaluaciones (opiniones y juicios) y actitudes (tendencias psicológicas a partir de las cuáles se hacen valoraciones) que una población tiene frente al sistema político y distintos aspectos de la vida pública. A partir de este concepto clásico, diversos autores han reflexionado sobre lo que es la cultura política, llegando a distintas conclusiones (Berezin 1997; Krotz 1997; Laitin 1988; Swidler, 1986; Montero, Gunther y Torcal, 1998; Varela 2005). Los propios Almond y Verba (1980) fueron realizando precisiones y transformaciones a su planteamiento inicial, llegando a desestimar su afirmación inicial de que existía una coherencia entre la cultura política y la estructura política, ya que las actitudes políticas pueden ser discontinuas

y poco integradas, sin que eso suponga una desestabilización del sistema como tal. Almond (1990) expresa que por cultura política se entiende:

(...) en primer lugar, en un conjunto de orientaciones políticas de una comunidad nacional o subnacional; en segundo lugar, con componentes cognitivos, afectivos y evaluativos que incluyen conocimientos, creencias sobre la realidad política, sentimientos políticos y compromisos con los valores políticos; en tercero, el contenido de la cultura política es el resultado de la socialización primaria, de la educación, de la exposición a los medios y de las experiencias adultas de las actuaciones gubernamentales, sociales y económicas; y en cuarto lugar, la cultura política afecta a la actuación gubernamental y a la estructura política, condicionándola aunque no determinándola porque su relación causal fluye en las dos direcciones. (p. 144)

Esta versión revisada del concepto clásico de cultura política es la acepción que aquí se acepta. Los sentimientos políticos y compromisos con los valores políticos a los que hace referencia necesariamente se configuran (y se ponen, por así decir, en movimiento, en acción) con relación a una serie de referentes que se presentan a los individuos también de manera intelectual. En otras palabras, cosas como los prejuicios con respecto a ciertos tópicos y la construcción de nociones de lo que ciertas cosas “son” e “implican”, movilizan las emociones políticas en relación con el impacto que el individuo percibe que algunos fenómenos tienen sobre cuestiones que le parecen políticamente relevantes.

Un ejemplo de lo anterior es el siguiente: el valor político de la defensa de la comunidad, de lo propio de aquellos que “son” como uno, y el valor político de la nacionalidad como elemento definitorio del sentido de pertenencia, determinan el sentido en que se movilizan las emociones políticas de un sujeto cuando se presenta el caso concreto de la llegada de un migrante que no es nacional y, por ende, no pertenece al “nosotros” comunitario, por lo que su ser concreto y personal pierde importancia ante el prejuicio de lo que “es” un migrante “de los de su tipo” (porque puede haber otros tipos de migrante que son catalogados a partir de otros prejuicios más positivos). Ante el contacto con este migrante, el sujeto realiza una serie de operaciones intelectuales que cargan a la imagen mental que tiene del migrante con una serie de características que le son totalmente ajenas al migrante concreto con el que está teniendo el contacto, y determinan una serie de actitudes y respuestas que se expresan no sólo en la manera en que el sujeto se relaciona con la persona concreta (el migrante), sino también en la manera que las traslada al espacio propiamente político. Así, resulta extremadamente relevante el que la ciudadanía sea al mismo tiempo no sólo indicador de una serie de rasgos dominantes en la cultura política, sino también, un valor político, un elemento en torno al

cual se articulan creencias (y prejuicios) políticos, y un factor que determina cómo se dan ciertas experiencias relacionales en la realidad. En otras palabras, es relevante que la ciudadanía sea un elemento que no sólo indica cómo es el rostro de la cultura política, sino que también contribuye a configurarlo precisamente de esa manera y no de otra.

2.6 El problema del desencanto con la democracia

Para Bobbio (1986), hay una serie de promesas que la democracia no ha logrado cumplir, lo que deriva en situaciones problemáticas. Algunas consecuencias de estas promesas incumplidas son: “la sobrevivencia del poder invisible, la permanencia de las oligarquías, la supresión de los cuerpos intermedios, la reivindicación de la representación de los intereses, la participación interrumpida, el ciudadano no educado (o maleducado)” (p. 8). Bobbio considera que, dada la distancia natural e inevitable entre los principios abstractos y la realidad práctica, varias de esas promesas eran en realidad desde el principio ilusiones que no podrían jamás cumplirse plenamente, mientras que otras muestran simplemente el proceso de adaptación natural de estos principios a la realidad existente, pues se cumplieron parcialmente, que es el único modo en que podían hacerlo. Todas las mencionadas para él, entran en ese caso, excepto una, “la sobrevivencia (y la sólida consistencia) de un poder invisible” (p. 16), que se expresa en el mantenimiento de una inmensa brecha entre la sociedad y las élites que controlan el poder. Esta brecha corrompe la democracia y es un crudo recordatorio del muro contra el que las intenciones de los constructores de los regímenes democráticos modernos se han estrellado. Más allá de la noción de promesa (y correlativamente, de promesa incumplida) y de esta reflexión que hace Bobbio con respecto a si dichas promesas podrían o no haber sido cumplidas en realidad y a si su incumplimiento implica una corrupción de la democracia o no, es necesario aclarar que si se habla aquí de promesas incumplidas, no es porque se afirme la existencia de un programa claro de transformación institucional presente en la consciencia de la mayoría de las personas de los Estados democráticos. En otras palabras, las personas no son conscientes de todo lo que la democracia había prometido y, por consiguiente, de lo que ha incumplido. Pero lo que sí tienen, como individuos y colectivos, es un conjunto difuso de expectativas. A nivel de la colectividad, estas expectativas, pese a no tener contornos claros y carecer de solidez programática y fórmulas discursivas consagradas a modo de máximas en la consciencia

popular (al estilo de la *Liberté, Égalité, Fraternité* del programa revolucionario y liberal francés de 1789), sí que operan poderosamente al verse defraudadas, como comprueban la serie de manifestaciones sociales de desconfianza hacia la democracia.

Es un hecho innegable que existen una serie de fenómenos que se constituyen a su vez en indicadores de otro fenómeno complejo: la decepción y hastío por la democracia ante las expectativas no cumplidas. Enlistar todos los procesos que son indicadores de ello sería un despropósito y, seguramente, además, en el esfuerzo por hacerlo se incurriría en el error dejar fuera varios procesos importantes. Por ello, baste señalar algunos de ellos: el bajo grado de satisfacción con la democracia reportado por los ciudadanos de varios países democráticos, la falta de confianza en la misma como la mejor forma de organización de las comunidades políticas, así como en las instituciones derivadas de su ingeniería normativa, la apatía de los ciudadanos ante la participación política y el resurgimiento del fenómeno populista como resultado, al menos en parte, de la pérdida de credibilidad de los institutos políticos tradicionales.

Para ilustrar estos puntos, se presentan a continuación algunos datos, con una intención meramente ejemplificativa: De acuerdo con el Latinobarómetro (2018),³⁰ en 2018, para un 38% de la población encuestada, el tipo de régimen que tenga el país es indiferente, mientras que para un 88% de los encuestados señaló que, para ellos, quien tiene el poder gobierna sólo para unos pocos. En cuanto a la confianza en las instituciones, basta dar el ejemplo de que, en México, solamente el 22% de los encuestados confía en el Congreso, y el 19% en la policía. Para América Latina, los datos también dan lugar a pronósticos reservados y, más bien, pesimistas: El 71% de los latinoamericanos encuestados se muestra insatisfecho con la democracia, únicamente el 48% considera que la democracia es preferible como forma de gobierno a cualquier otra, el peor nivel de preferencia por la democracia desde hace 23 años. Un 15% de los encuestados consideran que un régimen autoritario es una mejor opción y para un 28% de ellos es completamente indiferente si hay o no democracia. El promedio de confianza en las instituciones electorales nacionales en Latinoamérica es también del 28%, siendo Costa Rica el país en donde sus ciudadanos confían más en ellas (56%) y El Salvador aquel en donde menos lo hacen (12%). Es elocuente que en el país con mayor confianza en

³⁰ A la fecha de elaboración de esta nota (junio de 2020), los datos más recientes disponibles por parte de la Corporación Latinobarómetro, son precisamente los de su Informe 2018, toda vez que la medición 2019-2020 está en proceso.

instituciones tan fundamentales para la democracia, apenas poco más de la mitad de los ciudadanos las consideren dignas de credibilidad.

2.7 El asunto de la crisis (o ausencia de ella) del Estado-nación y la democracia

La idea de la ciudadanía únicamente como estatus jurídico habilitante de derecho en muchos casos limita en los imaginarios colectivos la participación ciudadana al ejercicio de los derechos políticos y al acto de votar, en sociedades que enfrentan nuevos retos. Marín (2010) menciona varios de estos retos: el proceso de globalización, la crisis de los Estados de bienestar y el aumento persistente del desempleo, la multiculturalidad o pluralidad de la sociedad actual, el incremento de los procesos migratorios, los cuestionamientos al Estado-nación uniforme y homogéneo, la necesidad de un desarrollo sostenible, entre otras. Todas estas problemáticas están relacionadas entre sí y la globalización juega un papel importante como causa parcial y factor aglutinante de los mismos. A partir del acelerado incremento de las capacidades técnicas, de producción y comunicación y las dinámicas del neoliberalismo como doctrina económico-política dominante, se ha disparado este proceso, que es un cúmulo de procesos de interconexión, no únicamente de naturaleza económica, sino política y cultural, que ha ido erosionando a los Estados-Nación, tanto a nivel externo como interno, y disminuye la legitimidad de la democracia, ligada de manera histórica al principio de autodeterminación estatal (Aguilera, 2011).

Hablar de crisis del Estado-nación implica en primer término, pensar la crisis como patrimonio desafortunado de los Estados nacionales en general, sean democráticos o no. Es indudable que hay dinámicas que confrontan a los Estados (como ya se ha mencionado, la globalización es uno de los principales) tanto si se organizan políticamente de manera democrática como si no lo hacen, e independientemente del grado en que la forma de vida democrática esté integrada a la cultura de sus pueblos. Sin embargo, definitivamente fenómenos como, por ejemplo, la emergencia y progresivo fortalecimiento de identidades locales (y *localistas*) que devienen en impulsos separatistas, se relacionan con la democracia, pues se surgieron gracias a las condiciones existentes en un régimen de libertades que permiten que se lleven a cabo una larga serie de actividades en las que este discurso se internaliza más y más en los sujetos, por un lado, y por el otro, que se dieron en un contexto en donde conceptos como el derecho a la autodeterminación de los pueblos, la soberanía

popular, y el pacto (contrato) social tienen una enorme aceptación. Estas categorías, de hecho, actúan como motores para impulsar el discurso localista (y eventualmente separatista). De este modo, varios de estos procesos que hoy amenazan la integridad territorial de varios Estados democráticos, nacieron en algunos casos, y en otros, se fortalecieron, gracias a las condiciones de las cuales sólo se puede gozar en un Estado democrático.

Ya se mencionó arriba la problemática que subyace a la falta de confianza en la democracia y sus instituciones. Esta desconfianza es, de hecho, realmente peligrosa, ya que la democracia no está dada de una vez y para siempre, sino que es una construcción hasta cierto grado endeble, susceptible de perderse, como ya mostró dolorosamente el período de entreguerras del siglo pasado. Por otro lado, la fortaleza histórica de la democracia resulta cuestionable cuando se considera que en el largo cúmulo de la historia de la humanidad (aproximadamente 3500 años, desde la invención de la escritura en las culturas mesopotámicas de la creciente fértil), la democracia es apenas un breve experimento, comparada con las múltiples experiencias históricas del despotismo en todas sus formas.

El choque entre el haz de expectativas depositado en la democracia y la fría realidad de los *ouputs* que ha sido capaz de entregar como sistema, entre otras razones, han propiciado fenómenos de cambio y transformación en el ámbito de lo político, que representan verdaderos retos para la democracia misma en tanto cuestionan varias de sus dinámicas fundamentales. Tal es el caso, como se dijo líneas atrás, de la nueva emergencia del fenómeno populista, tanto en los países tradicionalmente considerados como en vías de desarrollo, verdaderos laboratorios de experimentos populistas en el pasado siglo, como en naciones que han sido históricamente ajenas a este tipo de dinámicas (al menos en tanto procesos con un grado suficiente de importancia como para resultar relevantes), que se consideran como desarrollados o de “primer mundo”.

Para Rosanvallon (2007), de hecho, el desencanto con el pilar electoral-representativo de la democracia no implica la perversión de ésta, sino que es una fuerza que lleva a las personas a buscar nuevas maneras de organizarse comunitariamente. Llama *contrademocracia* al fenómeno de la desconfianza que hay (en los Estados democráticos) por la democracia de la legitimidad electoral, una desconfianza que se organiza en formaciones (poderes contrademocráticos) que representan nuevas formas de actividad ciudadana, organizada precisamente, de forma democrática. Estos poderes contrademocráticos pueden

ser permanentes, mientras que la democracia electoral-representativa aparece por momentos (es decir, tiene un carácter intermitente), y confrontan la acción gubernamental en todos los dominios. Se articulan como *poderes de control*: de vigilancia, de denuncia y de calificación. Son ejercidos por actores sociales, organizaciones, individuos y el mismo internet. Además de los poderes de control, hay *poderes de obstrucción o veto*, relacionados con las reacciones negativas de los ciudadanos ante las decisiones gubernamentales, así como *poderes de juicio* (relacionados con la judicialización de la política). De esta manera, según Rosanvallon, a la figura del Pueblo-Elector (propia de la materialización de la democracia electoral-representativa), se oponen las figuras del Pueblo-controlador, el Pueblo-veto y el Pueblo-juez.³¹ El autor francés no considera a los fenómenos contrademocráticos como opuestos a la democracia, sino como nuevas formas de hacer democracia. Esta idea de nuevas formas democráticas que se superponen a la vieja democracia representativa coincide con la visión de los estudios sobre el nuevo ciudadano que enfatizan el proceso en que el sujeto se transforma en *demandante* (Zemni y Debruyne, 2013)

Hace ya casi 33 años, en un texto escrito en 1986, Bobbio (1996) dijo que prefería hablar de transformaciones de la democracia, más que de su crisis, ya que este concepto hace referencia a una especie de colapso inminente. Para él, sin embargo, a pesar de todos sus problemas y de que no gozaban de la mejor salud posible en el momento en que escribió el texto referido, las democracias no se encontraban en peligro inmediato de ser sustituidas por regímenes autoritarios (o totalitarios) como sí sucedió en varios casos de forma posterior a la primera guerra mundial. De hecho, en 1896 (fecha de la publicación del trabajo referido), Bobbio señaló el mundo soviético se encontraba afectado ya, muy seriamente, por dinámicas democratizadoras. Considera que, en lugar de hablar de crisis del Estado-nación, es mejor pensar en términos de “transformaciones”, ya que, además, para una democracia “estar en transformación es su condición natural; la democracia es dinámica, el despotismo es estático y siempre igual a sí mismo” (Bobbio, 1996, p. 16).

Aquí se concurre con las declaraciones de Bobbio que acaban de mencionarse. Incluso al día de hoy, en que las democracias occidentales en general, incluidas aquellas que se han erigido en una suerte de modelos de casos exitosos (es decir, las democracias europeas y de

³¹ Annunziata (2016) realiza un excelente estado del conocimiento con respecto a la teoría de la democracia en Rosanvallon, que debe ser de referencia obligada para acercarse a los aportes teóricos de este autor.

los países “desarrollados”) se ven amenazadas por fenómenos que las cimbran tales como la presión de los grupos migratorios. No es posible articular una previsión coherente y clara de que en el corto o mediano plazo esta presión vaya realmente a derribar los Estados constitucionales de derecho. Sin embargo, si bien no se puede hablar fácilmente de cómo es que los Estados democráticos pueden ser derribados por estos problemas, sí que pueden analizarse distintos procesos de transformación política que se están viviendo al interior de ellos, producto del propio desarrollo del modelo democrático vigente y de las complejas relaciones de éste con el capitalismo y la globalización (entre otros elementos). Estos procesos de transformación definitivamente tienen el potencial de ir modificando el rostro de los sistemas políticos y, más aún, incluso la “fisonomía” del mismo modelo de subjetividad imperante, aunque no se tenga claro hacia qué puerto llevarán estas olas a las democracias. En este otro sentido, quizá sí que se justifica hablar de la una cierta crisis en los Estados-nación democráticos, más entendida como un espacio de indeterminación e incertidumbre que como un diagnóstico claro de las causas de dicha indeterminación, dotada o no de una perspectiva clara de lo que puede venir.

Pensar sobre si hay o no una crisis generalizada del Estado-nación, requiere reflexionar también sobre la posibilidad de que las naciones dejen de ser la formación política privilegiada que da forma (y también contiene y reproduce) a las comunidades políticas humanas. ¿Qué quedaría entonces? Sólo hay dos respuestas posibles: entidades o bien más grandes que los actuales Estados-nación, o bien más pequeñas. Por supuesto, en el caso de que cualquiera de los dos escenarios se transforme en realidad, la existencia de una nueva forma dominante de Estado no implicaría que la complejidad ya existente entre grupos humanos antes de su conformación se suprimiera (las identidades y la lucha entre ellas aún tienen son perfectamente posibles incluso dentro de una ciudad-Estado, por ejemplo).

El camino que guía hacia verdaderos Estados supranacionales o incluso hacia un Estado mundial puede terminar estrellándose con la problemática que ya señalaba Arendt:

La esperanza de un gobierno mundial donde todo funcione “es de todo punto utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones. (Arendt. 1997. p. 50)

Como ya se dijo previamente, Costa (2008) expone de manera clara cómo, a partir de la creación de la Unión Europea, puede hablarse del nacimiento de un nuevo modelo de pertenencia que rige las complejas relaciones entre nación y ciudadanía: el modelo constitucional-europeo, en el cual se da lugar a una organización político-jurídica que es post-nacional y post-estatal, que ha sido, de hecho, bastante exitosa. Sin embargo, considera que el fenómeno de la pertenencia múltiple (al propio Estado y a Europa), “parece haber simplemente desplazado pero no anulado la relevancia de los confines y la consecuente diferenciación de los sujetos. Se pertenece al orden europeo por pertenecer a un Estado nacional” (p. 46), lo que mantiene vigente la central importancia de los Estados-nación, sumado a que este orden, si bien implica más que sólo una suma de tratados internacionales, “no se corresponde con el Estado federal que muchos de los padres fundadores hubieran deseado” (p. 39). La Unión Europea no ha significado, por ahora, la creación de un verdadero Estado multinacional. Por otro lado, eventos como el *Brexit* muestran que el proceso de solidificación jurídico-político de Europa como una única comunidad política no está en modo alguno asegurado.

Por su parte, está el proceso inverso, la atomización cada vez más profunda y generalizada de las comunidades políticas (hasta ahora, contenidas en el Estado-nación), derivada de la briosamente emergente del localismo. En diversos países puede asistirse a contemplar el renovado vigor de los impulsos separatistas de regiones históricas, con la novedad de que, en varios casos, ya no sólo son comunidades enclavadas en tradicionales “nacionalidades” históricas las que reclaman para sí derechos políticos de secesión (Cataluña y el País Vasco en España, Flandes y Valonia en Bélgica, Transilvania en Rumanía, los condados de Irlanda del Norte en Reino Unido, Quebec en Canadá, por ejemplo); sino que también lo hacen regiones que carecen de un historial de larga raigambre en cuanto a este tipo de reclamos políticos e identitarios. Incluso comienzan a circular, aunque aún sin fuerza suficiente, discursos secesionistas en ciertas regiones (de varios países) que no tienen particularidades culturales que permitan hablar de la existencia de una “nación” histórica (mucho menos de la existencia de un *clivaje*), pero que justifican su postura simplemente argumentando la conveniencia económica y política para la región de tomar tales medidas (o la idea simple y llana de la soberanía popular). Ya que estos son procesos de largo aliento, sólo el tiempo dirá si las identidades más bien creadas por la exacerbación de los localismos

logran cuajar al grado de provocar a lo largo del siglo XXI tensiones políticas que realmente amenacen la integridad territorial de sus respectivos Estados-nación.

Finalmente, coincidiendo con algunas de las consideraciones hechas aquí, Cohen (1999) dice que, a pesar de que el Estado-nación se debate con poderes supra-nacionales e infra-nacionales y ha visto afectada su soberanía por las obligaciones adquiridas fuera de sus fronteras,³² no puede decirse fácilmente que la globalización haya realmente provocado que los Estados pierdan realmente su soberanía absoluta, ya que mantienen el poder derivado del monopolio de la fuerza dentro de su propio territorio y tienen plena autoridad jurisdiccional en todo lo tocante a sus asuntos internos. El asunto, como ya se dejó entrever, es que el peligro real para los Estados-nación puede no estar tanto contenido en las dinámicas de la globalización, los flujos migratorios o los reclamos de ciertos grupos en situación de vulnerabilidad, sino en no ser capaces, en último término, de: a) Armonizar la institucionalidad democrática con los principios normativos de en teoría la respaldan; y b) Que el desencanto con la democracia transforme internamente y pacíficamente la fisonomía política de las naciones, dando lugar a transformaciones políticas antidemocráticas.

2.8 Sobre los antecedentes de investigación

La presente investigación se inscribe dentro la recuperación del tema de la ciudadanía, que Kymlicka y Norman (1997) denominaron “el retorno del ciudadano”. Sin embargo, como se dejó claro en el Capítulo 1, este trabajo presenta elementos *sui generis* que justifican sobradamente su pertinencia.

Estos textos pueden categorizarse de distintas formas. Aquí se propone una de ellas. Resultaría excesivo presentar una farragosa lista de los escritos representativos de cada una de dichas categorías, en lugar de ello, se nombrarán únicamente algunas de las investigaciones que pueden encuadrarse en ellas, con la intención de ejemplificar su contenido.

Algunos enfoques desde los cuales se aborda el tema de la ciudadanía en la literatura se presentan a continuación, en el Cuadro 1:

³² Para ejemplificar este punto, piénsese en las medidas impuestas por organismos internacionales a cambio de ayuda financiera o en los tratados internacionales y la jurisdicción contenciosa de organismos garantes de derechos humanos.

Cuadro 1. Algunos antecedentes de investigación.

Tipos de trabajos	Ejemplos de esta clase de investigaciones	Síntesis de su planteamiento
Textos cuyo planteamiento se hace desde el punto de vista de la historia de la ciudadanía	a. Bellamy (s/f) b. Reyes (2013) c. Perissé (2010) d. Peyrou (2002)	<p>a. El núcleo histórico de la ciudadanía ha recaído en el estatus formal de membresía a una entidad legal y política. En el pasado ha habido una colisión entre dos grandes formas de entender la ciudadanía, herederas de la Antigua Grecia y la Roma imperial, respectivamente: la republicana y la liberal. El artículo da cuenta de sus transformaciones históricas y concluye que en cierta forma, tras la revolución francesa y la norteamericana, ambas visiones se han integrado hasta cierto punto.</p> <p>b. El trabajo busca identificar las distintas etapas por que ha recorrido la ciudadanía en México en términos de su construcción. Plantea que los ciudadanos ideales son únicamente una construcción mental, y que en la realidad, el ciudadano mexicano se encuentra muy alejado de los preceptos normativos de cómo debe ser y actuar el ciudadano, en teoría. Critica los resultados de la transición democrática en el país y señala cómo, haciendo un balance de los resultados obtenidos en México tras la llegada de la democracia, perviven estructuras de falta de confianza en las instituciones, corrupción y manipulación.</p> <p>c. El trabajo revisa los significados asumidos por la ciudadanía en la Antigua Grecia, la Antigua Roma y algunos Estados europeos del siglo XIX, señalando la influencia de estos últimos en la configuración del Estado argentino. Trata de dar cuenta de la manera en que se han transformado las concepciones sobre la ciudadanía en Argentina en las últimas tres décadas a partir de las interacciones entre Estado, mercado y sociedad.</p> <p>d. Plantea que la historia de la ciudadanía puede encararse desde varios puntos de vista, y menciona específicamente los de la filosofía política, la historia política, la historia del género y la historia social. Pretende mostrar cómo ha incidido el auge del tema de la ciudadanía en la práctica historiográfica a partir de ejes de análisis como la libertad, la participación, la virtud cívica, la ampliación de los derechos y el mejoramiento de las prácticas electorales. Describe la existencia de dos tradiciones intelectuales de ciudadanía (liberal y republicana) y critica el criterio de inclusión del liberalismo.</p>
Investigaciones que realizan ejercicios de historia de las ideas o de historia conceptual sobre la ciudadanía	a. Arteaga (2017) b. Biset y Soria (2014) c. Anrup (2013) d. Oieni (2004) e. Oieni y Anrup (1999)	<p>a. A partir del bagaje metodológico de la nueva historia conceptual, con un enfoque sumamente teórico, busca mostrar cómo el concepto de ciudadanía en Ecuador se ha relacionado con una serie de prácticas y materialidades en la subjetividad política, tomando como punto de partida la caída de Lucio Gutiérrez en 2005 (a causa de la insurrección).</p> <p>b. El trabajo es una reflexión teórica que busca mostrar ciertas aporías en la lógica de la modernidad política a partir del análisis histórico-conceptual de la ciudadanía. Afirman que es necesario no únicamente dar cuenta de la historicidad (e historia) del concepto, sino también no sólo de la historicidad del concepto, sino de la historicidad de las teorías que la usan como su eje de análisis u objeto de estudio. Analizan el giro historiográfico de la teoría política para, a partir de ahí, explicar la lógica de la modernidad política a partir de la cual se entiende (en el contexto</p>

		<p>moderno, por supuesto), el concepto de ciudadanía y exponen que en las transformaciones del concepto está presente una continuidad de la tensión entre unidad política y pluralidad de formas de vida.</p> <p>c. Partiendo de la afirmación de que las identidades nacionales se construyen a partir de estereotipos y generalizaciones, y de que durante las dos últimas centurias, dos versiones e ideales contrapuestos de ciudadanía se han enfrentado, expone algunas de las relaciones de la ciudadanía como concepto, en su devenir histórico, y otros conceptos, además de describir algunas de las funciones políticas que ha cumplido. Las dos versiones de ciudadanía referidas, se corresponden con las doctrinas jurídicas del <i>ius soli</i> e <i>ius sanguinis</i>, respectivamente y se reflejan también en las tipologías comunes para investigar el fenómeno del nacionalismo. Uno de los puntos que aportan es el análisis de cómo, en los casos Latinoamericanos, la ciudadanía cumplió una función movilizadora y agregadora de identidades en función de la articulación de estructuras políticamente independientes.</p> <p>d. El estudio es parte de uno más amplio, que busca establecer una genealogía del aparato conceptual político que dará lugar a las representaciones de la nación en el siglo XIX en el Río de la Plata (especialmente entre los años 1806 y 1815, poniendo atención a procesos previos que en este período encontraron su emergencia). Busca dar cuenta de la significación y resignificación del concepto en dicho espacial y temporal, analizando también conceptos políticos asociados, tales como patria, pueblo, nación y república.</p> <p>e. Este trabajo, íntimamente relacionado con los dos anteriores (pues forman parte de una misma labor académica, continuada en el tiempo), pretende mostrar la relación entre el concepto de ciudadanía, como un indicador de rasgos fundamentales de la cultura política, y la formación de identidades nacionales en el contexto temporal y espacial de los procesos emancipatorios de América del Sur en la primera mitad del siglo XIX.</p>
<p>Trabajos que plantean la relación de la ciudadanía con otras categorías conceptuales, entre las que destacan nociones como las de pueblo, sociedad civil, nación, comunidad; identidad y derechos humanos, entre otras; y analizan algunos aspectos del contenido teórico de la categoría</p>	<p>a. Tapia (2017) b. Álvarez (2017) c. Delgado (2015) d. Fernández (2015) e. Pasquino (2001) f. Rubio Carracedo (2007)</p>	<p>a. Presenta la noción histórico-política de pueblo como una forma de sujeto colectivo que no es un ser permanente, sino uno que se articula en ciertos momentos para antagonizar a las estructuras oligárquicas. Considera que su acepción jurídica como fuente de la soberanía nacional es un uso discursivo orientado a evitar la configuración histórica del pueblo real. A partir de la idea de pueblo como sujeto colectivo propone la categoría de lo nacional-popular (que implica cuestionamientos al status quo) como opuesta a lo nacional-estatal. Respecto de la ciudadanía, expone que la configuración del pueblo (que se articula por momentos como actor antagonista de las oligarquías) no se lleva a cabo bajo la noción de “ciudadano”, porque presupone un sujeto político con identidad y no una mera mayoría aritmética en las votaciones, mientras que la ciudadanía implica a individuos. Expresa que migrar de la idea de lo nacional-estatal a lo nacional-popular constituye por lo anterior una crítica al modelo de ciudadanía dominante.</p> <p>b. Este trabajo suscribe la idea de Lefort (2004) de que existe una división estructural entre lo social y lo relativo al poder, de modo que éste deja de ser un mero sector de aquél, para entenderse como un elemento estructurante del modo de constitución de la sociedad misma. Da cuenta de tres dimensiones de la idea de “pueblo”: como exterioridad frente al poder, como interioridad o identidad</p>

		<p>común y como entidad de intermediación entre la sociedad y el poder. Por su parte, reconoce en la ciudadanía un carácter dual. Desde la noción hegemónica liberal, es membresía jurídica a una comunidad política (en la dimensión que llama de exterioridad), mientras que se relaciona con la construcción de identidades en su dimensión de interioridad, donde se relaciona con las prácticas cívicas y participativas, incluso con aquellas que cuestionen las inequidades y dinámicas de exclusión. Así se abre la puerta a distintos apuntes del concepto, adjetivándolo. Finalmente, afirma que distintas formas de concebir a la ciudadanía conllevan una serie de cargas ideológicas.</p> <p>c. Analiza la teoría de la ciudadanía cosmopolita de Benhabib (inspirada en Arendt) como una posible alternativa para replantear el derecho a la membresía en las comunidades políticas. A su vez, critica la “ciudadanía cosmopolita de élite” como un fenómeno que se ha desarrollado en la práctica y vacía al proyecto cosmopolita de contenido.</p> <p>d. El trabajo señala la conexión entre las instituciones democráticas y la idea de ciudadanía, dado que esta es la institución de vinculación más fuerte entre el Estado y sus habitantes. Presenta un recuento histórico del desarrollo de la ciudadanía y posteriormente una problematización en torno a cómo la democracia exige un planteamiento cosmopolita para sus ciudadanos y sus derechos.</p> <p>e. Afirma que el desarrollo práctico de la ciudadanía está en realidad sujeto a distintas interpretaciones, varias de ellas, directamente enfrentadas con la noción de “ciudadanía mundial”. Realiza una descripción de algunas formas en que la ciudadanía mundial es concebida desde el paradigma comunitarista y el republicano, y elabora un diagnóstico de aspectos que deben solventarse antes de poder estructurar una teoría (y doctrina) viable para la ciudadanía mundial.</p> <p>f. Este trabajo realiza un acercamiento histórico y genealógico a la ciudadanía, buscando hacer una reflexión sobre dicho concepto a partir de la óptica de la democracia. Revisa la evolución de la democracia y la ciudadanía en la Antigua Grecia, la República Romana, el tránsito de la ciudadanía directa a la delegada, y presenta las que considera características básicas de los modelos de ciudadanía liberal, neo-republicano y comunitarista. Realiza, a partir de ello, una crítica a la “ciudadanía débil” y propone vigorizarla como estructura democrática a partir de la implementación de la promoción de la educación cívico-política, el establecimiento de un Consejo de Control de Partidos y la socialización de un Código de Ética.</p>
<p>Textos que analizan de manera concreta las situaciones desventajosas de ciertos grupos sociales en situación de vulnerabilidad (o la necesidad de que la</p>	<p>a. Zylkiewicz-Plonska y Aciene (2014) b. Villavicencio (2003) c. Dobson (2003) d. Taylor (1992)</p>	<p>a. Este artículo presenta el desarrollo de competencias interculturales como elemento fundamental tanto para los procesos de aprendizaje y estudio, como para lograr una comunicación y entendimiento de calidad entre personas de diferentes extracciones culturales, ambos, elementos fundamentales para el desarrollo de una ciudadanía activa en contextos multiculturales.</p> <p>b. Este trabajo analiza la ciudadanía en el marco del siglo XIX argentino como un dispositivo de exclusión de los individuos (de carácter histórico, que no lógico) que han sido caracterizados como pertenecientes a la categoría de los “otros” (que no pertenecen al “nosotros”). Los criterios de legitimidad de grupos e</p>

<p>democracia se adapte para ser coherente con sus propios principios). En varios casos proponen versiones adjetivadas de la ciudadanía, enfrentadas en algunos aspectos al paradigma liberal</p>	<p>e. Kastoyano (1998) f. Cortina (1997) g. Vargas (1997) h. De la Peña (1995)</p>	<p>individuos para pertenecer al “nosotros” son dictados por las élites. El texto trabaja las figuras del extranjero y el bárbaro, como categorías por excelencia de la mencionada otredad, y que articulan, aún en la actualidad, las fronteras de la democracia.</p> <p>c. Este trabajo coloca la cuestión ecológica como un tema fundamental para la filosofía política actual. Plantea una crítica a las ideas liberales de igualdad y justicia y a la globalización como proceso de interconexión de carácter asimétrico desde un ecologismo de cuño propio, así como los componentes territoriales de las versiones clásicas de ciudadanía, tanto liberal como republicana. Plantea la necesidad de una “virtud ecológica ciudadana” y opone, al cosmopolitismo dialógico, un cosmopolitismo distributivo</p> <p>d. Aborda el problema del multiculturalismo en las sociedades democráticas, abordando como caso particular la gama de conflictos que ocurren entre los habitantes francófonos y anglófonos en Canadá. Problematiza el asunto del sistema de igual trato e iguales derechos (ciegos a las diferencias) de las democracias liberales, preguntándose si puede haber verdadera representación igualitaria toda vez que las instituciones no reconocen las identidades particulares. A partir del planteamiento de ideas claves en torno a las nociones de identidad, reconocimiento y autenticidad, propone una sociedad dotada de metas colectivas, capaz de respetar la diversidad cultural y salvaguardar los derechos fundamentales de todos (no los privilegios), pasando del reconocimiento del individuo, al de las culturas minoritarias.</p> <p>e. Parte de que, en el Estado-nación, los conceptos de nacionalidad y ciudadanía han sido dependientes e intercambiables. La ciudadanía, como acto jurídico, concreta la inclusión del extranjero en la comunidad nacional, dotándole no solo de todos los derechos, sino esperando de él que comparta los valores morales y políticos de la mayoría tradicional, y esta concepción afecta los modos de participación de las personas migrantes que viven en una comunidad política. En contraste, la ciudadanía como práctica muestra el compromiso político de muchas de estas personas para con dicha comunidad (de modo que la identificación con la comunidad étnica se ve confinada al reducto de la sociedad civil). En este trabajo se problematiza el tema de las identidades múltiples, realizando una crítica a ciertos elementos de la visión republicana de ciudadanía y señalando cómo éste es un tema central de los debates sobre la articulación jurídica de la ciudadanía y de las negociaciones entre Estado e inmigrantes.</p> <p>f. Parte de presentar la ciudadanía como un punto de unión entre las leyes valores de una sociedad y la razón sintiente de los individuos, de modo que es el vínculo con los sentimientos racionales más importantes de la persona. El de pertenencia a una comunidad y el de justicia en ella. Caracteriza a la ciudadanía como un concepto mediador entre la noción liberal de justicia y la comunitarista de pertenencia. Compara algunos aspectos de la tradición liberal-representativa y la republicana-participativa de la ciudadanía y busca una síntesis coherente de ambas postura. Por último, Cortina acepta en gran medida las tesis multiculturalistas de Taylor y Kymlicka, y propone algunos lineamientos para la promoción de una ciudadanía cosmopolita.</p>
---	---	--

		<p>g. Expone que la ciudadanía es un término flexible que ha sido utilizado como principio organizador excluyente, como herramienta política y como medio de despolitización. Señala que la exclusión de las mujeres de la política, no desaparecerán con el desarrollo de la ciudadanía tal como se ha planteado históricamente, ya que han sido intrínsecos a su formación. Da cuenta de cómo la estructura social y familiar y la histórica tensión entre universalismo y particularismo relegaron a las mujeres las distancio del ejercicio de su ciudadanía social y civil y del interés por ella.</p> <p>h. El texto propone una definición sociológica de etnia que implica la construcción de comunalidad, constituida por un sentimiento y una consciencia de pertenencia y una dinámica social propia, con normas de interrelación y sistema de instituciones propios, y un concepto de ciudadanía étnica que implica que la participación política de los grupos étnicos incide sobre la definición de las reglas de participación en dicha sociedad. El artículo analiza históricamente la manera en que los indígenas han participado políticamente; da cuenta de las estrategias tanto del Estado como de los grupos étnicos organizados, y da cuenta de la construcción de la “indianidad” como un elemento y discurso de resistencia que los legitima como actores sociales y políticos emergentes e interlocutores por derecho propio.</p>
--	--	---

Además, hay una multitud de trabajos que no guardan suficiente vinculación con la teoría política, ya sean planteados desde el enfoque de la educación (principalmente en el campo de la educación para la ciudadanía, en sus distintas variantes) o desde un enfoque exclusivamente jurídico (no de filosofía jurídica -que sería por supuesto, pertinente- sino análisis específicos de los marcos jurídicos vigentes en distintos Estados) que a lo más que llegan es a cuestionar, en varios casos, si deben hacerse adecuaciones a las vías por las que puede obtenerse el estatus de pertenencia la comunidad política o si es pertinente otorgar el acceso a ciertos derechos a los no ciudadanos, esto a partir ciertas realidades sociales como la migración. De estos trabajos no se citarán ejemplos debido a que no son realmente pertinentes para este marco de referencia más allá de esta mención. En la tercera parte de la tesis se retomarán algunos de estos textos, pero el lugar para exponerlos de manera puntual está claramente en dicha sección.

Los primeras cuatro categorías de trabajo mencionadas, si bien guardan relación con el presente trabajo y, como es evidente, especialmente con las cuestiones y discusiones presentadas en este capítulo, no constituyen en *stricto sensu* antecedentes de investigación para este texto en tanto estado del conocimiento de los usos de la categoría conceptual ciudadanía en la teoría política contemporánea (si bien los trabajos de historia conceptual de

la ciudadanía están más relacionados con éste). Con respecto al segundo objetivo de esta tesis, puede afirmarse que los trabajos enmarcados en la tercera categoría antes descrita sí constituyen antecedentes de investigación más pertinentes.

Los antecedentes de la presente investigación en tanto estado del conocimiento de los usos de la categoría ciudadanía por parte de las comunidades discursivas teóricas están en los trabajos que plantean ejercicios de historia conceptual de la ciudadanía, pero, sobre todo, en aquellos que plantean los diversos modelos de ciudadanía y analizan tanto sus características como las relaciones (encuentros y desencuentros) entre ellos. Como pudo verse en los trabajos ya descritos en el cuadro anterior, varios de éstos hablan de la existencia de modelos o tradiciones de ciudadanía enfrentados. Pueden citarse como ejemplos representativos de textos que analizan más de lleno los distintos modelos teóricos de ciudadanía los siguientes:

El trabajo de Benítez (2004), quien en su tesis doctoral categoriza modelos de ciudadanía en la teoría política contemporánea (considera los siguientes: liberal, libertario, republicano y comunitarista) y plantea 4 ejes de análisis que atraviesan el debate entre dichos modelos (justicia procedimental versus justicia sustantiva, autonomía privada y autonomía pública del ciudadano, política de neutralidad versus política de la diferencia, y la cuestión de la ciudadanía social) es otro antecedente relevante. Dicha tesis, sin embargo, no plantea los distintos usos que se hacen de la categoría conceptual, sino que aborda la teoría de algunos de los más connotados teóricos de cada tradición y, a partir de ellos, extrapola lo que considera que son las características del ciudadano desde ese punto de vista, así como las condiciones para su existencia. Benítez, por otra parte, basa el modelo liberal en Rawls, el libertario en Nozick, el republicano en Habermas y el comunitario (comunitarista) en Taylor, como autores de referencia.

El muy conocido artículo de Kymlicka y Norman (1997) en el que de manera somera realizan una revisión de las producciones recientes (en el mundo anglosajón, principalmente) en materia de teoría de la ciudadanía, y realizan algunos comentarios sobre: las críticas de la Nueva Derecha a la ciudadanía social y el Estado de bienestar; ciertas posturas de la izquierda partidarias de la democracia participativa; el modelo del republicanismo cívico; la postura de los teóricos de la sociedad civil; y la de las teorías de la virtud liberal, presentado finalmente su propia postura, fundada en la idea de la ciudadanía multicultural.

Held (2008), por su parte, en su multicitada obra *Modelos de democracia* presenta, como lo dice el título, distintos enfoques y posturas para entenderla y si bien, no se centra directamente modelos de ciudadanía, estos se corresponden con los modelos democráticos mencionados.

En un artículo, Aguilera (2011) analiza las propuestas de ciudadanía posnacional y transcultural, presentando un interesante estado del arte a partir de algunos autores relevantes, y en su obra *Ciudadanía y participación política en el Estado democrático y social* (Aguilera, 2010) presenta tanto un marco del desarrollo histórico de la ciudadanía, como un análisis de los modelos liberal, republicano y comunitarista.

Además de las obras ya citadas, otros ejemplos de investigaciones que establecen tanto una contextualización histórica del desarrollo de la ciudadanía como un análisis de los modelos de ciudadanía existentes son los trabajos de González y Chacón-López (2014); Horrach (2009); Moro (2007); Luque (2002); Pérez-Luño (2002); y Beiner (1997), entre otros.

Como puede observarse al acercarse a las fuentes citadas, hay una clara tendencia entre algunos autores a establecer contrastes entre ciertos modelos de ciudadanía: el liberal, republicano y comunitarista, básicamente. Sin embargo, estas comparaciones por lo general se quedan en la exposición de los conceptos y los principios de cada uno de estos modelos, estableciendo, en todo caso, las discusiones que sostienen algunos de ellos, específicamente contra el liberal. Sin embargo, estos trabajos son, en general, reflexiones normativas, que no se ven traducidas a modelos que especifiquen cómo pueden volverse operacionales. En segundo lugar, muchas veces estas reflexiones se dan más en torno a los principios que a los conceptos como tales. Por último, no consideran los distintos usos discursivos que se hacen de la categoría, sino que, más bien declaran cuál es la forma en que tal o cual modelo entiende la ciudadanía como institución y las características que debe tener el ciudadano, como individuo. De este modo, no toman en cuenta todas las funciones que en el discurso cumple esta categoría conceptual política clave y, por supuesto, no plantean un completo análisis de las múltiples interrelaciones de la categoría (sobre las cuales se habló en el capítulo 1 de esta tesis.

SEGUNDA PARTE. ANÁLISIS DE LOS USOS TEÓRICOS DE LA CATEGORÍA CONCEPTUAL “CIUDANANÍA”

3. COMUNIDAD DISCURSIVA LIBERAL

No es un asunto menor delimitar lo que se considerará como la comunidad discursiva teórica liberal. Diversos autores se consideran a sí mismos como teóricos liberales, negándose a ser ubicados en una posición política alejada de los valores clásicamente atribuidos a esta postura. Un par de ejemplos pueden ilustrarlo. Charles Taylor, uno de los principales pilares del paradigma comunitarista, se niega a ser calificado, precisamente, con la etiqueta de “comunitarista” y se le ha llamado, incluso “liberal revisionista” (Schlatter, 2000). Will Kymlicka (1996), autor fundamental del paradigma multiculturalista, se considera a sí mismo liberal, y plantea que la suya es una teoría liberal de los derechos de las minorías. Sin embargo, en términos de un análisis de teoría política, resultaría un abuso injustificable del lenguaje considerar a dichos autores como liberales, debido a la irreductible oposición de varios de sus postulados con relación a los principios no sólo del liberalismo clásico de Stuart-Mill, Tocqueville, Constant, Locke, entre otros, sino a los de sus más claros herederos contemporáneos. Si bien se presentará más adelante en este capítulo una caracterización más exacta del modelo liberal, hay que explicitar, de entrada, algunas de sus características. Pertenecer a la comunidad discursiva teórica del liberalismo, *lato sensu*, implica, al menos, aceptar una serie de postulados: la de la primacía del individuo sobre la colectividad (individualismo tanto normativo como ontológico); la de la separación de las esferas de lo público y lo privado; la de la existencia de ciertos derechos individuales naturales, preexistentes al Estado; la de la libertad y la igualdad como valores políticos supremos -con preeminencia de la libertad-,³³ con el consiguiente rechazo a la idea de derechos diferenciados;³⁴ una actitud de recelo frente a las distintas formas de control del Estado y en general, frente al poder; la creencia en el marco jurídico como instrumento para acotar los

³³ Berlin (2014) plantea que la devoción de la tradición de la libertad es una devoción a alguna forma de libertad negativa, a partir de la que se considere que cuanto mayor sea la no interferencia, mayor será la libertad, aceptando que no hay necesariamente un consenso sobre cuál debe ser el tamaño de dicho espacio de no interferencia.

³⁴ Este rechazo se expondrá más adelante, cuando se analicen los argumentos de Sartori (2001) contra el planteamiento de derechos diferenciados desarrollado por Kymlicka (1996).

abusos de poder; y una (al menos relativa) aversión a la intervención del Estado en el campo social.

Manin (1989) señala la existencia de dos liberalismos, el de mercado y el de los contrapoderes. Si bien esta distinción tiene su grado de potencia analítica, es clave advertir que no se trata de dos posiciones inconexas entre sí, sino de dos aspectos interrelacionados que admiten distintas configuraciones posibles. De este modo, puede decirse que tanto el liberalismo contemporáneo como el neoliberalismo y el libertarismo son posiciones heredadas del liberalismo clásico tanto político como económico, pero que difieren entre sí al grado de justificar el uso de vocablos distintos para referirse a ellas. El liberalismo contemporáneo ha traído consigo un refinamiento de los postulados del liberalismo clásico y, sobre todo, una serie de ajustes derivados de la experiencia (de los intentos de aplicar los principios liberales clásicos en la realidad), dando pie a incluir una dimensión referida a los derechos sociales (Marshall, 1950) y a la formulación de la teoría de la justicia como equidad (Rawls, 1995, 2006). El neoliberalismo es, *grosso modo*, una radicalización de algunos postulados liberales tanto en el ámbito político como en el económico, con especial énfasis en la dimensión económica. Finalmente, el paradigma libertario conlleva una nueva radicalización de los postulados del liberalismo clásico, también en ambos aspectos³⁵, acercándolo a diversos elementos del anarquismo, al tiempo que se presenta a sí mismo en varios puntos como una reivindicación y recuperación de los principios del liberalismo clásico.

Pasando al análisis del modelo de la comunidad discursiva teórica del liberalismo contemporáneo, en primer término, hay que exponer los nombres de los autores considerados como representativos del mismo. Conforme a los criterios expuestos en el Capítulo I de esta tesis, se procedió a delimitar a los autores más relevantes de esta comunidad discursiva. A continuación, la Tabla 1 presenta sus nombres y el número de programas de estudio

³⁵ Para ejemplificar esta radicalización, considérese el contraste entre los postulados de libertad económica de Sen (1993), en comparación con los de Nozick (1974). Sen argumenta que la libertad económica reviste tres aspectos: la oportunidad para conseguir logros, la autonomía para tomar decisiones y la inmunidad frente a la intromisión o invasión de terceros. Nozick, por su parte toma en cuenta la autonomía y la inmunidad a la intervención del Estado y terceros, pero ignora por completo la dimensión de las oportunidades reales para todos para integrarse al mercado en condiciones institucionales adecuadas y relativamente equitativas. Su postura es más radical en cuanto a los límites que acotan la acción y naturaleza misma del Estado.

universitarios en los que aparecen como referencias para el estudio de acuerdo con el portal *Open Syllabus Project* (al momento de escribir estas líneas).

Tabla 1. Apariciones de los autores liberales en el portal *Open Syllabus Project*.

Apariciones en Open Syllabus Project	
Autor	Apariciones
John Rawls	6224
Isaiah Berlin	1429
Giovanni Sartori	728
T. H. Marshall	419

Sin mayor preámbulo, se presentarán a continuación elementos clave de sus planteamientos teóricos, para posteriormente presentar el análisis del modelo discursivo a partir de la batería metodológica propuesta.

3.1 John Rawls: el ciudadano de la justicia como equidad

El filósofo estadounidense John Bordley Rawls (1921-2002) nació en Baltimore y falleció en Lexington a la edad de 81 años. Se licenció en Filosofía y Letras por la Universidad de Princeton, y se doctoró en Filosofía Moral por la misma universidad bajo la dirección de Walter Stace. Impartió cátedra en las universidades de Princeton, Cornell, Oxford (Christ Church), en el Massachusetts Institute of Technology y en Harvard. Sus principales obras son *A Theory of Justice* (1971)³⁶ su obra más conocida, en el que sienta las bases teóricas de la justicia como equidad, abordando los problemas de la justicia distributiva con una reformulación del contractualismo; *Political Liberalism* (1993), obra que vio la luz cuando decidió publicar los textos de nueve de las conferencias que dictó en un lapso de tiempo que fue desde 1978 a 1988, hilándolos entre sí a partir de un núcleo común (explicar distintos aspectos que están en el trasfondo de la doctrina política liberal), y en la cual presentó también una actualización de algunos de los aspectos de su teoría de justicia que el tiempo y las críticas de sus interlocutores le mostraron que debían aclararse; *The Law of Peoples* (1999), obra que contiene una versión ampliada de un artículo con el mismo nombre

³⁶ Esta obra es una de los trabajos filosóficos más importantes del siglo XX, de cuya publicación afirma Kymlicka (1990) que se considera como el evento clave que dio lugar al resurgimiento de la teoría política normativa.

publicado en 1993, sumada a una nueva versión, también reformulada y extendida, de su ensayo “The Idea of Public Reason Revisited”, en la cual presenta los fundamentos de su visión de una teoría liberal de las relaciones internacionales y la política exterior; y *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), en la que responde a los críticos de *A Theory of Justice* en distintos puntos y elabora algunas propuestas adicionales (Pogge, 2010; Benfeld, 2011; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Puede considerarse a Rawls como el autor central de un modelo de teoría política liberal (Benítez, 2004), pues ha profundizado a un nivel extraordinario los fundamentos filosóficos de dicha corriente de pensamiento, llevando la teoría hasta sus últimas consecuencias y planteando una postura de que se ha convertido en verdadero punto de referencia (Nagel, 2005).

Rawls (1995) busca exponer claramente las bases de una concepción contractualista superior al utilitarismo, la más cercana aproximación posible a las convicciones liberales en torno a la justicia que, al mismo tiempo, pueda constituir una base apropiada para las instituciones democráticas. De acuerdo con Kymlicka (2002), el proyecto rawlsoniano puede sintetizarse en una frase, diciendo que consiste en la búsqueda de la igualdad liberal.

Los méritos de la *Teoría de la justicia* de Rawls son variados. En dicha obra, presentó

[Una] renovada mirada sobre el núcleo argumental de la tradición contractualista (...) [Así como enfoques diversos en] el tratamiento de los problemas morales y políticos. En efecto, frente a los análisis formales del discurso moral característicos de la filosofía analítica del lenguaje, Rawls promueve un retorno a cuestiones morales sustantivas; frente al enfoque empirista dominante en la teoría política anglosajona, Rawls propone una mirada normativa; frente a la disociación de lo deseable respecto de lo viable en el tratamiento de los problemas socioeconómicos, Rawls opone una visión integradora de ambos aspectos. (Benfeld, 2011, p. 1)

Rawls (1995) hace un desplazamiento de la reflexión desde los principios relativos a la conducta de los individuos hacia los principios que deben seguir las instituciones en una sociedad justa y bien ordenada. Argumenta en torno a la relación que existe entre el acceso a los bienes y la igualdad política. En sus palabras,

(...) Históricamente uno de los principales defectos del gobierno constitucional ha sido el fracaso en asegurar el justo valor de las libertades políticas. (...) Las diferencias en la propiedad y en la riqueza que exceden con creces lo que es compatible con la igualdad política, han sido generalmente toleradas por el sistema jurídico (Rawls, 1995, pp. 213-214)

Por su parte, define los bienes primarios como

(...) cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona (...) los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza (...) Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control (p. 69).

El planteamiento de Rawls de la justicia como equidad (en la gestión de los bienes primarios de los que dispone una sociedad) descansa en dos principios básicos:

Primer principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) Mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) Unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 1995, p. 280).

El primer principio está formulado para garantizar la libertad, mientras que el segundo lo está para asegurar la igualdad. Por ello, desde la óptica liberal de Rawls, el primero debe tener predominio sobre el segundo. Rawls también sostiene que la justicia debe tener preeminencia sobre la eficiencia y el bienestar.

Para poder establecer los fundamentos para la manera en que las principales instituciones sociales deben distribuir los bienes primarios, los deberes, y cómo debe determinarse la división de la cooperación social, Rawls parte de una visión de los individuos como personas morales libres e iguales, capaces de establecer contractualmente los principios que regirán el sistema social, deliberando para su establecimiento de modo que establezcan un sistema rector de la vida social que estén dispuestos a aceptar plenamente para sí mismos. Para ello, Rawls concibe un procedimiento de argumentación moral que garantice que se escojan contractualmente los principios de la justicia, blindándolo contra contaminaciones a la imparcialidad. Este procedimiento es un planteamiento hipotético, denominado por Rawls como la posición original. En ella (Rawls, 1995), se garantiza la imparcialidad con restricciones de información que eviten que los participantes alcancen conocimientos concretos sobre las circunstancias de los demás, que podría ponerles en una posición de ventaja (a estas restricciones llama Rawls “el velo de la ignorancia”). A partir de que todos los contratantes (del pacto social) están en una posición verdaderamente neutral, los principios que se establecen para regir las relaciones sociales deben ser seleccionados por

aquellos prescindiendo de sus propios prejuicios, basándose en las concepciones de lo bueno y el sentido de la justicia que poseen en función de ser humanos.

Teoría de la Justicia recibió en amplios sectores una buena acogida, y por otro lado, suscitó múltiples debates y recibió una oleada de contestaciones críticas.³⁷ De particular relevancia fueron las de los autores comunitaristas más relevantes (Sandel, Walzer, MacIntyre y Taylor), mismas que se explicarán en el capítulo respectivo. A partir de estas críticas, Rawls se dio cuenta de que su planteamiento de “una sociedad bien ordenada” como una en que haya justicia como imparcialidad requería de mayor fundamentación, por lo que afinó su planteamiento.

En *Liberalismo Político*, Rawls propone como característica esencial de una sociedad bien ordenada que en ella todos los ciudadanos respaldan la idea de justicia como equidad, aceptándola en lo esencial como doctrina comprensiva pública, aceptando también con ello el principio de utilidad (Rawls, 2006). Para él, “una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas (...), sino también porque [este] es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general” (Rawls, 2006, pp. 11-12). Ante esto, señala que el liberalismo político requiere más bien de dar cabida a las doctrinas comprensivas *razonables*, considerando por tales a las que no rechazan los principios esenciales de un régimen democrático o, en otras palabras, aquellas que no pretenden imponer, por su mera convicción, su punto de vista a las demás partes, pues son capaces de reconocer que todas las posturas, en tanto sustentadas por personas poseedoras de los poderes morales básicos, tienen el mismo derecho a existir y defender su legitimidad como ella misma.

En otros términos, “las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo” (Rawls, 2006, p. 67). Así, para Rawls, las doctrinas comprensivas no razonables deben ser contenidas para que no destruyan internamente la sociedad, y las doctrinas comprensivas razonables deben coexistir a pesar de que aún en las mejores

³⁷ A juicio de Gargarella (1999), las principales críticas a la teoría rawlsioniana pueden dividirse entre aquellos que no la consideran suficientemente igualitaria, entre quienes destaca Sen, y los que piensan que no es suficientemente, como Dworkin, Nozick, Cohen y MacKinnon.

circunstancias esperables, seguirán siendo incompatibles entre sí (a esto lo llama *pluralismo razonable*). Es decir, plantea que es posible que “en sus asuntos privados, o en la vida interna de sus asociaciones, los ciudadanos consideren sus objetivos últimos y sus vinculaciones de manera muy diferente de lo que supone su concepción política” (Rawls, 2006, p. 52), por lo que, en tanto ciudadanos, “deben ajustar y reconciliar estos dos aspectos de su identidad moral” (p. 52). Afirma que no es asunto del liberalismo político llevar a cabo ninguna doctrina comprensiva otorgándole una cimentación verdadera ni tampoco sustituirla, y al mismo tiempo señala que el liberalismo político no se refiere a su propia concepción política de la justicia como verdadera, sino como razonable.

Que las posturas no razonables no sean aceptadas en una sociedad democrática, es una conclusión a la que llega partiendo de consideraciones políticas, no éticas o metafísicas. El que las doctrinas razonables no impongan los valores particulares de sus posturas comprensivas al conjunto de la sociedad, permite que todos los ciudadanos puedan entender los valores políticos de la justicia como imparcialidad y la razón pública, como fundados en la razón práctica. Dicho de otra forma, la razonabilidad es el límite de la razón práctica, ya que “aunque las personas pueden reconocer lo razonable de las doctrinas comprensivas de alguien más, no pueden reconocerlas como verdaderas, y no existe una base pública para distinguir las doctrinas verdaderas de las falsas” (p. 133). El punto de vista del liberalismo político rawlsoniano es constructivista, ya que “no critica las explicaciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la veracidad de los juicios morales ni su validez. La razonabilidad es su norma de lo correcto y, dados sus objetivos políticos, no necesita ir más allá” (p. 132).

En suma, la idea es que las doctrinas razonables deben lograr un *consenso traslapado*, uno en donde cada ciudadano es capaz de hacer coexistir plenamente, tanto con su doctrina comprensiva particular (opuesta a otras), como con los principios básicos de la justicia como equidad y la democracia, que se erigen así en los principios políticos compartidos por todos en un sistema social de pluralismo razonable. Rawls admite que posiblemente sólo se logre en realidad un consenso traslapado aproximado, sin embargo, este puede incidir en la cultura política de la sociedad, reforzándose con el tiempo. Expone cómo, de hecho, las doctrinas comprensivas de los individuos en realidad no siempre son plenamente comprensivas. Y, dado que las personas tienden al consenso por una suerte de natural intención de acuerdo, el acatamiento voluntario e independiente de la voluntad política es perfectamente viable. Una

vez dado dicho acatamiento, poco a poco la confianza del individuo en los otros aumentará (en ciertas condiciones sociales dadas, favorables, en un esquema liberal) y esto permitirá a la larga una consecución más plena del consenso traslapado, que no resulta así, en modo alguno utópico. Además, el consenso traslapado (aún sin llegar a ser pleno), puede y debe de expresarse en un consenso constitucional que apruebe y garantice ciertos elementos que faciliten el acceso a niveles mínimos de bienestar material y social, así como de adiestramiento y educación. Este consenso constitucional debe implicar un acuerdo sobre, precisamente, los que llama “elementos constitucionales esenciales”, a saber, “los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y el proceso político (...) [y] derechos y libertades básicas de la ciudadanía, en pie de igualdad, que la mayoría legislativa ha de respetar” (p. 217).

En palabras de Rawls. “debemos distinguir entre una base pública de justificación sobre cuestiones políticas fundamentales, aceptada por los ciudadanos en general, y las muchas bases de justificación que no tienen el carácter de públicas, que pertenecen a diversas doctrinas comprensivas, y que, por ende, sólo son aceptables para quienes suscriben estas doctrinas” (p. 14). Es decir, el problema del liberalismo político, sintetizado en una pregunta, es para Rawls el siguiente: ¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?” (p. 12).

Partiendo de la idea de la sociedad como “un sistema o esquema de cooperación³⁸ más o menos completo y autosuficiente, que da cabida en su interior a todas las necesidades y actividades de la vida desde el nacimiento hasta la muerte³⁹” (p. 42), Rawls habla del ciudadano desde diversos puntos de vista, dotando a la categoría concepto de un contenido multidimensional. Se refiere al ciudadano con los siguientes caracteres:

- a) El ciudadano como persona, como una unidad básica “de pensamiento, deliberación y responsabilidad” (p. 41), poseedora de dos poderes morales básicos: “la capacidad

³⁸ Cabe anotar aquí que, para Rawls, en una sociedad específicamente democrática, esta cooperación consiste en que los ciudadanos se aseguren entre sí la justicia política.

³⁹ Rawls explicita que la sociedad política no es en modo alguno una comunidad, porque, entre otras cosas, una comunidad produce la sistemática negación de las libertades básicas ya que permite el uso opresivo del monopolio de gobierno. Además de lo anterior, responde a una de las principales críticas del comunismo a la postura liberal, diciendo que en realidad los ciudadanos sí tienen objetivos comunes en el liberalismo, de hecho, tienen uno fundamental: asegurar la justicia política de las instituciones.

de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien”⁴⁰ (p. 42) y los poderes de la razón (capacidad de juicio, de pensamiento y la consiguiente capacidad de inferencia), “cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros cooperadores de la sociedad” (p. 42), capacidades de las cuales se deriva su carácter de ser libre y de encontrarse en pie de igualdad con los demás ciudadanos. Libres en razón de que se conciben a sí mismos como no atados necesariamente a una concepción el bien y a un esquema de fines últimos, ya que pueden en un momento dado cambiar de opinión, “dado su poder moral para formar, revisar y buscar racionalmente [su propia concepción del bien]” (p. 51); e iguales en el sentido de que también poseen estas capacidades al menos en el grado mínimo especificado. Esta concepción rawlsoniana de la persona “debe distinguirse de una explicación de la naturaleza humana derivada de las ciencias naturales y de la teoría sociológica” (p. 42). Correlativamente, la persona, puede entenderse, en Rawls, como “alguien que puede [llegar a ser] un ciudadano” (p. 42). A partir de lo anterior, haciendo una interpretación (no es Rawls quien lo dice directamente, sino el autor del presente trabajo), parece posible señalar que, en su postura teórica, está implícito que hay seres humanos que no son, en este sentido, personas, y personas que no son ciudadanos (sino que son personas, de hecho, porque pueden llegar a ser ciudadanos). Quienes satisfacen las condiciones para ser ciudadanos, por tanto, “tienen los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas, y gozan de las mismas protecciones de los principios de justicia” (p. 92).

- b) El ciudadano como “un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida” (p. 42). Es decir, como aquella persona que, en la práctica, ejerce esta cooperación social en el contexto específico de una sociedad, no ya como quien tiene la capacidad en potencia. En otras palabras, el ciudadano como quien está comprometido con la sociedad. Aquí Rawls introduce un elemento que permite articular que haya individuos que cooperan socialmente, pero que aun así no son ciudadanos: “es decir, los ciudadanos libres e iguales que han nacido en la sociedad

⁴⁰ Concepción del bien verdaderamente propia, personal, de la cual es capaz de comprender y dar cuenta de las razones que la sustentan, y que se articula con otros elementos intelectuales para dar lugar a una doctrina o concepción comprensiva (“cosmovisión”, podría decirse, como término que, sin ser intercambiable, puede ayudar a esclarecer su sentido), con la que afronta intelectualmente el mundo.

en que viven” (p. 46). Si este elemento no se introdujera, la ciudadanía sería, por necesidad lógica, considerada únicamente como un hecho social, susceptible de ser ejercido, y que vendría a existir en todo momento en que un individuo de la especie humana con poderes morales y racionales en grado suficiente para cooperar socialmente, lo hiciera. De este modo, la fórmula rawlsiana se modifica (pese a no decirlo jamás él directamente) como sigue: el ciudadano como el integrante normal de la sociedad, que ha nacido en ella y coopera con ella durante toda una vida.⁴¹

- c) La ciudadanía como un estatus que implica membresía al cuerpo social y que es garantizado (o no) por la instancia socialmente legitimada para reconocerlo. (Rawls, 2006).
- d) El ciudadano como aquel que posee la razón pública, una forma de razonamiento que se utiliza en los foros públicos “en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de justicia” (p. 35), y que se basa en último término, en una tendencia (que implica ciertos presupuestos gnoseológicos) a “[no ver] el orden social como un orden natural fijo, o como una jerarquía institucional justificada por valores religiosos o aristocráticos” (p. 39) y en una capacidad real de adaptarse a una concepción política de la justicia y no sólo a su propia doctrina comprensiva. En tanto poseedor de la razón pública (al ejercerla) se presenta como aquel que tiene “una participación igual en el poder corporativo político y coercitivo de la sociedad” (p. 71), misma que en todo caso usa para decidir sobre cuestiones básicas de justicia y

⁴¹ Con respecto a la idea del ciudadano como miembro integral, normal y cooperador de la sociedad, hay que decir que Rawls distingue cuatro clases principales de variaciones que colocan a las personas por debajo o encima de la línea de lo mínimo esencial necesario para ser integrantes cooperadores normales de la sociedad: variaciones en las capacidades y habilidades morales e intelectuales; variaciones en las capacidades y habilidades físicas; variaciones en las concepciones del bien; y variaciones en los gustos y en las preferencias. Es menester notar que todas hacen referencia a elementos individuales-subjetivos, y no podría ser de otro modo, dado que uno de los elementos fundamentales de la doctrina liberal es su radical individualismo⁴¹. Debido a este elemento individualista, el ataque comunitarista a la doctrina liberal no ha dejado de señalar que ésta es una concepción empobrecida que imposibilita entender al ciudadano para quien resulta natural unirse a otros en la búsqueda de un bien común (Mouffe, 1999). En su defensa, Rawls (2006) señala que lo razonable, en su teoría, no es lo altruista ni tampoco es la preocupación egoísta impulsada por afectos y fines personales y afectos, sino que en una sociedad razonable cada ciudadano tiene sus propios objetivos racionales y está dispuesto a proponer términos justos que puedan los demás aceptar razonablemente.

cuestiones constitucionales esenciales desde una posición distanciada de su propia doctrina comprensiva.

- e) El ciudadano como poseedor de una identidad pública o institucional, incluyendo una dimensión de materia de ley básica. Esta identidad se expresa a través de tener una serie de derechos, libertades, oportunidades, deberes básicos, propiedades, y posibilidad de hacer reclamaciones. Para Rawls, los ciudadanos, en tanto personas libres, son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones, así como los reclamos válidos a los se hizo referencia “a la luz de lo que pueden razonablemente esperar (...) [reconociendo] que el peso de sus reclamos no está dado por la fuerza y la intensidad psicológica de sus anhelos y deseos” (p. 55).
- f) La ciudadanía (posibilitada por la justicia política) como fuente de un autoconcepto ciudadano, como una forma de percibirse a sí mismos como dotados de oportunidades, derechos y libertades. Son conscientes de su propia libertad en al menos tres aspectos: “primero, como poseedores del poder moral para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción del bien; segundo, como fuentes autolegitimadoras de reclamos y demandas válidas, y tercero, como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines” (p. 87). Además, el ciudadano como individuo consciente de lo plenamente autónomo de su libertad, en términos políticos, de modo que no necesita ocultar nada en lo tocante a su vida política pública (partiendo de que se ubica dentro de una posición enmarcada en el pluralismo razonable).
- g) Relacionada con el punto anterior, la ciudadanía como un ideal que se aprende, como condición de una sociedad justa (y consecuencia de esta) y democrática. Esta dimensión educativa de la ciudadanía se relaciona, además, con el hecho de que “los principios liberales de la justicia, inicialmente aceptados con renuencia como un *modus vivendi* y adoptados en la Constitución, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, de manera que pueden aceptar, al menos, los principios de una Constitución liberal” (p. 163).
- h) El ciudadano también se presenta en Rawls, entonces, como poseedor del valor político (no ético) de la plena autonomía, que se realiza cuando los ciudadanos actúan “participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo” (p. 91). Como ya se expuso, la

forma de racionalidad que utiliza al ejercer esta participación y compartir dicha autodeterminación es la de la razón pública. Es menester señalar que el carácter político y no ético de este valor está íntimamente relacionado con la distinción liberal entre el espacio público y el privado (donde entra la autonomía ética). Rawls, además, adjetiva la ciudadanía en su ejercicio, señalando que es la plena autonomía de los ciudadanos *activos* “la que expresa el ideal político que se quiere realizar en el mundo social” (p. 284).

3.2 Isaiah Berlin: Teórico de la libertad y el pluralismo

El historiador de las ideas, politólogo y filósofo británico de origen ruso-letón Isaiah Mendélevich Berlin (1909-1997), cuyo nombre de nacimiento fue Jesaja Berlins, nació en Riga (Imperio Ruso, en lo que hoy es Letonia) y falleció en Oxford a la edad de 88 años. Se licenció tanto en Estudios Clásicos como en Política, Filosofía y Economía (PPE) por el Corpus Christi College de Oxford. Fue investido como doctor *honoris causa* por múltiples universidades, entre las que se cuentan Harvard, Columbia, Brandeis, Johns Hopkins y Londres. Impartió cátedra en la propia Universidad de Oxford. Sus obras principales son *Karl Marx; His Life and Environment* (1939) una biografía intelectual de Marx que ha sido muy bien recibida por considerársele muy objetiva; *The Hedgehog and the Fox* (1953), obra en la cual clasifica a los pensadores en dos categorías: los que saben muchas cosas (*foxes*) y los que conocen una gran cosa (*hedgehogs*); *Historical Inevitability* (1955), en la que hace una crítica filosófica a las doctrinas deterministas; *The Age of Enlightenment* (1956), en donde presenta, problematiza y discute el pensamiento de diversos filósofos del siglo XVIII; así como *Four Essays on Liberty* (1969), obra que contiene su ensayo “Two Concepts of Liberty”, en el cual reintroduce los métodos de la filosofía analítica para el estudio de conceptos políticos, y presenta dos concepciones distintas de libertad, una positiva y otra negativa, derivada de acuerdo con él de la tradición británica (Hardy, 1999; J. García, 2006; Encyclopaedia Britannica, s. f.)

Historiador de las ideas y teórico político, da una gran importancia al lenguaje y los constructos conceptuales. Su postura ante la historia es de un claro rechazo a cualquier forma de interpretar ésta que la considerara como dirigida por principios o leyes metafísicas. Rechaza los determinismos metafísicos y estructurales, fundando una postura epistemológica

más tendiente al individualismo metodológico en la idea de que los fenómenos humanos suceden como derivados por las categorías y creencias de los individuos, que los llevan a tomar acciones. De acuerdo con él, “no existe actividad humana sin alguna clase de concepción general: el escepticismo, el cinismo, la negativa a tratar cuestiones abstractas o a poner en tela de juicio valores, el más endurecido oportunismo, el menosprecio por la teorización, todas las variedades del nihilismo son, por supuesto, otras tantas posiciones metafísicas y éticas, actitudes comprometidas” (Berlin, 1983, p. 259). Su postura epistemológica le aleja de la clásica pretensión positivista, ligada a una forma reduccionista de explicación causal y a la pretensión de encontrar leyes generales y una suerte de predictibilidad para los fenómenos sociales.⁴² Para él, la actitud de extraer datos de la historia para construir proposiciones generales sobre cómo actuar en el presente, es profundamente antihistórica (Berlin, 1999). El historiador debe comprender los fenómenos a partir de reconocerlos como mediados por una cantidad importante de elementos contextuales, y de reconocer su propia incapacidad para que sus propias categorías y concepciones personales, así como los elementos contextuales que lo circunscriben en tiempo y lugar determinados, incidan en sus interpretaciones (Berlin, 1998).

Isaiah Berlin es uno de los grandes teóricos del liberalismo contemporáneo. Sus aportes sobre la libertad como tal son el aspecto más conocido de su trabajo teórico y quizá la formulación más clásica de esta categoría conceptual en el liberalismo contemporáneo. Su formulación de la libertad como no interferencia, según expone, es rastreada a lo largo de toda la tradición del liberalismo clásico. Considera, para poder hablar de la existencia de libertad, es menester señalar la presencia de un límite para la interferencia de los otros, que es concreto y reconocible, aunque llegue a ser cambiante, dependiendo de los distintos contextos y circunstancias. Así, define la libertad negativa en tanto es ausencia de la interferencia, de la intromisión de otros, que le ponen obstáculos, deliberadamente o no (Berlin, 2004). De este modo, es una libertad de acción. Es importante aclarar que para él no implica solamente en restricciones en la ejecución de decisiones que se le imponen al individuo, sino de que no se eliminen (mediante la interferencia) opciones posibles para la acción de los individuos. De acuerdo con él,

⁴² No debe entenderse por ello, sin embargo, que en términos gnoseológicos (o epistemológicos), su postura sea opuesta al empirismo. De hecho, a lo largo de todo el corpus de su obra, da una gran importancia a la experiencia como fuente del conocimiento.

Esta libertad no depende en última instancia de si yo deseo siquiera andar, o de hasta dónde quiero ir, sino de cuántas puertas tengo abiertas, de lo abiertas que están, y de la importancia relativa que tienen en mi vida, aunque puede que sea literalmente imposible medir esto de una manera cuantitativa. El ámbito que tiene mi libertad social o política no sólo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido. (Berlin, 1998, p. 46)

Berlin (1998), advierte contra el error de pensar que confundir las condiciones de ejercicio de la libertad con ésta, ya que hay quien señala que es distinta la libertad de dos individuos dependiendo de su posición social. Para él, la libertad negativa depende de cuántas cosas estén prohibidas u obstaculizadas por coacción y por normas que, respaldadas por la coacción, por lo que, por ejemplo, puede haber más libertad negativa en un país pobre que en uno rico. Sin embargo, con honestidad intelectual, acepta que las carencias extremas son capaces de poner a los miserables en una situación en la que la libertad es irrelevante, pues aún la absoluta falta de intromisión del Estado o terceros no los dota de posibilidad alguna para realizar lo que requieren. En sus propias palabras, “se argumenta, de forma convincente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo que no está prohibido legalmente –una barra de pan [...], entonces tiene la misma libertad que si la ley se lo prohibiera” (Berlin, 2014, p. 61). Sin embargo, Berlin argumenta rotundamente en contra del peligro que conlleva pretender mejorar las condiciones materiales, si a través de ello se corren los límites a la libertad negativa. En sus propias palabras, el paternalismo “puede dar las condiciones de libertad y, sin embargo, negar la libertad misma” (Berlin, 1998, p. 65).

Por otro lado, para Berlin la libertad positiva se determina a partir del modo en que el individuo es gobernado, si por sí mismo o por otros a través de la delegación. Parte de tener en cuenta factores internos al individuo relacionados con el autogobierno, o con la falta de este, y para responder a en qué medida el autogobierno no está presente, busca responder a la pregunta de qué o quién es la fuente de interferencia o control que determina que un individuo haga una cosa en lugar de otra. El deseo del individuo de decidir sobre los asuntos de su propia vida es su primer fundamento. En sus palabras,

[Quiero, como individuo] que mis decisiones y mi vida dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores sean estas del tipo que sean. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie: quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir concebir fines y realizarlo por medios propios. Esto es parte de lo

que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. (Berlin, 1998, p. 232)

Sin embargo, el propio Berlin (2014) advierte del peligro aparejado a este concepto (y principio) de libertad positiva, ya que puede tenderse hacia el autoritarismo. Expone que es posible dar el salto a pretender que el “yo” es algo más amplio que el individuo, representado por un cuerpo social⁴³, o algo interior al individuo pero que este no conoce cabalmente, posición que permite hacer oídos sordos a los deseos reales de los individuos concretos e incluso oprimirlos, para alcanzar su bien verdadero (que por supuesto, sólo el iluminado supone conocer). Este problema que se plantea con la emergencia de individuos o grupos que, teniendo la capacidad decisoria del aparato político, consideran que tienen las respuestas correctas (y todos los demás no), ejemplifica perfectamente la problemática que se deriva del pensamiento monista, tan característico en el desarrollo de las sociedades occidentales, sobre el que retornaremos más adelante.

Otra reflexión que es fundamental hacer es que, para Berlin no existe una conexión directa y necesaria entre democracia y un grado específico de libertad negativa mayor que en otro tipo de regímenes. Considera que “de la misma manera que una democracia puede, de hecho, privar al ciudadano individual de muchas libertades que pudiera tener en otro tipo de sociedad, igualmente se puede concebir perfectamente que un déspota liberal permita a sus súbditos una gran medida de libertad personal” (Berlin, 1998, p. 229). Esto no significa que no considere a la democracia como deseable, pues considera que “el despotismo como tal es irracional, injusto y degradante, porque niega los derechos humanos, aunque sus súbditos no estén descontentos, y porque la participación en el autogobierno es, como la justicia, una exigencia básica humana y un fin en sí mismo” (p. 68). Considera aberrante aún al más benevolente paternalismo, ya que usar a otras personas como medios para los fines que yo he concebido independientemente, y no para los suyos propios, incluso aunque esto sea para su propio beneficio, es, en efecto, tratarles como subhumanos y actuar como si sus fines fuesen menos últimos y sagrados que los míos (p. 234). Esto último muestra que la postura a ese respecto de Berlin se emparenta (toda proporción guardada) con posicionamientos que

⁴³ Pueden ponerse como ejemplos, “la Nación”, “el Pueblo”, “los trabajadores”, “los ancestros”, “las futuras generaciones”, o un grupo social cualquiera. Sobra señalar la pertinencia de esta advertencia de Berlin para quien analiza el tema del populismo (si bien él no lo formuló específicamente refiriéndose a dicho fenómeno, ni utilizó ese término).

han radicalizado algunos aspectos del modelo político liberal, como el de Nozick (1974).⁴⁴ Claramente, para Berlin la democracia consiste más bien en una serie de características estructurales relacionadas con la forma en la que se toman las decisiones políticas y con la participación, pero no con unos límites claros para la libertad negativa, y quien crea lo contrario, en realidad malinterpreta su postura.

La distinción que hace Berlin entre libertad y democracia no es nueva, sin embargo, él vio claramente parte de la verdadera razón (desde una lógica liberal) por la que tal distinción resulta fundamental: Señala que, siguiendo a Rousseau, la tiranía es servir a amos humanos, pero dado que la ley no puede ser un tirano (porque no es impuesta por la arbitrariedad del poderoso, sino por todos, mediante la participación -así sea mediante representantes-) y tampoco puede serlo un poder público emanado de dicha ley, dicho poder público puede legítimamente interferir en las vidas de los ciudadanos (restringiendo la libertad negativa, como la entiende Berlin). Así, para él, los liberales del siglo XIX “previeron correctamente que la libertad entendida en este sentido “positivo” podía destruir fácilmente demasiadas libertades “negativas”, que ellos consideraban sagradas. Señalaron que la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos” (p. 247). Es decir, es menester entender la libertad liberal como libertad negativa y no como autonomía y participación, en un sentido que bien puede argumentarse desde otro tipo de discursos (como el republicano y comunitario), porque esta es la manera de proteger al individuo como lo concibe el liberalismo, dotado de sus más sagrados derechos. Aquí, es necesario exponer que dentro de estos derechos ocupa la posición principal, de hecho, el de propiedad.

Tras lo expuesto, hay que dar la palabra a Berlin con respecto a la forma en que su trabajo teórico ha sido malinterpretado, pues ha habido una “significativa asociación de la idea de libertad negativa con tendencias no liberales, conservadoras o anti-igualitarias se intensificaría a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, principalmente estadounidenses, desplazando a Berlin hacia posiciones que él rechazaba abiertamente por no corresponderse con su idea de Pluralismo” (p. 487). El siguiente es un fragmento de una carta privada que envió a Steven Lukes en 1963:

⁴⁴ Hay una coincidencia entre autores como Berlin, Hayek y Nozick con respecto a estar en contra de una labor volcada a la justicia distributiva por parte del Estado y a considerar que la autonomía de los individuos es el principio prioritario.

Me colocas en compañía de personas que representan la apatía como condición sine qua non del gobierno pacífico y de antidemócratas en general. Es verdad que por libertad negativa me refiero a ser libre de la interferencia, pero a) No pienso que deba ser defendida a toda costa contra otros valores, tales como la justicia, el bienestar y el desarrollo de toda clase de facultades sociales y atributos que todas las sociedades vigorosas deben poseer (...) b) que el deseo de autodeterminarse es básico, y solo su perversión ha llevado a consecuencias totalitarias –en tu versión, estoy en compañía de aquellos que advierten contra él como tal, en tanto puede conducir a la subversión del liberalismo; c) no hay nada que jamás haya escrito yo que milite contra la democracia –es decir, el deseo por la máxima participación posible de los individuos en su propia vida cotidiana- (Berlin, 2013, p. 51)

Estas acusaciones derivadas de malentendidos, indignan a Berlin precisamente en razón de ir contra su planteamiento con respecto al pluralismo. En realidad, critica el argumento platónico de que si gobierna una verdadera aristocracia (los mejores), la libertad se verá asegurada, pues tomarán las mejores decisiones, pues señala que esto llevaría a la errónea conclusión de que sólo puede haber una respuesta verdadera a los problemas (la que dan dichos expertos), cuando en verdad, el mundo y los fenómenos de ninguna forma son monolíticos. De hecho, Berlin considera que el principal problema de nuestra época es no comprender que, con el dominio del pensamiento monista,⁴⁵ la razón hegemónica occidental se ha automutilado, ocultándose a sí misma una forma invaluable e insustituible de concebirse a sí misma, con el gran riesgo que conlleva enfrentar el mundo como si éste fuese uno solo. Por ello, piensa el pluralismo a partir del alcance político que tiene la actividad intelectual de los individuos y lo caracteriza no sólo como un modelo donde conviven simultáneamente principios y valores diversos e incluso incompatibles, sino como una forma de racionalidad que conlleva la obligación límite (el principio) de tener que examinar los propios valores ante otros valores que los interpelan. De hecho, el que los dos conceptos (y principios) de libertad lleguen a chocar entre sí, incluso de manera irreconciliable (Berlin, 2004), ejemplifica la posibilidad de que dos valores absolutos colisionen entre sí, lo que en el pluralismo sucede en multitud de ocasiones y presenta una serie de problemáticas de las cuales los individuos y las sociedades deben hacerse cargo.

⁴⁵ Berlin considera que el pensamiento occidental ha sido tradicionalmente dominado por las teorías monistas (distintas posiciones, pero que comparten puntos esenciales), que, desde Platón, plantean que la realidad está conformada por leyes objetivas e inmutables, que son independientes de tiempo y lugar y válidos siempre, mismas que es posible descubrir si se siguen los pasos adecuados. Considera que las concepciones monistas, en general, comparten tres supuestos: 1) Cada problema auténtico sólo puede tener una respuesta correcta, que es, en último término, cognoscible; 2) Hay un método correcto para descubrir dicha respuesta correcta, independientemente de si ese método se conoce o no; 3) Todas las soluciones correctas tienen que ser compatibles entre sí, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra (Berlin, 1992). Para él, esta forma de pensar incurre en graves errores, y ha terminado por justificar las peores atrocidades.

Si bien la obra de Berlin es amplia y versa sobre distintas temáticas, su teorización sobre los dos elementos ya presentados (libertad y pluralismo) es fundamental para comprender sus aportes al modelo discursivo liberal. Es posible dar cuenta de cómo la noción de ciudadanía está implícita en sus trabajos, a partir de un ejercicio interpretativo que analiza las huellas que necesariamente ésta deja en sus argumentaciones. Así, en Berlin, el ciudadano es presentado implícitamente:

- a) Como un individuo, un ser *no social* en el sentido de que su capacidad intelectual no es dependiente de otros, cuya naturaleza humana reside por ello en la consciencia interiorizada capaz de inteligir, distinguir y ajustar, exteriorizándose como la libertad básica común, y que es parte de la comunidad política (Berlin, 2004).
- b) Como un habitante de la comunidad política que, siendo un individuo, tiene una serie de derechos naturales, pero cuya actividad vital puede ser restringida por la interferencia de otros en mayor o menor medida (Berlin, 1998, 2014).
- c) Como un individuo que, en el marco de desenvolvimiento social del pluralismo, tiene que poder decidir cómo quiere vivir su vida, consciente de que otros individuos también han de quererlo y de que eso provocará un espacio de conflicto (Berlin, 2004)
- d) En tanto aspiración normativa, como un individuo democrático pluralista en la relación individuo-sociedad-Estado, que goza de preponderancia absoluta por encima de lo social (Berlin, 1998, 2014)

3.3 Giovanni Sartori: El análisis estructural de la democracia representativa

El politólogo italiano Giovanni Sartori (1924-2017) nació en Florencia y murió en Roma a la edad de 92 años. Se licenció en Ciencias Sociales por la Universidad de Florencia, y la Universidad de Guadalajara (México) le confirió el doctorado *honoris causa*, al igual que la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Georgetown, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad del Salvador (Argentina), entre otras. Impartió cátedra en la propia Universidad de Florencia, así como en Stanford y Columbia. Sus principales obras son *Democrazia e Definizioni* (1957), en donde expone los elementos fundamentales de su teoría de la democracia y aborda discusiones clásicas y actuales relacionadas con el tema; *Parties and Party Systems* (1976) en donde hace un detallado estudio sobre el tema que titula la obra, clasificando tanto a los partidos políticos como a los

sistemas de partidos y teorizando sobre las implicaciones que sus distintas formas traen para la democracia; *La Política: Logica e Metodo in Scienze Sociali* (1979), obra en la cual formula una reflexión epistemológica y metodológica sobre las ciencias sociales partiendo del caso de la ciencia política; *Democrazia: Cosa E'* (1993), en la que problematiza y defiende a la democracia en tanto sistema político, entablando discusiones teóricas con diversos filósofos y teóricos políticos; *Ingegneria Costituzionale Comparata* (1994), presenta una reflexión acerca de que las Constituciones son estructuras basadas en un sistema de incentivos, que cuya funcionalidad y capacidad de incidir sobre la vida social depende del diseño de dicha estructura, y expone elementos fundamentales para comprender qué debe reformarse en ellas y cómo debe hacerse, para alcanzar mejores gobiernos; y *Homo Videns: Televisione e Post-Pensiero* (1997), un ensayo en el que desarrolla una serie de pensamientos con respecto al impacto que la televisión tiene sobre la cognición de los individuos así como sobre la vida política de las sociedades (Espinoza, 2017; Duque, 2017; Murillo, 2017).

Sartori es uno de los científicos políticos más importantes del siglo XX. Sus aportes han tenido especial impacto en el campo del análisis de la política comparada, el análisis institucional de la democracia (incluyendo la temática de la ingeniería constitucional) y la teoría normativa de la misma, así como en la metodología de las ciencias sociales y en especial, de la ciencia política. Sus agudos análisis descriptivos de los sistemas democráticos se caracterizaron siempre por su claridad y realismo.

Sartori (1993) explica que la idea de que la democracia es el gobierno del pueblo requiere ciertas matizaciones, comenzando por puntualizar que es el gobierno del pueblo sobre el pueblo, y por acotar cuál es la acepción de pueblo que subyace al sistema. Considera que hay democracia “cuando existe una sociedad abierta en que la relación entre gobernantes y gobernados es entendida en el sentido de que el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado, en la cual el gobierno existe para el pueblo y no viceversa” (p. 24). Anota que “es verdad que también el pueblo, entendido como concepto de ciudadanos, excluye (los “todos”, se ha visto, no son nunca todos, ciertamente); pero “excluye” pro tempore o por razones específicas y fundadas” (p. 14). Introduce una categoría central de su teoría, la del voto, mostrando que el pueblo como *demos* está en realidad conformado por electores. A la pregunta de ¿Quién vota?, responde planteando que

(...) cuando decimos “todos” siempre se sobreentiende que menos los menores (se puede bajar de 21 años a 18, luego a 16 y aún más; pero nunca debajo de cuatro años), menos los incapacitados, menos los criminales. Al final, se termina con que los llamados “todos” son millones o decenas de millones (depende del total) o sea, menos que los literalmente todos. Y sobre el mismo razonamiento, los literalmente todos nunca conformarían ninguna democracia como tal. (Sartori, 1993, p. 14)

Advierte que el pueblo, contabilizado como principio mayoritario absoluto, “se divide en una mayoría que toma todo y una minoría que pierde todo, lo cual permite a la mayoría, si así se quiere, reducir a la minoría (o minorías) a la impotencia, lo cual no puede ser permitido” (p. 15) De acuerdo con él, no respetar a la minoría equivaldría a tener una libertad falsa, ya que sólo la primera elección sería verdadera, y todas las siguientes simplemente repetirían el éxito de la mayoría en esta, mientras que las condiciones imperantes imposibilitarían a los individuos cambiar de opinión (hacia la postura minoritaria) sin por ello convertirse en personas cuyas posturas no se toman en cuenta para nada. Por esto, el pueblo debe considerarse como fuente de un principio mayoritario moderado. Sin embargo, realiza una potente argumentación para advertir contra lo que considera un grave error: la pretensión de otorgar derechos especiales a ciertos grupos sociales minoritarios, ya sea con la justificación de evitar que las mayorías obtengan todo y sus intereses no sean tomados en cuenta, o con la de tomar en cuenta su especificidad y necesidades culturales o sus condiciones desventajosas.

Para Sartori, todo progreso de la democracia como tal depende “de un *demos participativo* e informado sobre política” (Sartori, 1998, p. 125). Pero, si bien la participación es “la esencia de las microdemocracias y la levadura infraestructural de la sobreestructura de conjunto del Estado democrático” (Sartori, 1993, p. 76), el problema es que el participacionista, que tanto ataca a la democracia liberal representativa, “está siempre a ras del suelo, al nivel de la base, y no llega nunca al Estado. Por lo tanto, no propone nada que sustituya a lo que critica o rechaza” (p. 76). Expone Sartori que si participar es tomar parte en persona “entonces la autenticidad y eficacia de mi participar está en relación inversa al número de los participantes. Así, en un grupo de cinco mi acción de tomar parte vale o cuenta un quinto, en un grupo de cincuenta un quincuagésimo y en uno de cien mil casi nada (...) De ello deriva que la participación es una panacea universal, general, desplegada por el participacionista” (p. 75). Acusa que “en la práctica al grueso de los participacionistas de los años sesenta lo que les interesaba realmente era el asambleísmo, en virtud del cual pequeños grupos de activistas se convertían en vanguardias atrayentes de masas inertes, en esencia su elitismo era de tipo leninista. La ironía de la vicisitud es que aquellos grupúsculos

denunciaban -y en eso su éxito ha sido durable- el elitismo de otros” (p. 75). Señala al participacionismo por ser, principalmente, “una exasperación *activista* por participar. El llamado a ‘participar más’ es meritorio, pero inflado sin medida sería casi como si toda la democracia se pudiese resolver con la participación. Es una recaída infantil, y también peligrosa que nos propone a un ciudadano que vive para servir a la democracia (en lugar de la democracia que existe para servir al ciudadano)” (p. 76).

Cuando Sartori habla de la importancia de la participación de los ciudadanos como fundamental para la democracia, se refiere principalmente al grado en que los ciudadanos son, en primer lugar, individuos interesados en política, posteriormente informados y finalmente, competentes (Sartori, 1993). Los miembros del *demos*, como individuos, poseen cierto grado y calidad de información, así como de competencia cognoscitiva, en términos de política. Sin embargo, el grado de calidad en que posean éstas determina la calidad de sus actitudes y decisiones políticas. Es importante señalar que no existe relación de dependencia entre ambas categorías y, de hecho, también hay que aclarar que tampoco hay relación entre el grado de educación en general de un ciudadano y su nivel de educación política.

Si bien Sartori suscribe decididamente el postulado total del liberalismo con respecto al individualismo, critica la clásica idea del ciudadano como elector racional, cuyo modelo de racionalidad consiste en maximizar mediante sus elecciones la utilidad percibida, persiguiendo siempre la obtención del propio interés, ya que considera un abuso conceptual llamar a esto racionalidad, puesto que la racionalidad tiene más que ver con “formular una pregunta racional a la que sabemos dar respuesta racional (...) Puesto que el elector voto sólo por su propio interés, incluso así para ser racional debe dominar el problema de entender inteligentemente la utilidad que persigue” (Sartori, 1998, p. 133). Sartori expresa a lo largo de su obra su preocupación por la calidad de las competencias cognoscitivas (en términos políticos) del ciudadano real, que es muy pobre en gran cantidad de casos. Es realista, consciente de que, en general, los ciudadanos poseen niveles bajos de educación política, en dos sentidos, tanto debido a su acceso a la información política (de la cual no basta la existencia, sino que tendría que ser accesible, tener variedad de fuentes de información y, sobre todo, presentar contenidos de calidad), como en cuanto a la mencionada competencia cognoscitiva. Respecto a esto dice: “Supongamos que quien ha sido educado políticamente sea quien tiene ‘el saber’ (no sólo información o nociones). En tal caso, los números

descienden vertiginosamente, digamos de 10 o 20 por ciento de los informados a 1 o 2 por ciento de los competentes” (p. 70), lo cual, por otro lado, es normal, ya que no todos tienen que ser expertos en política, pero contra el peligro de que, una vez llegado a cierto límite inferior de calidad en la habilitación de los ciudadanos concretos para el ejercicio de las actividades derivadas del ejercicio de la ciudadanía, la democracia como tal se colapse. Importa entender aquí que su posicionamiento no es, pese a lo que pueda parecer, cercano a las tesis republicanas en torno al ciudadano virtuoso de la democracia deliberativa, del “buen” ciudadano participativo y desinteresado, sino que más bien, remarca la necesidad de que el ciudadano posea estándares mínimos de acceso a información política de calidad y a formación que le permita asimilarla a un nivel cognoscitivo mínimo como para ejercer de manera razonable su función como elector, apoyando opciones políticas cuyo programa no tienda a desarticular el entramado institucional de la sociedad pluralista democrática.

Por otra parte, Sartori responde parcialmente a la acusación republicana contra la primacía del principio de mayoría en el sistema liberal representativo. Sartori considera que, si bien, este principio es sólo un procedimiento, es de hecho, el mal menor. No es que dar el poder a la mayoría por ser mayoría signifique una alternativa ideal, sin embargo, sigue siendo mejor que cualquier otra alternativa. De hecho, “el modo feudal y nobiliario por derecho divino es arrollado porque se quería un mundo cuya regla fuese no el privilegio, sino el derecho de los mejores, no la aristocracia de sangre, sino la aristocracia de los escogidos. La democracia se alimenta de esta reivindicación: sustituir el dominio injusto de los ‘no elegidos’ -de aquellos que ejercen el poder por derecho hereditario o de conquista- por el mandato de aquellos que son reconocidos como mejores. Se quería escoger quién debería mandar, es decir, se reivindicaba el derecho de poner la capacidad criterio de valor- en lugar del criterio sin valor” (p. 94), sin embargo, considera Sartori, el mecanismo trae consigo efectos perversos no deseados, trae consigo una tiranía de los números, donde “la exigencia de hacer números ha subordinado la exigencia de la calificación” (p. 94).

Es por ello que pensar en que algo es “más democrático”, según Sartori, no puede pasar únicamente por el problema de la exacta representación (según el cual, por ejemplo, el sistema plurinominal es más justo que el uninominal), puesto que “de este modo se pierde completamente de vista que la elección debería ser también una selección, pues, en el fondo, la mayor exigencia del ciudadano es la de un buen gobierno (...) Por lo tanto, el sistema

electoral que más conviene a la democracia es, ante todo, aquel que mejor predispone la opción cualitativa de la que depende el buen éxito de los experimentos democráticos” (p. 95). Es decir, está de acuerdo en que lo más importante es tener un buen gobierno, sin embargo, ¿quién es el ‘mejor’ en una sociedad con un pluralismo razonable, en donde varias doctrinas coexisten entre sí? En su obra, Sartori deja entrever que lo que importa para poder decir que el gobierno es bueno no es tanto una serie de “virtudes” como su defensa de las libertades (y de la propia estructura institucional democrática). Y es precisamente aquí donde cabe lanzar la pregunta crítica: ¿cuáles son estas libertades y cuáles los valores que se buscan tutelar al protegerlas? ¿No serán, de hecho, precisamente los que van aparejados al capitalismo y al modelo de sociedad que le favorece?

Sartori también analiza con claridad los problemas de la parte “representativa” de las democracias actuales, pero no por ello reniega de ella, ya que dice con toda claridad que es el único modelo viable para *demos* tan grandes como los de los Estados-nación contemporáneos. Advierte contra la falta de realismo de quienes confían en la democracia directa como un posible modelo para los países, ya que la democracia directa pide al ciudadano que se convierta en juez de méritos de las opciones de acción disponibles, lo que requiere un nivel de competencia que no es realista esperar del ciudadano de a pie. Sartori presenta un análisis de la democracia real donde el ciudadano medio se ve aquejado de primitivismo político y una mentalidad cooptada por el elemento económico. En este contexto, el pensamiento asociativo (y el ejercicio del asociativismo como tal) se vuelve, en parte, una actitud que reclama derechos sin querer asumir deberes y una actitud parasitaria ante los bienes públicos (Sartori, 1988). En este y en otros asuntos, Sartori muestra un cierto pesimismo con respecto a lo que cabe esperar de los individuos en general, sin embargo, no es este pesimismo la única razón de que el autor considere inviable la democracia directa, sino también la siguiente, relacionada directamente con la misma naturaleza de la sociedad pluralista:

[El] problema no radica en la cantidad, sino en el salto de la cantidad a la calidad: es imposible que cien mil ciudadanos coincidan en todas las opiniones o tengan intereses comunes, o las opiniones e intereses tengan intensidad parecida. Será inevitable, por el contrario, que las aspiraciones y demandas sean contradictorias, opuestas, incompatibles y deban articularse para conciliarlas o, al menos, encauzar un conflicto que, de otra manera, sería destructivo (Sartori, 1992, p. 225)

Además de las razones anteriores, Sartori esgrime otras más, en defensa de la democracia representativa como la única opción viable. Considera que “el directismo ejercido por ciudadanos individuales ‘deliberantes’ puede ser fácilmente aplastado por un directismo movilizadopor los grupos de presión” (Sartori, 1998, p. 142), lo que conlleva un mayor riesgo de que la democracia se vea en cierta forma “secuestrada” por grupos de interés. Es posible agregar que, si bien puede argumentarse que el riesgo no es mayor, pues esto ya sucede en la democracia representativa con grupos de presión y partidos políticos, al menos queda patente que, en este sentido, la democracia directa no conlleva una mejoría.

Una de las problemáticas de la representación tiene que ver para él con la falta de conexión necesaria entre las opiniones de los electores, y la expresión de su voto, en una democracia caracterizada por el ejercicio electoral de la ciudadanía:

Es verdad que algunas veces tenemos una opinión firme y sentida con fuerza, pero incluso cuando es así, no es seguro que la opinión que dictará nuestra elección de voto sea esa. El elector tiene en su escopeta, cuando entra en la cabina electoral, un solo cartucho; y si tiene, pongamos por caso, cinco opiniones firmes, deberá sacrificar cuatro (...) dar por segura una opinión no equivale en modo alguno a prever un comportamiento. Un parecer sobre una *issue*, sobre una cuestión, no es una declaración de intención de voto (Sartori, 1998, pp. 74 y 75)

Esta desconexión que se da en el propio elector entre opinión y sentido del voto no es la única que se da en la democracia representativa. De la teoría de Sartori se desprende la justificación de los candados constitucionales a la soberanía popular para expresarse mediante las leyes ordinarias, o incluso, mediante las políticas planteadas por sus representantes. Es decir, partiendo de una idea contractualista, el *demos*, que es la fuente de la soberanía, se da a sí mismo una ley fundamental. Sin embargo, a partir de ese momento, los ciudadanos no pueden cambiar nuevamente esas leyes fundamentales que se han dado en el momento que así lo deseen, de modo que la propia constitución (supuestamente, expresión de la voluntad general, de la soberanía popular), se convierte en un dique para la voluntad ciudadana. La democracia representativa liberal plantea entonces una solución a este problema, y la deriva como consecuencia de la aplicación del principio de la prohibición del mandato imperativo para los representantes populares.⁴⁶ Así, partiendo de la concepción de representación política en

⁴⁶ La prohibición del mandato imperativo implica que, una vez electos, los representantes no están obligados a ser meros portavoces de decisiones tomadas directamente por los ciudadanos mediante algún mecanismo (como podría ser por ejemplo, una asamblea, en el caso de los procesos decisionales que se toman en diversas comunidades indígenas), sino que, en cambio, pueden tomar decisiones sin consultar a los representados, de modo que son, verdaderamente, representantes que actúan a nombre de estos, no meros mensajeros).

la teoría democrática de Sartori, “la consecuencia más trascendente de negar la representación como eco (reflejo) o como mandato (encargo) es la negación de un mandatario y, en contrapartida, la inexistencia del pueblo. Expresado en otros términos: el pueblo o el mandatario no es la premisa, sino la consecuencia (el efecto) de la representación. Esta idea explica el cambio de pueblo a nación y la decisiva teoría, hecha práctica constitucional, que prescribe la inexistencia de una voluntad popular hasta que la asamblea representativa, en nombre de la soberanía nacional, adopta una decisión” (Zafra, 2015, p. 50).

Con respecto a la problemática planteada a los Estados democráticos liberales por la globalización y los flujos migratorios, que conlleva la pregunta de ¿a quiénes debe admitirse en la comunidad política? Para Sartori, a los multiculturalistas les parece obvia la respuesta (en materia de inmigración) a la pregunta “¿cómo integrar?”, consistiendo ésta en transformar al inmigrado en ciudadano. Dice que la idea de los simplistas “es que la ciudadanía integra, y que basta ‘ciudadanizar’ para integrar”, a lo que responde que es una idea falsa, porque muchas veces no es así, y una política de ciudadanía para todos (sin mirar a quién) está destinada al fracaso. Afirma que es imposible que el inmigrado extraño religiosa y étnicamente se pueda integrar como el inmigrado que sólo tiene diversidad lingüística y de costumbres, aumentando esta imposibilidad cuando el primer inmigrado del que se hace referencia “pertenece a una cultura fideísta o teocrática que no separa el Estado civil del Estado religioso y que identifica al ciudadano con el creyente” (Sartori, 2001, p. 117 y 118) señala, por ejemplo, como a diferencia del *ius sanguinis* y el *ius soli* occidental, en el derecho musulmán se reconoce la ciudadanía *optimo iure* sólo a los fieles. Para él,

(...) el hecho es que la integración se produce sólo a condición de que los que se integran la acepten y la consideren deseable (...), la ciudadanía concedida a inmigrantes inintegrables no lleva a integración sino a desintegración (...) Hacer ciudadano a quien toma los bienes-derechos subjetivos pero no se siente obligado en contrapartida a contribuir a su producción es crear ese ciudadano diferenciado que puede balcanizar la ciudad pluralista (p. 118)

Para Sartori, mientras que el pluralismo se construye sobre “líneas de división sociales y culturales que se cruzan, el multiculturalismo se construye sobre cleavages acumulativos. Por consiguiente, el pluralismo trabaja sobre cleavages cruzados que se neutralizan y minimizan entre sí, mientras que el multiculturalismo se centra en cleavages que, al sumarse, se refuerzan unos a otros” (p. 131)

Sartori plantea el término de “contracomunidad” para definir a una subcomunidad que llega a rechazar las reglas y los pilares de la sociedad más amplia que le acoge, que niegan su identidad y, a partir de analizar el caso de las comunidades inmigrantes islámicas en Europa, establece una diferencia entre el “extranjero cultural” y el “enemigo cultural” (que lo es no porque se le orille a ello, sino porque es él quien elige mirar a los otros sin tolerancia), exponiendo que el primero definitivamente tiene cabida dentro de la comunidad pluralista, pero porque el segundo representa un problema que puede llevar al pluralismo a aceptar su propia ruptura. Sartori afirma que el pluralismo tiene un límite necesario, y éste es definido por la reciprocidad, de modo que entrar a una comunidad pluralista requiere necesariamente no sólo de un adquirir, sino de un conceder. Y, paralela a la idea de contracomunidad, plantea la de contraciudadano: “¿Debe y puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada? Desde mi punto de vista, no. El ciudadano ‘contra’, el contraciudadano, es inaceptable.” (p. 59). Si bien a partir de lo anterior se muestra la complejidad de la problemática de determinar a qué inmigrantes (y a cuántos de ellos) es racional abrir las puertas y concederles la membresía plena (ciudadanía jurídica), lo que no es complicado sostener racionalmente es que a los inmigrantes que forman ya parte de la comunidad pluralista no se les permita tener el derecho político de elegir a los gobernantes, ya que son afectados por sus decisiones. En su breve disertación sobre la ética de la intención y la ética de la responsabilidad, en lo referente al espacio político-público, Sartori (2001) afirma que, en política, ese terreno que colectiviza las decisiones, “las decisiones se toman para todos sólo por los políticos. Los ciudadanos (y aún más, obviamente, los súbditos) están sometidos a decisiones tomadas por los que están en las alturas para ellos” (p. 197). Y tiene razón con dicha afirmación. Pero si una de las ideas que está en la base misma del contractualismo tiene que ver con que aquellos que son afectados por las decisiones de quien gobierna tienen el derecho entonces de elegir a ese que gobierna, no se sigue lógicamente que algunas de las personas que forman parte de la sociedad pluralista-comunidad (independientemente de su nivel de complejidad en cuanto a las subcomunidades) deban de tener ese derecho y otros no.

En el *corpus* teórico de Sartori, la ciudadanía se presenta con las siguientes dimensiones:

- a) Ciudadano como un individuo, un “yo privado” merecedor de respeto, miembro del *demos* de una sociedad pluralista y democrática, misma que no considera la

unanimidad como algo positivo. El ciudadano tiene su identidad y filiaciones personales a grupos particulares dentro del pluralismo. En otras palabras, la ciudadanía como estatus de membresía al *demos* de una sociedad democrática y pluralista (una sociedad abierta).⁴⁷

- b) El ciudadano entendido como el individuo que cuenta en una sociedad. Tiene voz, el derecho a expresar opiniones sobre política, vota y tiene derecho de participar en la gestión de lo público (idealmente, de hecho, participa en ella). Estos hechos (y este carácter) son independientes del grado de *demo-potencia* que tenga el ciudadano en la configuración específica de su sociedad política. En la democracia representativa, elige a las personas que irán a deliberar y tomarán directamente las decisiones para la gestión de la *res pública* y, a veces también decide sobre cuestiones específicas, pero éste es un instrumento decisonal subsidiario únicamente, por lo que es primariamente un elector; mientras que, en la democracia referenciada o directa, el ciudadano es más *demo-potente*, pues toma la mayoría de las decisiones (o todas), de manera directa. Sin embargo, es importante recordar que, para Sartori, una democracia directa es inviable para los Estados-Nación.⁴⁸
- c) La ciudadanía como una serie de cualidades para el desempeño de las actividades derivadas del ejercicio del estatus de membresía al *demos*, susceptible de tener distintos grados de calidad. Así, hay ciudadanos más habilitados para la ciudadanía, y ciudadanos “atrofiados” para la ciudadanía. Como consecuencia de esto, se entiende que esta serie de cualidades pueden ser objeto de procesos educativos.

⁴⁷ Este sentido, de la ciudadanía como estatus de membresía a la comunidad política, planteado de diversas maneras por los principales autores liberales, fue también formulada por Dahl (1966) en términos muy sencillos, y es por ello que se trae su acepción a colación. Para él, la ciudadanía en un gobierno democrático tiene que incluir a todas las personas sujetas a las leyes de ese Estado, exceptuando a las personas transitorias (o en transición por ese Estado), así como a los incapaces de cuidarse a sí mismos.

⁴⁸ La democracia refrendaria (que en todo caso, podría ser la forma planteada para un Estado-nación) para Sartori implica, por una parte, aún menos involucramiento de los ciudadanos en la fijación de la agenda (que la que éstos pueden tener en la democracia representativa) y, por otra parte, convierte a la democracia electoral en un juego de suma cero, donde aún una minoría casi igual en tamaño a la mayoría puede quedarse con las manos vacías (y esta, en especial, es su objeción contra ella).

- d) La ciudadanía como una categoría mental que no solamente posee un valor de hecho y derecho, sino que tiene también valor potencial y psicológico, relacionado con la disposición a abrazar causas relacionadas con la identificación que siente con un lugar o grupo de pertenencia.⁴⁹

3.4 T. H. Marshall: La formulación liberal contemporánea más clásica de ciudadanía

El sociólogo e historiador británico Thomas Humphrey Marshall (1893-1981) nació en Londres y murió en Cambridge a la edad de 87 años. Estudió en el Trinity College (Cambridge). Impartió cátedra en el propio Trinity College así como en la London School of Economics (Halsey, 1984). Su obra relevante es *Citizenship and social class* (1950), un verdadero clásico para el estudio de la ciudadanía, donde aborda el fenómeno desde un punto de vista de la sociología política y jurídico. En 1949 dictó su conferencia “Ciudadanía y clase social”, en el marco de la conmemoración anual de los trabajos del economista británico Alfred Marshall, considerado por varios de sus coetáneos como uno de los más brillantes de su época (autor de algunos de los textos más relevantes de la economía contemporánea, que ayudaron a sentar las bases de la economía neoclásica y el Estado de bienestar y maestro de Keynes y Pigou). El ensayo de T. H. Marshall se publicó un año después de dictada la conferencia y se convirtió, pese a su breve extensión, en referencia obligada para las discusiones en torno al tema de la ciudadanía. Si bien actualmente es considerado uno de los textos más influyentes escritos en materia de ciudadanía y un documento de suma importancia en las ciencias sociales, señalan Jenson y Papillon (2006) que tras su publicación tuvo una recepción gélida, no por duramente criticado sino peor aún, por ignorado. En los años sesenta se publicó nuevamente el trabajo, pero nuevamente no recibió mucha atención. En contraste, actualmente goza de una centralidad indiscutible entre las referencias sobre el tema de la ciudadanía, a partir del resurgimiento del tema de la ciudadanía (Kymlicka y Norman, 1997).

Para Marshall (1950), el desarrollo de la ciudadanía tiene que ver con el acceso a derechos civiles (o libertades individuales), políticos, y sociales (salud, educación, trabajo, entre otros), mismos que se fueron alcanzando a lo largo de un proceso histórico, de modo

⁴⁹ Este sentido se muestra en la crítica de Sartori (1998) a las actitudes de quienes se sienten “ciudadanos del mundo”, que se traducen en movilización en torno a causas (políticas o no) ajenas al espacio del propio *demos*.

que el siglo XVIII fue testigo del afianzamiento de libertades como las de expresión, asociación y pensamiento; el siglo XIX fue escenario de un proceso de extensión de los derechos de participación política a un sector más grande de la población que ahora podía ejercerlos mediante el voto; y el siglo XX fue el escenario del nacimiento y desarrollo del Estado de bienestar, que ya no se planteaba como un mero cuidador del orden, sino como un órgano con la obligación de garantizar el acceso de la población a los derechos sociales (sistemas públicos de salud y educación, derecho a las pensiones, protección jurídica a los trabajadores). Este aspecto del trabajo de Marshall (el que da cuenta del desarrollo histórico de los distintos tipos de derechos en ciertos períodos históricos) es por mucho el más citado, pero de hecho no es el más sustancial. Es menester abordar más a fondo los aportes teóricos de este autor en su texto clásico, ya que constituye una clara formulación en términos del análisis que se hace de la ciudadanía como fenómeno desde el punto de vista dominante (el del liberalismo).

En la obra referida, T. H. Marshall retoma un escrito de Alfred Marshall, titulado *The Future of the Working Classes*, y plantea una problematización sobre algunos de sus contenidos claves, construyendo una conceptualización sociológica de la ciudadanía y analizando su proceso de formación histórica. Interpreta que en el trabajo del economista latía una hipótesis subyacente, consistente en considerar la existencia de una clase básica de igualdad asociada con la plena afiliación o membresía a una comunidad (*membership*), que a su vez no se contraponen con otro género de inequidades: las de nivel económico o clase social y puede coexistir con ellas. Considera que este tipo de igualdad se formaliza en el reconocimiento de ciertos derechos y se identifica con el término de “ciudadanía”. A partir de lo anterior, propone formalmente una definición del concepto: “La ciudadanía es un estatus otorgado a aquellos que son plenos miembros de una comunidad. Todos los que lo poseen son iguales con respecto a los derechos y deberes con lo que está dotado” (Marshall, 1950, p. 28).

Marshall afirma que cuando las personas exigen el acceso a las condiciones de vida que en su contexto se consideran apropiadas (dignas, podría decirse), están exigiendo que se les convida a compartir el patrimonio social y es entonces cuando puede considerarse que son aceptados como miembros de pleno derecho de la comunidad o, en otra palabra, ciudadanos. De lo anterior se desprende que, para él, ciudadano es quien tiene de hecho, en

la realidad, este acceso al patrimonio social, a condiciones de vida apropiadas. Esto plantea una serie de problemáticas, pues se puede afirmar con respecto a un sinnúmero de casos concretos, que dichas condiciones de vida y el disfrute de elementos de integración no se ven cumplidos para muchos individuos (de acuerdo con los estándares considerados como aceptables en su contexto), siendo que, sin embargo, dichos individuos gozan formalmente del estatus de membresía.

Menciona Marshall que el desarrollo de los tres elementos de la ciudadanía siguió caminos y tiempos distintos, pero es necesario prestar atención a su declaración de que “cuando las instituciones de las que los tres elementos de la ciudadanía dependen se separaron, se tornó posible para cada uno tomar su propio camino” (p. 14). De acuerdo con él, los elementos de la ciudadanía dependen directamente del entramado institucional formal, y la maquinaria (*machinery*) o aparato (*apparatus*) ha dado acceso a las mismas, decidiendo “no sólo qué derechos han sido reconocidos en principio, sino también hasta qué grado éstos pueden disfrutarse en la práctica” (p. 14).

Por un lado, entonces, en Marshall, las instituciones formales, especialmente las normas jurídicas, son entes necesarios para la existencia de los derechos constitutivos de las dimensiones de la ciudadanía y, por otro lado, constituyen marcadores que atestiguan cambios sociales. A lo largo de su texto queda claro que su atención como sociólogo se posa en los fenómenos de cambio social que se organizan en torno a ciertos vectores, siendo el primero de ellos el de la igualdad.

En su análisis sociológico, Marshall señala diversas instituciones como contrarias al avance de la ciudadanía en razón de que obstaculizan la progresiva igualdad. Si bien no las categoriza de esta manera, a lo largo del texto lo implica y el señalamiento que descarga sobre una de ellas en concreto (el voto plural) como un “remanente de inequidad”, puede aplicarse a otras instituciones que menciona, entre las que se cuentan el voto basado en la propiedad de la tierra, voto dual, la formación de los aprendices de artesanos como instrumento de exclusión y los prejuicios de clase. Con respecto a dichos espacios de inequidad, en la actualidad una de las críticas al trabajo de Marshall tiene que ver con las brechas de género *lato sensu*.⁵⁰

⁵⁰ Esto porque Marshall realizó su recorrido temporal únicamente desde el punto de vista de la historia masculina, pero las brechas entre la igualdad formal y la igualdad sustantiva de las mujeres permanecen muy pronunciadas hasta el día de hoy (Jensen, 2006).

La evolución de la ciudadanía, conllevó para Marshall un marcado cambio de énfasis de los deberes a los derechos. Puede considerarse que un segundo vector de cambio social relevante para él es éste, el de la ampliación y profundización de los derechos (que incluye el giro en el contenido conceptual de la ciudadanía para centrarse en ellos). Al hablar del período formativo de los derechos políticos, menciona que cuando el sufragio político (*franchise*) era privilegio únicamente de la clase propietaria, la ciudadanía tenía, a pesar de ello, relevancia política, ya que, si bien no otorgaba un derecho, sí reconocía una capacidad: la que tenía cualquiera de llegar a obtener el derecho en caso de lograr incorporarse a la clase favorecida. Esto debe resaltarse como uno de los aspectos marshallianos de la ciudadanía, mismo que en diversas ocasiones se pasa por alto: en él, una de las funciones clave de la ciudadanía consiste en el reconocimiento de capacidades y no únicamente en ser fuente de derechos.

A partir de referirse a la ciudadanía como un fenómeno que en diversos momentos históricos se ha modificado, pero del cual se justifica hablar utilizando la misma palabra, queda claro que para el autor en distintos períodos ha habido diferentes tipos de ciudadanía. Esto coincide con su aseveración de que no existe un principio universal que establezca cuáles son en específico los derechos y deberes que acompañan al estatus, pues las sociedades crean una imagen de lo que es la ciudadanía ideal dependiendo de su contexto.

Por otra parte, sin embargo, en distintos lugares del trabajo, Marshall adjetiva el término, hablando de una “ciudadanía genuina”; de una “ciudadanía democrática” con ciertos patrones (que no especifica a detalle); de una ciudadanía con unos requisitos entre los cuales se encuentra la educación (porque la libertad civil presupone ésta para poder ser ejercida adecuadamente); y expone que la ciudadanía requiere de un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad y de lealtad a la misma en tanto percibida como un bien común. Es decir, insinúa un concepto atravesado por categorías valorativas, donde hay un tipo de ciudadanía más completo que otro, e incluso, podría inferirse, más deseable. Claro, puede argumentarse que ello no se contrapone con su argumento, ya que se sobreentiende que Marshall también está condicionado por tiempo y lugar y se refiere, con su concepto adjetivado, a la ciudadanía ideal de acuerdo con su propio contexto cultural (contemporáneo, occidental y capitalista; concretamente, el de la Inglaterra de la posguerra y, más aún, intelectualmente liberal).

Marshall incluso expresa que la democracia política requiere de un ciudadano educado y que existe además una obligación social de “mejorarse y civilizarse”, (muy a tono con las teorías del desarrollo que contaban ya con una fuerza importante en el momento en que escribió su ensayo y con los remanentes decimonónicos del liberalismo). Su discurso adquiere tintes nacionalistas, claramente en línea con el clima europeo de la posguerra, cuando dice que “una comunidad que refuerza este deber ha comenzado a darse cuenta de que su cultura es una unidad orgánica y su civilización una herencia nacional” (p. 26). Lo que definitivamente puede concluirse es que cuando señala que en cierto momento han podido encontrarse “ejemplos de ciudadanía genuina e igualitaria” (p. 12), implica la posibilidad, en contrapartida, de una suerte de ciudadanía que no es genuina ni igualitaria, y que la ciudadanía, por tanto, no tiene que entenderse en términos binarios, sino que debe entenderse como un *continuum*. Reflexionar sobre esto llama la atención sobre un campo de posibilidades de estudio. Así como se ha trabajado fructíferamente en arar el campo de los estudios sobre la calidad de la democracia, puede valer la pena labrar la tierra de la calidad de la ciudadanía.

Si bien con anterioridad a él se hablaba sobre derechos civiles y políticos, la teorización de Marshall sobre los derechos sociales constituyó uno de los principales aportes de su texto clásico. Su trabajo debe considerarse como un aporte fundamental para el planteamiento contemporáneo del Estado de bienestar y como precursor de diversos planteamientos de ciudadanía social. Habla de un “Estado socialista democrático”, pero, por supuesto, el socialismo al que refiere nada tiene que ver el con el marxista tan en boga en su época, sino que es enunciado por una cuestión de rigor conceptual, pues reconoce, con los derechos sociales, un Estado que inevitablemente tiene que ser interventor, al menos hasta cierto grado, para poder garantizar los mismos.

Marshall expone que la clase social en el capitalismo es un sistema de desigualdad, contrario al impulso igualador de la ciudadanía. Se pregunta cómo es que pudieron ambos antagonistas (pues lo son, al menos aparentemente) prosperar a la vez y distingue históricamente entre dos formas de clase social: en primer lugar, la clase social que en el viejo orden separaba a las “especies humanas hereditarias”, asociadas a la clase, que venía a ser un estatus esencialista en un sistema de sociedad jerarquizada y sin movilidad social. Contra este tipo de clase social colisionó violentamente la ciudadanía en tanto estatus general,

ya que una justicia nacional y una ley común a todos “deben inevitablemente debilitar, y eventualmente destruir la justicia de clase, y la libertad personal, como un derecho de nacimiento universal, debe expulsar la servidumbre” (p. 30). En segundo lugar, se encuentra la clase como resultado de la interacción de varios factores, de entre los cuales resalta especialmente el bienestar económico.

Para Marshall, la búsqueda de la mitigación de las diferencias de clase en el siglo XIX no constituyó un verdadero ataque al sistema de desigualdad, ya que buscaba solamente disminuir sus consecuencias más criticables para así poder perpetuarlo. Así lo declara en un pasaje crítico: “El estatus diferencial, asociado con la clase, la función y la familia, fue reemplazado por el estatus único y uniforme de la ciudadanía, el cual proporcionó la base de igualdad sobre la cual se pudo construir la estructura de la desigualdad” (p. 34). Esto fue posible, argumenta, ya que los derechos civiles no han resultado jamás una amenaza al capitalismo. En cambio, la lógica de los nuevos derechos exigía la intervención estatal. Advierte que los derechos políticos cada vez más generalizados permitieron el surgimiento del Estado de bienestar y representaron un cambio fundamental de actitud en partes importantes de la sociedad con respecto a los deberes de justicia social, tanto por parte del Estado en sí, como por parte de los propios ciudadanos para con sus iguales.

El ensayo de Marshall explica cómo el sistema expandió primero y en cierta forma trasladó después la integración social desde el sentimiento y el patriotismo al disfrute de los bienes materiales. Esto a partir de las posibilidades técnicas brindadas por la producción en masa, que hizo los bienes de consumo más accesibles para la gente menos pudiente. Además, paradójicamente, la inclusión de los derechos sociales al estatus de la ciudadanía transformó la manera en que se busca la disminución de las diferencias de clase. Ahora se trataba no únicamente de “elevar el suelo” (el acceso de las clases sociales bajas a ciertos servicios y posibilidades básicos) dejando intacta la estructura, sino que, sin romper las brechas de inequidad, simplemente se daba a las personas de la parte baja de la estructura la posibilidad de disfrutar bienes de consumo, más relacionados con los pequeños lujos que con el acceso a bienes clave para la movilidad social.

Para Marshall, lo más importante de los derechos sociales se extendieran fue que perseguían “un enriquecimiento general de la sustancia concreta de la vida civilizada, una reducción general del riesgo y la inseguridad, un igualamiento entre los más y los menos

afortunados en todos los niveles” (Marshall, 1950, p. 56). Sin embargo, es realista cuando señala que, si bien es posible garantizar ciertos derechos por medio de la ley, lo que realmente importa a las personas es la “superestructura de expectativas legítimas”, es decir, la calidad con la que se espera que se atiendan las necesidades amparadas por el derecho reconocido en la norma. Este entramado de expectativas colisiona con las posibilidades reales del Estado de otorgarlas y con la lógica de la planeación.

Cuando Marshall asevera que el Estado no puede, en realidad, prever adecuadamente lo que le costará cumplir cabalmente con sus obligaciones, puesto que éstas crecen (y deben hacerlo) de forma continua y constante en una sociedad progresista, construye ya un planteamiento muy a tono con la idea del principio de progresividad de los derechos humanos, con la diferencia importante de que él está pensando en las obligaciones del Estado únicamente para con aquellos que cumplan con los requisitos del estatus ciudadano, mientras que el estatus (ese sí, absolutamente general) de los derechos humanos (también apuntado por un paquete de derechos) no conoce de requisito alguno en su discurso salvo el del reconocimiento de la condición humana como tal.⁵¹

Al reflexionar sobre la necesidad de planeación por parte del Estado, Marshall dice que los reclamos individuales tienen que verse subordinados al programa general para el desarrollo social. Esto debe tomarse en cuenta para la operación de todo Estado de bienestar exitoso, y éste tiene que encontrar un equilibrio entre la atención de los reclamos individuales y las necesidades generales. Lograrlo requiere plantear de manera clara las líneas de actuación para el cumplimiento de las obligaciones estatales y que éstas se manejen siempre dentro del ámbito de lo posible, de lo que puede hacerse en la práctica en el momento presente y no tanto en el reino de lo deseable, ni en el de la atención a las expectativas de los beneficiarios. Sólo así podrá el Estado actuar a partir de un planteamiento integral y racional.

Las exigencias de la planeación a las que se refiere el párrafo anterior implican necesariamente que las acciones del Estado interventor (democrático-socialista, en términos marshallianos) en la vida de la comunidad acaben haciendo distinciones entre las personas,

⁵¹ Aquí vale la pena preguntarse si en la actualidad este discurso de los derechos humanos no estará constituyendo un fenómeno semejante al que Marshall analiza en la ciudadanía, pues podría afirmarse que se trata también de un estatus de igualdad humana que resulta a un tiempo en promotor de cambios de actitud en las sociedades y (al formalizarse en normas jurídicas) también en testigo de éstos; un estatus que se fortalece y presiona a los Estados en dirección de garantizar el disfrute del paquete de derechos del que se encuentra dotado.

clasificándolas a partir de diversos criterios. Paradójicamente, al buscar garantizar que la igualdad de estatus se traduzca en igualdad de oportunidades en la práctica, se terminan generando brechas entre los beneficiarios desde el momento mismo en que estos proceden a ejercer sus oportunidades iniciales. Marshall ejemplifica lo anterior con el caso de la educación obligatoria, en donde, acorde a sus capacidades y desempeño, los alumnos resultan categorizados en razón de los sistemas de evaluación (que las más de las veces son generales y no contextualizados) y se van distanciando significativamente entre sí en materia de la cantidad y calidad de su acceso a oportunidades futuras. Sin embargo, la planeación es necesaria y este tipo de consecuencias parecen casi inevitables. Marshall no hace sino señalar la dinámica de tensión entre ambas lógicas e insinuar la deseabilidad de encontrar los más adecuados puntos de equilibrio.

Marshall hace un agudo análisis de la oposición que existe entre el principio del contrato (es decir, el de la sociedad liberal a rajatabla y el mercado individualista, que se rigen por acuerdos de voluntad; donde no hay ninguna intervención del Estado para subvencionar ni ayudar a nadie y el incentivo del sistema es de la ganancia personal) y el del *status* (el sistema de la ciudadanía, que iguala formalmente a todos y que, mediante el componente de los derechos sociales, permite al Estado intervenir en las relaciones sociales para ayudar a los desvalidos y desfavorecidos; que garantiza mínimos de lo necesario y aún de lo considerado como digno y donde el incentivo del sistema es el del deber público). Muestra cómo ambos principios, pese a chocar, han logrado coexistir.

Marshall muestra uno de los puntos más crudos y honestos de su texto cuando confirma lo que ya se argumentó previamente aquí: que pese a tener elementos antagónicos, las ya referidas lógicas contradictorias logran prosperar en conjunto debido a que el movimiento hacia la igualdad provocado por la ciudadanía se detiene en los territorios fronterizos de la zona de conflicto, donde aún cumple una función favorable en cierta medida al sistema. Por debajo de la mesa, contribuye a lograr la eliminación de las desigualdades consideradas como ilegítimas (con la paradoja de tener que definir éstas a partir de un modelo mixto de legitimidad). Marshall confirma esto cuando reflexiona sobre la naturaleza de las exigencias salariales de los distintos trabajadores y profesionales y dice que, a final de cuentas, el sistema de estatus no es uno en verdad uniforme sino uno estratificado.

A la pregunta de si existe alguna forma de igualdad humana básica asociada con la pertenencia a la comunidad que no sea incompatible con la estructura de desigualdad económica, planteada por él mismo a partir del ensayo de Marshall el economista, Marshall el sociólogo responde afirmativamente, pero advierte que la preservación de dichas desigualdades se ha tornado más difícil gracias a la ampliación del estatus de ciudadanía, ya que a partir de la misma, hay mayores posibilidades de que las desigualdades se vean controvertidas por los miembros de los grupos o clases sociales. Para él, las diferencias de estatus pueden ser legitimadas en términos de la ciudadanía siempre que se den al interior de una única civilización (entiéndase, una sociedad cohesionada) y que no sean demasiado pronunciadas.

En la actualidad, diversos autores critican el concepto marshalliano de ciudadanía, acusándola, entre otras cosas, de estar planteada sólo desde el punto de vista de los derechos.⁵² Ante esto, hay que señalar también que en su obra, Marshall declara con total lucidez que, bajo la égida de la ciudadanía, los derechos son precisos y claros, ya que los individuos tienen al menos un cierto grado de conocimiento sobre lo que pueden exigir; pero por lo contrario, los deberes de ciudadanía resultan en un catálogo mucho más corto y considerablemente más vago, amalgamándose muchos de ellos en oscuras fórmulas retóricas (como aquellas que, sin especificar pormenor alguno, llaman a ser ciudadanos “buenos”, “participativos” o “responsables”, sin dotar de claridad de contenido a sus adjetivos). Marshall expone la necesidad fundamental del Estado democrático de que los ciudadanos se comprometan con sus deberes y argumenta que la nación es una comunidad demasiado grande, abstracta y lejana para el ciudadano concreto como para incentivar en él la lealtad y la acción comprometida, previendo ya desde 1950 que las mayores posibilidades para lograr estos objetivos se encuentran en el desarrollo de lealtades más limitadas y locales.

Con su trabajo, Marshall logra describir, desde una óptica aceptable para el liberalismo, el crisol sobre el que se operó la alquimia sociológica que permite la convivencia coherente entre las instituciones del capitalismo, la democracia y el bienestar, lo cual

⁵² Por ejemplo, Folgueiras (2009), además de señalar los retos que le son planteados por la multiculturalización de las sociedades y la redefinición femenina del concepto, cuestiona el contenido de la ciudadanía de Marshall, señalando que al estar planteada desde el punto de vista de los derechos únicamente, concibe a los ciudadanos como sujetos pasivos, lo que conlleva consecuencias negativas; además, señala, la proclamada igualdad de la ciudadanía no ha roto una serie de brechas de inequidad y fuentes de exclusión

constituye en sí mismo un mérito importante. Si bien los críticos de la ciudadanía social se hacen presentes en la actualidad, es menester señalar que la idea marshalliana de la ciudadanía social continúa contando con un considerable grado de aceptación entre quienes consideran que la tarea a emprender no es la cancelación, sino la transformación y refinamiento del aparato del bienestar, del Estado liberal-social, o de algún planteamiento en algún modo cercano a este. De hecho, una forma de Estado liberal-social es necesaria para poder llevar a la práctica la doctrina de la justicia como equidad, propuesta inicialmente por Rawls ocho años después de la publicación del libro de Marshall. Sin la influencia del texto de Marshall posiblemente las aportaciones intelectuales del enfoque de capacidades Amartya Sen tampoco hubiesen sido las mismas. Para Sen (1995, 1996), el bienestar no radica únicamente en los bienes materiales, sino que es necesario que los individuos puedan transformar los bienes en capacidades, y eso requiere de un amplio entramado de oportunidades garantizadas en la realidad.

Uno de los planteamientos cercanos al del Estado liberal-social es el de Rosanvallon (1995), quien propone replantear las tareas redistributivas del Estado al permitirle a la sociedad civil integrarse al trabajo estatal para brindar atención a las necesidades ciudadanas, aliviando, por un lado, la excesiva carga del Estado y por el otro, transformando activamente a la propia sociedad para desarrollar una mayor sensibilidad solidaria. Otro esquema que sale indirectamente en defensa de la ciudadanía social, pese a su crítica al Estado de bienestar en términos de su formulación histórica, es el de la gobernanza (Hoppe, 2002; Kooiman, 1993), que va en el mismo sentido de lo planteado por Rosanvallon. De acuerdo con este modelo, la crisis del Estado de bienestar ha sido tal, que es necesario incorporar al ciudadano al proceso de generación de políticas públicas, en lugar de privilegiar decisiones basadas exclusivamente en la tecnocracia. Se tienen tantos problemas de legitimidad y de dinero, que la única solución que tiene el Estado es abrir espacios para que el ciudadano exprese qué piensa sobre las políticas y se involucre en cierta medida en el proceso de diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas. Al respecto, dice Porras (2018) que, dado que el gobierno simplemente es incapaz de desempeñar sus funciones sin contar con actores no gubernamentales, necesita dar lugar a espacios de diálogo verdadero con estos, que superen la lógica de la instrumentalización o la negociación.

Finalmente, con todo lo dicho hasta este momento cabe hacerse una pregunta: en el “Estado socialista democrático” de Marshall, ¿qué se requiere primariamente del ciudadano? De acuerdo con el sociólogo inglés, se requiere de aquél que aúne en el mundo de la acción los dos polos de la paradoja planteada por éste en Cambridge: “Se insta al ciudadano a responder al llamado del deber a través de permitirle alcanzar lo que motiva su auto-interés individual” (Marshall, 1950, p. 74).

Marshall (1950) maneja la ciudadanía como categoría conceptual desde varios puntos de vista, llegando a utilizarlo con significados diferentes a partir de describir o implicar varias de sus funciones e interacciones. Así, la ciudadanía puede reconocerse como:

- a) Un estatus, un tipo de igualdad humana básica asociada con la membresía plena a una comunidad, fuente de un paquete de derechos.
- b) Una caracterización ideal en el imaginario social en un contexto determinado, en relación con la cual el éxito de los individuos puede medirse y hacia la cual las aspiraciones personales pueden dirigirse.
- c) Una institución local medieval asociada con las ciudades, prácticamente equivalente al concepto de “libertad” (en términos de la no sujeción a un señor feudal).
- d) Un entramado institucional que permite que un grupo social concreto logre hacer efectivos sus derechos a partir de su acción colectiva. En el texto, Marshall habla de una suerte de “ciudadanía industrial secundaria”, caracterizada porque el sindicalismo permitió a los trabajadores utilizar en la realidad sus derechos civiles en su relación obrero-patronal.
- e) Un instrumento de estratificación social, a partir de la relación existente entre la educación y la estructura ocupacional.
- f) Una institución que permite la coexistencia de dos principios opuestos, la del contrato y la del estatus, y exige al ciudadano conciliar las lógicas del interés económico personal y los deberes sociales de justicia.

3.5 Análisis del modelo discursivo teórico de la ciudadanía liberal

Se ha presentado, hasta ahora, el análisis del discurso teórico de los autores más representativos del modelo liberal y se ha realizado, en la sección dedicada a cada uno de

ellos, el trabajo de diseccionar cómo se presenta la categoría conceptual en su obra, con el objeto de mostrar su densidad polisémica (Koselleck, 2011) y atisbar su horizonte de comprensión a partir de evidenciar el sentido del conjunto de enunciados que de ella se dicen (Foucault, 2010). Es a partir de estos sentidos que puede procederse al análisis del modelo de acuerdo a las líneas guías especificadas previamente en este trabajo.

Es posible afirmar así que, en el modelo liberal, *los sujetos que constituyen el cuerpo reconocido de la sociedad política son, en primer lugar, individuos*. Hay un claro rechazo a toda forma de colectivismo, pues el individuo se considera la unidad básica de lo social y la norma a partir de la cual se puede considerar todo tipo de asociación, incluida la asociación política del “pueblo” o *demos*, como existente. Pese a que diversos autores liberales utilizan el término *comunidad política* para referirse también al *demos*, en realidad, acorde con las implicaciones de sus postulados teóricos, asistimos al uso del término como algo totalmente distinto a la carga que normalmente conlleva la noción de comunidad. La sociedad, entendida a partir de la idea liberal de individuo, es un ente cerrado, en el sentido de ser autosuficiente y productor de sus propias dinámicas de existencia, de tener una lógica propia que no se transforma ni se adapta en lo esencial ante influjos externos a ella en tanto sistema. Es por esto que la sociedad liberal rechaza, para que se integren a ella, a todos aquellos cuya cultura y cosmovisión no lleguen a cumplir con el requisito de coincidir en el grado mínimo necesario con sus presupuestos. Si bien en ocasiones los autores liberales han caracterizado a la sociedad pluralista como la sociedad abierta e, incluso, la única forma real de sociedad abierta, en realidad esto no refiere a una apertura a que miembros de otras sociedades pasen a formar parte plenamente de ella (al menos no mientras que no pierdan aquello que los hace realmente diferentes a un nivel básico), sino a una apertura en el sentido de que todos los que son miembros (es decir, los ya aceptados) tienen garantizado el derecho a las diferencias en la medida en que las mismas no impliquen desacuerdos (desviaciones de los puntos de vista generales) en un nivel determinado como básico, respecto a los temas del orden de lo público.

Así, del modelo liberal se sigue que la libertad se torna en principio como libertad negativa, como ausencia de interferencia de los demás y del Estado en el espacio y desarrollo de la vida privada, y es garantizada a través del marco jurídico emanado de la soberanía popular, que da pie al Estado de derecho (*Rule of Law*). Éste garantiza una serie de prohibiciones impuestas al Estado para entrometerse en el ámbito de lo privado. Los derechos

naturales del individuo se tejen, en el liberalismo, precisamente en torno a esta idea de libertad.

La clase de subjetividad que concibe y promueve el modelo liberal parte de una serie de presupuestos antropológicos: *El individuo es, en primer término, una persona y, relevantemente, la persona, desde su punto de vista, sólo puede ser individuo, por lo que los sujetos colectivos en último término no tienen verdadera cabida dentro del sistema o, mejor dicho, aunque se les reconozca formalmente un espacio, nunca tendrán la posibilidad de acceder al nivel de protección del que gozan los derechos individuales.*⁵³ En el modelo liberal, la persona es tal debido a una serie de características esenciales (naturaleza humana), entre las que se cuenta su capacidad racional (sus atributos intelectuales), los atributos morales que le permiten buscar por sí mismo el bien (y desearlo), además de ser libre (y esta es la característica nuclear que lo dota del carácter personal) tanto para dirigir sus acciones como para decidir que son aquello en lo que cree y lo que quiere. A partir de estas fuentes, el individuo posee una dignidad ontológica, que produce a su vez una serie de derechos naturales, sagrados, que deben ser observados por los demás individuos y, sobre todo, por el poder público. De este modo, las características humanas fundantes de su dignidad ontológica dan lugar a derechos-principios que vienen a existir en verdad en la medida que son respetados. El yo del individuo-persona se transforma así en el liberalismo en un “yo privado”, que se enfrenta a todo lo existente como la sola unidad posible y verdadera, la única digna de respeto.

Aquí es menester hacer una anotación. Si bien, en términos de discurso teórico de la ciudadanía, el modelo liberal que se ha expuesto aquí es el hegemónico, el neoliberalismo ha significado, desde hace un par de décadas, la radicalización del componente económico del liberalismo y de algunos de sus presupuestos políticos (llevando la búsqueda de libertad y de no intervención estatal a un extremo). El orden neoliberal que se ha instaurado, sobre todo en lo tocante a la economía, ha dado lugar a transformaciones no sólo económicas sino también subjetivas. De acuerdo con Foucault (2007), el neoliberalismo establece una modulación de la modernidad liberal, dando lugar a un tipo de subjetividad que se articula a partir del modelo de la competencia y de la empresa, que supera al modelo liberal clásico del

⁵³ Con respecto a este punto, cabe la pena resaltar la pertinencia de generar reflexión académica que problematice la cuestión de la falta de operatividad de los derechos sociales y colectivos en el modelo liberal de Estado.

intercambio de mercancías. El *homo oeconomicus* neoliberal es consumidor-productor y ya no sólo consumidor. Este modelo de la empresa se impone mediante la tecnología biopolítica a las colectividades e, implícitamente, a cada sujeto en particular. De hecho, la normalización disciplinaria de la vida en el contexto neoliberal está relacionada con la búsqueda de incorporar a los sujetos a procesos productivos (Saidel, 2018) que pretenden ser infinitos, caracterizados por una expansión de la producción cuyos únicos límites (además de las posibilidades técnicas y materiales) están dados por las posibilidades de optimización de la ganancia. Es menester reflexionar sobre en qué medida este *ethos* del sujeto consumidor-productor en el neoliberalismo ha tenido efectos como reforzar ciertos fenómenos de cambio político, como por ejemplo, el populismo (como fenómeno de innovación política dentro de la democracia, con una serie de efectos perversos).

Además, este *ethos* de la subjetividad neoliberal, se entrecruza con (y es atravesado por) un estilo de vida que en las sociedades industriales y postindustriales del siglo XXI, se caracteriza cada vez más por la omnipresencia de las tecnologías de la información y la comunicación, lo que trae nuevos efectos no esperados. Se trata así, en muchos casos, de un sujeto que consume vorazmente no solo bienes materiales, sino también información de todo tipo, incluyendo la política. El mismo modelo del consumo por el consumo que va dando forma incluso a los productos que dominan el mercado y los hace desechables, da forma al consumo de información del *homo oeconomicus* del capitalismo neoliberal y a la manera en que éste se despolitiza, paradójicamente, al consumir esa clase de información política. En general, el sujeto consume una cantidad abrumadora de información, pero la procesa de manera inmediatista y superficial, completamente colonizado por un espíritu de presentismo (y naturalmente, la información política sufre el mismo tratamiento que toda la demás). No investiga más allá, no contrasta datos, opciones ni posturas y menos cuestiona a quien la produce. Es capaz, en muchos casos, de aceptar varias fuentes (o rechazarlas), sin importar su grado de seriedad, mientras coincidan con lo que es capaz de procesar, partiendo de sus filias y fobias. Pero además, el sujeto en el régimen de historicidad y de experiencia posible del neoliberalismo en el siglo XXI no es en muchos casos únicamente un consumidor de información, sino también productor de la misma. De esta manera, al tener la posibilidad de generar contenido, usa los medios de proyección del *yo* que tiene a su alcance para, en la práctica (en la mayoría de los casos), abonar al enrarecimiento del ambiente político. Por

ejemplo, al sumarse acríticamente a los grandes bandos resultantes de las polarizaciones sociales exacerbadas por el populismo, un “nosotros” opuesto a un “ellos” que le es impuesto al sujeto desde fuera de sí, bien por quien ejerce el poder hegemónico, o por quien caracteriza el ejercicio de ciertos contrapoderes.

En el modelo liberal, la racionalidad del individuo, como otra de las fuentes de su dignidad ontológica (además de la libertad), termina transformándose en el principio de la racionalidad instrumental, con su impulso de dominación. Este salto evidencia con claridad los fuertes (¿intrínsecos?) lazos del modelo liberal con el capitalismo. La cosa se vuelve aún más evidente cuando se advierte que el *yo privado* del liberalismo y la consiguiente distinción entre el espacio público y el privado, vienen como consecuencia de la defensa a ultranza del que, termina siendo el principio central, rector, del modelo: el derecho de propiedad. En último término, el afán de dominio de la racionalidad instrumental apunta a una teleología donde el desarrollo implica mayor bienestar, y éste se concibe a partir de lo que es posible obtener para el *yo privado*. Por ello, y no por otra cosa, es que resulta necesario proteger la libertad individual de la interferencia de otros individuos y del poder público.

Ahora bien, para el modelo liberal, persona y ciudadano no son lo mismo. El liberalismo suscribe, al menos como declaración de principio, la postura de base kantiana de que en virtud de su capacidad de razón y principalmente, de su libertad y autonomía, las personas deben ser siempre fines y nunca medios, por lo que utilizarlas como si fuesen medios equivale a vulnerar su dignidad.⁵⁴ Rawls (1995) indica que la descripción de su “posición original” es un intento de interpretar la concepción kantiana de una legislación moral acordada en las condiciones que caracterizan a los hombres como libres (autónomos) y racionales. Nozick (1976), por su parte, desde su versión radicalizada de liberalismo, argumenta que los derechos, más que metas a conseguir, son “restricciones laterales morales”, que reflejan este punto de vista kantiano, pues están basadas en la idea de la

⁵⁴ Kant (2010) estableció su influyente idea de dignidad a partir de (y en) la segunda formulación del imperativo categórico. De acuerdo con él, los seres cuya existencia descansa en la naturaleza, tienen un valor relativo como medio, siempre y cuando sean irracionales, mientras que los seres racionales se constituyen en objetos de respeto, y su existencia supone un fin en sí mismo. Añade Kant que la autonomía es el fundamento de la dignidad de toda naturaleza racional- Así pues, razón y autonomía (con preeminencia de la segunda, que se erige en condición necesaria de la primera) son las bases, para él, de que el ser humano tenga dignidad, y los criterios a partir de los cuales reconoce el estatuto ontológico del ser humano.

absoluta inviolabilidad del individuo a partir de asumir la racionalidad y libre albedrío de éste. Por otro lado, en la práctica, tras develar las implicaciones que subyacen a su discurso teórico, es posible notar que la dignidad ontológica que el modelo dice reconocer en todas las personas, en realidad es reconocida únicamente en aquellos a quienes el Estado designa como ciudadanos (es decir, se cae en el contrasentido de que reconoce lo que asigna). En otras palabras, la ciudadanía es, en el modelo liberal, condición para que cobren sentido para las exigencias de la razón práctica (y, así, pasen a *existir* realmente) las implicaciones de la dignidad ontológica supuestamente reconocida en todos los individuos (en función de su naturaleza humana). De este modo, *el ciudadano, en el modelo liberal, es la persona a quien el sistema social, a través del Estado, accede a tratar como tal*, considerando que, en cierto forma, esta característica potencial (la de *ser realmente* persona) se “activa” al momento en que el individuo es reconocido como miembro de pleno derecho del sistema justo de cooperación inter-individual que es la sociedad.

El ciudadano es la plena persona (o la persona que cuenta), debido a que se le reconoce como un integrante normal y cooperador de la sociedad, una vez ha cumplido con los requisitos básicos para recibir su estatus de membresía plena (que son tanto requisitos de capacidad individual mínima para ser autónomo y responsable de sus acciones, como de no haber sido despojado del estatus por la propia norma y la acción justificada del poder público que viene como consecuencia de dicho despojo). A partir de obtener el estatus referido, el *yo privado* viene a tener su coto de existencia también en el espacio público y se le reconocen no sólo una serie de derechos, sino también de características normativas. Es decir, hay un acto fundacional ontológico, que al *nombrarlo* como ciudadano, le otorga una naturaleza. Esta “naturaleza” existe en tanto es reconocida para fines prácticos, pero también como una carga de expectativa, pues se esperan ciertas cosas del ciudadano, y, de hecho, se aspira a que dichas cualidades (progresivamente) lleguen a existir en realidad. A saber, además de las ya reconocidas por el modelo en el ser humano como tal, éstas son: la posesión de una forma especial de razonamiento que es capaz de utilizar cuando trata sobre asuntos públicos y, especialmente, cuando trata de justicia básica y de la estructura de la propia sociedad pluralista; la capacidad y disposición de no concebir sus propios posicionamientos como la única respuesta posible y válida a los problemas o, aun cuando lo haga, la capacidad de no asumirlos como dotados de una legitimidad absoluta que lo habilita para imponérselos a

otros; un autoconcepto que le faculta para ser consciente de su propia libertad, autonomía y derechos; una consciencia de la fisionomía que caracteriza a su propia sociedad liberal y el modelo político que la sostiene, de forma que sea capaz de coexistir con las diferencias, excepto con aquellas que presenten incompatibilidades con dicha fisionomía; una actitud psicológica de autovaloración y autorrespeto; y una serie de capacidades y disposiciones que le permiten ser educado en el sentido más deseable para el modelo liberal democrático. Para el liberalismo, el individuo-ciudadano es libre, racional, capaz de dirigirse a sí mismo y establecer un sistema justo de cooperación social en donde los individuos son molestados en grado mínimo por otros individuos y el poder público, así como de dirimir sus diferencias de forma pacífica y provechosa en el mayor grado posible para todos los involucrados.

Puede observarse que la ciudadanía tiene relación con un sistema de categorías conceptuales que expresan en su contenido tanto los principios derivados de las características antropológicas fundantes de la dignidad humana (ya mencionados), como los principios-exigencias que la razón práctica impone tanto para la protección tanto de estos, como del principio y categoría central de propiedad. El sistema está conformado por las relaciones entre categorías como “persona”, “individuo”, “naturaleza humana”, “dignidad (humana)”, “razón”, “racionalidad”, “razonabilidad”, “razón pública”, “justicia-injusticia” “imparcialidad”, “sociedad”, “pueblo”, “pluralismo”, “tolerancia”, “sociedad civil”, “cooperación”, “autonomía”, “libertad”, “poder”, “legitimidad”, “legalidad”, “Estado de derecho”, entre otras. Lo fundamental es notar, como ya se argumentó, que la ciudadanía se torna, en relación con todas ellas, tanto en el instrumento requerido para garantizar los derechos derivados de la dignidad ontológica (edificada en torno a sus principios creadores, demiúrgicos); como en la condición natural a los que estos llevan; y, por último, como el instrumento requerido para protegerlos, posibilitando la aplicación equitativa, pero diferenciada, de todas las categorías jurídicas a los distintos individuos. Es decir, igualdad entre iguales: cierto trato, jurídicamente sancionado, a quienes tienen la condición de membresía a la sociedad (el mismo para todos, en teoría), y otro trato a quienes no la tienen.

Con respecto a la pregunta de quién y por qué tiene derecho a emplear el lenguaje que determina el contenido de la ciudadanía y desde dónde es emitido éste, es clara la respuesta. No es tan sencillo como responder que este lenguaje se produce por parte del Estado, ya que de hecho, son los legisladores, representantes populares, quienes articularon la estructura

institucional de la ciudadanía en tanto estatus que está operativa en un momento dado y quienes, con su inacción para modificarla, lo mantienen (es decir, que cada legislador en funciones, a pesar de no ser el que originalmente creó las leyes de ciudadanía, al no modificar el *status quo*, sanciona éste de facto). Por otra parte, es la sección de la clase política (en su sentido amplio) que interactúa con el *demos* al buscar posiciones que dependen del voto popular⁵⁵ la que detenta el liderazgo en lo que respecta a poner el tema sobre la palestra, en la agenda pública. Es decir, son los candidatos (a cabeza de algún nivel del ejecutivo o a legislador) y los funcionarios electos ya en funciones (los del ejecutivo, mediante las políticas públicas y mediante sus restringidas potestades legislativas o cuasi-legislativas mediante figuras semejantes al decreto; y los del legislativo, como ya se dijo, mediante su capacidad de modificar el sistema jurídico) quienes al abordar (o no) el tema, van dictando en muchas ocasiones el rumbo del discurso. Por supuesto, los medios de comunicación masiva también tienen un papel fundamental en ello, sin embargo, generalmente estos no actúan de manera autónoma y en contrario de las tendencias con que la clase política va manejando el tema. Los grupos de interés poderosos y las organizaciones de la sociedad civil (que en ciertas ocasiones llegan a ser una misma cosa) también tienen un papel importante, pero definitivamente menos fundamental que los dos anteriores.

Si bien esta estructura de quiénes son los que emiten el lenguaje que determina el contenido de la ciudadanía es común a todos los modelos, la clave para entender cómo se aborda en el modelo liberal, está en el tema de la representación. Uno de los aspectos deficitarios de la democracia liberal, como la tradición republicana se ha encargado cumplidamente de hacer ver, es el de la falta de participación de los ciudadanos, que terminan fungiendo como meros electores y delegan prácticamente la totalidad de la capacidad decisoria en los representantes. Por un lado, el modelo liberal deja fuera al Estado de buena parte de actividades y responsabilidades, que asigna por tanto como el lugar natural de las asociaciones y, por el otro, al faltar una noción de comunidad, una construcción fuerte de derechos sociales y de responsabilidad del Estado respecto al compromiso con un modelo de virtud cívica, el discurso sobre lo que la ciudadanía es y está llamada a ser, tanto como institución como referente normativo político, termina quedando en manos de los representantes ciudadanos, de la clase política.

⁵⁵ Esto engloba a los detentadores máximos de la función ejecutiva y a muchos de los legisladores.

En el centro de los debates sobre la migración (y de las reacciones xenófobas de los populistas de derechas), el prestigio de la categoría “ciudadanía”, juega un punto importante, ya que el este estatus constituye el valladar último que estos actores pretenden defender ante la intrusión de los “invasores”. En segundo término, dicho prestigio es capitalizado (nunca mejor dicho) por las unidades económicas del capitalismo (las empresas, especialmente las de gran potencia), puesto que el sistema articula un doble juego: 1) Al condicionar indirectamente el otorgamiento del estatus ciudadano (indirectamente, porque obtenerlo comienza por conseguir previamente el estatus de residente) en función de que el candidato tenga o no cierto perfil profesional considerado deseable (en teoría, perfiles de alto nivel o estratégicos por una cuestión de escasez en la oferta de dichos servicios), al tiempo que 2) Hace la vista gorda de las condiciones de abuso que en muchos casos se presentan entre los sectores menos calificados y favorecidos de su migración, a cambio de la obtención de mano de obra más barata que la local, que goza de los beneficios de las regulaciones legales. Por supuesto, este doble juego se extiende fuera de las fronteras nacionales, de modo que muchas transnacionales se aprovechan de las deplorables condiciones económicas y de la falta de Estado de Derecho imperantes en países menos subdesarrollados, para obtener mano de obra mucho más barata de lo que podrían hacer en su país. Es decir, las unidades capitalistas se aprovechan de la palanca que se les ofrece en la ciudadanía para obtener beneficios económicos, mediante el aprovechamiento (con lógicas distintas) de ambos tipos de mano de obra (muy cualificada y no cualificada).

La utilización de la categoría ciudadanía como slogan (*Schalagwörter*) por parte de diversos movimientos políticos en las democracias occidentales tiene, al menos, dos sentidos muy claros, que se expondrán a continuación. En el primero, apelar a ella implica referir a una posición que: 1) Rechaza la pertenencia a los partidos políticos tradicionales; 2) Busca hacer patente que se habla desde un punto de vista no ideologizado o adoctrinado o, al menos, no implicado con los intereses de grupo de algunas de las facciones políticas tradicionales de los partidos políticos dominantes en ese país. Es un uso discursivo que no se hace desde la teoría política, sino desde la práctica política (pero que se deriva como consecuencia indirecta de ciertas posiciones formuladas desde la teoría, como se explicará más adelante). Esta estrategia busca obtener beneficios de la distancia que trata de remarcar entre quien la enuncia y los partidos (que en el general de los países, tienen poca aceptación y confianza

por parte de la mayoría de la población).⁵⁶ Esta posición puede ejemplificarse con frases como “soy un ciudadano, buscando resolver los problemas de mi localidad, no soy un político profesional (o tradicional)”. El segundo sentido de la utilización de la categoría ciudadanía como slogan por parte de movimientos políticos, tiene que ver con la reivindicación de lo que ciertos grupos particulares y organizados (activistas y con identidades muy fuertes) pretenden hacer valer como posiciones y necesidades de sectores completos de la sociedad. La ciudadanía opera aquí como un eslogan justificatorio, tanto de la representatividad que dichos grupos argumentan tener (normalmente, mediante la utilización de la falacia de generalización apresurada: “somos ciudadanos, por tanto representamos a todo este sector de la ciudadanía”), como de la validez de sus reclamos (“Como somos ciudadanos, y no grupos de interés u organizaciones satélites de los partidos, nuestros reclamos deben atenderse tal como lo pedimos”). Ambos argumentos se plantean dentro de la égida del modelo liberal de la ciudadanía, debido a que tienen como elemento central el tema de la representatividad.

En el modelo liberal se convierten en posiciones a evitar, las siguientes: los compromisos que la idea de comunidad exige del Estado y de la ley; el papel intervencionista del Estado que se deriva del reconocimiento de un sistema ético-político como el más deseable; la búsqueda de alternativas al principio de la mayoría; el reconocimiento de un sistema de derechos diferenciados. Y, por supuesto, la ciudadanía liberal se opone de plano, directamente, a las versiones de ciudadanía de cuyas implicaciones se deriven cuestionamientos al principio de la sacralidad de la propiedad.

A partir de lo anterior, pueden delinearse una serie de tensiones en el modelo liberal:

- a) En realidad, más allá de ser un mito fundacional, la idea de soberanía popular no tiene cabida, ya que no puede existir, en el fondo, “el pueblo”;
- b) El individuo-persona-ciudadano (dotado de una dignidad ontológica que justifica todas las construcciones liberales hechas en función de esta) que fue capaz de darse el Estado de derecho, no es capaz de expresarse

⁵⁶ Hernández (2015) plantea un argumento interesante. En el caso mexicano, las verdaderas candidaturas independientes (y no candidatos con perfil “ciudadano”, pero postulados por un partido político) tienen un contexto muy complicado para realmente acceder a la victoria electoral, debido al diseño institucional en el que se ven insertas. Por otra parte, el buen desempeño que algunos de estos candidatos han mostrado (como fue el caso del candidato de perfil “ciudadano” a la presidencia de la México postulado en 2012 por el PANAL, Gabriel Quadri), puede ser utilizado por grupos de interés como moneda de cambio para negociar sus posiciones con los candidatos de partidos fuertes que realmente tienen posibilidades de ganar. En otras palabras, poderosos grupos de interés pueden colocar sus propios candidatos independientes, y en un momento dado, hacerlos declinar en favor de uno u otro de los contendientes, lo que puede darles una palanca para negociar en provecho propio.

mediante sus representantes de forma correcta, por lo que debe haber un contrapoder judicial que le corrija la plana; c) La representación es fundamental para el modelo, pero los representantes populares no están verdaderamente capacitados, como sí lo están los jueces, para declarar cuál es la correcta interpretación de los derechos; d) Una característica del modelo es que no se compromete con ninguna doctrina comprensiva, sin embargo, sí que hay una interpretación correcta y objetiva del contenido de los derechos, tanto así, que se justifica la existencia de un contrapoder capaz de transformar el producto de la voluntad del legislador desde la interpretación.

Con esto se da por concluido el análisis del modelo discursivo teórico liberal de la ciudadanía como categoría conceptual. En el siguiente capítulo se revisará el modelo republicano.

4. COMUNIDAD DISCURSIVA REPUBLICANA

Mostrar los usos que se hacen en el republicanismo de la categoría conceptual “ciudadanía” requiere, en primer término, señalar algunos criterios a partir de los cuales puede considerarse que un autor, en teoría política, puede clasificarse como republicano. A continuación se presentan elementos característicos de esta postura.

Las teorías republicanas de la democracia y la ciudadanía jamás han renunciado a su vocación de presentarse, ante todo, como referente normativo (más que descriptivo), por lo que no presentan una disociación entre política y ética, sino más bien, argumentan activamente en favor de la asociación entre ambas esferas. Wolin (1968) afirma que estas teorías constituyen representaciones simbólicas de cómo sería la sociedad si fuese adecuadamente reordenada en lo político.

La sociedad es, para este modelo, más que un mero conjunto de individuos, pues el concepto de comunidad tiene un lugar importante en él. Pero si bien este énfasis y algunas preocupaciones en común lo acercan en cierta medida al enfoque comunitario, se trata, dice Gargarella (2001), de parentescos teóricos aparentes, pues las diferencias son tales que justifican sobradamente considerarlos tradiciones intelectuales completamente distintas. Así pues, al entender del republicanismo, los sujetos, a partir de sus interrelaciones, construyen (o no, respectivamente) sociedades, políticas y gobiernos *buenos* mediante su participación activa, por lo que el papel de cada ciudadano es de suma importancia. No es fortuito, por ello, que los autores republicanos otorguen gran importancia a la educación cívica, que permitirá a los sujetos llegar a ser los ciudadanos que deben ser, lo que les implicará desarrollar la capacidad de poner los compromisos con su comunidad política al menos al mismo nivel que sus intereses privados, si no es que por delante de éstos. Todo esto parte de la idea de que el ámbito público, político, es fundamental en el desarrollo personal del sujeto, un elemento necesario para gozar de una vida buena (Benítez, 2004).

En lo tocante a la ya mencionada vinculación entre ética y política, es recurrente en los autores republicanos, apelar, como referentes normativos, a modelos políticos del pasado remoto (principalmente, de la Grecia y Roma clásicas),⁵⁷ apreciando y buscando reformular

⁵⁷ Además de autores clásicos de la Grecia Antigua (Homero, Sófocles, Eurípides, Tucídides, Herodoto) y la República e Imperio romanos (Plutarco, Cato, Ovidio, Juvenal, Cicerón, Séneca), Gargarella (2001) menciona como referentes recurrentes de los teóricos republicanos algunas ciudades-Estado italianas durante el Renacimiento, las provincias holandesas recién liberadas del Imperio Español, las doctrina inglesa de la

algunos de sus elementos para aplicarlos en los contextos actuales. A finales del siglo XX se dio un auge del republicanismo en teoría política, con diversos autores, en su mayoría norteamericanos (Pocock, 1975; Bailyn, 1967; Skinner, 1998, 1992; Pettit, 1999; entre otros). A partir de la década de los sesenta, varios de ellos comenzaron a poner el acento sobre las fuentes griegas (pero sobre todo, romanas) de las instituciones anglosajonas y angloamericanas.

Gargarella (2001) expone de forma clara ciertos criterios para considerar a una posición como republicana, señalando que esta tradición posee una dimensión reactiva y otra orientada a la defensa de ciertos valores cívicos como necesarios para la defensa de la libertad y la búsqueda del bien común. La dimensión reactiva es caracterizada por Pettit (1999) como una concepción anti-tiránica o contraria a toda dominación, mientras que Skinner (1992) la presenta como la defensa del “Estado libre”, que deriva de la doctrina del *vivere libero*. Estos contenidos pueden expresarse elocuentemente con una frase que formuló Marco Tulio Cicerón en su diálogo *Sobre la República*: “son muchas cosas las que faltan del todo al pueblo que está sometido a un rey, y, en primer lugar, la libertad; la cual no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener dueño alguno” (Cicerón, 1984, p. 108). Así, hay que sumar a las dimensiones propuestas por Gargarella el énfasis ya mencionado previamente en la recuperación de tradiciones políticas históricas y en la educación de los sujetos-ciudadanos. Finalmente, Agulló (2015) dice que los tres ideales políticos sustantivos que los teóricos republicanos propugnan como fundamentales son “la libertad individual concebida como ausencia de dominación o dependencia, la virtud cívica y el autogobierno democrático, y todos ellos [los pensadores], al margen de sus diferencias en otros aspectos, son también defensores del ideal de la deliberación” (p. 12).

La Tabla 2 muestra el número de apariciones de los autores representativos seleccionados para analizar el modelo discursivo teórico republicano respecto a los usos de la categoría conceptual de ciudadanía:

Constitución Mixta, el constitucionalismo norteamericano durante la época fundacional de los Estados Unidos y parte del pensamiento de los revolucionarios franceses.

Tabla 2. Apariciones de los autores del modelo republicano en el portal Open Syllabus Project.

Apariciones en Open Syllabus Project	
Autor	Apariciones
Hannah Arendt	5295
Jürgen Habermas	4747
Quentin Skinner	1424
Philip Pettit	1060

A continuación se presentarán elementos clave de sus planteamientos teóricos, necesarios para analizar el modelo discursivo del republicanismo.

4.1 Hannah Arendt. La gran pensadora de lo político en el siglo XX

La filósofa y teórica política alemana-estadounidense Hannah Arendt (1906-1975), cuyo nombre de nacimiento era Johanna Arendt, nació en Hannover (Imperio Alemán) y murió en Upper West Side (Estados Unidos) a la edad de 69 años. En 1937 le fue retirada su nacionalidad por el régimen nacionalsocialista y fue apátrida hasta 1951, año en que se le otorgó la nacionalidad estadounidense. Se licenció en Filosofía por la Universidad de Marburgo y se doctoró por la Universidad de Heidelberg bajo la dirección de Karl Jaspers. Impartió cátedra en las universidades de Princeton, Chicago, y en la New School of Social Research. Sus principales obras son *The Origins of Totalitarianism* (1951), en la cual analizó el crecimiento del totalitarismo como resultado de las dinámicas de debilitamiento y desintegración del Estado nacional, el imperialismo, racismo y antisemitismo en el siglo XIX; *The Human Condition* (1958) en la que plantea la noción de vida activa y hace una revaloración de los ideales de la acción política, la ciudadanía y el trabajo y una crítica a la obsesión con el bienestar; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), una serie de reflexiones sobre el juicio del líder nazi Adolf Eichmann y su ejecución por parte del Estado de Israel en 1961, en el que argumentó que los crímenes cometidos por Eichmann representan la banalidad del mal expandida por Europa, ya que no fueron a su juicio, producto de un carácter extraordinariamente depravado, sino de la ambición de un burócrata y su blandenguería moral; y *Between Past and Future* (1961), un conjunto de ocho ensayos que tratan sobre la tradición y la modernidad, el concepto de la historia en la antigüedad y la modernidad, la libertad, las crisis en la educación y la cultura, la política y la verdad, y la conquista del espacio por parte del ser humano. El eje que articula los ocho trabajos es la idea

de que el ser humano vive entre el pasado y un futuro que le es incierto, y se ve obligado a afrontar la existencia a través de aprender a pensar (Lasaga, 2007; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Arendt fue en su momento una brillante alumna de Heidegger, Hartmann, Husserl y Jaspers que, sin embargo, siempre se distinguió por la poderosa originalidad de su pensamiento. Nunca fue afectada a las etiquetas en general y, sobre todo, a algunas en particular. Siempre rechazó ser llamada filósofa y expresaba su preferencia, en todo caso, por la denominación de “teórica política”. Cuando en una ocasión, el abogado y escritor Hans Morganthau le preguntó cómo se situaba ella dentro de las posiciones políticas, respondió diciendo que en realidad no lo sabía y no le interesaba y que, de hecho, ya fueran los izquierdistas o los conservadores, siempre la consideraban lo contrario a ellos. Pero sí señaló con toda claridad que jamás había sido una pensadora liberal (Arendt, 1995). Lo evidente, más allá de que lo aceptara directamente, es que su obra es uno de los principales pilares del republicanismo contemporáneo y su vuelta a la Antigüedad clásica, un perfecto ejemplo de la tendencia republicana de buscar en el pasado el origen de las condiciones que conforman el espacio en que se vive el presente, especialmente con su recuperación (y reformulación) de elementos enunciados por los pensadores e instituciones de la Grecia Antigua y la República Romana, así como de nociones teóricas de autores como Kant, Montesquieu y Tocqueville.

La autora referida parte de una visión del ser humano que rechaza el pesimismo existencial y confía en la capacidad de éste para, a través de su razón, juzgar las cosas y construir el mundo de una manera adecuada. En sus palabras, la pérdida de los criterios, la erosión de categorías fundamentales para dar sentido al mundo, que tanto preocupaba a muchos de sus coetáneos, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta la idea de que los seres humanos “no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes” (Arendt, 1997, p. 56).

Para Arendt (1993) las cualidades verdaderamente humanas, propias de la vida activa, son el discurso y la acción. Ambos pueden articularse únicamente como dirigidos hacia otras

personas. De hecho, considera que no es posible clase alguna de vida humana sin un mundo,⁵⁸ que necesariamente se transforma en testimonio de la presencia de otros humanos. No considera que el ser humano tenga una esencia política, sino que la política se da siempre en el espacio entre-los-hombres, como relación. De este modo, la política “trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p. 45) y su perversión fundamental tiene que ver principalmente con la pérdida de la cualidad fundamental de la pluralidad. Es necesario anotar que la autora recupera estas cualidades humanas esenciales del pensamiento de los antiguos griegos, para quienes, además, la palabra oportuna en el momento oportuno se convierte también en acción (independientemente, incluso, del pensamiento que contenga), lo que deja únicamente a la violencia como un fenómeno perteneciente a un ámbito opuesto a la política.

En la teoría arendtiana, la esfera pública y la privada adquieren un sentido muy distinto al que reciben en el modelo liberal. Para ella, se trata de espacios potenciales en los que se llevan a cabo las relaciones entre sujetos (Arendt, 1993). La esfera pública se actualiza en el espacio público, y éste no es un lugar en concreto, sino más bien cualquier espacio (físico o incluso, puede decirse hoy, virtual) en el que se da la relación entre ciudadanos, lo que implica una revelación mediante la palabra y la acción de la posición de cada cual. En sus palabras, lo público indica mundo común, entendido como “comunidad de cosas, que nos une, agrupa y separa, a través de relaciones que no supongan la fusión (...). La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos alguien y no algo” (Arendt, 1997, p. 21)

Resultante de esta visión de lo público en tanto mundo común, está la cuestión de que lo público es el ámbito de la libertad (ya que es el espacio donde los iguales acuerdan y discuten sobre lo que les es común) mientras que lo privado es el ámbito de la necesidad (pues tiene que ver con el orden de los bienes requeridos para la vida). Y ¿qué se debate en público? Aquello que no es posible resolver (saber, responder) con total certeza (algo en lo que todos puedan estar de acuerdo). Esto es de suma importancia, ya que lo político es aquello que pertenece, precisamente, al dominio de lo que debe resolverse en público. Esta

⁵⁸ Aquí y en resto de esta sección, se entiende el sentido del término expuesto en el primer capítulo de este trabajo, como lo que existe a partir de la intervención humana, tanto en los vestigios materiales, como lo creado en el plano de las construcciones intelectuales, pero que sólo es posible en el espacio de interacción entre los seres humanos.

importancia dada a la comunicación, al diálogo y debate entre ciudadanos es tal en la obra de la autora, que asevera que un Estado en el que cada ciudadano piensa solo, en el que no existe comunicación entre los ciudadanos, es necesariamente una tiranía (Arendt, 2006a).

Como se dijo, lo público es el ámbito de la libertad, de la toma de decisiones sobre lo común. Arendt (1993) entiende la libertad como relacionada con la ley (en este caso, *nomos*, una ley en sentido griego, como límite), ya que ésta evita la desmesura, la insaciabilidad de la acción desnuda. Considera que la costumbre de entender la ley como mera prohibición trae como consecuencia el olvido del originario carácter espacial que ésta tiene, es decir, el de crear un espacio en el cual entra a tener vigor, mismo que viene a ser aquel en el que es posible existir y moverse libremente. Así, la libertad existe sólo como acción regulada dentro del espacio de la ley, porque lo que existe fuera de ésta, carece de mundo. Aquí vale la pena traer a colación el análisis que hace Arendt (2006a) cuando expone cómo, en contraste con la tradición griega clásica, los primeros cristianos, concretamente Saulo (Pablo) de Tarso, concibieron una forma de libertad sin relación con la política, que la vinculó con el libre albedrío como si fuesen sinónimos, estableciendo un equívoco que, desde entonces, se introdujo firmemente en el pensamiento occidental.

Arendt plantea la noción de “esfera pública agonística”, ya que la democracia es el espacio de la deliberación pública y la negociación, pero también el teatro en que el conflicto debe resolverse por parte de los ciudadanos evitando las actitudes pasivas y el conformismo político. Para ella es tan importante reconocer el papel activo de los sujetos en el ámbito político, que dejar de hacerlo conlleva el germen de la tiranía o el totalitarismo. Los sujetos, con su participación, se desenvuelven políticamente emitiendo juicios, pues la capacidad de juzgar (y, podría añadirse, contrastar los juicios propios con los de los demás) es lo que caracteriza esencialmente el pensamiento político. De hecho, la autora rescata el concepto de la que, considera, debe entenderse como la virtud política fundamental aristotélica: la *phronesis* o discernimiento, que implica tener constantemente el repertorio más amplio y completo posible de puntos de vista desde los cuales considerar un estado de cosas, y juzgar a partir de ellos; un concepto que por otra parte, considera que ha sido largamente ignorado (Arendt, 1997).

También hay que mencionar que la educación tiene un papel fundamental desde la visión arendtiana del ser humano como dotado para el discurso y la acción. Ella es la que

posibilita a los sujetos llegar a un punto en que puedan asumir el control de lo que sucede en el mundo, a partir de sus juicios sobre lo que debe y no ocurrir. Esto lo expresa elocuentemente Arendt (1995) cuando dice que la educación "es el punto en que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él" (p. 146). Por tanto, es fundamental la educación del ciudadano.

En la obra de Arendt, pueden observarse los siguientes usos de la ciudadanía como categoría conceptual:

- a) Recuperando parte de la carga griega de la categoría, presenta la ciudadanía como un orden de existencia, en donde un sujeto adquiere la suerte de segunda vida que consiste en su *bios politikos*. Sólo este orden de existencia da lugar (como en el pensamiento griego) a una forma de vida en la que el discurso tiene sentido (ya que permite "ingresar" al espacio en donde se habla entre iguales sobre lo común. No es que los no ciudadanos no tengan la capacidad del discurso, sino que éste es tratado como carente de sentido).
- b) Un carácter que conlleva estar sometidos a las leyes establecidas en beneficio de la ciudad, así sea que estas restrinjan los ámbitos en los que los sujetos pueden actuar con discrecionalidad.
- c) El carácter del sujeto libre, que lo es en la medida en la que no está sometido a otro, sino únicamente a la regulación de las leyes. Esta libertad es libertad *de*, y se expresa específicamente en la legitimación para ejercer el discurso y la acción en interrelación con los iguales (libres también). Para Arendt, la libertad implica la posibilidad y tarea de que el sujeto cree la ley a partir de sí mismo, lo requiere de su participación, de su actividad ciudadana. De este modo coinciden libertad y política, pues la libertad se experimenta en la acción (Arendt, 2006a). Así, puede plantearse que, para Arendt, la ciudadanía también se presenta como libertad.
- d) Una condición habilitante para que el sujeto pueda sobresalir, participar de la excelencia, ya que ésta (como era ya concebida por griegos y romanos, con los términos *areté* y *virtus*, respectivamente) pertenece naturalmente al ámbito de lo público, donde es posible distinguirse de los demás. Por supuesto, el valor de este reconocimiento depende de la formalidad del público (debe, para ser formal, estar formado por verdaderos *pares*).

- e) La fuente de un sentido político de responsabilidad, que se presenta como opuesto a los valores burgueses.
- f) Un estatus político que: 1) Viene aparejado con el reconocimiento a una serie de derechos, incluyendo uno clave: el derecho a tener derechos, que a su vez implica “vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias” (Arendt, 2006b, p. 304); y 2) Permite a la persona tener (y que esto se le reconozca) un lugar en el mundo, en el que llevar a cabo sus acciones y en el que su discurso tenga sentido, habilitando a quien lo tiene para participar en la gestión de los asuntos públicos.

Con relación a esto del lugar de un sujeto en el mundo, la autora no se refiere en modo alguno a que éste deba estar ligado intrínsecamente con la nacionalidad. Critica que para los Estados esta sea un requisito para otorgar dicho estatus. Su análisis del totalitarismo pasa, entre otras cosas, por poner atención a dinámicas que tuvieron relación con la condición de los judíos como el único pueblo no nacional de Europa. Arendt expresa que, durante el siglo XX, se mantenían profundas y fatales contradicciones que se gestaron durante el siglo anterior (en que se dio la conformación de los Estados-nación contemporáneos), mismas que “se ocultaban tras la abstracta y palpable inconsecuencia de que los judíos recibieran su ciudadanía de Gobiernos que, a lo largo de siglos, habían hecho de la nacionalidad un prerrequisito de la ciudadanía y de la homogeneidad de la población la relevante característica del cuerpo político” (Arendt, 2006b, p. 46).⁵⁹ Además de esto, argumenta cómo la vinculación de la ciudadanía con la nacionalidad trae como consecuencia que, en la práctica, se dé la paradoja de que los derechos humanos, supuestamente “inalienables”, sólo se vuelvan reales al ser garantizados por un Estado, que para hacerlo, la toma el origen nacional como criterio para distinguir entre protegidos y desprotegidos.

- g) Relacionado con su visión de la ciudadanía y los derechos, Arendt (2006b) también describe críticamente un uso que se le da a la ciudadanía (fuera de la tradición que ella representa): un estatus que libra a las personas de un régimen

⁵⁹ Esto sucedió, considera Arendt (2006), en parte debido a que la caída de la monarquía como símbolo de la comunidad dejó a la nacionalidad como el único nexo para tal efecto (lo que conllevó que el Estado pasara de ser un de la ley a un instrumento de la nación (lo que llevaba en sí el peligroso germen de los nacionalismos).

de ley de excepción, tras asimilarse a la nación receptora y divorciarse de su origen, permitiendo que puedan disfrutar de la completa protección de las instituciones legales.

- h) Un constructo que funciona como garantía de la dignidad humana (que a su vez, conlleva la posibilidad de ser verdaderamente un agente), en un contexto de comunidades políticas respetuosas de los derechos naturales del ser humano.
- i) El ciudadano como condición de posibilidad para que la “promesa de la política” de dar lugar a una vida libre, pueda realizarse. Así como no hay ciudadano donde no hay libertad, no hay libertad, en lo político, sin ciudadano.
- j) Ciudadano como aquel que, más allá de lo previsto por las instituciones (es decir, de si goza o no formalmente de derechos), recibe un trato efectivo de igualdad al momento en que dichas instituciones se vuelven operativas (cuando entran en acción aplicándose a su caso concreto). Arendt (2006b) implica esto cuando analiza la situación del apátrida, que por el hecho de carecer de nacionalidad, se ve expulsado del recinto de la ley.⁶⁰ Su privación absoluta de derechos humanos se demuestra cuando queda claro que puede ser tratado de cualquier forma, por su mero existir, y que su estado puede mejorar con la comisión de un delito, ya que al ser procesado, recobrará una suerte de igualdad humana y de hecho será, en ese momento, tratado por la ley como sería tratado un ciudadano. De esta manera, por obra de un acto criminal, puede convertirse, momentáneamente, en “ciudadano casi completo”.

4.2 Jürgen Habermas. El ciudadano de la democracia deliberativa y la acción comunicativa

El filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas (1929-) nació en Gummersbach. Cursó estudios de historia, filosofía, psicología, literatura alemana y economía en las universidades

⁶⁰ Si bien Arendt no usa ese término, puede decirse que el apátrida queda en una especie de estado absoluto de excepción, fuera de la protección de la ley a un grado aún más grave de aquel que sólo ha sido expulsado de la comunidad, puesto que quien la sufre ya no es meramente el expulsado, ni tampoco aquel al que se le niega el derecho al reconocimiento por venir de fuera. Es un estado aún más precario, porque se asemeja a una suerte de inexistencia, ya que al no pertenecer ni siquiera a un Estado extranjero, no se es tampoco un “alguien” extraño, sino que más bien no está siquiera contemplado qué hacerse con uno.

de Gotinga, Zürich y Bonn. Obtuvo su primer doctorado, en Filosofía, por ésta última, bajo la dirección de Erich Rothacker y Oskar Becker y se doctoró posteriormente por la Universidad de Marburgo, bajo la dirección de Wolfgang Abenroth. Impartió cátedra en la Universidad de Heidelberg, la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt y las universidades de Northwestern y Marburgo, además de dirigir el Instituto Max Planck de Starnberg. Sus obras principales son *Erkenntnis und Interesse* (1968); en la que reflexiona sobre el desarrollo de las ciencias naturales y sociales modernas, argumentando también la diferencia entre éstas y las humanidades (entre las que cataloga al psicoanálisis) y elabora una crítica a la filosofía de Nietzsche; *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) en la que desarrolla su proyecto de fundamentar las ciencias sociales en una teoría del lenguaje, expone el concepto y los fundamentos teóricos de la racionalidad comunicativa, el mundo de la vida, el sistema y su concepción bidimensional de la sociedad, y los conecta con una teoría de la democracia, la moral y el derecho; y *Faktizität und Geltung* (1992), en la que expone las diferencias entre el elemento liberal y el democrático como componentes políticos de la modernidad y propone vías para su conciliación, tratando de integrar posicionamientos normativistas y sociológicos aparentemente dispares, para presentar una teoría sobre los principios del Estado democrático de Derecho (Carabante, 2010; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Prominente europeísta y alumno de Adorno, Habermas ha protagonizado célebres debates con figuras de la talla de Gadamer y Luhmann (e incluso Joseph Ratzinger) y se le considera como la figura más prominente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Por ello, se le reconoce universalmente como adscrito a la corriente de la teoría crítica y, si bien esto es cierto, en materia de teoría política, concretamente en lo referente a la reflexión sobre la ciudadanía, es posible enmarcar su pensamiento crítico, de izquierda, como republicano, ya que en él priman los componentes comunicativos dialógicos, la ética del discurso y una visión de lo que Cortina (2009) considera una política deliberativa de cuño peculiar, diferente a la democracia participativa.

Habermas (1987a, 1987b) propone un concepto de persona como un sujeto capaz de lenguaje y acción (en ese aspecto resultan notables la semejanzas con la postura de Arendt) y expone que la razón que se expresa en la acción es una propiedad no únicamente de los individuos que la ejercen, sino de las estructuras de comunicación que son utilizadas, por lo

que el lenguaje y su uso vienen a ser condiciones de la racionalidad (y de los tipos de ésta). Considera que del lenguaje es que se deriva el cambio social, pues constituye la dimensión fundamental de la acción, de la *praxis* humana. El cambio se presenta como consecuencia de una serie de sustanciales cambios en el universo de lo simbólico (a diferencia de la visión clásica del materialismo histórico, que concibe dicho cambio a partir de la transformación del trabajo y el control de los medios de producción).

Para Habermas, es imposible sostener el Estado de derecho en el contexto de una política completamente secularizada, sin tener como pilar una democracia radical (este término, en un sentido diferente al utilizado por Laclau y Mouffe) (Habermas, 1998). Para pensar en los fundamentos de ésta última, parte de retomar a Kant, pero haciendo una distinción entre su forma de interpretarlo, que supone, según él mismo, una especie de “republicanismo kantiano” (Habermas y Rawls, 1998), y la tradición liberal, que también se apoya en Kant en varios de sus postulados. Partiendo del principio kantiano de que el derecho es la garantía para el ejercicio de la libertad individual, expone que el uso político de la razón, institucionalizado en el proceso democrático, es la verdadera garantía de las libertades, siempre y cuando se construya el Estado de derecho a partir de una lógica no sólo procedimental, sino comunicativa. Así, la propuesta habermasiana de democracia, presupone que es la política, y no el derecho en sí, la fuente de legitimidad del Estado.

La racionalidad propuesta por Habermas no es otra cosa sino una forma de concebir la razón práctica (y de aplicarla) que la desvincula moral y derecho, y fundamenta la legitimidad de éste último y, con ello, del Estado democrático, en el uso de la propia razón conforme a una ética intrínseca al proceso comunicativo utilizado para la deliberación (Habermas, 1987a, 1987b, 1989, 2003). Para él, el derecho positivo en la democracia sólo puede mantener una relación de complementariedad con una moral autónoma y no basarse en una fundamentación moral universalista tendiente hacia el iusnaturalismo (que resulta incompatible con el pluralismo) o en la visión kantiana que lo subordina a la moral y termina haciendo de él una forma más de moral.

La teoría de la acción comunicativa es una alternativa a la razón práctica entendida en clave puramente kantiana. Parte de Kant para distanciarse de él, puesto que Kant (1966) establece un vínculo indisoluble entre la auténtica política y la moral, donde la primera está subordinada a la segunda, mientras que Habermas propone la política como un dominio

autónomo, no supeditado a una moral esencialista ni a las morales particulares de los participantes, sino atado única pero estrictamente a la ética comunicativa mediante la cual operan los mecanismos deliberativos mediante los que la política se ejerce (en una democracia). Sólo un esquema deliberativo en lo público puede permitir a los sujetos vivir emancipados, haciéndose cargo de sí mismos y su sociedad. De esta manera, desde la teoría del discurso, Habermas propone un replanteamiento de la política (y de la ciudadanía).

La acción comunicativa, en Habermas (1987a, 1897b), es toda acción social dirigida al entendimiento (de hecho, no puede haber acción dirigida al entendimiento que no sea social), por lo que influye sobre los tres mundos conceptualizados por Popper (1979), el intersubjetivo, el objetivo-colectivo y el físico. El entendimiento (*Verständigung*), remite a un acuerdo “racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad preposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas” (Habermas, 1987a, p. 110). Es decir, en otras palabras, la acción comunicativa implica la interacción entre sujetos que son capaces de comunicarse de manera lingüística y establecer una relación interpersonal a partir de su acción. No basta con que los sujetos quieran comunicarse y entablen una conversación, pues para que haya verdadera comunicación, el entendimiento (en el sentido descrito) se convierte en un prerrequisito, una condición necesaria para llegar a establecer el acuerdo. Es por ello que la acción orientada al éxito es opuesta a la acción comunicativa, que se orienta al entendimiento.

Por otra parte, Habermas utiliza el concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), acuñado por Husserl (1991) en su fenomenología,⁶¹ para referir a las experiencias prerreflexivas que actúan como el trasfondo desde el que los sujetos dotan de sentido a todo lo que dicen mediante el lenguaje y que no cuestionan, por “convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas” (Habermas, 1987a, p. 84). Puede analizarse a partir de cuál es la

⁶¹ Para Husserl, el mundo de la vida es una infraestructura de sentido, dado por la experiencia, que se da por hecho como evidencia incuestionable, alimentando la vida mental. Esto implica experiencia sensible pero también de cualquier otro tipo, incluyendo significaciones de tipo volitivo, valorativo, afectivo, estético, etcétera.

influencia de la cultura sobre la acción de los individuos; la manera en sí como se establecen las interacciones entre estos; y cómo se articula su personalidad o manera de ser. Opuesto al mundo de la vida está el sistema, que se articula a partir de la interrelación de mecanismos dotados de una lógica propia, de modo que tiende al equilibrio autorregulado. Sus subsistemas son el económico y el político-administrativo, y en ellos, los individuos actúan de forma autointeresada. Esta diferencia entre mundo de la vida y sistema es de fundamental importancia en lo político, ya que el aparato que detenta el poder político justifica sus decisiones en elementos que proceden del mundo de la vida. Cortina (2009) pone el acento en cómo, para Habermas, es en el mundo de la vida donde se forma la opinión pública y la voluntad popular, y el poder ejercido desde el sistema requiere de la racionalización de sus actos teniendo como referencia al mundo de la vida. El proyecto democrático, para Habermas, debe entonces prestar atención tanto a los procesos formales de formación de la voluntad popular, como a los informales de transformación de la opinión pública.

Como ya se ha señalado, Habermas opone la acción comunicativa a otras formas de acción. Considera que las formas de racionalismo imperantes en la sociedad occidental a partir de la modernidad liberal y el capitalismo (especialmente, la razón instrumental), han dado lugar a que la acción estratégica colonice espacios del mundo de la vida, que deberían de ser ocupados por la acción comunicativa. De modo fundamental, la política es uno de estos espacios. Es por esto que Habermas busca fundamentar el quehacer político en la democracia (la forma de gobierno en que la acción comunicativa de los sujetos tiene verdadero sentido) de modo que la legitimidad de sus resultados no dependa del principio de mayoría (y muchos menos de la fuerza de los intereses particulares o de grupo que se impongan), sino de la deliberación como proceso orientado a lograr el entendimiento y el acuerdo, de modo que el tipo de racionalidad que impere sea dialógico y comunicativo. En la deliberación se busca llegar a decisiones incluyentes (a diferencia de los sistemas de suma cero derivados de la primacía del principio de mayoría) y lograr la participación de todos los involucrados, de modo que la institucionalización de procesos (públicos) de comunicación se vuelve fundamental.

Uno de los requisitos que tiene el modelo deliberativo es que se basa en relaciones de reconocimiento recíprocas entre los involucrados. Si bien la igualdad ante la ley garantiza, jurídica y formalmente, el reconocimiento, en realidad, las relaciones de reconocimiento no

se reproducen por sí solas (aquí podría añadirse que no se reproducen por decreto). Esta reproducción necesita de una *praxis* ciudadana de esfuerzo cooperativo, que no se deriva de ninguna presión posible de las normas jurídicas (Habermas, 2002). Es decir, que las convicciones que se requieren para la deliberación y su ejercicio (que podrían equipararse, extrayéndolas de Habermas, a la noción republicana general de virtud) no pueden simplemente inducirse de manera jurídica, sino que dependen del consentimiento y de una idea de bien común.⁶² La democracia deliberativa requiere de una cultura política que valore la autogestión (y la *praxis*), que implique una disposición a pensar en el *nosotros* y no sólo en el individuo, y de sujetos acostumbrados a la libertad política. Todas estas condiciones se expresan en el compromiso ciudadano con un patriotismo constitucional habermasiano, ya no fundado en la nacionalidad o el origen étnico. Como señala el propio Habermas (2002), “el ejemplo de sociedades multiculturales como Suiza y los Estados Unidos muestra que una cultura política en la que arraiguen los principios constitucionales no tiene por qué apoyarse sobre un origen étnico, lingüístico y cultural común a todos los ciudadanos” (p. 11). Este patriotismo constitucional tiene la virtud de distanciarse del nacionalismo sin por ello implicar una adscripción al formalismo liberal. Para el autor alemán, la toma de decisiones democrática (expresión de la formación de opiniones a través del diálogo), termina expresándose en los instrumentos jurídicos y, en último término, en la constitución, en la que se plasman principios que pueden encontrar el asentimiento justificado de las partes. Esto no implica que el resultado final represente exactamente las preferencias de todos, sino que es producto de una asociación basada en el reconocimiento mutuo que se logró a partir de un procedimiento consentido por todos.

En su teoría de la democracia deliberativa, dependiente de su teoría de la acción comunicativa, los usos teóricos de la ciudadanía como categoría conceptual son los siguientes:

- a) Un estatus político autorreferencial, en el marco del Estado democrático que protege libertades individuales. Para Habermas (2000), el estatus ciudadano es garantizado por un esquema de derechos fundamentales que incluye las libertades individuales y las de participación política, pero es autorreferencial, ya que es

⁶² De hecho, para Habermas (2002) las instituciones de la libertad política garantizadas jurídicamente sólo tienen el valor que les da (o no) una población a partir de su cultura política.

precisamente éste el que habilita a los ciudadanos unidos democráticamente a darse a sí mismos la legislación que reconoce-conforma dicho estatus, en principio.

- b) La condición de aquel es partícipe de una comunidad política que se autodetermina, cuyo núcleo consiste en plenos derechos de participación y comunicación política. El reconocimiento de esta condición es uno de los tres que puede un sujeto recibir por el Estado, siendo los otros, el de ser un individuo insustituible y formar parte de un grupo étnico (Habermas, 2002).
- c) La institución jurídica que establece al sujeto concreto en el ámbito de influencia del Estado y fija claramente los derechos democráticos que puede reivindicar, así como las condiciones para modificarlos (a partir de la deliberación con los demás ciudadanos).
- d) El ciudadano como miembro voluntario de una asociación política de sujetos libres e iguales. La pertenencia a la misma no implica sometimiento irreversible alguno al poder del Estado (Habermas, 2002), pues tanto *ius sanguinis* como *ius soli* funcionan únicamente como criterios administrativos para adjudicar al sujeto un consentimiento implícito (de dicha pertenencia) mismo que, sin embargo, puede negar explícitamente con su voluntad.
- e) El ciudadano como un sujeto capaz de anteponer la perspectiva del *nosotros* a la de la mera búsqueda del interés personal que, guiado por una idea del bien común, participa en la toma de decisiones (garantizada por medio de la ley) de su comunidad política y en la autogestión de la misma, otorgando a sus iguales un reconocimiento mutuo y participando con ellos en procesos comunicativos (siguiendo procedimientos convenidos por todas las partes) en numerosos espacios públicos, tanto formales como informales (Habermas, 1998). La importancia de las comunicaciones ciudadanas informales es tal, para Habermas, que asevera que solamente si se produce un juego de mutuas dependencias “entre la formación institucionalizada de la opinión y voluntad política, por un lado, y las comunicaciones públicas informales, por otro, podría la ciudadanía seguir significando hoy algo más que una agregación de intereses particulares

prepolíticos y el goce pasivo de derechos paternalísticamente otorgados” (Habermas, 1998, p. 634).

4.3 Quentin Skinner. El historiador del pensamiento político y su ciudadanía neorromana

El historiador de las ideas Quentin Robert Duthie Skinner (1940-) nació en Oldham, Inglaterra. Ha impartido cátedra en la Universidad de Cambridge y en la Queen Mary University of London. Se licenció en Historia por la Universidad de Cambridge, en la que también obtuvo su grado de *Master of Arts*. Ha impartido cátedra en la Universidad de Cambridge, y ha sido profesor invitado en numerosas universidades, entre las que se cuentan la de Washington in St. Louis, París X, Harvard, Princeton, Amsterdam, Chicago y el Collège de France. Sus principales obras son *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), considerada su trabajo más importante, en donde presenta sus contribuciones a la metodología historiográfica, argumentando desde su postura de interpretación contextualista, y elabora un profundo análisis del pensamiento y la acción política durante el Renacimiento europeo y la Reforma; *Machiavelli* (1981), un estudio de la obra del gran pensador florentino; *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996), obra dedicada al pensamiento de Thomas Hobbes y una contribución importante al entendimiento del pensamiento político de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna; y *Liberty before Liberalism* (1998), en la que rastrea y da cuenta del desarrollo de la teoría republicana neo-romana y su presencia en la Bretaña de la modernidad temprana y en la que, por último, expone los pensamientos y razones que lo llevaron, junto con Pocock y Dunn, a plantear los fundamentos de lo que ha llegado a conocerse como la Escuela de Cambridge de historia de las ideas (Martínez, 2013; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Skinner es uno de los relevantes intelectuales de lo que Charles D. Tarlton denominó como “Escuela de Cambridge” (Martínez, 2013), siendo los otros dos J. G. A. Pocock y John Dunn. Dicha “escuela”, basada en Londres, también llamada “*New History*”, defiende un modo contextualista de interpretación de las fuentes históricas, acusa a los métodos convencionales de producir formas anacrónicas de interpretar, y es conocida por la gran atención que presta a los conceptos políticos y proponer que no hay verdadera distinción entre la teoría política y su historia, ya que ésta última provee constantemente a los

pensadores de ideas que les permiten reformular sus respuestas a preguntas de la filosofía política contemporánea (Skinner, 1993). Skinner (2007) parte de la postura de que es ilógico intentar interpretar a los autores clásicos a partir de ciertos conceptos fundamentales, pues esto daría lugar a mitologías interpretativas y a la falacia del presentismo, por lo que los autores deben ser interpretados en su propio contexto, para valorar sus propuestas y respuestas a los problemas y, en todo caso, reformularlas para el contexto actual.⁶³

Skinner (2005) señala que Berlin se equivoca al desestimar las formulaciones de libertad negativa hechas en el mundo Antiguo. Expone cómo, si bien no existía el concepto de derechos, ni se planteó una doctrina de la libertad como no interferencia, existía una noción muy clara de libertad negativa como ausencia de dependencia. Explica cómo esta idea romana, expresada en el *Digesto*, puede rastrearse hasta los textos medievales de Henry de Bracton y Littleton y los argumentos de los parlamentarios que disputaron con la monarquía inglesa a principios del siglo XVII. Y partiendo de estas referencias del pasado, re-articula la idea de que es libre aquel que no está sujeto a la voluntad de otro, pero no únicamente como coerción, sino que la mera conciencia de vivir bajo un poder arbitrario, es decir, uno capaz de interferir en las actividades de los individuos sin tener en cuenta sus intereses, “sirve en sí mismo para limitar nuestra libertad. Saber que somos libres para obrar o para abstenemos sólo porque alguien ha elegido no pararnos es lo que nos reduce a servidumbre”. (Skinner, 2005, p. 30)

Skinner (1997) expone que esta forma de entender la libertad, anterior al liberalismo, pareciera haber sido descartada como una alternativa viable, ya que por un lado, la libertad negativa liberal rechaza asociarse con una idea de virtud pública y ciudadana, ya que su motor es el interés individual y, por otra parte, la idea comunitarista de que solo aquellos que ejercen unas virtudes basadas en valores morales compartidos comunitariamente son libres, también se distancia de esta postura. Sin embargo, señala el autor (1998, 2005), principalmente a partir del estudio de Maquiavelo, esta libertad republicana pre-liberal, es capaz de hacer coincidir la idea liberal de que la prioridad dada a la búsqueda de los intereses individuales

⁶³ Más allá de la crítica que algunos podrían hacer al propio Skinner de caer en el error que él mismo critica (véase Agulló, 2015), es posible preguntarse si la tendencia republicana a la recuperación del pasado no está, de hecho, emparentada, precisamente con esto que Skinner señala, dando lugar (al menos en parte) a posturas como el originalismo (en teoría jurídica). Esta reflexión se ampliará en la sub-sección correspondiente al análisis del modelo republicano.

con la necesidad de la virtud pública ciudadana, ya que, en orden de evitar que se pierda el mismo Estado que garantiza la libertad (ya sea por influencia de un poder externo o por estar controlado por la voluntad de unos cuantos), se vuelve necesario colocar los intereses individuales como subordinados al bien común.⁶⁴ De este modo, la virtud que evita la corrupción, defiende al Estado y participa en política, existe como una consecuencia de un proceso racional pragmático, tiene un valor instrumental.⁶⁵ De hecho, una de las críticas de Skinner al liberalismo consiste precisamente en que no es suficientemente sensible a los peligros que amenazan la forma de vida que garantiza la libertad, y por ello no pone énfasis en la participación activa del ciudadano.

Así, para Skinner (2004), el ser humano y aún el ciudadano, puede ser entendido como alguien con tendencias egoístas naturales, pero que es capaz de actuar de manera virtuosa. Este último resultado es posible, principalmente, gracias a que la ley, además de evitar la dominación, obliga a los sujetos a cambiar sus patrones egoístas de conducta, conduciéndoles a la virtud cívica. Cuando alguien no es capaz de comprender que su propia libertad depende de su compromiso con esta virtud y actúa anteponiendo siempre su propio interés al de todos los demás, lo que realmente ocurre es una falla de racionalidad.

Ante la crítica que se le ha hecho sobre la ya mencionada idea de que el Estado es el único garante posible de la libertad (en los términos expuestos), diciendo que en realidad ningún ciudadano puede esperar una seguridad completa en todo momento de que no se verá en sus interrelaciones con otras personas, sujeto a dependencia (Brennan y Lomasky, 2006), Skinner contesta como sigue:

Aceptando que ningún estado puede esperar asegurar a todos sus ciudadanos contra todo posible ataque a su libertad en todo momento, [los teóricos neorromanos] argumentaron que lo que requiere de ser absolutamente protegido por la ley contra la usurpación y la pérdida sólo puede ser una carta de nuestros derechos más “fundamentales”. La lista de estas libertades básicas no se consideró como un catálogo de derechos supuestamente naturales. La lista es una construcción social, un reflejo de lo que los miembros de una asociación política específica consideran como esencial para el cumplimiento de sus intereses más destacados. Así se forjó una conexión crucial entre la teoría neo-romana de la libertad y el concepto de derechos “fundamentales”: el estatus de ser una persona libre vino a ser equiparado con la capacidad

⁶⁴ Skinner plantea como esta visión romana sobre la libertad fue recuperada por el humanismo cívico italiano (sobre todo por Maquiavelo), además de poderse rastrear en Inglaterra en la época de Carlos I y en las colonias norteamericanas en tiempo de Richard Price.

⁶⁵ Es por esta razón, principalmente, que Villaverde (2008), consideran que Skinner, junto con autores como Pettit y Viroli, dentro de lo que llama la corriente del “republicanismo instrumental”, que se distingue de versiones más neorristotélicas, y de otras que articulan una suerte de “republicanismo liberal”.

de ejercer una libertad de elección sin límites en lo que tiene relación con éstas libertades básicas. (Skinner, 2019, p. 11)

Además, considerando lo ya dicho de que la libertad se entiende en su teoría como ausencia de dependencia, puede decirse que para la formulación de Skinner estriba realmente en un rechazo a la concentración de poder. Es decir, que la dominación no estriba en sí en la intromisión o no del poder en la vida de los individuos, en que a estos se les moleste, limitando su autonomía; sino en la concentración del poder que permita a los menos imponer su voluntad a los más. Para él, cuando la coerción es justa y necesaria para el bien común, no es, de hecho, contraria a la libertad, siempre y cuando la política no esté sometida a la voluntad de unos cuantos poderosos. En sus propias palabras, “la ley resguarda nuestra libertad no sólo ejerciendo coerción sobre otros individuos, sino también ejerciendo una coerción directa sobre cada uno de nosotros para que actuemos de una manera determinada” (Skinner, 2004, p. 109). El ser humano requiere, para él, de un grado de control justo, orientado a la consecución del bien personal y común, evitando que las pasiones desordenadas y sin restricción (antónimos de la virtud) lleven a la opresión de los unos sobre los otros, pero este control debe ser dado por la ley justa. Así, cuando el bastón de mando (en sentido figurado) está en manos de la ley y no de las personas, se puede ser ciudadano porque se es libre, se carece de amo. De este modo, la ley opera educando al ciudadano en la virtud, definiendo el interés de la República (que deviene en supremo) y con la referida función de atemperar las pasiones de los sujetos.

Skinner acepta el carácter conflictivo de la discusión pública. Dado que los resultados más contundentes de los procesos públicos de debate se expresan en la elaboración de normas jurídicas, resulta especialmente relevante su afirmación de que “toda legislación favorable a la libertad es producida por el choque entre las clases y así que el conflicto de clase no es el disolvente sino el cimiento de una comunidad” (Skinner, 1985, p. 17). De hecho, esta declaración no es otra cosa, sino la voz del Maquiavelo de *Los Discursos*, que Skinner trae a la palestra con sus propias palabras. Esta recuperación de la visión maquiavélica de lo político como espacio conflictivo, que además, es también el ámbito de la libertad, coincide en lo fundamental con varios de los planteamientos de Hannah Arendt. A partir de esta visión agonística, Skinner (1997) argumenta cómo solamente un gobierno republicano, al no dar lugar a la posibilidad de que existan poderes discrecionales, puede garantizar que los ciudadanos resulten (y se sientan) sometidos a la arbitrariedad y la consiguiente servidumbre.

De acuerdo con Skinner (2019), la teoría política neo-romana,⁶⁶ que, como su nombre lo dice, recupera elementos fundamentales del modelo político de la Roma Antigua, ha encontrado diversos exponentes (y espacios) a lo largo de la historia, incluso antes de que algunos de los grandes filósofos modernos tomaran la estafeta. Entre estos, cita como ejemplos relevantes a Acio de Bolonia (siglo XII), Henry de Bracton (siglo XIII), Sir Thomas Smith (siglo XVI) (Skinner, 2019) y a los oradores que formularon la *Petition of Right* en 1628 al rey Charles I de Inglaterra y Escocia (Skinner, 2005). También, Skinner (1985,1997) argumenta que Maquiavelo representa una tradición del republicanismo clásico de corte humanista que recupera muchos elementos de los autores romanos, además de que las propias ciudades libres italianas apoyaron en gran medida su visión política en los antiguos republicanos romanos. Entre los teóricos neo-romanistas contemporáneos, destaca principalmente a Pettit (1999). Por supuesto, es posible contar al propio Skinner como un autor fundamental de este enfoque.⁶⁷

Para el Skinner, la teoría neo-romana tiene la virtud de mantener la seguridad individual frente a los atropellos a sus derechos humanos (incluyendo la ausencia de intromisiones injustificadas en su espacio de libertad), al tiempo que opta por una forma realmente democrática de gobierno. En contraste con la falta de un vínculo necesario entre democracia y libertad negativa que muestra la argumentación del principal teórico liberal de la libertad, Berlin (2014), la teoría neo-romana, que parte de la idea de la libertad como ausencia de poder arbitrario (o ejercicio arbitrario del mismo) (Skinner, 2008), considera que para que la libertad exista en realidad, son necesarios tanto el pleno disfrute de los derechos fundamentales, como la capacidad de hacerse oír en el ámbito público y la creación de normas (a través de una justa representación) en la misma medida exacta en que cualquier otro ciudadano puede hacerlo (un elemento que sólo puede darse en una democracia sustantiva) (Skinner, 2019). Otra fortaleza de la teoría neo-romana es, considera, la capacidad que tiene para prestar atención a las formas estructurales (y soterradas) en las cuales la libertad de elección es denegada por grupos que detentan poder. Es decir que, en primer término, no sólo se considera al Estado como el factor que amenaza los espacios de libertad, sino que se

⁶⁶ Incluso, Skinner llama “neorromana” a la noción republicana libertad que ya se ha expuesto aquí.

⁶⁷ Cabe anotar que esta recuperación de las concepciones jurídicas romanas implica declarar que otras fuentes como el *vivere civile* de los humanistas italianos como muy desvinculada a la tradición política de los griegos, y apreciarlas en tanto reformulación de los principios romanos.

visibiliza el papel opresor que pueden jugar distintos grupos de interés, incluyendo los actores económicos (tan dejados a salvo por el liberalismo), así como estructuras culturales (como la dependencia económica de muchas mujeres a los hombres de su familia).

La ciudadanía se presenta en el trabajo teórico de Skinner, adquiriendo los siguientes usos:

- a) El fundamento o fuente de la lealtad de un sujeto hacia el Estado, al constituirse como la entidad capaz y necesaria para asegurarle su libertad.
- b) Las capacidades que permiten a un sujeto, por voluntad propia, servir al bien común, y así defender la libertad de su comunidad política, asegurando el mejoramiento de la misma y su desarrollo, así como la individual (Skinner, 2004).
- c) La condición de quien no está bajo el poder o sujeción de otro, por lo que será (tanto formal como fácticamente) *sui iuris*, capaz de actuar plenamente por sí mismo, y que sólo se cumple dentro del Estado libre. Este no estar sujeto a otro no implica solamente estar libre de coerción o estar sometido mediante una institución jurídica formal, sino que no haya un poder arbitrario, cuya acción pueda llegar en un momento dado en las actividades sin considerar los intereses del sujeto. De hecho, la mera consciencia del sujeto de que esta situación sea así, aunque dicho poder no se ejerza, hace que no sea libre.
- d) El ciudadano como un individuo que, por serlo, está orientado naturalmente a la búsqueda de sus intereses personales, pero que mediante el uso de su racionalidad, es capaz de ver que la forma de vida que le permite buscarlos sólo es viable en un Estado libre, por lo que se compromete con la participación política y ejerce un esquema de virtud pública, que, independientemente de valores que puedan variar dependiendo del contexto, tiene su núcleo en que dicho ciudadano priorice el bien común del Estado antes que su beneficio personal directo.
- e) Ciudadano como aquel que es capaz de que su voz sea oída en público, directamente o bajo un proceso de representación justa, bajo el marco de una ley que le asegure el disfrute de sus derechos fundamentales (aquellos que en su contexto político y social específicos sean considerados como tales).

4.4 Philip Pettit: La democracia de las evaluaciones compartidas y la ciudadanía contestataria

El filósofo y teórico político irlandés Philip Pettit (1945-) nació en Ballygar. Se licenció en Filosofía y obtuvo el grado de *Master in Arts* por la Universidad Nacional de Irlanda (Maynooth) y se doctoró por la Queen's University (Belfast). Ha impartido cátedra en la Universidad de Bradford y la Universidad Nacional de Australia y las universidades de Columbia y Princeton. Sus principales obras son *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1997), en la cual estudia el desarrollo histórico de la concepción de libertad como no dominación, explicando su florecimiento y posterior declinación y argumentando sobre por qué debe ser reconocida al día de hoy como un ideal político central, además de plantear cuáles son las instituciones civiles y políticas que una sociedad comprometida con tal visión de la libertad debe tener; y *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency* (2001), en donde presenta un estado del conocimiento de las teorías de la libertad disponibles, para después articular una teoría unificada propia de la libertad, presentando reflexiones sobre sus dimensiones y los contextos en los que ésta tiene lugar (López, 2010; Diab, 2020; Stanford Encyclopedia of Philosophy, s. f.; Encyclopaedia Britannica, s.f.)

Pettit defiende una versión del republicanismo cívico como teoría del gobierno y de la libertad que es en varios aspectos cercana al trabajo de Skinner (y que es generalmente clasificada, como el de éste, como neo-republicana), pero que en otro, sin duda, establece su distancia. Como Skinner, ha hecho aportes teóricos al concepto de libertad desde el republicanismo, argumentándola desde un modelo opuesto al liberal. Es reconocido como uno de los autores que más ha colaborado para cimentar la teoría de la libertad desde el pensamiento republicano contemporáneo.

Antes de especificar su teoría de la libertad, es menester exponer que para él hay tres grandes corrientes de pensamiento contemporáneas sobre lo que es la democracia. Una de ellas, la considera como un sistema para dotar de autoridad a la voluntad pública, lo que implica una idea de cuerpo social, de pueblo, capaz de tener una suerte de pensamiento colectivo y de, a partir de él, articular una voluntad común, de lo que se deriva la necesidad (e incluso el deber) de limitar las influencias privadas en la esfera política, así como de fomentar que la voluntad popular ocupe todos los espacios posibles; una segunda corriente,

que concibe la democracia como el sistema adecuado para conferir autoridad al juicio público, es decir, a los juicios de los individuos sobre materias de importancia, y una tercera, a la cual se adscribe el propio Pettit, la considera como un sistema que busca dar la autoridad a la evaluación pública (Pettit, 2005). A la primera corriente, opone el autor irlandés la objeción de que tal entidad popular es meramente una ficción, pues si bien los agentes colectivos existen a cierta escala, definitivamente no puede existir uno a la escala de una comunidad política completa (por norma general). A la segunda, que los juicios de varios individuos (sobre todo en gran cantidad) pueden conducir a resultados incoherentes (o a una *impasse* donde la decisión no pueda sacarse adelante), y que, para evitar esto, todos o la inmensa mayoría de los individuos deberían ser perfectamente conscientes de “prever y precisar lo que se supone que sus votos apoyan. Desde luego, ningún electorado a gran escala estaría en condiciones de hacerlo” (Pettit, 2005, p. 52). Por último, la tercera corriente se ordena en torno a la idea de un gobierno que busca activamente el bien común como norma de actuación. Para él, la deliberación entre los ciudadanos, en este modelo, implica que, pese a no compartir las mismas opiniones sobre diversas materias (y ciertamente no las conclusiones), los ciudadanos pueden admitir que ciertas consideraciones y, sobre todo, evaluaciones, son relevantes. Estas evaluaciones políticas compartidas llegan a constituir un capital discursivo compartido (pese a las diferentes respuestas que se den a los temas) (Pettit, 2003). Un sistema democrático debe garantizar que el gobierno actúe dentro del marco trazado por este capital discursivo, reduciendo mediante la deliberación y el juicio las alternativas (en función de las más viables y defendibles), de modo que, idealmente, se opte por las mejores.

Pettit (1999) plantea una concepción de libertad negativa y, en primer término, debate con la distinción dicotómica del liberalismo de Isaiah Berlin entre libertad negativa y positiva, sosteniendo que esta forma de categorizar la libertad ha provocado que la historia de las ideas políticas se narre y reconstruya a partir de un error. Afirma que la libertad republicana se encuentra entre esos dos polos y presenta una visión revisionista de la historia del pensamiento sobre el tema, incluyendo dentro de la esfera republicana no sólo a los clásicos pensadores reconocidos en general como republicanos (Cicerón, Maquiavelo, Harrington, Montesquieu), sino también a otros comúnmente catalogados como liberales, como John Locke y John Stuart Mill, al tiempo que rechaza como un autor central del

republicanismo a Rousseau y considera como la verdadera fuente seminal de la visión liberal sobre la libertad a Thomas Hobbes, visión que, considera, habría sido defendida (por paradójico que esto sea) por los lealistas ingleses contra los sublevados de las 13 colonias, y posteriormente recuperada por Constant y Berlin.

Como es evidente, la interpretación *sui generis* de Pettit con respecto a la filiación teórica de los autores mencionados en el párrafo anterior, no ha pasado sin llamar la atención y acarrearle fuertes críticas debido a que se considera que realiza una lectura a modo de fragmentos de sus textos y los descontextualiza, haciendo aparecer, por ejemplo, a Locke como republicano, al forzar la interpretación y releer selectivamente algunos pasajes del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, o postular la idea de que el concepto de libertad de Hobbes vendría a ser en realidad el mismo que argumentaron Constant y Berlin (Agulló, 2015). También se le ha señalado por su visión sobre la libertad negativa considerada por algunos como demasiado próxima a la liberal y fracasar en diferenciarse de esta con suficiente claridad (Bertomeu y Doménech, 2005; Gargarella, Martí y Ovejero, 2004). Hacer o no esta última crítica, sin embargo, depende del punto de vista desde donde se valore el aporte del autor respecto al pensamiento sobre la libertad. Pettit (1999) presenta una idea de libertad como no dominación, considerando que ésta consiste en las interferencias arbitrarias por parte del poder, en un contexto en donde no hay mecanismos institucionales para disputar su injerencia. A diferencia de la libertad como no interferencia, que puede darse por el mero hecho de la ausencia de otros sujetos, la libertad como la entiende este autor, es un estatuto social del que se goza en presencia de otros individuos y requiere de un entramado institucional que soporte el estado de no dominación de quien disfruta de ella, cuyos mecanismos estén (esto es clave) en posibilidad de ser controlados por la persona protegida por ellos. Esto da a la no dominación pettiteana un fuerte carácter de control.

Este último elemento, el control, es fundamental en toda la teoría de Pettit. Para él, la posibilidad de discutir las decisiones del poder y controvertir las leyes es uno de los elementos fundamentales de un estado de libertad, más allá de cómo se llega a tomar (y formalizar) estas decisiones. Incluso expone que la soberanía popular como tal descansa en este derecho de resistencia, más que en el hecho de que los ciudadanos se den, mediante los procedimientos mayoritarios, las leyes a sí mismos. De hecho, el control que los ciudadanos deben tener, en el modelo del autor, debe poder ejercitarse independientemente de la buena

voluntad (o la falta de ella) de otro (ser incondicionado), ser igual al que poseen los demás ciudadanos (individualizado), y el que lo ejerce debe tener tal confianza en la eficacia de su voluntad para influir en la dirección que toman las decisiones que cuando éstas no siguen el curso que él deseaba, no perciba este resultado como un acto de dominación (en términos de Pettit, esto se denomina que el control sea eficaz) (Pettit, 2012).

Es a partir de lo anterior que Pettit (1999) se posiciona como enemigo de la democracia directa. Para él, esta conlleva el peligro de terminar convirtiéndose en una tiranía de las mayorías y cualquier ciudadano se ve en posibilidad de verse sometido, en tal carácter, a un poder de interferencia no controlado (dominación) por parte de la mayoría.

Por otra parte, pese a que Pettit no deja de valorar el componente positivo de la libertad, considera que el núcleo de la libertad republicana es, de hecho, una libertad negativa, lo que le posiciona en un lugar contrastante con Arendt y Habermas, para quienes la participación y los componentes dialógicos a que ésta da lugar son el sustrato esencial de la ciudadanía y la democracia, que posibilitan la libertad. Cabe anotar aquí que la participación, para Pettit, no implica necesariamente el control, por lo que no es necesariamente deseable *per se*. Si bien el planteamiento de Pettit lo acerca más a Skinner que a los mencionados autores, pues concede un valor instrumental más que esencial (para alcanzar un estado de no dominación), no deja de lado por completo algunos componentes de la clásica idea de virtud republicana. Para él, es necesario que en la sociedad existan, por un lado, un vínculo identitario entre los miembros de la misma y, por el otro, una manera de conducirse caracterizada por la civilidad, ambos valores cívico-políticos de importancia. Hay que señalar que para él, estos valores carecen de un sentido moral, pues son más bien instrumentales y están articulados en torno a otro valor fundamental: la identificación de los ciudadanos con los modos de vida que les garanticen vivir en un esquema de no dominación.

Por último, vale aclarar que en la teoría de Pettit, la libertad es un bien común por excelencia. Para él, un bien es común si su incremento o disminución para un miembro del grupo (o comunidad) implique una modificación en el mismo sentido para los miembros restantes. Para Pettit (1999) un ciudadano es libre en el sentido ya descrito en esta sección, en tanto todos los demás también lo sean. Cabe señalar que el modelo de Pettit es sensible a los distintos factores de vulnerabilidad para llegar a sufrir dominación y no se queda únicamente en declaraciones genéricas sobre todos los ciudadanos.

Los usos de la ciudadanía como categoría conceptual que pueden apreciarse el trabajo de Pettit son los siguientes:

- a) Un estatuto del que disfruta quien, bajo los mecanismos institucionales de un cuerpo político, goza de la libertad como no dominación, lo que requiere que tenga una efectiva capacidad de control (un control individualizado, eficaz e incondicionado) sobre los instrumentos institucionales que le protegen de la dominación ajena en la misma medida que todos aquellos que gocen de la misma condición.
- b) Un estatus de libertad que existe, por necesidad, a partir de un régimen de ley, y sólo puede existir dentro de éste, pues la ley crea la autoridad de la que gozan los gobernantes y la libertad que comparten los ciudadanos (Pettit, 1999).
- c) Ciudadano como aquel que, gozando en una comunidad política de la posibilidad de discutir las decisiones del poder y controvertir las leyes (Pettit, 1999), asume el papel de evaluador de las decisiones colectivas y, en un momento dado, asume una posición contestataria (de resistencia) ante normas, prácticas o políticas que considere objetables (Pettit en Vatter, 2009).
- d) Además de lo anterior, el ciudadano como aquel sujeto capaz de entablar procesos de diálogo con sus iguales (con quienes comparte elementos de identidad y el compromiso con el mantenimiento del sistema de no dominación y la actitud de civilidad) y que, pese a las diferencias en los posicionamientos que se presenten en el mismo, es capaz de advertir y admitir consideraciones y evaluaciones relevantes sobre los temas discutidos, convirtiéndose con ello, en productor (en conjunto con sus iguales) de un capital discursivo compartido que, en una democracia, orienta al gobierno a tomar decisiones dentro de las alternativas más viables disponibles en el repertorio de dicho capital discursivo.

4.5 Análisis del modelo discursivo teórico de la ciudadanía republicana

En las secciones anteriores se ha presentado la manera en que la categoría conceptual estudiada se presenta en el corpus teórico de los autores representativos, para mostrar su densidad polisémica, evidenciando los enunciados que de ella se dicen (Foucault, 2010).

En el modelo republicano, los sujetos que constituyen el cuerpo reconocido de la sociedad política, son, primero que nada, personas. El estatuto personal que tienen no deriva del reconocimiento del Estado ni de formalismo jurídico alguno. Las personas, en tanto tales, viven de forma natural en distintos órdenes de existencia. Dejando de lado el de la vida biológica como tal, la existencia humana se da a partir de la interrelación con otros seres humanos, primordialmente a partir de los procesos de subjetivación derivados del uso del lenguaje, al grado de que Arendt (1993) señala discurso y acción como las cualidades realmente humanas. Si bien las personas tienen de forma natural tendencias egoístas (Skinner), son capaces de juzgar las cosas por sí mismas y de construir el mundo de manera adecuada (Arendt). En lo tocante a la dimensión política de su existencia, es decir, en tanto ciudadanos, los sujetos son capaces de: comprender racionalmente las ventajas que conlleva la búsqueda del bien común (Skinner); de sentirse identificados y comprometerse con el reconocimiento de los otros y las reglas de un procedimiento consentido (Habermas), así como con la deseabilidad de actuar de manera civilizada y equitativa (Pettit) y de comprender las consideraciones y evaluaciones relevantes que realizan desde su postura personal sobre los temas sobre los que discuten con otros (Pettit); y, en suma, de ejercer una forma de racionalidad comunicativa (Habermas), para, a través de ella, darse leyes a sí mismo y su comunidad política y participar en la gestión de lo público, haciéndose oír en la misma medida que sus iguales; así como evaluar los actos que emanen del espectro de acción del Estado y sus semejantes, para controvertirlos cuando interfieran negativamente con su libertad, derechos y valores (socialmente construidos), de modo que tengan un control individualizado, eficaz e incondicionado sobre dichos actos (Pettit).

Si bien al revisar a los autores republicanos clásicos podría pensarse que en este modelo la noción de pertenencia a una comunidad está ligada exclusivamente al origen⁶⁸ (los romanos lo sistematizaron como derecho de sangre y de suelo), de hecho, en el modelo republicano no hay un vínculo necesario entre la pertenencia a la comunidad política y el origen nacional. En realidad, si bien el republicanismo se ha distinguido por proponer de diversas formas que lo que debe buscarse en el buen gobierno, y decir que un gobierno es bueno depende en buena medida de que haga lo más conveniente para defender a la

⁶⁸ Ya sea que este origen ubique éste en la polis, la República romana, las ciudades-Estado italianas de la Edad Media y el Renacimiento, o la misma idea de una identidad nacional previa a la constitución de un Estado de tal especie (presente por ejemplo, en la Italia que ya concebía Maquiavelo).

comunidad política de los peligros que la acechan y acrecentar de diversas formas su poder, prestigio, bienestar, etcétera; este modelo, en su versión contemporánea, ve más allá del mero origen de los sujetos. En cierta medida, pasa por alto esta cuestión, al centrarse, en algunos casos, simplemente en pensar la comunidad como algo ya constituido y, en otros, al poner el acento en la adhesión a los acuerdos formales que sustentan la convivencia política y los procedimientos del sistema comunicativo y de acción (Habermas); en la lealtad hacia el Estado (Skinner); así como en el compromiso con los valores públicos, la participación y el hecho de formar parte integral de la comunidad, teniendo en ella un lugar en el mundo (Arendt).

La libertad en el modelo republicano reviste un doble carácter: tiene una dimensión positiva y una negativa. En tanto libertad positiva, es lo que faculta a los sujetos discutir con sus iguales y acordar sobre lo común (Arendt), sobre la base del reconocimiento mutuo y el diálogo. Es libertad de hacer, de tomar parte en la autogestión de la comunidad política, por lo que está íntimamente relacionada con la participación activa y con los procesos deliberativos orientados al entendimiento, a partir de los cuales se construyen dialógica, racional, e incluyentemente las decisiones a partir del consentimiento y la búsqueda compartida del bien común (Habermas). Por otro lado, la libertad reviste una dimensión negativa, distinta sustancialmente de la idea liberal (que la propone como no interferencia). En este sentido se presenta como ausencia de dependencia y dominación. Es decir, ausencia de un poder arbitrario capaz de intervenir en las actividades de los sujetos y en la esfera de sus derechos básicos (que se definen socialmente en un contexto determinado) sin considerar su voluntad (Skinner), gracias a un contexto donde hay mecanismos institucionales para disputar la injerencia de dichos actos (Pettit).

A partir de lo anterior, pareciera que el republicanismo contemporáneo, a la clásica pregunta formulada desde la Grecia Antigua, sobre si es mejor un gobierno de buenas leyes o uno de buenos hombres, da una respuesta mixta: en este modelo se concibe al ser humano como racional, no en el sentido que se da al término en el *rational choice* y el individualismo metodológico en general, de un agente que calcula todo en función de la maximización de su propio beneficio; sino como un ser capaz de juicio, de entendimiento y comunicación, de encontrar por medio del pensamiento y el acuerdo y no de la violencia, las mejores alternativas tanto para él como para sus congéneres. La idea central aquí es que el ser humano

puede ser bueno, es capaz de la virtud, no sólo en sentido moral, sino en sentido de *virtud pública*, como serie de disposiciones que guían su actuar hacia la consecución del bien común por encima del beneficio individual (al menos, el inmediato). Por otra parte, de las teorías de los autores representativos del modelo se desprende que esto no se da, ni muchos menos, de manera espontánea, sino que para que esta *bondad política* en potencia se materialice, tanto como disposición personal como ejercicio de la misma a través de la acción, se requiere de una serie de condiciones presentes en el contexto de la comunidad política, que van desde la presencia de elementos identitarios compartidos (políticos, no culturales); hasta un sistema de reconocimiento mutuo, disposición para el diálogo y procedimientos de comunicación; pasando por la consciencia de que los demás involucrados sujetos en la deliberación están comprometidos con una idea de bien común; y por un sistema institucional que asegure el disfrute de la no dependencia y dominación para todos los miembros de la comunidad política en la misma medida.

La anterior ambivalencia (o multi-dimensionalidad) del concepto de libertad en el republicanismo contemporáneo y su correlativo esquema de prudente confianza⁶⁹ en el ser humano vienen acompañadas de otro elemento, que entra en tensión con este último: la desconfianza republicana en el juicio popular y en la legitimidad de las mayorías ha sido clara a lo largo de la historia. El modelo conlleva por un lado, una confianza antropológica en la capacidad de juicio de los sujetos en abstracto, y una actitud que no se fía de los sujetos concretos que articulan a la colectividad.

En la actualidad, la postura teórica conocida por el nombre de constitucionalismo popular, principalmente desarrollada en Estados Unidos, aporta a la problematización de esta cuestión. Este enfoque busca repensar críticamente la supremacía judicial (esquema en donde todos los poderes públicos, especialmente el legislativo, están vinculados a la doctrina constitucional de los tribunales supremos) y el desprecio hacia los movimientos populares como posibles elementos generadores de sentido constitucional. Desde esta visión, el constitucionalismo dominante se ha transformado en un mecanismo de selección de élites (Niembro, 2013). En el constitucionalismo popular, de acuerdo con Kramer (2004), “El papel del pueblo no está limitado a actos ocasionales de creación constitucional, sino a un control

⁶⁹ “Prudente” en tanto no se presenta como ingenua, sino que, si bien evita el pesimismo antropológico, otorga un voto de confianza especificando ciertas condiciones. En otras palabras, el modelo republicano no extiende un “cheque en blanco de confianza” al sujeto.

activo y continuo sobre la interpretación e implementación de la Constitución, sin que el Tribunal Supremo pueda monopolizar la interpretación de la misma” (p. 959).

Sin relación teórica con la corriente recién mencionada, Costa (2008) describe claramente cómo el sufragio universal materializó, para el constitucionalismo del siglo XIX, al menos como permanente riesgo latente, el más grave de sus “grandes miedos”:

(...) la tiranía de la mayoría, el despotismo de una masa que, utilizando los derechos políticos como un caballo de Troya, se sirve de las instituciones parlamentarias para dismantlar el orden de la propiedad y la libertad (...) [a partir de la convicción de que la aplicación de la igualdad] conduciría al sofocamiento de componente ‘aristocrático’ del orden democrático-representativo, (...) [haciendo] imposible un ‘gobierno de los mejores’” (Costa, 2008, pp. 174-175).

Si bien el señalamiento que hace el constitucionalismo popular es acertado (pues la judicatura se erige, con toda intención, en un poder contramayoritario), ello no implica necesariamente que eliminar los contrapesos que aseguran la dispersión de poder garantice un estado de cosas más favorable en términos de protección y garantía de los derechos y de mayor igualdad (tanto de trato frente al Estado por parte de éste mismo, como de condiciones sociales y económicas). Los populismos, independientemente de su cuño ideológico, han mostrado que el dismantlamiento de los sistemas de dispersión de poder en nombre de la voluntad popular, en muchos casos terminan dando lugar a procesos de descomposición política, económica y social, orquestados desde los liderazgos políticos. Por otro lado, si bien existe una diferencia importante entre el constitucionalismo popular y el populismo constitucional, como señala Alterio (2016), el riesgo de que el primero devenga en el segundo siempre será un factor a tomar en cuenta.

Hay que notar la coincidencia de los modelos liberal y republicano en lo tocante a ese cierto grado de desconfianza en los ciudadanos concretos. Por supuesto, no se trata de un temor irracional o infundado y, sin duda, la dispersión del poder es fundamental en ambas formas contemporáneas de entender la democracia. Esta coincidencia, sin embargo, quizá puede ayudar a comprender el éxito de doctrinas políticas y jurídicas como la del originalismo, que ha gozado de una gran fuerza en los Estados Unidos hace ya décadas, con su defensa del principio de volver a la fuente original, en la interpretación constitucional, de buscar el sentido primigenio que el legislador dio a la ley (y principalmente a la Constitución) como un candado contra las interpretaciones que puedan empoderar en exceso a los representantes populares actuales (en ejercicio de la función legislativa) (Vermeule, 2020).

La clase de subjetividad que concibe y promueve el modelo republicano se articula de manera natural como enfrentada a la del *homo oeconomicus* neoliberal, puesto que privilegia la búsqueda del bien común por encima del interés individual. Si bien para el sector neorrepblicano representado por Skinner, como ya se ha señalado, los elementos “virtuosos” de la ciudadanía son instrumentales, la precarización de ciertos sectores poblacionales de la comunidad política afecta al conjunto de la comunidad política, no únicamente en el sentido de indicadores económicos, sino que dicha precarización económica va de la mano con una precarización de acceso a sus derechos políticos y al ejercicio de su participación, afectando la representatividad de las acciones estatales. Por supuesto, esta tensión se acrecienta sustancialmente para quienes se posicionan en el ala republicana que opta por la libertad positiva y una idea de virtud más sustantiva. En esencia, hay una relación necesariamente tensa entre la subjetividad que el capitalismo actual promueve en la práctica -que se corresponde con el modelo de competencia y empresa que caracteriza a los sujetos en el neoliberalismo (Foucault, 2007)- y la tendencia a la cooperación que exige la virtud pública republicana.

La subjetividad republicana implica a personas comprometidas con visiones particulares del bien que no operan la alquimia de auto-disociarse de modo que sus doctrinas comprensivas quedan fuera del debate público. De hecho, el sujeto republicano tenderá a estar comprometido militantemente con sus visiones particulares y sus implicaciones en la esfera pública. No obstante, al estar comprometido cabalmente con el reconocimiento de la posición del otro y de su carácter personal como su igual, así como con las reglas del procedimiento comunicativo de la deliberación, la actitud militante del ciudadano republicano no implica el peligro de la falta de civilidad o los intentos de imposición de dominio (toda vez que, además, valora en especial la no dominación). Esta misma actitud militante es con la que aborda la defensa de su posición frente a los elementos de dominación que traten de imponérsele, desde sus conciudadanos o, principalmente, desde el Estado. *Es por ello que su ciudadanía, además de ser participativa y dialógica, es contestataria y exigente.* Evidentemente, también puede afirmarse que el tipo de racionalidad a que da lugar el modelo liberal, es de tipo dialógico y comunicativo, pero con base en posturas epistémicas y éticas implícitas que den lugar a certezas sobre la verdad, corrección y deseabilidad ética de las opciones disponibles para la acción.

En el modelo republicano, se convierten en posiciones a evitar, cuando menos, las siguientes: el compromiso con las formas de democracia directa, que paradójicamente pueden desprenderse de la participación ciudadana ejercida eficazmente, pero que, ciertamente, también pueden ser utilizadas por un régimen populista para legitimar decisiones tomadas de antemano; la definición del contenido exacto de un modelo de virtud que pueda presentarse como independiente del contexto social y cultural; la cuestión de la obligatoriedad de la participación; la problemática planteada por individuos que, a partir de sus propias visiones dependientes de su contexto cultural (consideradas por ello como legítimas), no están dispuestos a cooperar con los principios republicanos básicos; los cuestionamientos respecto a los posibles aspectos antidemocráticos contenidos en sus elementos de tendencia aristocrática; y el debate serio sobre la pertinencia de la interpretación jurídica de más alto nivel en sede legislativa.

En el republicanismo, la ciudadanía tiene relación con un sistema de categorías conceptuales que giran en torno a las ideas de libertad, autogobierno, buen gobierno, participación, deliberación, diálogo y virtud. Queda claro, al compararlo con el sistema de categorías con que la ciudadanía tiene relación en el modelo liberal, que el republicano es un modelo menos cohesionado, con más nodos de importancia. Además de las categorías centrales recién mencionadas, está formado por categorías como “espacio público”, “juicio popular (y ciudadano)”, “no dominación”, “independencia”, “evaluaciones”, “control”, “cooperación”, “reconocimiento”, “procedimiento”, “patriotismo constitucional”, “interdependencia”, “emancipación”, “racionalidad comunicativa”, “entendimiento”, “discurso”, “inclusión”, “opinión pública”, “rendición de cuentas”, “austeridad”, “prudencia”, “comunidad”, “autogestión”, “educación cívica-ciudadana-para la ciudadanía”, “competencias cívicas-ciudadanas”, “ética”, “identidad”, “acción”, “pluralidad” y “diversidad”.

Con respecto a la pregunta de quién y por qué tiene derecho a emplear el lenguaje que determina el contenido de la ciudadanía y desde dónde es emitido éste, puede decirse que, desde un ámbito formal, es el Estado, a través de los representantes populares, (por formal se hace referencia al diseño del entramado jurídico-institucional); además, por supuesto, de los jueces (que inciden sobre la determinación de su contenido desde la interpretación de la

norma y los principios que la fundamentan).⁷⁰ Ahora bien, desde el ámbito de los referentes normativos (desde el que tanto se habla sobre la ciudadanía en este modelo), la producción del discurso que dota de contenido a la categoría, es dirigida principalmente por académicos. En primer lugar, por autores de renombre internacional con gran influencia, como los aquí presentados y, en segundo, por autores de menor alcance internacional, pero de importancia regional o local. También en este ámbito, hay actores políticos individuales y grupales, no académicos, que capitalizan el discurso republicano, las más de las veces presentando su propia versión *sui generis* del mismo, tomando la virtud que el modelo propugna como bandera política, o como una especie de revestimiento que, supuestamente, les caracteriza como individuos o grupos. Un ejemplo de lo anterior son las diversas experiencias de gobiernos que se han arropado en el discurso de la austeridad y espíritu republicano. En México, están los casos del presidente Adolfo Ruiz Cortinez, a mediados del siglo XX, y con toda claridad, el de la “Cuarta Transformación” liderada por el presidente en funciones, Andrés Manuel López Obrador.⁷¹ Por supuesto, sobra decir que esta utilización estratégica del lenguaje republicano, tiene mucho de instrumental y que se erige como un uso de la categoría en tanto slogan (*Schlagwörter*).

Resulta relevante señalar, también, que en el ámbito de la educación y, primordialmente, de los académicos que estudian la educación haciendo investigación básica y aplicada, la articulación republicana del lenguaje referente a la ciudadanía tiene un nicho importante. Desde este sector, elementos fundamentales de la visión republicana tal como la propia educación para la ciudadanía, el fomento de la participación como un elemento central de la democracia y el desarrollo de competencias cívicas y ciudadanas, son trabajados en lo tocante a aspectos teóricos y de intervención. De hecho, en estos grupos puede llegar a haber una actitud militante, comprometida con el fomento de este tipo de educación como un acto político, por lo que parte de este discurso académico-educativo se erige también en eslogan y activismo político. Por supuesto, lo mismo puede decirse de las organizaciones de la sociedad civil que tienen por objeto el fomento de estos mismos elementos en lo social. Por otra parte, el planteamiento de un currículum de educación para la ciudadanía, en diversas

⁷⁰ Se hace referencia, por ejemplo, a la jurisprudencia del tribunal constitucional y de cortes supranacionales cuya jurisdicción se reconozca.

⁷¹ La utilización que hace de algunos aspectos del discurso republicano el presidente López Obrador, no implica que pueda considerársele como tal, toda vez que una cosa es el discurso y otra son los hechos.

partes del mundo, se ha usado también como acto político por parte de ciertos grupos de poder, como atestigua la polémica desatada en años anteriores por la implementación de las temáticas de ciudadanía en las escuelas, por parte de los gobiernos del PSOE en España.

Cabe anotar brevemente que el prestigio de la construcción intelectual republicana de la ciudadanía ha sido capitalizado por los diversos grupos señalados en los dos párrafos anteriores, constando los principales beneficios, puede suponerse, en el aumento de capital político y el posicionamiento de la figura de actores específicos en los ámbitos académico y político, como abanderados de un modelo alternativo al de la democracia (y ciudadanía) liberal o neoliberal.

Además de las tensiones ya mencionadas que pueden notarse en el modelo republicano, hay que decir que la problemática derivada de que los Estados estén en posibilidad de activar el estado de excepción es capaz de confrontar al sistema republicano con el entramado institucional real de muchas democracias, así sea que lleguen a estar gobernadas por grupos que se asuman fervientes republicanos. Como señala uno de los teóricos que han ilustrado más lúcidamente los problemas en torno al estado de excepción, Giorgio Agamben (2006), puede decirse que la mera posibilidad de que un Estado, aparentemente democrático, pueda cancelar en ciertas circunstancias libertades fundamentales mediante el estado de excepción, niega de hecho el carácter democrático del mismo, convirtiéndolo, no sólo en potencia, sino de hecho, en un Estado totalitario o autoritario. Esta argumentación se concatena plenamente con la idea de Skinner (1990) de que el mero hecho de que exista un poder que pueda llegar ejercerse sobre los sujetos de manera arbitraria (sin considerar los intereses de aquellos sobre los que dicho poder se aplicará), da lugar que éstos se encuentren en un estado de dependencia, perdiendo su cualidad de *sui iuris*, a pesar de que dicho poder no se esté ejerciendo en ese momento en específico (máxime si el sujeto es consciente de ello). La posibilidad de que se opere un esquema de dependencia (o en términos de Pettit, de la dominación), hace que éste exista ya de hecho. No es posible la coexistencia, entonces, de la parte negativa de la libertad republicana con argumento alguno que legitime el estado de excepción. Evidentemente, esta es una tensión que no está aún resuelta en la actualidad.

5. COMUNIDAD DISCURSIVA COMUNITARISTA

La tradición comunitarista en teoría política surgió a partir de la crítica al liberalismo de diversos autores, principalmente desde la década de los setenta del siglo pasado (Donoso, 2007), que varios casos evitan aceptar la etiqueta de pertenecer a ella y se auto-adscriben a posiciones con otras denominaciones (Benedicto, 2010). Como tal, la etiqueta de “comunitarista” ha estado en uso desde que Sandel (1982) utilizó el término en su obra *Liberalism and the Limits of the Justice*. Por otra parte, si bien hay diferencias teóricas de importancia entre los autores representativos de este modelo, Gargarella (1999) señala que comparten una línea similar con respecto a sus críticas al liberalismo, mientras que Kallscheuer (1992) considera que el comunitarismo es una orientación filosófico-moral que critica los argumentos individualistas tanto desde un punto de vista moral como metodológico, así como la visión racionalista de la modernidad.

Como los republicanos, los pensadores comunitaristas consideran que la participación de los sujetos en la vida pública es esencial, pero se distinguen de éstos por la importancia que dan a los factores identitarios que dan forma a la comunidad, la vinculación entre la persona y el grupo al que pertenece, la unidad entre los miembros de la comunidad, la distribución justa de los bienes y la construcción intersubjetiva de la moralidad. De acuerdo con Donoso (2007), los autores comunitarios encuentran terreno en común con la recuperación de “críticas de raíz aristotélico-hegelianas al liberalismo kantiano (...) [sobre todo] como respuesta, matización o rechazo al trabajo de Rawls, *Teoría de la Justicia*. La base compartida por los autores comunitarios es su reacción frente a lo que juzgan una teoría fundamentalmente kantiana” (p. 205). La crítica al liberalismo ocupa un lugar tan importante en esta tradición, que hay quien ha llegado a señalar que su hostilidad hacia el mismo es su característica definitoria (Ryan, 2007).

Para el comunitarismo, los sujetos son al mismo tiempo miembros de diversas comunidades, interdependientes y solapadas, dentro del mismo cuerpo político, y el individualismo liberal las erosiona y daña la democracia (Etzioni, 1995), pues da lugar con su visión atomista y una distinción equívoca entre público y privado, a sujetos irresponsables e insolidarios y obstaculiza las posibilidades reales de que los sujetos sean autónomos (pues

la libertad se desarrolla socialmente),⁷² a lo que la perspectiva comunitarista busca oponer una moral social construida de forma colectiva, que privilegie el sentido de pertenencia a la comunidad, pues subrayan la conexión sustancial que existe entre las concepciones morales del sujeto y su identidad (Donoso, 2007). Este orden de prioridades puede llevar en algún momento a los comunitaristas a aceptar ciertas limitaciones a la libertad a cambio de facilitar el acceso a bienes considerados democráticamente como valiosos por la comunidad.

El comunitarismo plantea que los juicios morales tienen un componente radical de contextualidad que debe ser reconocido, y su ámbito de validez está vinculado a éste (Santiago, 2010), y que la tajante neutralidad del Estado con respecto a ellos no puede seguirse racionalmente de una postura que sí conceda a los ciudadanos individuales capacidad de juicio y de razón práctica. Es decir, que para el comunitarismo el Estado ni puede ni debe ser neutral, y critican la pretendida neutralidad moral que Rawls plantea que pueden tener tanto éste como los individuos (así como cualquier teoría que se asemeje en este punto a la rawlsoniana). En palabras de Pettit (2007), “[los comunitaristas] prefieren una teoría política en la que el Estado respalda la concepción de vida buena ligada a las prácticas y tradiciones de la comunidad. Prefieren una política del bien común, como se dice a veces, a una política de neutralidad” (p. 16).

La siguiente tabla muestra el número de apariciones de los autores representativos seleccionados para analizar el modelo discursivo teórico comunitarista respecto a los usos de la categoría conceptual de ciudadanía:

Tabla 3. Apariciones de los autores del modelo comunitarista en el portal Open Syllabus Project.

Apariciones en Open Syllabus Project	
Autor	Apariciones
Michael Walzer	2816
Alasdair MacIntyre	1313
Michael Sandel	1304
Charles Taylor	1287

⁷² Gargarella (1999) expone este punto, señalando que los comunitaristas plantean una idea de “libertad situada”, que toma en cuenta la pertenencia de los sujetos a contextos específicos y su participación en prácticas compartidas, en contraste con la idea de libertad liberal, una “libertad vacua”, descontextualizada.

A continuación se presentarán elementos clave de sus planteamientos teóricos, necesarios para analizar el modelo discursivo del comunitarismo.

5.1 Michael Walzer. La ciudadanía de la teoría de la igualdad compleja y la justicia igualitaria

El filósofo político estadounidense Michael Walzer (1935-) nació en Nueva York. Se licenció en Historia por la Universidad de Brandeis, estudio en Cambridge con una beca Fullbright y posteriormente culminó su tesis y se doctoró en Gobierno por la Universidad de Harvard, bajo la dirección de Samuel Beer. Ha impartido cátedra en las universidades de Princeton y Harvard. Sus obras más relevantes son *Just and Unjust Wars* (1977); *Spheres of Justice* (1983); así como *Interpretation and Social Criticism* (1987). (Guajala, 2011; Gil, 2014; Stanford Encyclopedia of Philosophy, s. f.; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Walzer se auto-adscribe a la izquierda política y jamás se ha encontrado completamente cómodo con la etiqueta de comunitarista a la que lo ha ligado su trabajo teórico, pues se identifica a sí mismo como un liberal, si bien, crítico de varias de las posiciones dominantes en esta corriente (Walzer, 2004b). Una de sus principales contribuciones a la teoría política es su propuesta de la igualdad compleja, de la que a su vez se deriva una idea de justicia igualitaria.

Como el resto de los autores comunitaristas fundamentales, ha desarrollado una relevante crítica al liberalismo político y a la teoría de la justicia de su representante contemporáneo más influyente, John Rawls, principalmente en su obra *Las esferas de la justicia*, de 1983 (Walzer, 2004a). Pero, por supuesto, sus planteamientos van más allá de ser una mera crítica a la teoría de la justicia rawlsiana, planteando toda una estructura teórica desde la cual se fundamenta una completa visión política.

En primer lugar, para Walzer (2004a), es necesario reconocer que existen diferentes “esferas” de actividad humana, cada una con reglas propias y su autonomía. Estas deben tener, a su vez, distintos criterios de valor y distribución. Es decir, que los distintos bienes deben ser distribuidos con procedimientos diferentes, a partir de razones que se derivan de una comprensión particular histórica y culturalmente sobre los bienes sociales como tales. Estos criterios de distribución de los bienes jamás se han presentado de una única manera y, si bien es cierto que el merecimiento, las necesidades y el intercambio libre han sido

recurrentemente utilizados como principios, Walzer es escéptico ante la idea de que pueda existir una única forma universal de justicia. Propone una idea de igualdad como “una compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros; no es una identidad de posesiones. Requiere entonces una diversidad de criterios distributivos que reflejen la diversidad de los bienes sociales” (Walzer, 2004a, p. 31). Para el autor, si bien no hay una norma universal (no contextual) para que la distribución de bienes sociales, en cada sociedad en particular, las normas que han logrado ser adecuadas, son frecuentemente violadas y se invaden los espacios de las esferas, lo que resulta problemático. En sus palabras, “[ningún] bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X” (Walzer, 2004a, p. 33). De hecho, considera, cuando un criterio distributivo de una esfera social influye en los criterios de otra esfera, se da lugar necesariamente a injusticias.

Es menester declarar que la visión del autor norteamericano sobre la justicia distributiva rebasa las fronteras de la temática particular, puesto que a esta le subyace una visión sobre la sociedad como tal en tanto una comunidad distributiva, en esencia, de modo que la situación de cada individuo en el mundo (y su lugar en éste), está íntimamente ligado con el esquema de distribución de los bienes sociales y el modo en que este se los otorga a él en concreto.

Expuesto todo lo anterior, la justicia distributiva que propone el autor puede sintetizarse en las siguientes proposiciones: todos los bienes de los que esta se ocupa, son bienes sociales y no han de ser valorados por sus peculiaridades; los individuos adoptan identidades a partir de la manera en que conciben, crean, utilizan y poseen los bienes sociales; no hay un único conjunto de bienes primarios para todos los mundos materiales y morales; la significación de los bienes es lo que determina su movimiento, pues los criterios distributivos son intrínsecos al bien social en cuestión, por lo que la comprensión de esta significación es fundamental; estas significaciones poseen un carácter cultural e históricamente determinado, por consiguiente, también lo poseen sus distribuciones, es decir que éstas son contingentes; y, finalmente, que dado que los significados son distintos, las distribuciones han de tener carácter autónomo (Walzer, 2004a). De este modo, para él, “la

justicia es relativa a las personas; y una justa distribución es una en la que los valores relativos de las cosas dadas corresponden a los de las personas que las reciben” (Walzer, 1994, p. 22).

Ahora bien, de acuerdo con él (Walzer, 1996), la moral no es algo que parte de principios universalmente reconocidos y después se va complejizando, sino que tiene desde el inicio un fuerte grado de densidad, ya que se presenta situada dentro de un contexto cultural específico. Propone que existen dos tipos de moral, una tenue o minimalista (*Thin*) y una densa o maximalista (*Thick*). La minimalista es aquella cuyo contenido está determinado por aquellos juicios y principios que los distintos miembros de la comunidad sean capaces de reconocer, independientemente de los rasgos específicos de cada uno, pero que en realidad, carece de aplicabilidad adecuada en la medida en que esté descontextualizada. Señala que este modelo nunca será un fundamento posible para una moral densa y que en el mejor de los casos, logrará dar pie a una solidaridad limitada. Por supuesto, tampoco puede pretenderse que cimiente un código moral objetivo. Pero dado que para él no hay otro fundamento para la moral que la cultura y la intersubjetividad, la moral densa es la anterior, siempre, a la tenue o limitada. Es densa en el origen porque está vinculada íntimamente a significados sociales vinculados a una cultura e historia. En otras palabras, el maximalismo siempre antecede al minimalismo, y no puede fundamentarse toda una teoría política en este último como punto de partida (como hace Rawls).⁷³ En otras palabras, la moral densa o gruesa determina el significado de los juicios generales (o conceptos) formulados por la moral tenue o minimalista, en un contexto socio-histórico concreto.⁷⁴ De este modo, para él, incluso la justificación para dar prioridad a ciertos valores en la teoría democrática no debe partir de un punto de vista ahistórico y descontextualizado, sino que esta justificación debe buscarse, en cambio, al interior de la cultura de las sociedades en cuestión.

Por otra parte, de acuerdo con Walzer (2004b), la idea de individuos capaces de elegir libremente sus vínculos, desprenderse de ellos e incluso decidir no tenerlos, no es realista. Los individuos, para él, se encuentran en grupos que ya vienen dados, en varios de ellos. De hecho, concibe a las personas como personas con varias facetas o caras (*many-sided persons*).

⁷³ Es por esto que se puede decir que Walzer argumenta en favor de una concepción no fundacional del minimalismo.

⁷⁴ Un ejemplo de una fórmula de moral minimalista sería que “la justicia exige dar a cada quién lo que le corresponde”, pero sólo la moral densa puede dar sentido a lo que significa en ese contexto cultural e histórico concreto lo que a cada quien corresponde.

También hace hincapié en el carácter contingente de las sociedades occidentales, en las cuales los individuos están en permanente movilidad (en varias dimensiones o áreas de la vida), lo que trae como consecuencia un debilitamiento y ruptura de los distintos lazos comunitarios, así como la integración de una forma coherente de ciudadanía (Walzer, 2004, 1999). La comunidad, para él, es una formación o agrupación social, ligada intrínsecamente a la naturaleza humana, que da lugar a una forma de vida en la cual los sujetos se reconocen unos a otros y se apoyan en relaciones interpersonales afectivas y de solidaridad. Considera que es la comunidad la que construye la identidad individual y determina, como ya se ha señalado, los contenidos de su moral.

Es importante anotar que de acuerdo con Walzer (1994) la manera en que se concibe la democracia debe ser incorporada dentro del más amplio espacio de complejidad distributiva. Esto se entiende más fácilmente cuando se considera que la importancia dada en las democracias occidentales al principio del consentimiento (es decir, a la centralidad de que aquellos que son gobernados den su consentimiento a la forma en que son gobernados a través de los procedimientos para ello establecidos) es de hecho, precisamente eso, la particular visión contingente, histórica y culturalmente situada de las sociedades occidentales; y a partir de esta consideración, se toma en cuenta que, de hecho, la democracia es mucho más que sólo consentimiento y argumentación, pues es un asunto de organización, negociación, demostraciones de fuerza, estrategia, y muchas otras cosas (y precisamente por todo esto, debe analizarse desde las múltiples aristas que surgen al tomar en cuenta la distribución de los bienes sociales).

El autor estudiado, advirtiendo que sus palabras cobran sentido únicamente en la realidad socio-cultural occidental plantea como postura normativa que la democracia no debe ser únicamente una forma política de gobierno, sino que coincide con Dewey (2004) en que debe ser una forma de vida asociativa, cuyos principios se extiendan a todas las formas de organización social. Así, la sociedad civil, entendida como “[lo que hace referencia] al espacio cubierto por las asociaciones humanas no coercitivas como a la red de relaciones creadas para la defensa de la familia, la fe, los intereses y la ideología que cubren este espacio” (Walzer, 2001, p. 5), debe funcionar democráticamente.

Los usos de la ciudadanía como categoría conceptual en la teoría de Walzer, incluyen los siguientes:

- a) La ciudadanía como un ideal político dependiente de un contexto cultural e histórico occidental (con variaciones regionales, pero semejanzas sustantivas). Un ideal concebido a partir del principio político fundamental del consentimiento, de modo que un ciudadano es aquel cuyo consentimiento es importante y tiene sentido, goza de libertad personal y ejerce un activismo multifacético (Walzer, 1994)
- b) Como ideal político contextual, la ciudadanía como fuente de la ética procedimental. De acuerdo con el autor (Walzer, 1994), no es que la legitimidad democrática de los gobernantes electos derive de un procedimiento institucionalizado y consensado, sino que este procedimiento, precisamente, es capaz de *proceder*, debido a un espíritu subyacente, de involucramiento activo, expresado en una serie de prácticas (que incluyen debatir, argumentar, organizar, formar parte de asambleas, demostrar, ejercer la petición y votar).
- c) La teoría de Walzer (1994) implica también la ciudadanía como una condición que, a partir de la igualdad simple con los demás que la comparten (el voto de todos los ciudadanos, como instrumento para expresar su consentimiento, cuenta lo mismo), puede tomar decisiones que den lugar a inequidades justificadas en el reparto del bien social que es el poder. En otras palabras, quien llega a un puesto decisonal-político goza de una cantidad de poder sustancialmente superior al resto de los ciudadanos, pero aquellos que lo eligieron (porque gozaban con esa capacidad), fueron persuadidos para estar de acuerdo con esa expresión concreta de inequidad, considerándola necesaria, legítima o justificada. Correlativamente, también se presenta la ciudadanía como condición que permite llegar a ser beneficiado con dicho reparto inequitativo de poder.
- d) Un carácter que se ejerce, y que, de hacerlo de manera competente, implica la capacidad de autodeterminarse en los procesos vitales de carácter social en los que toma parte. Por ello considera que la formación para la ciudadanía, que es el sustrato de la vida en común en la democracia, debe ser una prioridad durante la etapa escolar de los individuos, pues la escuela funciona como un mecanismo para postergar las desigualdades (2004a).

- e) Un área de actividad dentro del Estado, que goza de preeminencia práctica sobre otro tipo de filiaciones debido a que el Estado se configura como el marco de la sociedad civil.
- f) El ciudadano como aquel que puede dar su punto de vista sobre los criterios de distribución de bienes sociales, sometiéndolos a juicio, y desarrollando una actividad de vigilancia con respecto a la autonomía de las esferas, sus bienes y los mencionados criterios de distribución.
- g) La ciudadanía como el dispositivo que fundamenta, como único principio válido, la asignación legítima del poder político en tanto bien social (con su propia esfera), mediante la argumentación que tiene lugar entre los ciudadanos; además de que, estos, con su igual participación política para la procuración de una sociedad justa, permiten alcanzar una sociedad libre de dominación.

5.2 Alasdair MacIntyre: El pensador de la virtud y su ciudadanía

El filósofo escocés Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-), nació en Glasgow. Se licenció en Estudios Clásicos por la Queen Mary University of London, y obtuvo un master en Filosofía tanto por la Universidad de Manchester como por la de Oxford. Ha trabajado como catedrático en las universidades de Brandeis, Leeds, Essex, Oxford, Boston, Vanderbilt, Duke y Notre Dame, así como en el Wellesley College. Sus principales obras son *After Virtue* (1981), su trabajo más conocido, en el cual, desde la filosofía moral conduce una crítica a la metodología universalista y unificada de las ciencias sociales y humanas, al discurso moral moderno (exponiendo que ha fallado en ser verdaderamente racional y en aceptarlo) y a la pérdida de la virtud que considera ha tenido lugar en las sociedades contemporáneas, acercándose a una postura neo-aristotélica; *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) en la que desarrolla el argumento de que no hay racionalidad que no sea específica de una tradición de pensamiento, y aborda la problemática de la coexistencia de tradiciones rivales desde una interpretación de los puntos de vista de Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y David Hume; *Three Rivals Versions of Moral Inquiry* (1990), en donde analiza tres grandes tradiciones de indagación moral, representadas cada una por un trabajo de especial relevancia: la enciclopédica (para cuyo análisis se centra en la novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*), la genealógica (representada por la *Genealogía de la Moral* de

Nietzsche) y la tradicional (manifestada en la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII); argumentando claramente en favor del tomismo como la forma más adecuada de indagación moral; y *Dependent Rational Animals* (1999), trabajo en el que compara a los seres humanos con otros animales, presentando una reflexión en torno a la naturaleza vulnerable y dependiente de los sujetos y desarrollando la idea de que las personas son a un mismo tiempo, razonadores prácticos independientes y animales dependientes de sus congéneres, por lo que requieren de la comunidad para florecer. (Ramis, 2011; Encyclopaedia Britannica, s.f.; Internet Encyclopedia of Philosophy, s. f.).

MacIntyre ha desarrollado su trabajo principalmente en el área de la filosofía moral y política, más concretamente en el campo de la de la virtud. Su obra busca revitalizar una óptica de inspiración aristotélico-tomista (desde una interpretación contemporánea). Plantea que el fracaso de los pensadores ilustrados⁷⁵ para fundamentar una racionalidad moral universal sin relación con la teología, llevó al posterior desprestigio de la racionalidad moral misma, a la que busca devolver con su trabajo a su justo lugar de importancia. Su explicación de las virtudes, como él mismo señala (MacIntyre, 1991) puede llegar a entrar en conflicto con otras interpretaciones aristotélicas (así como con las kantianas, utilitaristas y contractualistas) debido, principalmente, a los componentes tomistas de su pensamiento. Como Walzer, critica el atomismo implícito en las doctrinas individualistas liberales, mismo que, para él, ha provocado procesos de desintegración de los lazos comunitarios y sociales, así como de la moral individual. Es por ello que, para él, “desde un punto de vista aristotélico, una sociedad política liberal moderna puede parecer sólo una colección de ciudadanos de ningún lugar que se han unido para su protección común. Poseen, en el mejor de los casos, aquella forma inferior de amistad que se basa en el mutuo beneficio” (MacIntyre, 1981, p. 156). Al igual que otros importantes representantes de este modelo, MacIntyre (1991) rechaza la etiqueta de comunitarista que se ha asociado con su nombre. Con respecto a esta situación, hay que aclarar que dicha etiqueta fue acuñada, inicialmente, más por los críticos a ese posicionamiento que por sus simpatizantes (Stanford University, s. f.).

⁷⁵De acuerdo con él, la modernidad, intelectualmente, desemboca necesariamente en los postulados nihilistas, emotivistas y subjetivistas radicales nietzscheanos. Por lo tanto, es menester rechazar las fundamentaciones planteadas desde el proyecto moderno, y en cambio, recuperar el legado aristotélico de racionalidad moral.

McIntyre (2001) parte del reconocimiento de la vulnerabilidad de los seres humanos para establecer la justificación de la necesidad de las virtudes. La dependencia del ser humano es completa al inicio de su vida, y cercana a serlo (o siéndolo de plano) durante varias etapas de su vida adulta (definidas por cuestiones como lesiones temporales, lesiones incapacitantes permanentes, enfermedades y senectud), y cada uno está en un estado permanente de vulnerabilidad (ante dichas situaciones). Estas cuestiones, en su opinión, han sido descuidadas por la filosofía occidental, cuyas consideraciones sobre los sujetos impedidos (temporal o permanentemente, parcial o totalmente), suelen ir orientadas en el sentido de tratarlos como “objetos de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, con buena salud y que no padecen alteración alguna” (MacIntyre, 2001, p. 16).⁷⁶ Con la dependencia de los demás, sucede que “[suele] reconocerse con frecuencia y en términos generales (...), normalmente como algo necesario para alcanzar metas positivas, pero por lo general falta un reconocimiento de la magnitud de esta dependencia y del hecho de que, de varios modos, proviene de la vulnerabilidad y las aflicciones” (p. 17).⁷⁷ Para él, las virtudes requeridas por el ser humano para lograr apartarse de su condición animal inicial son las mismas que necesita para hacer frente a la vulnerabilidad, y deben ser entendidas, precisamente, como virtudes propias de los animales racionales y dependientes, y propone denominarlas como virtudes del reconocimiento de la dependencia. Estas deben conjuntarse con otro tipo de virtudes, las de la independencia racional (como la autonomía), de modo que éstas últimas no pueden ejercerse adecuadamente de una manera desvinculada con las anteriores.

Una razón importante argüida por MacIntyre para comprender la importancia de las virtudes, consiste en tomar en cuenta que, a menudo, el ser humano se equivoca en el ejercicio del razonamiento práctico debido a errores morales⁷⁸ y no únicamente a errores intelectuales. Para la construcción de las virtudes, señala, son fundamentales la deliberación en común y

⁷⁶ El autor implica que incluso, de hecho, se les coloca en una posición que niega, en muchas ocasiones, su carácter de agentes morales. Resultaría interesante la forma en que este tema (esta omisión y postura de la filosofía occidental en general) podría ser trabajado desde la teoría psicológica, a partir de la perspectiva humanista-existencial.

⁷⁷ El autor escocés reconoce que la filosofía feminista (notablemente, la obra de Virginia Held) servido para corregir esto, al poner el acento en que la denigración de la mujer está relacionada con los intentos masculinos por negar la dependencia.

⁷⁸ Ofrece el ejemplo de una persona que se deja influir excesivamente por el desagrado que siente por otra, por su proyección mental de una fantasía o un deseo que le atrapa, o por ser insensible al sufrimiento de otros.

las relaciones afectivas interpersonales, si bien en ningún momento este aprendizaje depende exclusivamente de los demás (es decir, su presencia es una condición necesaria, pero no suficiente) y, además, también puede suceder que aquellos de quienes se depende y con quienes se tiene relación carezcan de las virtudes necesarias para el desarrollo del razonamiento práctico. Las virtudes, afirma, son necesarias no sólo para el desarrollo de la persona, sino para protegerse a sí mismos y a otros de elementos negativos para sus vidas.

Para MacIntyre (1981), las virtudes son cualidades humanas adquiridas que hacen capaces a los individuos que las poseen y ejercen de lograr u obtener los bienes que le son internos a las prácticas. El concepto de práctica, a su vez, significa una forma compleja y coherente, socialmente establecida, de actividad cooperativa (humana) a través de la cual se accede a bienes que son inherentes a la misma. Toda práctica conlleva, además de bienes, modelos de excelencia y obediencia a reglas. Afirma el autor que es necesario poseer las virtudes para acceder a los bienes internos, mientras que hacerlo puede muy bien dificultar o incluso impedir la consecución de los externos. Esto no implica que los bienes externos no sean para él bienes, sino que un modelo de sociedad en donde la búsqueda de estos es dominante, trae consigo un debilitamiento de las virtudes y fomenta, únicamente, la proliferación de la simulación de éstas. Además de esto, señala que, como conjunto de disposiciones, las virtudes sostienen la adecuada búsqueda de lo bueno, de modo que ayudarán a mantener comunidades políticas en las cuales los sujetos busquen juntos el bien. La vida buena, así, en su teoría, es aquella que, precisamente, se avoca a buscar la vida buena, pero de manera conjunta, ya que nadie es capaz ni de buscar el bien ni de ejercer las virtudes en tanto que mero individuo, disociado de los demás. Finalmente, expone que la falta de un *telos* que dé sentido a una visión del bien humano como tal, es decir, el bien de la vida humana completa, conlleva cierta arbitrariedad en el reconocimiento de lo que implica el contenido de las virtudes. Por ello, la aplicación del concepto de virtud requiere de una aceptación previa de alguna interpretación moral.

De acuerdo con MacIntyre (2001), la bondad de los actos humanos se atribuye con relación a lo que beneficia al ser humano como tal, por un lado y, por otro, con lo que beneficia a individuos en situaciones y contextos específicos de prácticas. Por su parte, la excelencia tiene que ver con el logro en la obtención de bienes propios de una práctica, con la capacidad para hacerlos asequibles. Sin embargo, tanto los individuos como las sociedades

deben elaborar juicios sobre si para ellos es bueno que los bienes vinculados a determinadas prácticas ocupen cierto lugar en términos de una jerarquía de valor, es decir, que tengan mayor o menor importancia en la vida colectiva. Por otra parte, excelencia y victoria no son lo mismo. De hecho, la victoria es la que trae consigo recompensas externas como poder, riquezas, prestigio y estatus; y la excelencia conlleva estas mismas recompensas únicamente cuando va de la mano con la victoria (MacIntyre, 1994). Considera que las cualidades necesarias para lograr bienes como riqueza, poder, estatus y prestigio (bienes de eficacia) pueden denominarse como de eficacia y que, si bien las que son necesarias para alcanzar la excelencia tienen algún punto en común con éstas (como la firmeza de propósito), ambos conjuntos de cualidades difieren profundamente, al grado de que lo que se toma por virtud desde una perspectiva diferirá de lo que se toma por tal en la otra. Sin embargo, hace hincapié en la complejidad que existe en las relaciones entre ambos tipos de bienes, y señala que sería una equivocación importante suponer que la lealtad hacia los bienes de una clase implica la deslealtad hacia los de la otra, ya que

“(…) por una parte, esas formas de actividad en las cuales sólo es posible alcanzar los bienes de la excelencia sólo puede sostenerse gracias a unos contextos institucionales. Y el mantenimiento de las formas institucionales y organizacionales relevantes siempre requiere la adquisición y la retención de algún grado de poder y algún grado de riqueza. Entonces, los bienes de la excelencia no pueden cultivarse sistemáticamente a no ser que, al menos, algunos de los bienes de la efectividad también se persigan. (...) Siempre es posible, sin embargo, para un individuo o un grupo social particular, subordinar sistemáticamente los bienes de una clase a los bienes de otra” (MacIntyre, 1994, p. 51)

Para MacIntyre (1994), “el que sobresale es el que gana en condiciones de igualdad (...) [por lo cual] el que es realmente excelente ha de imponer los constreñimientos de justicia sobre sí mismo” (p. 49), dado que, considera, el contenido de la justicia se define “en términos del mérito y de lo merecido. El ser ofendido significa recibir un daño no merecido, infligido con intención por otro [y] (...) reprobar un mal significa restaurar el orden en el que los bienes apropiados, sean los que sean, se distribuyan según lo merecido” (p. 49). Por supuesto, esto lo dice MacIntyre refiriéndose a un individuo que posea (y ejerza) la excelencia en un sentido moral, no en tanto capacidad para obtener los bienes específicos de una actividad cualquiera. En realidad, la crítica del autor a la moral que se desprende del atomismo individualista liberal tiene como centro el argumento de que esta moral resulta contradictoria y paradójica, ya que requiere que el individuo, radicalmente autónomo, para salvaguardar dicha autonomía, rechace cualquier pretensión manipuladora sobre sí mismo pero sea a la vez

manipulador en sus relaciones con los demás, guiado por sus criterios de utilidad, lo que vuelve incompatible conjuntar armoniosamente los derechos y el criterio de utilidad (a menos que el contenido de dichos derechos se empobrezca radicalmente, puede añadirse) (MacIntyre, 1981).

A todo lo anteriormente dicho, MacIntyre añade un argumento moral relevante para una concepción de sociedad justa: para él, todos los individuos han recibido, en sus relaciones de dependencia con los demás, ciertos bienes, que moralmente le generan una deuda. Sin embargo, sucede que “el pago de lo adeudado ni es ni puede ser un asunto de estricta reciprocidad, y no sólo porque con frecuencia uno está llamado a dar a otros individuos y no a aquellos de quienes se recibió (...) [sino que] con relativa frecuencia lo que se recibe y lo que se da es inconmensurable” (MacIntyre, 2001, pp. 119 y 120). Es decir, que de ello se desprende que una sociedad virtuosa no solamente debe respetar el mérito, sino conformar un esquema de solidaridad fundado en la obligación moral derivada de la deuda contraída por todos aquellos que han recibido bienes, de modo que una virtud central en ella debe ser la justa generosidad.

En la teoría de este autor, alcanzar los bienes comunes e individuales depende de la incorporación de relaciones de reciprocidad a nivel social, así como de que los miembros de la comunidad participen en una deliberación racional compartida (partiendo de la idea de que estos sujetos son, en términos del autor, capaces de desarrollar un correcto razonamiento práctico, para lo cual son fundamentales las virtudes). Así, argumenta que el bien común exigiría que las estructuras políticas “[hicieran] posible que, en las deliberaciones comunitarias sobre lo que requieren las normas de justicia, tengan voz tanto quienes poseen la capacidad de razonamiento práctico independiente, como quienes sólo pueden ejercer un razonamiento limitado o incluso carecen de él” (MacIntyre, 2001, p. 154). Sin embargo, señala con dureza que esto no puede pasar al nivel de los Estados nacionales, ya que no se encuentra en condiciones para ser un educador moral, como si lo está la comunidad (MacIntyre, 1981). Además, dice que

(...) los bienes públicos del Estado-nación moderno no son los bienes comunes de una auténtica comunidad nacional (...) La contraparte de ese Estado-nación concebido erróneamente como una comunidad es la concepción igualmente errónea de que sus ciudadanos constituyen un *Volk*, una colectividad cuyos vínculos han de extenderse al cuerpo entero de ciudadanos y aun así deben ser tan vinculantes como los lazos de parentesco y vecindad. Una colectividad de esta naturaleza no puede existir en el Estado-nación moderno y fingir que existe es siempre un disfraz ideológico para ocultar

realidades siniestras. Por lo tanto, es posible concluir que los bienes públicos que proporciona el Estado-nación, que son necesarios e importantes, no deben confundirse con el bien común para el que se requiere una identificación comunitaria según las virtudes del reconocimiento de la dependencia” (MacIntyre, 2001, pp. 156-157)

Para MacIntyre, tampoco la familia es una asociación capaz de articular un bien común en este sentido, ya que los bienes de la vida familiar se alcanzan en conjunto con (y de manera dependiente de) los de la comunidad. De estas dos precisiones se deriva que, el bien común sostenido por las virtudes del reconocimiento de la dependencia puede alcanzarse únicamente en una comunidad que incluya espacio para el desarrollo de asociaciones familiares, laborales, culturales, etcétera, cuyo tamaño no sea excesivamente grande (como para que las personas en ella sean completos extraños desvinculados entre sí).

De acuerdo con MacIntyre (1981), los intereses públicos, que caracterizan la actividad en la esfera estatal, se alcanzan a través de la competencia, por lo que son bienes externos, mientras que es la actividad cooperativa establecida socialmente al nivel comunitario la que permite la adquisición de los bienes comunes, que son los que revisten el carácter de excelentes y de bienes *en sí mismos*. Esto, para él, debe desembocar en un repensar la *polis* dentro del Estado. De esto se desprende que aquellos que practiquen los dos conjuntos fundamentales de virtudes señalados por MacIntyre, tengan, al mismo tiempo, una actitud de reconocimiento hacia los recursos que ofrece el Estado-nación y la necesidad de éste para eliminar ciertos obstáculos; y un reconocimiento a la incapacidad del mismo para ayudar a que se alcancen los bienes comunes que sólo las redes de reciprocidad pueden brindar

En los trabajos de Alasdair MacIntyre, la ciudadanía como categoría conceptual tiene los siguientes usos:

- a) Una condición de los individuos que, siendo fundamentalmente miembros de una comunidad caracterizada por redes de reciprocidad, caracteriza su actividad como miembros de un Estado dentro del cual su comunidad (o comunidades) se insertan.
- b) Una condición que permite a los individuos el acceso a los recursos ofrecidos por el Estado-nación, mismos que no puede encontrar o (o asegurar la garantía de su disfrute en el tiempo) en su contexto comunitario, así como defender en el ámbito público su visión del bien común, adquirida a partir de la identidad que le fue formada en sus interacciones comunitarias.

- c) El ciudadano como aquel que (siguiendo a Aristóteles), de ejercer adecuadamente su carácter, se caracteriza por tener una relación con su comunidad basada en la preocupación por los bienes que son comunes y, por ello, no son exclusivos de ningún individuo.
- d) El ciudadano como miembro de una comunidad moral que es regida políticamente, y en virtud de este auténtico consenso moral llega a tener una unidad burocrática no impuesta.
- e) La teoría de MacIntyre implica que la ciudadanía es una doble condición que expresa la dimensión política de los seres humanos: por un lado, es el carácter de los individuos que, a través de sus vínculos con otros, permite el acuerdo que hace posible el establecimiento de la *polis*, que, entendida en términos de este autor, existe en el espacio de la comunidad como espacio de actuación directa del individuo, donde se tejen las relaciones y la actividad cooperativa, y que se distingue del Estado-nación en donde está inserta. Por otro lado, es el carácter de los individuos que les permite participar de la asociación política general que es el Estado-nación (y que es en realidad, una pseudo-comunidad).

5.3 Michael Sandel: El crítico del liberalismo rawlsoniano y su visión de la ciudadanía

El filósofo estadounidense Michael J. Sandel (1954-) nació en Minneapolis. Estudió en la Universidad de Brandeis, licenciándose en política y se doctoró en el Balliol College bajo la dirección de Charles Taylor. Ha trabajado como catedrático en la Universidad de Harvard. Sus principales obras son *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), que trata sobre el liberalismo, el utilitarismo, un recuento crítico de la filosofía kantiana, de las ideas expresadas por Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (1976) y, principalmente, de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls; *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (1998), en donde hace una valoración de la tradición política y constitucional norteamericana y da cuenta del descontento democrático presente en la sociedad norteamericana a partir de un visión empobrecida de la ciudadanía y la comunidad compartida tanto por demócratas como por republicanos; *Justice: What's the Right Thing to Do?* (2010), en donde, basándose en el curso que dicta en Harvard, busca, a partir de un abordaje centrado en su concepción de la justicia, aportar al abordaje crítico de los temas

complicados que hoy en día presentan dilemas éticos a las sociedades democráticas, tales como la acción afirmativa, el matrimonio de personas del mismo sexo, el suicidio médicamente asistido, el aborto, el servicio militar, la imposición (o no) de límites morales a los mercados, entre otros; y *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (2012), obra en la que presenta una reflexión crítica sobre las sociedades de mercado, discutiendo las contradicciones a las que han llegado, al mostrar que al parecer, en la práctica hay formas de vender cosas que se pensaría que el dinero no podría (o no debería) comprar. En este trabajo intenta cuestionar la idea de que los mercados sean el mejor medio para asignar valores morales dentro del sistema social.

Especialmente conocido por sus críticas al trabajo de John Rawls y sus fundamentales aportes a la teoría comunitarista, Sandel comparte la incomodidad de Taylor, MacIntyre y Walzer con la etiqueta de comunitarista, a pesar de que el uso del término se le debe precisamente a él. Benedicto (2010) considera que es la publicación de *El liberalismo y los límites de la justicia*, el punto que marca el inicio del debate comunitarista contra la versión rawlsoniana del liberalismo político, debido a que, en dicha obra, Sandel acuñó el término “comunitarismo”, y estructuró una crítica frontal a Rawls, atacando la concepción que prioriza lo justicia sobre el bien.

La sociedad, para Sandel (2000), es un conjunto de uniones y no una asociación única creada por medio de un pacto originario (que se refrenda constantemente), como lo es el en modelo liberal de Rawls. Este punto de vista le acerca al pensamiento de Alasdair MacIntyre (ya expuesto). No debe de pensarse que, al ser un conjunto de uniones, la sociedad adquiera para él un significado equiparable (en otros términos) con la idea liberal que la piensa como el mero conjunto de los individuos que la forman. Según él, la sociedad tiene elementos que van más allá de los individuos, que aparecen entre ellos, pero no son ellos.

Por otra parte, su idea de comunidad se expresa como sigue:

Preguntarnos si una sociedad en particular constituye una comunidad no implica simplemente preguntarnos si una gran cantidad de sus miembros tienen casualmente entre sus diversos deseos el de asociarse con otros o promover objetivos comunitarios –aunque éste puede ser uno de los rasgos de una comunidad-, sino si la sociedad en sí una sociedad de cierto tipo (...). [Para serlo], la comunidad debe ser constitutiva de la autocomprensión compartida de los participantes, y estar incorporada en sus acuerdos institucionales, y no ser simplemente un atributo de los planes de vida de ciertos participantes. (Sandel, 2009, p. 107).

El autor referido ataca la perspectiva de Rawls de un sujeto que aparece como anterior a sus fines, de modo que es capaz de elegir totalmente su pertenencia a los distintos grupos en los cuales se desenvuelve (de acuerdo con Sandel, el individuo está situado dentro de varios grupos y comunidades al mismo tiempo, de modo que es parte de un sistema de interrelaciones diversas). Esta visión da lugar, para él, a que el sujeto se presente como poseedor de una agencia absoluta, con adscripciones siempre voluntarias e independientes de constreñimientos de su entorno, lo que es fundamentalmente problemático para Sandel (2000), ya que esto implicaría que el individuo posee una identidad previa a la construcción social de sus concepciones del bien (o, en términos de Rawls, de sus doctrinas comprensivas), e incluso previa a la experiencia como tal. Por supuesto, rechaza esta visión, considerando que los individuos no escogen sus fines de manera perfectamente racional (en el concepto liberal de racionalidad), sino que los construyen en un proceso que involucra las prácticas, visiones, cultura, valores, etcétera, de los grupos a los que pertenecen, mismo que da lugar a su identidad. Este proceso implica un *descubrimiento* de la estructura valorativa y de fines que, sin dejar de lado los componentes que dependen meramente del propio individuo, tiene un componente fundamentalmente social, y hace constitutivo de la persona el que no sea capaz de escapar de forma completa en ningún caso de los efectos de su condicionamiento contextual. Sandel lo expresa de la siguiente forma:

[Afirmar] que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no equivale simplemente a declarar que una mayoría de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue objetivos comunitarios, sino que esos miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte. Para ellos, la comunidad describe no sólo lo que *tienen* como conciudadanos, sino también lo que *son*; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren; no meramente un atributo sino un componente de su identidad. (Sandel, 2000, p. 137)

Es a partir de lo anterior que el autor referido rechaza la pretensión de neutralidad del individuo que Rawls supone con respecto a las distintas concepciones del bien al momento de tomar parte en los asuntos públicos y, por supuesto, con esa misma pretendida neutralidad como componente posible de la posición original rawlsoniana. Esto le lleva a descartar de plano la ficción del “velo de la ignorancia”, propuesta por Rawls (1995), y a posicionarse contra el manejo teórico que el liberalismo hace del individuo como una entidad abstracta, oponiéndole la idea del individuo concreto, plenamente contextualizado. En sus palabras,

[La concepción de Rawls] describe al sujeto y no al objeto de las motivaciones. Los intereses perseguidos por las partes en la posición original no son los intereses *en* el “yo” sino los intereses *de* un “yo”, y más específicamente los intereses de un “yo” anteriormente individualizado (...) Rawls cree poder evitar basarse en una teoría de las motivaciones humanas en particular” (Sandel, 2000, p. 188).

De hecho, para Sandel (2000) la mera idea pregonada por el liberalismo de que esta supuesta neutralidad sea posible implica ya de suyo una falta de neutralidad con respecto a la naturaleza antropológica (y una clara toma de partido, al aceptar los principios individualistas), y acusa de refugiarse en ella para evitar compromisos con una postura en donde la vida comunitaria tenga verdadera importancia. Este doble discurso sucede, y en la realidad, el Estado liberal es todo menos neutro. Inclusive, Sandel considera que la idea de agencia individual del liberalismo es una fantasía, ya que la agencia que en verdad existe es la de un sujeto que forma parte de una comunidad moral y cultural, la cual posibilita que éste construya una identidad, que a su vez determina sus acciones como agente. Dice lo siguiente:

Para el sujeto cuya identidad se constituye a la luz de los fines que ya se encuentran ante él, la agencia consiste más en lograr la autocomprensión que en reunir la voluntad. A diferencia de la capacidad de elección, que permite al “yo” extenderse más allá de sí mismo, la capacidad de reflexión le permite al “yo” volver su foco de atención hacia adentro de sí, indaga en su naturaleza constitutiva, investigar sus diversos vínculos y reconocer sus respectivas demandas, distinguir los límites –por momentos expansivos, por momentos reducidos- entre el “yo” y los otros, llegar a una autocomprensión menos opaca si bien nunca completamente transparente, una subjetividad menos fluida si bien nunca finalmente fija, y así gradualmente, a lo largo de la vida, participar en la constitución de su identidad. (Sandel, 2000, p. 191).

De acuerdo con Sandel (2000), la fundamentación rawlsoniana de la razón que se ejerce a priori, de modo que es anterior a la experiencia de la pertenencia a un grupo social, y de que se limita a ser procedimental (sin presentar componentes teleológicos) es errónea, ya que en realidad, la razón práctica no solamente es teleológica, sino que se articula centrándose en bienes y fines. Profundamente vinculada con esta idea liberal de razón, está una configuración de escepticismo moral. Para los liberales, el único fundamento moral consiste en que el individuo haga como mejor le parezca, sin que se imponga la voluntad de otro, pero ninguna otra cuestión moral puede ser resuelta, dado su rechazo a comprometerse con una visión concreta del bien (y que dicho compromiso podría requerir de la negación, por medio la imposición, de la voluntad de alguno de los agentes). Sandel argumenta que la idea de libertad liberal “está unida a su atractivo. Si entendemos que cada uno es en sí mismo libre e independiente y no está sujeto a ataduras morales que no haya escogido, no podremos dar sentido a una variedad de obligaciones morales y políticas que por lo común reconocemos”

(Sandel, 2011, p. 250). Para él, la razón puede y debe conducir a la indagación moral y a las buscar ser consecuente con los hallazgos de esta en la vida social, siempre tomando en cuenta el papel fundamental de la comunidad como posibilitadora y mediadora de dicho proceso de descubrimiento (Sandel, 2000), y reconociendo las obligaciones derivadas de relaciones sociales que no pasaron jamás por el consentimiento (Sandel, 2011).

De lo anterior se desprende un elemento fundamental para la crítica sandeliana a la teoría de la ciudadanía liberal y, para establecer su propio pensamiento al respecto, en contraste con éste: el extremo voluntarismo liberal implica que, de hecho, los ciudadanos no tienen obligaciones políticas estrictamente hablando, a menos que contraigan una de manera voluntaria (por ejemplo, accediendo a cierto cargo). Por el contrario, la idea de ciudadanía que propone pasa por reconocer obligaciones y responsabilidades de adscripción, que derivan su fuerza moral no del consentimiento ni del hecho en sí de ser seres racionales, sino del vínculo que se contrae con aquellos con quienes se comparte cierta historia (Sandel, 2011).

El liberalismo rawlsiano es incapaz, por el atomismo de su pensamiento, de reconocer la importancia de una serie de bienes esencialmente sociales, que el individuo sólo puede alcanzar mediante su relación con su comunidad y de ningún modo únicamente por sí mismos (Sandel, 2000), y, por tanto, es incapaz de considerar que los sujetos tengan un compromiso con dicha comunidad independientemente del beneficio que puedan obtener de sus acciones cooperativas. En el trasfondo de esta cuestión, está la creencia liberal de que el ser humano tiende a ser egoísta por naturaleza, visión que Sandel rechaza, argumentando que esto está culturalmente definido, por lo que el egoísmo no tiene por qué ser más natural que la cooperación.

Un sujeto que, como en Rawls, deje de lado en su actividad pública sus propias concepciones del bien, sus doctrinas comprensivas, equivale para Sandel a un “yo” deontológico, completamente desprovisto de carácter, incapaz de lazos sociales constitutivos en la práctica, sin profundidad moral, que al deliberar en la arena pública realiza elecciones puramente preferentes, voluntaristas, cuyo resultado sólo puede ser un ejercicio de arbitrariedad. Así, cuando el liberalismo pone el “yo” “más allá del alcance de la política, hace de la agencia humana un artículo de fe en lugar de un objeto de atención y preocupación continuas, una premisa de la política en lugar de su precaria conquista” (Sandel, 2000, p. 236).

Para Sandel (2011), el Estado no debe ser moralmente neutro, por la sencilla razón de que, de hecho, no podría serlo, aunque lo pretendiera. Como de hecho no *es* moralmente neutro, lo más adecuado para llegar al bien común es, para él, que tanto los individuos como el propio Estado, busquen activamente, a través de la razón, las directrices para conocer (y practicar) la mejor manera de vivir, lo que se convierte en el prerrequisito para un orden político justo. Para el autor, una concepción de justicia que supere tanto a aquella que se plantea como la maximización de la utilidad y el bienestar como a la que se presenta como el respeto a la libertad de elección, “supone cultivar la virtud y razonar acerca del bien común” (Sandel, 2011, p. 295) y, ante la imposibilidad práctica del consenso, realizar juicios para dar solución a las diferencias tomando en cuenta no sólo la manera debida de distribuir las cosas, sino la manera debida de valorarlas.

De acuerdo con Sandel (2011) hay algo que puede denominarse como “infraestructura de la vida cívica”, que consiste en aquella que permite a los sujetos, independientemente de sus condiciones socioeconómicas, disfrutar del acceso a bienes y servicios que les permitan educarse y acceder a espacios donde se lleve a cabo vida compartida con la comunidad.⁷⁹ De esta manera, afirma que la desigualdad y la falta de esta infraestructura, tienen consecuencias cívicas. De esto se deriva como consecuencia, para él, que una política del bien común, que es una política de compromiso moral, debe comprometerse a la reconstrucción de esta infraestructura de la vida cívica antes que centrarse en la redistribución (de los bienes) con la intención de ampliar el acceso al consumo privado.

⁷⁹ Con respecto a las similitudes y diferencias de esta infraestructura de la vida cívica con el *vivere civile* republicano puede decirse lo siguiente: éste último, representado de manera sólida en la obra de Maquiavelo (2008, 2009), se vincula con la ausencia de corrupción y el ejercicio de la participación ciudadana, que educa a los ciudadanos en el justo equilibrio entre la defensa de los intereses propios y el bien común y les permite vivir en libertad. Pocock (2008), considera que el *vivere civile* defendido por Maquiavelo y los humanistas cívicos, permitía entender la vida social como un universo de participación, más que como uno de contemplación, de modo que los sujetos se encontraban en el valor de la acción para la búsqueda del bien común. Además, Mario Salamone, a quien Skinner (1985) considera uno de los fundadores del pensamiento político moderno, argumenta también que la única forma de educar para este vivir cívico consiste en el buen ejemplo impartido por la buena administración de la justicia (Salamone, 2005). En otras palabras el *vivere civile* es toda una doctrina y una serie de prácticas, que implican un *ethos*, una forma de ser ciudadano y participar en la vida pública. En contraste, con “infraestructura de la vida cívica”, Sandel (2011) refiere a una serie de condiciones contextuales, consistentes por un lado en instituciones que permitan que todos disfruten equitativamente del acceso a bienes y servicios necesarios para llevar a cabo una vida comunitaria plena, y en la infraestructura del espacio público, es decir, infraestructura en el sentido material del término, que produce a su vez condiciones más o menos favorables para que los sujetos puedan llevar a cabo cierto tipo de vida en común.

En la teoría de Sandel, la ciudadanía como categoría conceptual, adquiere los siguientes usos:

- a) El carácter que reviste para un sujeto obligaciones y responsabilidades de adscripción y solidaridad que derivan su fuerza moral del vínculo que se contrae con aquellos con quienes se comparte cierta historia y se vive la vida en común, en un contexto determinado.
- b) El ciudadano como aquel que está ligado por lazos de lealtad y comunidad con quienes desarrollan su vida en su mismo contexto comunitario, hacia quienes se derivan obligaciones especiales orientadas a procurar su bienestar.
- c) El ciudadano como aquel que, a partir de su pertenencia a una comunidad, se conoce a sí mismo y busca conocer a los demás, para resolver en conjunto los asuntos que tocan su vida en común, conforme con sus nociones del bien y sus vínculos de solidaridad e identidad.
- d) La condición de aquel que delibera con sus iguales sobre lo público, y que sirve a su comunidad y su país en aspectos que, por su naturaleza, no deben estar incorporados en el mercado, son fundamentales para preservar los nexos comunitarios y requieren lealtad hacia el Estado. Esa deliberación y servicio, deben estar orientadas al bien común, es decir, a la búsqueda racional de la vida buena, que se ejerce tomando en serio las cuestiones morales y espirituales, pero aplicándolas a las dificultades económicas, cívicas y sociales en general, no sólo a los temas controversiales.

5.4 Charles Taylor: El teórico de la autenticidad, la identidad y el reconocimiento

El filósofo canadiense Charles Margrave Taylor (1931-) nació en Montreal, Quebec. Se licenció en Historia por la Universidad McGill y se doctoró en Oxford bajo la dirección conjunta de tesis de Isaiah Berlin y Elizabeth Anscombe. Ha trabajado como catedrático tanto de Oxford como de la Universidad McGill, la Universidad de Montreal y la Universidad de Northwestern. Sus principales obras son *Hegel* (1975), un estudio sobre dicho autor en el que enfatizó su relevancia para la teoría política y social contemporánea; *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989), obra en la que explora la construcción del yo, de la identidad, en el mundo Occidental desde una perspectiva histórica; “The Politics of

Recognition” (1992), un ensayo en el que buscó proveer una explicación de los reclamos de ciertos grupos sociales dentro de las sociedades occidentales porque le sean públicamente reconocidas sus identidades particulares, trabajo distinguido por su perspectiva filosófica; y *A Secular Age* (2007), trabajo en el cual da cuenta de cambios importantes en las creencias cristianas en Occidente a lo largo del último medio milenio, reflexionando en torno a cómo los individuos modernos se conciben a sí mismos y al mundo en términos seculares, sin hacer referencia al elemento divino, al tiempo que problematiza la posible tendencia del ser humano a buscar la trascendencia (Medina, 2013; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Taylor es bien conocido por sus reflexiones sobre la modernidad, la ética, el secularismo y el multiculturalismo, en las cuales ha destacado su capacidad para desarrollar un pensamiento interdisciplinar y desarrollar una filosofía comprehensiva (Schlatter, 2000). Es un célebre crítico de la tradición liberal, a la que, sin embargo, se considera adscrito a la misma y no acepta de buen grado la etiqueta de “comunitarista” (Taylor, 1989b), ya que esta fue inventada originalmente por algunos liberales para descalificar en bloque a todos sus críticos, aunque acepta que tiene estrecha afinidad intelectual con pensadores que aceptan la denominación (el grupo dirigido por Amitai Etzioni), al grado de haber firmado varias de sus documentos (Abbey, 1996).

Para Taylor (1998), la idea de un individuo descontextualizado, es decir, totalmente autónomo, que existe tal como es, como si pudiera haberse dado en cualquier parte por igual, es un vicio que puede rastrearse hasta la idea de neutralidad y objetividad de las ciencias naturales, que se aplica sin criterio al mundo de lo humano y social. Para él, la concepción de un individuo que se auto-determina completamente es falsa, ya que para lograr una autonomía como la que esa asunción implica, requiere haber adquirido ciertas ideas y conceptos que sólo pueden darse culturalmente (Taylor, 1985). En otras palabras, señala que hay condiciones sociales requeridas para el desarrollo de la autonomía, de modo que puede decirse que la identidad antecede a ésta última. No reconocer esto, conlleva para él dar pie a teorías basadas en el atomismo. De hecho, considera que vivir en sociedad es condición necesaria para el desarrollo de la racionalidad y para llegar a ser un agente en sentido estricto, un actor moral capaz de ser responsable por sus propias acciones, ya que la cultura, que se vive en la comunidad, es la que proporciona a las personas un vasto horizonte de significado

(Taylor, 1993a). Las ideas morales, en el liberalismo, al ser completamente subjetivas, bien pueden señalarse como arbitrarias.

Así, Taylor (1990) señala la imposibilidad de formular juicios morales partiendo de una posición que se plantee como independiente de las concepciones del bien. Incluso las éticas supuestamente procedimentales, en realidad se fundamentan en ciertos principios que dependen de ciertos presupuestos éticos y antropológicos sustantivos, por lo que en realidad, también son sustanciales. Esta afirmación se opone a las implicaciones de la idea de sujeto derivada del pensamiento ilustrado (idea que el liberalismo sostiene), principalmente a la de que los sujetos deben buscar cualquier fundamento o guía moral dentro de sí mismos (Taylor, 1975), sin que ningún contacto con el mundo les provea valor estético, político o ético. Esta concepción de sujeto, de hecho, conllevaría aceptar todas las concepciones del bien como igualmente válidas y aceptar que, por tanto, las ideas morales carecen de justificación racional. Además, para Taylor (1989b), uno de los principios propuestos por Rawls en su teoría de la justicia como equidad, el de la diferencia, no tendría una aplicación plausible a menos que existan lazos solidarios entre los miembros de la sociedad.

La identidad, en palabras del propio Taylor, se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte “dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura (Taylor, 1996, p. 34).

Para él, los criterios de identidad que configuran la subjetividad, son fundamentalmente el conjunto de sentidos, valores y creencias que sostienen a la comunidad, y proporcionan al sujeto elementos fundamentales de su dimensión moral y política. Por esto, la autonomía no es la categoría política central en el pensamiento de Taylor, que apuesta en cambio por la autenticidad y el reconocimiento de la particularidad individual y cultural. Para él, la autenticidad tiene que ver con que el individuo sea fiel a sí mismo, a su particular y original ser, que se expresa en la relación con los demás y se constituye en un ideal a partir del cual el sujeto reconozca la identidad de los otros y exija reconocimiento para la suya propia.

Esta centralidad de la idea de autenticidad, ligada con las de identidad y reconocimiento, no implica que Taylor desprecie la autonomía, sino que aboga por una idea

de autonomía en la que ésta esté dotada de sentido (Taylor, 1994), es decir, que hay autonomía cuando resulta inteligible para el individuo el valor de las opciones entre las cuales escoge, el cual, por supuesto es juzgado a partir de valores culturalmente determinados. Para Taylor, la evaluación de lo que es correcto y lo que no, e incluso la evaluación entre concepciones distintas del bien, debe ser una cuestión política y el Estado debe intervenir en ella y tomar partido.

La neutralidad estatal, entonces, no tiene lugar en la teoría de Taylor (1985). Para él, el Estado ha de comprometerse con una concepción de vida buena, en sintonía con los valores y prácticas de la comunidad (ya que los vínculos, compromisos y relaciones que se establecen entre individuos en la vida comunitaria son valiosos en sí debido a su central importancia para que los individuos se definan como quienes son concretamente, para que adquieran su identidad particular), de modo que busque activamente desarrollar una política del bien común. Es así que puede decirse claramente que, en la teoría de Taylor, hay una preeminencia del bien sobre la justicia, al contrario que en Rawls.

Otro aspecto fundamental de su teoría es que Taylor (1993b) presenta una idea contrastante con la manera liberal de entender la dignidad del individuo (en tanto ciudadano). Por un lado, en ésta, su dignidad se fundamenta en el hecho de que tiene derechos que puede reclamar incluso contra la mayoría de la sociedad; mientras que en el modelo alternativo que Taylor argumenta, la libertad del individuo y la eficacia misma de sus derechos están ligadas íntimamente a su capacidad de participación en los procesos decisorios, en su legitimación para participar en el establecimiento de la voluntad general, haciendo oír su voz.

Taylor considera que la sociedad moderna muestra un predominio no sólo del individualismo y la ética procedimental que va aparejada a este, sino incluso de una pérdida de libertad que mucho tiene que ver con la hegemonía de la razón instrumental, que mercantiliza y utiliza incluso a las personas (Taylor, 1989a). Por ello, su principal preocupación es la rehabilitación del tejido asociativo, impulsar los lazos comunitarios entre las personas, ya que el verdadero peligro político “no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación; a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo” (Taylor, 1998, p. 213), pues es la fragmentación la que sienta las condiciones para que la tiranía se establezca (y perdure en el tiempo), y la libertad reviste

una gran debilidad en una sociedad en donde las asociaciones voluntarias no se formen de manera espontánea.

En el trabajo de Taylor, la ciudadanía como categoría conceptual adquiere los siguientes usos:

- a) Como condición que llega a tener lugar a partir de una red de relaciones con otros individuos, en un contexto comunitario, en la cual cada uno reconoce a los demás y sus identidades, al tiempo que es reconocido (con su identidad), como parte de un “nosotros”. De este modo, su participación en el espacio público está (y debe estar) guiada por una visión de que toda dirección que se tome implica movimiento para el conjunto, para el “nosotros”, en lugar de actuar con la perspectiva de la maximización de la utilidad personal.
 - b) El carácter de quien tiene derecho a formar parte del proceso de establecimiento de la voluntad general. Este carácter revestirá más o menos eficacia en la medida en que quien lo posee se encuentre efectivamente con sus conciudadanos en el espacio proporcionado por las instituciones públicas, como punto donde se encuentran sus dignidades en tanto ciudadanos.
 - c) La condición que concede iguales derechos a todos los miembros de la comunidad, al tiempo que reconoce la identidad de los distintos grupos que la conforman, otorgándoles igual valor y dignidad de acuerdo con el ideal de la autenticidad. Para que pueda darse, se requiere a su vez de ciertas condiciones institucionales para que dicho reconocimiento de la diferencia se traduzca a la práctica (debe haber los medios para que el proceso democrático pueda llevarse a cabo sin discriminaciones ni elementos que la entorpezcan) (Taylor, 1997). Todo lo anterior puede hacerse porque se cuenta con un horizonte de significación compartido (Taylor, 1996).
- a) La pertenencia como miembro de un todo comunitario-social definido por rasgos identitarios que se autodetermina; que, a su vez, participa en los actos de autodeterminación que éste todo lleva a cabo.
 - b) Un componente de la dignidad humana, en la medida en que no representa un medio para llegar a ser libre, sino un modo de ser libre, de ejercer la libertad. El ciudadano no está sujeto al poder dominador de otro, sino que participa (que no define de manera radicalmente autónoma, en soledad) en su propia regulación.

- c) El ciudadano como quien es libre debido a que participa en el autogobierno de la colectividad, por lo que tiene la posibilidad, en la medida en que ejerce dicha participación, de “tomar parte en la formación de un consenso de gobierno mediante el cual uno puede identificarse con los demás. Gobernar y ser a su vez gobernado significa que al menos algunas veces los gobernantes podemos ser ‘nosotros’ y no siempre ‘ellos’” (Taylor, 1989, p. 178).
- d) El ciudadano como aquel que, al vincularse con sus iguales a partir de su interés común en algún asunto, expresa su compromiso con los asuntos públicos y, mediante esta actividad, incide en el ámbito político por el mero hecho de realizarla.
- e) El ciudadano como un sujeto que, a partir de su experiencia en el ejercicio de la participación en la vida pública, tiene una comprensión sobre esta, misma que se manifiesta en opiniones con respecto a las prácticas que deben estimularse, ignorarse o denunciarse.

5.5 Análisis del modelo discursivo teórico de la ciudadanía comunitarista

Ya se ha presentado a lo largo de este capítulo la densidad polisémica de la categoría conceptual a través de exponer los enunciados que de ella se dicen explícita e implícitamente en la obra de los autores representativos. A continuación, se presentará el modelo comunitarista de ciudadanía, desde los distintos ejes de análisis aquí planteados:

En este modelo, los sujetos que constituyen el cuerpo reconocido de la sociedad política, son, en primer término, seres humanos que, merced de los procesos de subjetivación que siempre se generan en la interacción con los otros en el contexto de una comunidad humana, son agentes morales, capaces de autocomprensión y autodeterminación, así como de comprender a los otros y juzgar racional y moralmente las alternativas de acción disponibles en cada caso, así como de deliberar con los otros, para llegar a decisiones que tengan como finalidad el bien común. Sin embargo, esta agencia es siempre limitada (o mediada) por los condicionamientos del contexto cultural e histórico de las distintas comunidades y grupos de los que son parte. Otra forma de entenderlo es que, más que una agencia limitada, poseen una vista desde un punto de vista distinto al del individualismo metodológico. El bien común al que se hizo referencia, por otra parte, es también contextual,

y su sentido está determinado por los valores, disposiciones emocionales e intelectuales de la sociedad en concreto de la que los sujetos forman parte.

Los sujetos, en el modelo comunitario, son siempre personas dotadas de igual dignidad, independientemente de que ésta les sea o no reconocida. Sin embargo, dicha dignidad está al menos en cierta medida ligada al principio de la autenticidad personal y comunitaria. Este modelo va más allá de argumentar la dignidad sólo de los individuos, y habla del valor intrínseco de las formas sociales de ser (con todo su contenido). Por otra parte, la validez de los juicios morales que elaboran los sujetos posee una doble dimensión: por un lado, hay una afirmación de cierto componente de universalidad (o más bien, de posibilidad de universalidad). Es decir, dado que los juicios morales poseen justificación racional y no son simplemente arbitrarios, se le reconoce al sujeto la posibilidad de, mediante el uso de su razón, llegar a conocer, al menos parcialmente, alguna suerte de trascendentales del ser universales (verdad, bien, belleza). Ahora bien, aquí es donde entra la otra dimensión, la contextual. Las ideas del bien a que los sujetos pueden llegar, están siempre mediadas por las estructuras de sentido que la cultura otorga y posibilita, nunca se crean en el vacío, pues el sujeto no es un individuo que exista como tal de manera anterior a la socialización y la experiencia (como se pretende en el atomismo liberal que tanto critican los comunitaristas). Podría decirse entonces que, para el modelo comunitario, las concepciones particulares del bien, que nunca son sólo particulares, epistémicamente implican una imagen construida por el sujeto a partir de sus propias estructuras mentales; imagen que, sin embargo, no puede ser disociada en sus atributos de manera completa con respecto al objeto de conocimiento. Y, aún si esto fuera así, y la única relación del sujeto fuera con la imagen mental del supuesto objeto y no con éste, tal juicio tiene valor propio en tanto sea conforme con las estructuras de sentido y valor de un contexto cultural determinado.

Estos sujetos capaces de reflexionar sobre el bien (en los términos ya dichos) y orientar su conducta a buscar su realización, sin dejar de poseer varios de los derechos argumentados por los liberales, tienen principalmente derechos y deberes de adscripción, derivados de su pertenecer al espacio compartido de la comunidad y vivir en él. Es decir, tienen, principalmente, derechos y deberes de solidaridad y consistentes derivados también del llamado hecho a los demás y a ellos mismos a orientar su actuación conforme a las exigencias del bien común (culturalmente determinado).

Son, además, sujetos que pertenecen a un mismo tiempo a diversos grupos que son interdependientes entre sí y que se solapan. El sujeto articula su lealtad, en primer término, en función de su comunidad, y es en ella en donde lleva a cabo la mayor parte de su actividad política. Ahí es donde delibera, participa en la resolución de problemas comunes y en el ejercicio más real del autogobierno. El Estado-nación no es una comunidad como tal en este sentido, si bien contiene a varias comunidades y se establece como un nivel organizativo capaz de abarcar ciertas necesidades y, puede añadirse, ciertas dimensiones del ejercicio de la autogestión y el autogobierno que no pueden llevarse a cabo de manera estrictamente comunitaria, es en estos términos que adquiere legitimidad y puede exigir lealtad al individuo.

Todo lo anterior permite dar cuenta también del tipo de subjetividad que tiene cabida dentro del modelo comunitarista. A ello hay que añadir que, en él, la sociedad política no es una mera organización que existe para que los individuos consigan sus propósitos personales, por lo que sus miembros darán lugar a relaciones que no se vean definidas estrictamente por el principio de reciprocidad, en el cual a cada quién se le da de acuerdo a lo que contribuye, sino que se dará prioridad a las necesidades de cada uno. Las relaciones solidarias dominan así los modos de intercambio, que ya no pueden estar basados en la competencia, sino en la cooperación. El individuo comunitarista estará de manera natural inclinado a participar en iniciativas que impliquen su participación directa en la resolución de los problemas y necesidades de su comunidad, por lo que será especialmente apto para que la aplicación de enfoques como el de la gobernanza rinda buenos frutos como modelo de gestión pública. Por otra parte, es menester señalar que a partir de la subjetividad comunitarista, es posible plantear una reorganización social de gran escala que se preste para fundamentarse en potenciales modelos económicos alternativos al capitalismo (tal como éste se presenta). Construir esta vinculación es una tarea intelectual pendiente, ya sea desde enfoques nuevos o desde el entretejimiento de una vinculación con propuestas que ya se han realizado desde filosofía e incluso desde la doctrina de ciertos grupos.⁸⁰

⁸⁰ Sólo algunos ejemplos de este tipo de propuestas son el “distributismo” de G. K. Chesterton (2012, 2013), e Hillaire Belloc (2007), desde la filosofía; y la propuesta de la “economía de comunión” (Bruni, 2001) del movimiento religioso y social internacional de los Focolares, que por ejemplo, cuenta entre sus principios que el salario más alto en cualquier empresa no supere por más de tres veces el más bajo, y que toda empresa debe forzosamente contar con una división dedicada al servicio a la comunidad.

Así, el cuerpo que *debe* ser reconocido de los sujetos que constituyen la comunidad política, en este modelo, incluye a todos aquellos que desarrollen su historia vital en el espacio común y lleven a cabo interacciones comunitarias en él y que descubran (y construyan) su identidad a partir de los valores que caracterizan. En otras palabras, desde este punto de vista, puede, sin caerse en contradicción con el modelo, retarse la estrechez del reconocimiento jurídico de la ciudadanía como ligado al derecho de suelo y derecho de sangre. Por otra parte, surgen problemas como los de la determinación de quiénes y en qué medida aceptan los valores comunitarios, y qué consecuencias políticas y jurídicas se han de derivar de esta determinación. Sin embargo, en la práctica, estas dificultades parecen ocultar las implicaciones recién mencionadas (que se derivan directamente de los postulados del modelo). El resultado es que una utilización sesgada de varios postulados del modelo comunitarista puede derivar en apoyo a manifestaciones políticas antidemocráticas, particularistas en extremo y, en suma, esencialistas, que, en lugar de reconocer todas las identidades que coexisten en la comunidad, busquen excluir de esta a ciertos componentes no mayoritarios (y en algunos casos se llega al paradójico resultado de que una minoría, que sin embargo tiene el control sobre medios institucionales o recursos que le permiten tener el dominio en el área de la producción de los mensajes, busca excluir a una mayoría de lo que se acepta como la identidad colectiva). Por supuesto, este esencialismo nocivo y antidemocrático se esgrime con mayor facilidad para todos aquellos que, efectivamente, no forman parte de la comunidad, pero podrían llegar a formarla (como los migrantes potenciales y los extranjeros). Así, incluso llega a fomentarse el nacionalismo y a endurecerse los postulados a favor de que, por ejemplo, sólo se reconozca el derecho de sangre y nacer en el espacio comunitario no baste para el otorgamiento del reconocimiento jurídico de la ciudadanía (por poner un ejemplo).

La falta de claridad sobre cómo puede determinarse con certeza suficiente cuál es el contenido real de la identidad colectiva de la comunidad (o de las comunidades), conlleva otro peligro, que se expresa a cada momento con las manifestaciones del populismo: el de la instrumentalización de que hace de dicha potestad quien manifiesta tenerla. Los rasgos identitarios de las comunidades, sean reales o incluso parcialmente inventados, son esgrimidos como argumentos de acuerdo con la conveniencia de los grupos y líderes populistas. Categorías como pueblo, cultura, sociedad nacional, tradición, ancestros, valores

históricos, espíritu nacional o popular, son manipuladas y ejercidas como instrumentos de presión y justificación de decisiones muchas veces ideológicas y vinculadas a grupos de interés, adquiriendo un grado de especificidad variable en su contenido según convenga a los que las esgrimen, que son típicamente líderes de tipo carismático. Cabe aclarar que no se está diciendo aquí que los líderes populistas sean ejemplo de la aplicación del modelo comunitarista, sino que algunos de los elementos del modelo son sacados de contexto y manipulados para convertirlos en eslóganes políticos. Lo que sí se puede señalar al modelo teórico como tal, es que no brinda las herramientas necesarias para poder determinar en dónde reside la potestad para determinar delimitaciones que son necesarias para aplicar algunos de sus postulados a la práctica.

La libertad en el modelo comunitarista ya no se asocia necesariamente con la mera autonomía. Es libre aquel que, a partir de la construcción específica de su identidad, forma parte plenamente de los intercambios interpersonales y solidarios de la comunidad y se encuentra participando en las actividades de juicio referidas a opciones de acción y valoración moral de situaciones tanto de hecho como potenciales, así como en actividades de reflexión en torno al bien común, en el marco de las instituciones públicas (que deben ser acordes con la tradición y valores comunitarios). De este modo, la libertad no se ve violentada cuando la comunidad, en su ejercicio de autogobierno, da prioridad al bien (valorado) de ciertas opciones que impliquen afectaciones a la autonomía o a la justicia distributiva simple. Nuevamente, la crítica que puede establecerse al modelo es que no establece una línea clara que permita determinar cuáles son las limitaciones que este tipo de acciones pueden llegar a tener y cómo llevarlas a cabo en la práctica sin dar lugar a vectores profundamente antidemocráticos. Célebre resulta, por poner un ejemplo, la poca aceptación del ejemplo de Walzer (2004a) del sistema de castas indio como ejemplo de una sociedad no liberal que podría considerarse justa de acuerdo con sus propios estándares (Stanford, 2020)⁸¹. Por supuesto, también puede darse un uso de la postura comunitarista que sirva para la defensa de posturas fuertemente conservadoras (Aguilera, 2010).

⁸¹ Una crítica que puede hacerse al minimalismo moral walzeriano, es que hay diversos temas relevantes cuyas consecuencias alcanzan la esfera de la afectación a la dignidad humana que no son considerados desde esta perspectiva.

A partir de esto último, cabe cuestionarse sobre los riesgos, por un lado, y la deseabilidad, por otro, de que la comunidad y, por necesidad, el Estado, lleve a cabo la imposición de un modelo de virtud, por no hablar de las posibilidades reales de llevarlo a cabo (sobre todo por parte del Estado, que no cuenta con varios elementos clave que las comunidades sí tienen). Esto debe llevar, a su vez, a la reflexión sobre el papel del derecho en ello, ¿Por qué sí o por qué no debe constituirse en instrumento al servicio de la implementación de dicho modelo de virtud? ¿Eso qué implicaciones conlleva para su estatuto epistemológico? Estas y otras preguntas continúan abiertas y muestran la necesaria vinculación indisoluble entre teoría política y pensamiento jurídico.

La falta de claridad y salidas concretas del modelo comunitarista con respecto a los temas mencionados, se extiende a la cuestión de cómo y quién define cuál es el bien común. Los gobiernos definen su propia visión de éste y la ejecutan a través de los instrumentos de un Estado que, para los comunitaristas, no debe ser neutral. Sin embargo, ¿qué pasa cuando hay fallas en el sistema de representación, sean estas desde diseños electorales deficientes (intencionada o inintencionadamente), esquemas de reconocimiento de los derechos políticos inadecuados o, simplemente, el resultado de una profunda desvinculación de la sociedad con la política partidista y una gran falta de confianza en las instituciones? Puede llegarse a una situación en la cual los gobiernos resulten en camarillas, cuyos miembros representen más a una élite política que al grueso de la población (sin que esto sea totalmente un asunto de blancos y negros). Su definición de lo que es el común, resultará entonces en la interpretación que revista de validez para la aplicación de decisiones que afectarán a todos. El problema no está en que cada gobierno actúe de acuerdo con los valores políticos que lo guían y es inevitable, de hecho, que cada sujeto tenga su idea propia sobre lo que ha de hacerse; sino que haya quien se apropie, desde el poder, con todas las letras, del derecho de definir qué es el bien común y haga un uso instrumental de dicho discurso, llegando a pasar incluso por encima de las tradiciones y valores de gran parte de la población, o haciendo la guerra a instituciones que han probado su utilidad práctica para mejorar las condiciones de vida de la población o para preservar la democracia (por ejemplo, el desmantelamiento por parte de populistas del entramado institucional de organismos públicos autónomos, en nombre de un bien común definido discursivamente por su grupo, que detenta el poder).

Es menester también hacer un comentario crítico más: pareciera que mucho se construye desde la idea de que una comunidad moral, por el hecho de compartir valores en un grado muy alto (concediendo esto de entrada, que de hecho podría objetarse), se dará lugar a un grado también alto de consenso político. Esta asociación es sin duda problemática. La historia demuestra que incluso los consensos constitucionales, en muchas ocasiones ni siquiera son la expresión político-jurídica de los valores mayoritarios y que, pese a ello, pueden sostenerse en el tiempo e incluso llegar a reconfigurar gradualmente el rostro de la propia comunidad. Como ejemplo de ello, invóquese el caso de la Constitución Mexicana de 1917, fruto de la deliberación únicamente de los vencedores de una guerra civil que asoló a los habitantes de un país que, en su mayoría, sufrieron las acciones de minorías armadas, experimentando la violencia de todos los bandos por igual. Las premisas liberales de su texto contrastaban con los valores de una sociedad profundamente religiosa y premoderna, acostumbrada al centralismo. También la historia de México puede resultar un ejemplo interesante, al considerar la lucha independentista. Una nación en la que varias de sus comunidades sentían un profundo apego por las instituciones de la Iglesia y la Corona, se emancipó de la Metrópoli sin que en cierta forma muchos de sus habitantes tuvieran muy claro el resultado político que la lucha tomaría. Cuando Hidalgo llamó a sus parroquianos a la lucha, lo hizo invocando mueras al mal gobierno y vivas al monarca español. Las guerras de los insurgentes habían sido sofocadas por los realistas y no fue sino la propuesta de Iturbide, sorprendentemente poco hostil a España, que incluso proponía ofrecer el trono del México independiente al mismo Fernando VII, la que logró una independencia en términos muy distintos al rumbo que políticamente terminaría tomando el país, que terminaría convertido en República Federal. Es decir, que los valores comunitarios, aun siendo compartidos de forma mayoritaria, no necesariamente se traducen en consensos políticos que tengan relación con ellos. Por último, queda también en el aire el cuestionamiento a la afirmación de que los elementos culturales sean valiosos en sí mismos, simplemente por serlo y por haber perdurado en el tiempo. Prácticas corruptas endémicas, como las analizadas por Escalante (1991), así como tradiciones que impliquen brutalidad o el sometimiento de algunos sujetos (como las mujeres) por otros, son ejemplos que pueden servir como puntos de partida para plantear dicho problema.

Por otra parte, no está ni mucho menos resuelto el debate de qué pasa con las personas y grupos que llegan a formar parte de la comunidad, pero que no comparten en el grado mínimo necesario el consenso que ésta tiene (o tenía, previo a su llegada) con respecto a nociones básicas como la dignidad, lo permitido y prohibido, los derechos o la obediencia a la ley. ¿Pasa que hay que argumentar que estas personas no están en verdad integradas y no son, por tanto, parte de la comunidad, evitando así introducir un elemento paradójico en la lógica de todo lo expuesto? Pero, ¿Qué sucede si son personas que contribuyen en muchos aspectos a la comunidad, establecen relaciones interpersonales y de proximidad y aportan aspectos de su cultura al grado de que los miembros de otros grupos comienzan a adoptarlos, pero sin llegar a aceptar estos elementos clave del consenso preexistente? En muchos casos, incluso son ya reconocidos jurídicamente como residentes e incluso como ciudadanos. ¿Qué pasa en estos casos? ¿Todos estos elementos, supuestamente fundamentales para el modelo, resultan ahora no tener la validez suficiente? ¿Y si esas personas han desarrollado vida en común durante toda su vida e, incluso, forman parte de un grupo que ha vivido ahí durante generaciones ya? Un ejemplo muy duro de lo anterior son los integrantes de familias europeas que eran originalmente migrantes de países de oriente medio, cuyos padres ya habían nacido en el país de acogida, es decir, representantes de segunda o incluso tercera generación de grupos culturales dentro de la comunidad de acogida que, sin embargo, se unieron a las filas del DAESH (Estado Islámico). ¿Cómo puede el modelo comunitarista resolver esto? Los liberales tienen una respuesta clara para la pregunta anterior, como muestra Sartori (2001) en su debate contra Taylor, y principalmente, contra las ideas de ciudadanía diferenciada y multiculturalismo de Kymlicka (1996)⁸² (quien también es considerado por muchos como

⁸² Sartori (2001) señala que el principio de ciudadanía diferenciada planteado por Kymlicka (1996) se basa en rechazar a un Estado injusto que invisibiliza y oprime las diferencias étnico-culturales. Sin embargo, expone, el ciudadano es dueño de sí mismo en el ámbito de sus derechos (civiles, políticos, sociales y más recientemente, de ciertas expectativas materiales), pero los derechos se distancian de los privilegios porque llegan a ser iguales para todos, de modo que es la inclusividad la condición fundadora de la ciudadanía, mientras que una ciudadanía diferenciada propone, en cambio, una desigual segmentación, lo que constituye un retroceso inaceptable hacia la ley del arbitrio. De este modo, el ciudadano diferenciado (los derechos de “ciudadanías” plurales y distintas) sólo puede ir de la mano, para Sartori, de un diseño que termine constituyéndose en un sistema de tribu, donde la sociedad abierta (la sociedad pluralista) se quiebre, dividiéndose en sociedades cerradas.

Por su parte, la idea de derechos diferenciados también es rechazada por la principal teórica de la democracia radical, Chantal Mouffe (1999), quien considera que una sociedad democrática incurriría en un error si, en nombre del pluralismo, otorgara excepciones a cierta categoría de individuos, pues esto indicaría una incomprensión del rol que juega lo político en el ordenamiento simbólico de las relaciones sociales, además de que una sociedad de esta naturaleza no puede permitir que coexistan principios de legitimidad contradictorios.

adscrito al comunitarismo). Mientras que, en el pluralismo, dice Sartori (2001), todas las culturas merecen respeto, para Taylor todas las culturas merecen el mismo respeto porque tienen igual valor, lo que constituye un inaceptable relativismo. Señala la falacia de acusar de etnocentristas a todas las posturas que defiendan el mayor valor de ciertos aspectos de una cultura en contraste con otras. Plantea el término de “contracomunidad” para definir a una subcomunidad que llega a rechazar las reglas y los pilares de la sociedad más amplia que le acoge, que niegan su identidad y, a partir de analizar el caso de las comunidades inmigrantes islámicas en Europa, establece una diferencia entre el “extranjero cultural” y el “enemigo cultural” (que lo es no porque se le orille a ello, sino porque es él quien elige mirar a los otros sin tolerancia), exponiendo que el primero definitivamente tiene cabida dentro de la comunidad pluralista, pero por qué el segundo representa un problema que puede llevar al pluralismo a aceptar su propia ruptura. Afirma que el pluralismo tiene un límite necesario y éste es definido por la reciprocidad, de modo que entrar a una comunidad pluralista requiere necesariamente no sólo de un adquirir, sino de un conceder. Paralela a la idea de contracomunidad, plantea la de contraciudadano. Para él, no debe ni puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada, por lo que el contraciudadano es inaceptable). Sin embargo, como ya se dijo, el modelo comunitarista adeuda a la teoría una respuesta para esta interrogante.

En este modelo, la ciudadanía tiene relación con un sistema de categorías conceptuales que giran en torno a las de comunidad, autenticidad, identidad, bien común, justicia compleja y virtud. Al igual que el republicanismo, se trata de un sistema con más nodos de importancia que el liberal y que, básicamente, parece revestir dos intensidades principales, en la medida en que se plantee un énfasis político en la comunidad que sea complementario del enfoque basado en los derechos o, por el contrario, uno que llegue a ser casi escéptico con la utilidad de dar importancia a los fenómenos políticos que suceden fuera de las comunidades de adscripción directa. Además de las categorías centrales mencionadas, el sistema está formado por otras que orbitan en torno a estas y se interrelacionan entre sí, tales como “pueblo”, “vulnerabilidad”, “cooperación”, “derechos diferenciados”, “autocomprensión”, “libertad”, “reconocimiento”, “juicio”, “vida buena”, “mérito”, “pertenencia”, “sociedad civil”, “tradición”, “historia”, “cultura”, “valores”, “moral

pública”, “aspiraciones”, “motivaciones”, “lealtad”, “solidaridad”, “educación ciudadana”, “obligaciones morales”, “derechos”, “obligaciones”, “esferas de acción” y “bienes sociales”

Lo señalado en las reflexiones críticas ya desarrolladas párrafos atrás, aporta parte de la respuesta a dos cuestionamientos: el de quién y por qué tiene derecho a emplear el lenguaje que determina el contenido de la ciudadanía y desde dónde es emitido éste; y el de cuál es uso que se hace de la categoría conceptual en tanto slogan político. A lo ya dicho, hay que añadir que, a partir de las características de este modelo, la producción de este lenguaje también depende de las instituciones que tienen amplia influencia cultural, así como gran legitimidad moral en la percepción de los habitantes de la comunidad. Es decir, que, por ejemplo, organizaciones religiosas, instituciones educativas y de asistencia social, etcétera, tiene mucho qué decir en la determinación de los contenidos axiológicos de la categoría.

Por otra parte, el prestigio de la construcción comunitarista de la ciudadanía es capitalizado por asociaciones de la sociedad civil que buscan tejer redes comunitarias de solidaridad y por aquellas que se presentan articulados en torno a identidades sociales particulares. Estos grupos producen contenido haciendo uso del mismo (a partir de las versiones de justicia compleja y ciudadanía diferenciada que pueden extrapolarse a partir del modelo comunitarista), al tiempo que esgrimen esta idea de ciudadanía como slogan político para el establecimiento de un entramado institucional que reconozca derechos específicos para sus grupos identitarios.

Finalmente, hay que exponer que en el modelo republicano, se convierten en posiciones a evitar, cuando menos, las siguientes: el abordaje de las tensiones producidas por el establecimiento de derechos diferenciados, si se lleva hasta sus últimas consecuencias el reconocimiento de la autenticidad; la resolución del conflicto epistémico que se presenta al afirmar la posibilidad de un conocimiento ético que no sea meramente arbitrario y la postura relativista (más que subjetivista) derivada del profundo contextualismo del modelo; la resolución del problema que se genera al no pretender conciliar la idea de participación en el autogobierno y autogestión, es decir, de la legitimidad *per se* de los elementos democráticos, con la afirmación de que todas las formas culturales son igualmente válidas. De hecho, todas las consecuencias que se derivan de afirmar la democracia como un paradigma éticamente superior, se ven en conflicto con esta afirmación.

6. COMUNIDAD DISCURSIVA DE LA DEMOCRACIA RADICAL AGONISTA

Con respecto a esta comunidad discursiva, en primer término, hay que proceder a precisar sus contornos. El término “democracia radical” ha llegado a utilizarse de dos maneras contrapuestas. Por un lado, se acota al extremo de referirse únicamente a la teoría democrática de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau; o por el otro, se extiende a un cúmulo muy amplio de autores, al grado de considerarla una tradición con varias ramas, de modo que incluso se habla de una vertiente deliberativa de la misma. Esto se da partir de interpretar el término simplemente como una radicalización de la democracia, llevando ésta hasta sus últimas consecuencias. Debido a la cercanía con la postura republicana de varios autores a los que habría que enmarcar como pertenecientes a una versión deliberativa de la democracia radical, entre los que se contaría, por ejemplo, a Habermas, y a que se considera que un concepto demasiado laxo y amplio restaría claridad a las categorizaciones necesarias para contrastar los discursos teóricos sobre la democracia y la ciudadanía; en el presente trabajo se presenta una concepción más acotada de esta comunidad discursiva. El modelo presentado es el de la democracia radical como formulación de una teoría política agonista, dentro de la cual pueden encontrarse, además de Laclau y Mouffe, a autores como William E. Connolly y Bonnie Honig, entre otros.

Hay una muy conocida vinculación entre democracia radical agonista y posmarxismo, a partir de que Laclau y Mouffe se auto-adjudicaron la etiqueta de posmarxistas en su obra *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics*, publicada en 1985. En sus palabras,

Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy. Pero si nuestro proyecto intelectual en este libro es posmarxista, está claro que él es también posmarxista. Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como [retomamos éste] (...). Nuestra aproximación a los textos marxistas ha sido, por el contrario, un intento de rescatar su pluralidad, las numerosas secuencias discursivas —en buena medida heterogéneas y contradictorias— que constituyen su trama y su riqueza, y que son la garantía de su perduración como punto de referencia del análisis político. La superación de una gran tradición intelectual nunca tiene lugar bajo la forma súbita de un colapso, sino más bien como las aguas que, procedentes originariamente de un cauce único, se diversifican en una variedad de direcciones y se mezclan con corrientes procedentes de cauces distintos. Este es el modo en que aquellos discursos que constituyeron el campo del marxismo clásico pueden contribuir a la formación del pensamiento de una nueva izquierda: legando parte de sus conceptos, transformando o abandonando otros, y diluyéndose en la intertextualidad infinita de los discursos emancipatorios, en la que la pluralidad de lo social se realiza. (Laclau y Mouffe, 1987a, pp. 13-14)

Con respecto a lo anterior, algunos han criticado su trabajo catalogándolo como contrario al marxismo en aspectos fundamentales. Meiskins (1986) considera que, si bien en general los autores posmarxistas aciertan al rechazar el reduccionismo marxista y su economicismo, prácticamente eliminan la lucha de clases de la ecuación en la lucha por el socialismo, por lo que el rol de sujeto histórico capaz de provocar la revolución queda cancelado en la práctica. Considera que, concretamente, Laclau malinterpreta a Marx, pues éste jamás asumió que emergería automática y naturalmente una fuerza política unificada y revolucionaria, como, dice, piensan aquellos. Geras (1987; 1988) critica que Laclau y Mouffe, a su entender, convierten la lucha de clases en un mero asunto subjetivo, negando la característica fundamental del marxismo de concebirla como una realidad objetiva, material y una fuerza operante en la historia. Para él, el marxismo parte de la idea de esta objetividad de la realidad, y un compromiso con una serie de ideas específicas, mientras que el posmarxismo de Laclau y Mouffe viene a ser una herramienta teórica que termina siendo una especie de recipiente que puede amoldarse a cualquier postura política e incluso a cualquier ideología. Mouffe y Laclau entablaron con respecto a una interesante polémica con Geras (Laclau y Mouffe, 1987b), defendiendo su posición subjetivista y antiesencialista, señalando que son de hecho los propios individuos, acorde con sus creencias y los discursos que le rodean, quienes pueden determinar si están o no oprimidos.

Independientemente de los argumentos que esgrimen sus críticos, la cercanía Laclau y Mouffe con el marxismo es más que evidente. Por otra parte, hay que decir que, si bien se ubica a ambos autores mencionados como los principales exponentes del posmarxismo, el término no fue creado por ellos, pues ya contaba con ciertos antecedentes, de acuerdo con Arditi (2010). Valdivielso (2016) señala que se puede considerar como posmarxistas a un conjunto de autores que comparten un carácter profundamente anticapitalista, emancipatorio y crítico, que buscan renovar el socialismo, pero despojado de ciertos presupuestos epistemológicos, prácticos y ontológicos del marxismo duro y enriquecido por otras corrientes filosóficas y metodológicas. Afirma también que, al día de hoy, la etiqueta tiende a ser usada para referirse a alguna forma de combinación entre socialismo y posestructuralismo.

Si bien Laclau y Mouffe son los autores más conocidos de esta corriente teórica, y los más debatidos, al menos en el contexto Latinoamericano, no hay que olvidar lo que adeudan

a pensadores que les antecedieron y que, con décadas de antelación, habían ya planteado (por supuesto, con su propio léxico) varios de los argumentos que posteriormente Laclau y Mouffe divulgaron con tanto éxito. En concreto, es posible mencionar a uno de los fundadores del grupo intelectual francés de cuño marxista *Socialismo o barbarie*: Claude Lefort. En *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Lefort (1965), presentó, 22 años antes de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista*, reflexiones en torno a la centralidad del conflicto en la democracia, que se articula en torno a un espacio de poder como “lugar vacío”, el trabajo de desincorporación que se da en las democracias entre el orden de la Ley y el del Poder y la pérdida de las referencias de la certeza (Bataillon, 2019). Por otra parte, la visión agonista de Laclau y Mouffe debe muchos de sus elementos al pensamiento de Arendt, quien en distintas partes de su obra fue articulando la propuesta de un pluralismo agonista (por ejemplo, en *The Human Condition*, publicada en 1958, ya es posible encontrar huellas claras de este pensamiento).

La siguiente tabla muestra el número de apariciones de los autores representativos seleccionados para analizar el modelo discursivo de la democracia radical respecto a los usos de la categoría conceptual de ciudadanía:

Tabla 4. Apariciones de los autores del modelo de la democracia radical en el portal Open Syllabus Project.

Apariciones en Open Syllabus Project	
Autor	Apariciones
Chantal Mouffe	646
Ernesto Laclau	629
William E. Connolly	496

A continuación, se presentarán elementos clave de sus planteamientos teóricos, necesarios para analizar el modelo discursivo de la democracia radical.

6.1 Chantal Mouffe: Pensadora del pluralismo agonístico y la radicalización de la democracia

La politóloga y filósofa belga Chantal Mouffe (1943-) nació Chanderloi. Estudió en las universidades de Lovaina, París y Essex. Ha impartido cátedra en la Universidad de Westminster y sido profesora visitante en varias universidades, entre las que destacan las de

Harvard, Cornell y Princeton. Fue esposa durante casi cuarenta años de Ernesto Laclau, hasta la muerte de éste. Sus principales obras son *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985), escrita junto a Ernesto Laclau, en donde abordan lo que llaman “la crisis del marxismo”, a través de cuestionar su esencialismo y su concepto de sujeto, y retoman la idea de hegemonía como un elemento de importancia crucial en el análisis político; *The Return of the Political* (1993), en donde desarrolla una crítica a la democracia liberal como basada en una concepción incompleta y esencialista de la política, y argumenta que las categorías fundamentales de la teoría política deben ser planteadas nuevamente desde el antiesencialismo para poder sostener el proyecto de una democracia radical y plural sobre las bases de las teorías liberal y republicana, a modo de superación de estas, recuperando para ello parte del pensamiento político de Carl Schmitt, John Rawls y las teorías feministas; *The Democratic Paradox* (2000), en donde argumenta que la búsqueda del consenso a toda costa supone un peligro para la sociedad democrática, puesto que los radicales y antidemócratas aprovechan la debilidad de los otros posicionamientos políticos para cooptar los espacios de producción del discurso y el ejercicio del poder y defiende su proyecto de una democracia radical agonista; y *On the Political* (2005), en donde establece una crítica al *Zeitgeist* postpolítico, en el que lo político se expresa en un registro moral, negando con ello el agonismo en función del antagonismo y reflexiona desde su enfoque teórico de la democracia radical sobre temas como los derechos humanos, el populismo de derechas, el terrorismo y las pasiones políticas (Fraile y Ricci, 2015; Villacañas, 2019, Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Si bien es conocido el compromiso de Mouffe con el feminismo, mismo que caracteriza sus posiciones políticas, no escribe desde el punto de vista de una teoría política feminista. La influencia de su labor teórica ha trascendido la academia, es del dominio público que ha inspirado en gran medida a diversos movimientos políticos latinoamericanos, al partido político Podemos en España y algunos sectores de la izquierda griega.

Mouffe (2012b) señala que hay una clara diferencia entre la tradición liberal y la democrática y, si bien es cierto que han tenido múltiples puntos de encuentro, especialmente a partir de la segunda guerra mundial, su separación se ha hecho más patente. Considera que constituye un error considerarlas como intrínsecamente ligadas, toda vez que su desarrollo fue independiente. Por otra parte, para ella, tanto el planteamiento anticapitalista de la ultra-

izquierda como la propuesta social-liberal de centro-izquierda han caducado y, si bien el espectro político como instrumento intelectual todavía tiene poder explicativo, tiene para ello que ser repensado. Reivindica el papel de las pasiones en el quehacer político y de las identidades como motor que mueve a las personas a la acción y a aceptar o no el discurso de ciertos grupos que se posicionan como opciones políticas, entendiéndolas como las distintas fuerzas afectivas que son la principal causa de las formas colectivas de identificación. Piensa que al poner el acento “ya sea en el cálculo racional de los intereses (modelo agregativo) o en la deliberación moral (modelo deliberativo), la actual teoría política democrática es incapaz de reconocer el rol de las ‘pasiones’ como una de las principales fuerzas movilizadoras en el campo de la política, y se encuentra desarmada cuando se enfrenta con sus diversas manifestaciones” (Mouffe, 2007, p. 31). Además de lo anterior, expone en una entrevista con Ricardo Manetto que, pese a que se ha posicionado al concepto de populismo como una manera de descalificar en general a todas las opciones que buscan cuestionar el consenso neoliberal, de hecho, necesariamente hay una cierta dimensión populista en la democracia (Manetto, 2015).

Basándose en la obra de Canetti (1966), Mouffe propone una distinción entre la política y lo político, pues al hablar de lo segundo se está entrando en el terreno ontológico, referido al ser, al modo en que las relaciones sociales son instituidas. Por su parte, la política tiene que ver con las prácticas institucionales y las que llevan a cabo día con día los sujetos en función de organizar su existencia, se refiere a una dimensión óntica (Mouffe, 1999).⁸³ Por otra parte, afirma que una de las razones que impiden a muchos pensadores de lo político comprender éste en toda su dimensión, está relacionada directamente con lo que llama el *Zeitgeist*⁸⁴ pospolítico, que consiste básicamente en que lo político se expresa en un registro moral. En otras palabras, en este espíritu de la época, lo político “aun consiste en una discriminación nosotros/ellos, pero el nosotros/ellos, en lugar de ser definido mediante categorías políticas, se establece ahora en términos morales. En lugar de una lucha entre ‘izquierda y derecha’ nos enfrentamos a una lucha entre ‘bien y mal’” (Mouffe, 2007, p. 13).

Este elemento de la distinción amigo/enemigo como el elemento esencialmente constitutivo de la política, es recuperado por Mouffe y Laclau de la teoría política de Carl

⁸³ La propia Mouffe (2007) expone cómo esta forma de clasificar ambas concepciones dentro del terreno de lo óntico y lo ontológico implica usar las categorías propuestas por Heidegger.

⁸⁴ Aquí Mouffe utiliza el concepto en el sentido hegeliano de “espíritu de una época” (*Zeitgeist*).

Schmitt, y constituye una pieza central en el entramado teórico de su democracia radical. Si bien ambos son ampliamente reconocidos como los más relevantes recuperadores de Schmitt (Cortés, 2019; Villacañas, 2019), en realidad deben su acercamiento al pensador alemán a Giacomo Marramao, quien básicamente introdujo a Schmitt a Italia desde una posición de izquierda, en tiempos en los que ningún intelectual con dicha orientación consideraba leerlo. Como expresa el propio Marramao en una entrevista conducida por Covarrubias (2011), tanto Laclau como Mouffe se mostraban reticentes a leer a Schmitt por la orientación política de este último,⁸⁵ pero cuando finalmente los convenció de conocer sus textos, se persuadieron del gran valor de sus aportes teóricos. Marramao acepta que, en sentido contrario, él debe en buena medida su acercamiento a Gramsci a Mouffe y Laclau.

Schmitt plantea en la versión revisada de 1932 de su obra *El concepto de lo político* (1927) que “el campo de lo político se modifica incesantemente, conforme las fuerzas y poderes se unen o separan con el fin de afirmarse” (Schmitt, 2009, p. 39). Estas fuerzas siempre están en relaciones de fricción y también está cambiando continuamente su estructura de correlaciones. Argumenta que cada dominio se define a partir de una distinción última, y señala que, en el dominio político, la distinción específica y última es la que se instaaura entre amigo y enemigo, que marca el grado máximo de unión-asociación y separación-disociación. Dice que el enemigo político “no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo, no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño” (Schmitt, 2009, p. 57).

Mouffe retoma esta oposición schmitteana, suscribiendo la importancia que éste da al elemento conflictual como intrínseco a la política (Schmitt, 1998), y la aplica al terreno de las identidades dentro de las comunidades políticas, para construir una teoría de lo político que busque fundamentar un pluralismo verdaderamente democrático. De acuerdo con ella,

⁸⁵ De hecho, Mouffe se mostraba mucho más reacia que Laclau a la idea de leer a Schmitt, y al final fue ella quien terminó trabajando más con elementos del pensamiento schmitteano. Tras cambiar su punto de vista, ha sido ella quien ha sufrido las críticas por recuperar elementos claves de la teoría de Schmitt, debido al desprestigio personal que a éste le acarreó su cercanía con el nazismo. Mouffe (2007) ha respondido diciendo que el criterio fundamental para establecer un diálogo con un autor debe ser la fuerza intelectual de este y no sus cualidades morales y que desestimar a los pensadores por su calidad moral es una manifestación del *Zeitgeist* pospolítico.

(...) en el dominio de las identificaciones colectivas —en que se trata de la creación de un “nosotros” por la delimitación de un “ellos”—, siempre existe la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación amigo/enemigo, es decir, que se convierta en sede de un antagonismo. Esto se produce cuando se comienza a percibir al otro, al que hasta aquí se consideraba según el simple modo de la diferencia, como negación de nuestra identidad y como cuestionamiento de nuestra existencia. A partir de ese momento, sean cuales fueren las relaciones nosotros/ellos, ya se trate del orden religioso, étnico, económico o de cualquier otro, se convierte en político en el sentido schmittiano de la relación amigo/enemigo” (Mouffe, 1999, p. 7).

Para Mouffe (2007, 1999), dado que la posibilidad misma de construir un “nosotros”, requiere de un “ellos” correlativo, el reconocimiento de la diferencia es esencial y, si bien este no necesariamente tiene que llevar a relaciones de antagonismo, éste siempre está presente como una posibilidad, de modo que el antagonismo no puede jamás ser eliminado. El agonismo se presenta, así como una manera de manifestar el antagonismo, domesticándolo, dando lugar a un pluralismo agonista y democrático. En esencia, implica que la oposición schmitteana de amigo/enemigo no llegue a operarse en la realidad a su máximo nivel de radicalización, sino mantener la inevitable tensión entre los que son diferentes a un nivel más bajo, de modo que el enemigo se transforme en adversario.

Mouffe retoma la noción del “Otro” de Lévinas (1977, 1987), también trabajada por Derrida (1973), según la cual, al ser *el otro* (Derrida maneja el concepto con minúsculas) alguien distinto al sujeto que lo conoce o se relaciona con él, resulta irreductible por medio de las categorías de éste. Además de este principio, el pensamiento de Mouffe (como el de Laclau) parte de una postura antiesencialista, desde la cual afirma que lo social tiene un carácter incompleto y abierto (Laclau y Mouffe, 1987a) (y que, como ya se advirtió al inicio de este capítulo, debe mucho a Lefort, a quien nunca ha dado crédito) y dirige una crítica a la razón instrumental en el ámbito político y su hegemonía, pronunciándose contra la idea de que exista una solución racional de carácter neutral para las sociedades democráticas (Mouffe, 1999).⁸⁶ También ataca al modelo de la razón deliberativa, presentando su propia teoría como una alternativa distinta de ambos modelos de racionalidad. Por otro lado, posiciona su pensamiento en una perspectiva posfundacional, que pretende superar la tara del socialismo y el marxismo ortodoxo de buscar la refundación de la sociedad mediante la Revolución. Dice, junto con Laclau, que lo que está actualmente en crisis

⁸⁶ Mouffe (2007) explica cómo esto ha sido claramente mostrado como imposible por Carl Schmitt, ya que todo consenso se basa en actos de exclusión y es imposible construir un consenso racional completamente inclusivo.

(...) es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de la Revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra, y en la ilusión de la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política. El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos “universales” y constituido en torno a una Historia concebida en singular: esto es, el supuesto de “la sociedad” como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político. (Laclau y Mouffe 1987a, pp. 9-10)

Mouffe concibe al sujeto eminentemente como un ser simbólico, siempre abierto a la resignificación (no es un ser monolítico, estático ni homogéneo), ya que toda identidad se construye a partir de un lugar de carencia que se ve inundado con una variedad de registros (Mouffe, 2015), lo mismo que la sociedad, que se presenta como un orden de naturaleza discursiva y simbólica (Laclau y Mouffe, 1987a). Esto es fundamental, ya que las identidades (individuales y colectivas), para ella, se encuentran en constante transformación.

El modelo agonista, que desestima que el consenso racional al que se llega por procedimientos supuestamente imparciales, reconciliando todos los intereses, propone entonces un ejercicio de lo político caracterizado por “la creación de una esfera pública vibrante de lucha ‘agonista’, donde puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos” (Mouffe, 2007, p. 11). La hegemonía no es otra cosa, para Mouffe y Laclau (que recuperan y reformulan el concepto gramsciano de la misma) sino en el establecimiento de un tipo de orden, de una configuración a través de prácticas articuladoras del mismo, que son contingentes y de carácter constitutivo, es decir, que instituyen relaciones sociales sin depender de ninguna racionalidad social *a priori* (Laclau y Mouffe, 1987a) y que se instaura a través de mecanismos de exclusión. Siguiendo a Gramsci, Mouffe (2013) considera (y esto es esencial en su planteamiento teórico) que la hegemonía es inevitable, insuperable: es siempre ejercida por uno u otro grupo o sector social, por lo que la consecución de un pluralismo agonista no pretende eliminarla, sino plantear un sistema en el cual la misma pueda ser disputada desde la lucha política entre adversarios (y no enemigos).

El agonismo requiere que se reconozca como legítimo al enemigo, transformándolo así en adversario, al tiempo que se niega una solución racional, deliberativa o consensual al conflicto, debido a la irreductibilidad de aspectos clave de las distintas posturas, admitiendo la necesidad de alcanzar un consenso conflictual, en donde tengan cabida discrepancias con respecto a su interpretación, pero haya al menos acuerdo en respetar las instituciones democráticas (consenso con respecto a los principios y disenso sobre su interpretación)

(Mouffe, 1999), reconociendo que dichas instituciones son maneras a través de las cuales puede llegar a darse lugar a una hegemonía distinta, que sirven para desarticular y re-articular el estado de cosas, produciendo la transformación política y el cambio social, de modo que los sujetos establezcan un involucramiento crítico con relación a ellas (Mouffe, 2013). Este consenso conflictual va perfectamente de la mano con el establecimiento de prácticas contra-hegemónicas por parte de aquellos cuyo proyecto no está instaurado aún como hegemonía real (a pesar de ser hegemónico en su configuración). Además, hay que señalar nuevamente la importancia en el agonismo mouffiano de la movilización de las pasiones como elemento político, que no prepolítico, constructor de identidades, productor de politización y movilización. Por último, es menester aclarar que la autora no se posiciona contra la representación, pues la considera necesaria para la democracia y la producción de identidades en ella. En sus palabras, lo que necesita ser reformulado

(...) es la falta de alternativas ofrecidas a los ciudadanos, no la idea misma de la representación. Una sociedad democrática pluralista no puede existir sin representación. Para empezar, como ha dejado claro la aproximación anti-esencialista, las identidades no están jamás dadas, sino que son siempre producidas a través de la construcción discursiva; este proceso de construcción es uno de representación. Es a través de la representación que los sujetos políticos colectivos son creados, no existen previos a ella. Toda afirmación de una identidad política es, por tanto, interior, no exterior, al proceso de representación. (Mouffe, 2013, p. 51)

Así, a partir de todo lo anteriormente dicho, el modelo liberal viene a ser, para ella, incapaz de captar la verdadera naturaleza de lo político, pues busca erradicar el antagonismo de manera artificial (siendo que éste tiene una inevitabilidad intrínseca a lo político), de modo que no puede encontrar una forma de objetividad social que no esté basada en una exclusión originaria, lo que ha sido la causa de su “ceguera ante el vasto proceso de redefinición de las identidades colectivas y el establecimiento de nuevas fronteras políticas (...), que puede tener graves consecuencias para el futuro de las instituciones democráticas” (Mouffe, 1999, p. 4). Pero expone la autora que no solamente la razón del liberalismo aborda de manera incorrecta lo político, puesto que la democracia deliberativa, que “se intenta imponernos como el único modo posible de abordar la naturaleza de la democracia moderna, no consiste en establecer las condiciones de un consenso ‘racional’, sino en desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo” (Mouffe, 1999, p. 5). Para Mouffe, alcanzar el pluralismo agonista es el compromiso al que debe llevar la reflexión política, y este consiste en lograr la

transformación del enemigo en adversario. Y es un compromiso que las propuestas de democracia deliberativa no pueden alcanzar, por diseño.

De este modo, la célebre autora belga expone cómo no sólo el pluralismo liberal es impotente para lograr la meta que propone, sino que el republicanismo cívico, al querer privilegiar el vivir juntos en la *polis*, ignorando la dimensión conflictiva del *pólemos*,⁸⁷ y el comunitarismo, al rechazar el pluralismo, pierden la posibilidad de abordar de forma realista la política democrática, para lo que es necesario aceptar la necesidad de domesticar la hostilidad y el antagonismo expresado y potencial en la construcción de identidades colectivas y movilizar las pasiones de modo que se respete el pluralismo (Mouffe, 1999).

Por otro lado, lo anterior no significa que Mouffe desestime por completo todo lo que el modelo liberal y el republicano tienen para ofrecer. En sus palabras,

En muchos sectores de la izquierda se discute hoy sobre ‘ciudadanía’ y ‘comunidad’. No cabe duda de que es una consecuencia de la crisis de la política de clase y que indica la creciente conciencia de una nueva forma de identificación alrededor de la cual organizar las fuerzas que luchan por la radicalización de la democracia. Creo que la cuestión de la identidad política es decisiva y que el intento de construir identidades de “ciudadanos” es una de las tareas importantes de la política democrática. Pero hay muchas maneras de concebir la ciudadanía y en su discusión se juegan problemas vitales. El modo en que definimos la ciudadanía está íntimamente ligado al tipo de sociedad y de comunidad política que queremos (...)

Éstos son los problemas que quiero abordar. Sostendré que la clave de los mismos reside en cómo concebir la naturaleza de la comunidad política en las condiciones de la democracia moderna. A mi juicio, debemos superar tanto la concepción de ciudadanía de la tradición liberal como la de la tradición del republicanismo cívico, aunque construyendo sobre sus respectivas fuerzas. (Mouffe, 1999, p. 89)

Mouffe declara en estos fragmentos de su obra su oposición teórica a los paradigmas de la democracia representativa liberal y la democracia deliberativa republicana, pero también su intención de no desechar por completo los planteamientos de éstos, sino, por el contrario, problematizarlos, superarlos y construir un programa de transformación político-social en torno a lo que de ellos pueda rescatarse al tiempo que se introducen nuevos principios.⁸⁸

En la obra teórica de Chantal Mouffe, la ciudadanía como categoría conceptual adquiere los siguientes usos:

⁸⁷ Además de este argumento, Mouffe (2013), siguiendo a Wittgenstein, expone una razón por la que el procedimentalismo de la democracia deliberativa propuesta por Habermas y otros, tiene puntos flacos: argumenta que es imposible que existan procedimientos neutrales, pues éstos en todos los casos implican compromisos éticos sustanciales.

⁸⁸ Por otra parte, Mouffe considera que el principal obstáculo para la implementación de su proyecto agonista tiene que ver con la hegemonía del neoliberalismo, que pretende ser el único orden posible, pretensión que ha encontrado eco en los partidos socialdemócratas, que se han deslizado, consecuentemente, hacia la derecha (Mouffe, 2007).

- a) Una forma de identidad política que se construye en la identificación de los sujetos con el espacio público y su contenido (Mouffe, 2012a), a partir de la cual éstos participan de un “nosotros”, y desde la cual promueven sus propios proyectos políticos, inevitablemente de naturaleza hegemónica. Las distintas modalidades (o modos de ser) de la ciudadanía se establecen a partir de las distintas interpretaciones (disenso) que se dan en los sujetos con respecto a los valores, principios e instituciones democráticos, con respecto a cuya centralidad tienen un consenso con los otros ciudadanos (Mouffe, 1999).
- b) Un principio articulador de distintas posiciones subjetivas, que permite que haya respeto a la libertad de cada individuo, al tiempo que una pluralidad de posiciones específicas encontradas entre sí, teniendo las normas democráticas como marco (Mouffe, 1992).
- c) Una producción, contextual y contingente, de instituciones, discursos, formas de vida y modelos de agregación, que caracteriza, en las distintas formas en que se presenta, la identidad de los sujetos en la democracia. Es decir, hay varias formas de ser ciudadano y de crear, mantener, transformar y usar las instituciones democráticas (Mouffe, 2012b), y el desacuerdo sobre cómo interpretar los principios ético-políticos compartidos es, además de legítimo, necesario para la democracia (Mouffe, 2013).
- d) Una categoría con una doble dimensión, como campo relacional y como condición: Un campo de relaciones sociales en donde tiene lugar la interacción entre sujetos en tanto gozan de una condición política específica: la que otorga derecho al ejercicio de los principios de control democrático. Así, este campo es uno restringido, dentro del cual se desarrolla el dominio de los derechos democráticos (Laclau y Mouffe, 1987a).
- e) El ciudadano como miembro de una sociedad política que se auto-reconoce como tal y valora las modalidades de individualidad y las instituciones que su sociedad de adscripción le ofrece, que son condiciones de posibilidad de su pertenencia a ella (Mouffe, 1999).
- f) El ciudadano como aquel que, en conjunto con otros como él, construye una voluntad colectiva (contingente) que busca ostentar discursivamente la representación legítima de la comunidad política: un pueblo (Errejón y Mouffe, 2015).
- g) El ciudadano como aquel que, en una sociedad política, puede acceder a un debate

agonístico, donde pueda hacer oír su voz y elegir entre alternativas reales (Mouffe, 2013, 2007), de modo que no comprometa su posición en aras de un falso consenso, sino que elija con todas sus implicaciones una de las opciones disponibles, dando lugar a una hegemonía.

- h) El ciudadano como aquel que, mediante sus prácticas, discursos y su participación de las instituciones democráticas, posibilita la construcción política de la distinción categórica entre nosotros/ellos, constitutiva de la vida social (Mouffe, 2012b).

6.2 Ernesto Laclau: El ciudadano del teórico del populismo y la política radical

El filósofo argentino Ernesto Laclau (1935-2014) nació en Buenos Aires y murió en Sevilla a la edad de 78 años. Se licenció en Historia por la Universidad de Buenos Aires, cursó estudios en la Universidad de Oxford por recomendación de Eric Hobsbawm y se doctoró por la Universidad de Essex. Impartió cátedra en la propia Universidad de Essex. Fue esposo durante casi cuarenta años de Chantal Mouffe, hasta su muerte. Sus principales obras son *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985), escrita junto con Mouffe (ya se habló de este trabajo en la sección dedicada a esta autora); *Emancipation(s)* (1996), en la que analiza cómo y por qué la noción clásica de emancipación formulada desde la Ilustración se ha alterado a partir de la transformación del pensamiento contemporáneo y reflexiona sobre cómo las expectativas emancipatorias han tenido un papel fundamental en los eventos históricos recientes; y *On Populist Reason* (2005), en la cual resignifica el concepto del populismo a partir de analizarlo desde un enfoque posestructuralista y lacaniano, estableciendo una teoría del mismo y alejándose de los lugares comunes que simplemente lo desdeñan como práctica política sin problematizarlo. En este trabajo, analiza el peronismo argentino, el kemalismo turco y el populismo estadounidense como casos para ejemplificar sus reflexiones (Buenfil, 2019; Fair, 2014; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

A partir de sus labores en la Universidad de Essex, se le considera fundador de la llamada Escuela de Essex de Análisis del Discurso. Especialista en el pensamiento de Antonio Gramsci, por lo que se le reconoce ampliamente en Italia (Frosini, 2017), formó parte del fuerte movimiento marxista argentino que se formó en los años sesenta con las lecturas que se deben a José Aricó (Cortés, 2016). Influenciado por Althusser, aunque

después pone distancia de por medio con respecto a éste, Laclau retoma elementos importantes del psicoanálisis lacaniano y de la deconstrucción propuesta por Derrida y propone una articulación entre su visión del populismo y la idea de una política radical, entendida como el fin de la emancipación para dar lugar una pluralidad de emancipaciones (Laclau, 1996). También es manifiesta la influencia de Maquiavelo a través de algunos aspectos de su obra, lo que se entiende fácilmente cuando se considera que Gramsci y Lefort, dos autores que lo influenciaron claramente, eran a su vez lectores de Maquiavelo (Portantiero, 2000; Lefort, 2010).

Para Laclau, el populismo no se presenta ya como una forma degradada de la democracia, sino más bien como un tipo de gobierno que permite que las bases democráticas de la sociedad sean ampliadas (Laclau, 2005b). Por otro lado, en colaboración con Mouffe, Laclau plantea una teoría posmarxista y posfundacional de la hegemonía (Laclau y Mouffe, 1987a), recuperando aspectos claves del pensamiento de Gramsci y reinterpretándolo, poniendo el acento en la idea de que las relaciones sociales se construyen principalmente de forma discursiva, por lo que expone una idea de hegemonía que se estructura a partir de y en el orden significativo, y que la lucha por establecer dicha hegemonía tiene un impacto directo en la construcción de las distintas identidades sociales.

Además de lo anterior, Laclau desarrolla los fundamentos de una teoría discursiva de las identidades en clave posfundacional (Fair, 2014) y aporta a la teoría política contemporánea, especialmente gracias a su capacidad de combinar elementos teóricos en apariencia totalmente divergentes, como, por ejemplo, el liberalismo, el socialismo, el humanismo italiano, la psicología lacaniana y el pensamiento de Antonio Gramsci, al tiempo que proporciona, para el desarrollo de las ciencias sociales y humanas, un “arsenal de herramientas teóricas para el análisis sociopolítico y crítico” (Fair, 2014, p. 121).

La postura posfundacional que plantea Laclau parte de un reconocimiento de la realidad social como existente, pero la concibe como contingente y cambiante, en gran medida en función de la dimensión discursiva y sus implicaciones ideológicas, en la cual hay una pluralidad de posiciones que no pueden reducirse categorías de clase, que sostienen múltiples disputas por imponer un orden hegemónico (Laclau, 1987).

Desde una perspectiva deconstruccionista, Laclau (2005a), expone cómo la perspectiva dominante en los siglos XIX y XX, que considera que lo político está sometido

a ciertas leyes necesarias de naturaleza social, ha de ponerse en tela de juicio. De este modo, asevera que la sociedad “ya no se concibe más como unificada por una lógica endógena subyacente, y dado también el carácter contingente de los actos de las instituciones políticas, no hay un locus desde el que pueda pronunciarse un fiat soberano” (Laclau, 2005a, p. 49), lo que da lugar a una incompletitud constitutiva de lo social.⁸⁹ De modo correlativo, hay también una incompletitud en todos los actos de institución de lo político, que se tornan radicalmente contingentes, como resultado de procesos siempre cambiantes de politización y producción de lazos sociales. Es decir, que la misma contingencia que hace posible lo político, hace imposible, en último término, que se lleve a cabo plenamente un acto político instituyente. A partir de esta radical contingencia, la teoría de la Laclau se distingue por dar un predominio de lo político por sobre lo económico y a los elementos particulares, nacionales, locales, por encima del universalismo.

Relacionado con la anterior, hay que exponer el uso que Laclau hace de la noción de indecidibilidad para fortalecer esta argumentación: Derrida (1997) plantea la noción de indecidibilidad para referirse a la falta de unidad de un concepto en términos de su sentido, de modo que el sentido de la significación de un texto o concepto es en realidad una cadena de sustituciones que expresan su movilidad y apertura y la falta de identidad entre el significado y el significante; transformándolos así, más bien, en “no-conceptos”, ya que es imposible determinar unívocamente su contenido. Estos indecibles adquieren su carga de significación a través de su uso en continuo movimiento, y su comprensión por cada intérprete es un acto necesariamente creativo. Laclau (2005a) retoma esta noción para señalar que, al ser toda estructura indecible y ser los actos de institución de lo social los que, precisamente, instauran las estructuras, estos actos son necesariamente contingentes. Como para él, lo social en tanto prácticas y relaciones es lo instituido y los actos de institución son políticos (es decir, son manifestaciones de poder que a un mismo tiempo incluyen y excluyen ciertos elementos) la noción de indecidibilidad (que se evidencia a través de la deconstrucción) viene a evidenciar la amplitud que tiene lo político. Lo político expande su área de posibilidades. Así, en Laclau, la sociedad es radicalmente política (o puede y debe

⁸⁹ Como ya se dijo previamente, Laclau debe mucho al pensamiento de Claude Lefort, de quien retoma esta idea de la incompletitud de lo social, expresándola en sus propias palabras, en lo que es prácticamente una forma de parafrasear teóricamente a Lefort (1965), sin concederle el crédito de la referencia.

serlo) y, como lo político se construye a través de la lucha por la hegemonía, lo que requiere voluntad (pues no se da de forma automática), el sujeto debe poseer voluntad de hegemonía.

Para el autor argentino, esta radicalización de la política, en clave democrática, se articula con la idea y el fenómeno del populismo. Éste se presenta como condición de posibilidad tanto para dicha radicalización, como para que el rumbo a seguir se acerque al socialismo, pues da lugar a que los sujetos participen del establecimiento de una hegemonía que les es propia, que a su vez contribuye a producir nuevos sujetos y a dar pasos en el sentido de eliminar la dominación. Es decir, que el populismo tiene un potencial de articular la representación, ya que establece un antagonismo donde se posiciona el pueblo contra el grupo en el poder (Laclau, 2005b). El populismo sirve, entonces, para “construir pueblo”.⁹⁰ Así, es para él, una forma de articulación que, independientemente de sus contenidos, logra producir efectos estructurantes que se manifiestan principalmente a través de las formas de representación (Laclau, 2004).

Otro aspecto relevante de la teoría del populismo de Laclau está directamente relacionado con su teoría del discurso y con una nueva deuda a la obra de Carl Schmitt. Para Laclau (2005b), la democracia se define porque en ella proliferan los significantes flotantes, por lo que las hegemonías son necesariamente más precarias. La flotación del significante se debe, para él, a que es imposible representar lo real en el orden simbólico, por lo que la única manera de mantener la cohesión de los relatos, de los discursos, es excluir elementos de ellos (Mauro, 2010). El pueblo es, para Laclau, uno de estos significantes flotantes, cuyo significado depende de su variable posición entre el arriba y el abajo. Esto, como señaló acertadamente Covarrubias al autor del presente trabajo (I. Covarrubias, comunicación personal, 1 de marzo de 2020), implica que Laclau introduce una noción topológica y no tipográfica de lo político, lo que se liga con la noción schmitteana de que la desterritorialización, e incluso ubicuidad de lo político, que no se ve acotado a lo Estatal, a los límites de la política territorial liberal.

Fair (2015b) considera que la producción intelectual de Laclau ha pasado por tres etapas, que han implicado a su vez tres claros desplazamientos en sus concepciones normativas. Sentencia que la etapa final de su desarrollo de la teoría del populismo conllevó,

⁹⁰ Esta frase, que tan bien y sucintamente describe este posicionamiento laclauniano, fue utilizada por Mouffe para dar título a uno de sus libros más recientes, publicado en coautoría con Íñigo Errejón, figura prominente del partido político español Podemos (Errejón y Mouffe, 2015).

por parte de Laclau, el abandono de la teoría de la democracia radical y plural, al dar tanto peso al papel re-articulador del líder populista. A ese respecto, es necesario señalar que en este trabajo se considera que ambas posiciones no son mutuamente excluyentes, toda vez que la lucha por la imposición de un proyecto hegemónico caracteriza al pluralismo agonista, al tiempo que desde esa postura teórica se afirma la radical contingencia de las identidades, su continua construcción, por lo que la articulación de una identidad populista que fagocite (por decirlo de cierta forma) a otras, no se convierte (no puede convertirse, de hecho) en un nuevo orden de cosas que resulte en forma alguna permanente y que implique una eliminación definitiva del pluralismo. Además, ni hay un número específico de identidades que resulte necesario para considerar que existe pluralismo, ni el pluralismo podría evitarse, aunque se intentara hacerlo.

Los usos que adquiere la ciudadanía como categoría conceptual en el corpus teórico de Laclau son los siguientes:

- a) Una categoría con una doble dimensión, como campo relacional y como condición: Un campo de relaciones sociales en donde tiene lugar la interacción entre sujetos en tanto gozan de una condición política específica, la que otorga derecho al ejercicio de los principios de control democrático. Así, este campo es uno restringido, dentro del cual se desarrolla el dominio de los derechos democráticos (Laclau y Mouffe, 1987a).
- b) La condición de aquel a quien le pertenece la igualdad, por derecho, que le habilita para el disfrute de esa cualidad común (Laclau, 2005b).
- c) La pertenencia al conjunto de miembros de una sociedad compleja, que se mantiene unido por un consenso sustancial en torno a valores, sino por uno con respecto a la promulgación legítima de leyes y al ejercicio legítimo del poder (Laclau, 2005b).
- d) Un dispositivo liberal para restringir la aplicación del principio de igualdad (es decir, su aplicación para los individuos concretos) dentro del espacio de lo que es designado como parte de la esfera pública (Véase Pessoa et al., 2001)
- e) Laclau establece una crítica al ciudadano del modelo liberal, argumentando que implica una reducción de los agentes sociales a una mera vacuidad jurídica, transformándolo en el sujeto de una democracia concebida simplemente como un sistema de derechos formales para participar en los procesos de toma de decisiones (Laclau, 1977).

- f) El espacio que contiene los dominios que, para el sujeto, dan forma a su *estar* en el ámbito público (Laclau, 1993). Laclau ejemplifica que, durante la revolución francesa, el espacio de la ciudadanía era ocupado exclusivamente por el dominio de la igualdad. En otros momentos, con otros discursos hegemónicos, puede ser ocupado por otros dominios (por ejemplo, el de los derechos –y, además, ciertos de ellos- en el discurso liberal).

6.3 William E. Connolly: El pluralismo profundo y su ciudadanía agonista

El teórico y filósofo político estadounidense William Eugene Connolly (1938-) nació en Flint. Se licenció por la Universidad de Michigan (Flint) y se doctoró por la misma universidad (Ann Arbor). Ha impartido cátedra en la Universidad de Michigan y la Universidad Johns Hopkins. Sus principales obras son *The Terms of Political Discourse* (1974), en la que defiende la idea de que ciertos conceptos, especialmente polémicos, pueden ser leídos tanto como una introducción a la teoría política como una serie de retos al entendimiento dominante del discurso político; y *A World of Becoming* (2011), en donde argumenta en favor de un *ethos* de inter-involucramiento afirmativo y expone que aceptar los cambios subliminales en la experiencia contemporánea del tiempo (que desafían a lo tradicionalmente establecido) permitirá comprender mejor las peligrosas y problemáticas relaciones entre fenómenos como el capital financiero global, los resentimientos regionales, la ideología neoconservadora y el papel de los medios masivos de comunicación y, a partir de dicha comprensión, generar contra-movimientos, siempre con un pluralismo democrático profundo como meta (Finlayson, 2010; Encyclopaedia Britannica, s.f.).

Su trabajo sobre la política agonista data de la década de los noventa, previa a la cual había ya publicado influyentes trabajos sobre temas como la ideología, las ciencias sociales y la democracia. Es considerado un importante teórico del pluralismo y, definitivamente, uno de los más influyentes pensadores de lo político en la actualidad. Algunos piensan que es probablemente el pensador norteamericano más interesante y original de su generación debido a que se aparta del *mainstream* de las teorías políticas de la justicia y la libertad, pero no se define por una oposición simplista a ellas (Finlayson, 2010). En una encuesta nacional especializada, llevada a cabo en 2010 en Estados Unidos, fue calificado como el cuarto teórico político más influyente del país, detrás únicamente de Rawls, Habermas y Foucault,

y directamente por encima de Leo Strauss, Michael Walzer, Charles Taylor y Sheldon Wolin (Moore, 2010).⁹¹

La visión del pluralismo de Connolly es más prescriptiva que descriptiva, pues lo considera más como una meta a alcanzar que como una categoría que dé cuenta de un estado de cosas. El autor norteamericano propone el concepto de la “política del devenir” (*politics of becoming*), para referirse a ese paradójico reino de cosas (políticas) a través de las cuales ciertas otras llegan a existir, que proveen a los sujetos de puntos de referencia para el juicio y la acción, acumulando fuerzas subyacentes hasta el punto de dar lugar a cristalizaciones en el reino del ser (Connolly, 2005). Para Connolly, el pluralismo que propone pertenece primariamente a este dominio, al tiempo que sus realizaciones llegan a tener lugar en el mundo del ser.

El autor considera que las teorías pluralistas liberales resultan inadecuadas para dar respuesta a las exigencias de un mundo en constante cambio, en el cual hay un gran número de cosmovisiones distintas que coexisten al mismo tiempo, por lo que las tacha de “superficiales” (Connolly, 2005). Esta superficialidad, deriva, para él, en buena parte, de la errónea distinción que hacen entre público y privado, donde elementos como la sensibilidad, los hábitos, la fe y cuestiones idiosincráticas se ven relegadas a la esfera privada, subestimando su importancia sus elementos performativos y estableciendo una división artificial que separa la razón y el intelecto de las personas de sus dimensiones experiencial y sensible. Para él esta división no es válida ni para las personas (en tanto individuos), ni para las doctrinas y cosmovisiones, que son en realidad sistemas integrales y no pueden ser disociados ni transformados en elementos puramente intelectuales, simplemente porque se las quiera ver así. Es decir, que los individuos (y sus cosmovisiones) no pueden escindirse, de modo que, al entrar en el ámbito público, el individuo deje fuera, como pretende Rawls, sus doctrinas comprensivas (y en realidad, parte de su misma persona). No hay individuo sin creencias, sin fe (no necesariamente se refiere a la religiosa). En sus palabras, ser humano “es estar habitado por la fe existencial. No hay vacío en este dominio, a pesar de que puede

⁹¹ Hay que señalar claramente que este tipo de resultados y criterios siempre implican un alto grado de arbitrariedad. Se trae a colación esta referencia porque dichos resultados son una manifestación (como puede haber otras, y sin que se pretenda de forma alguna que se le considere como un elemento objetivo) de la relevancia y popularidad del autor estudiado, no porque se compartan los criterios con los que operan este o cualquier otro trabajo de ese tipo.

muy bien haber ambivalencia, incertidumbre y pluralidad interna. En esta lectura no hay continuidad que sea simplemente carente de fe” (Connolly, 2005, p. 26) de modo que la falta total de fe (o, puede añadirse, lo inválido de ella) es en realidad una acusación que ciertos creyentes atribuyen a la fe de otros debido a que amenazan su propio sentido de universalidad.

Así pues, Connolly (2005) considera que el pluralismo es inevitable en tanto diversidad dinámica y constante, con todas sus implicaciones, incluyendo necesariamente los elementos de tensión y conflicto entre posiciones distintas. De hecho, para él, esta tensión que se da entre los patrones de diversidad, la lucha de las distintas idiosincrasias por buscar establecerse como legítimas y, más aún, llevar sus postulados a la práctica, es lo que caracteriza en gran medida al pluralismo, y las visiones que no sean capaces de considerar la inevitabilidad (e incluso deseabilidad) del conflicto, no pueden dar cuenta adecuadamente de la organización social requerida por la democracia.

La tolerancia liberal, dice, “es otorgada a las minorías privadas por parte de una supuesta mayoría que ocupa el centro público de autoridad. Es posible que haya usted notado que la personas no disfrutan tanto de ser toleradas, ya que esto conlleva la carga de estar a merced de la supuesta mayoría, que a menudo construye interpreta su propia posición como dotada de un carácter incuestionable” (Connolly, 2005, p. 123). Es decir que, la mayoría, a partir de establecer su posición como incuestionable, accede, desde ahí, a dar lugar a un esquema de tolerancia para las diferencias públicas. A la tolerancia liberal, Connolly opone el respeto agonístico, una relación entre “partisanos” interdependientes que ya gozan del pleno reconocimiento en el registro del reconocimiento cultural (y de posiciones), es decir, en el *registro de ser*. En otras palabras, no se trata ya de tolerar la existencia del otro, sino de reconocer su posición como adversario y permitir el conflicto selectivo (no una guerra total, sino claramente localizado) (Connolly, 2002).

El autor anota que pluralismo no es lo mismo que relativismo cultural, abandono de todos los estándares o relativismo cultural, como lo conciben algunos straussianos. Para él, un pluralista es alguien que “valora la diversidad cultural en varias dimensiones, y está listo para unirse a otros en la acción militante, cuando sea necesario, para apoyar el pluralismo a enfrentar los contraataques del unitarismo (...) [el pluralismo] niega la pertinencia de una imagen concéntrica de la cultura a la política territorial” (Connolly, p. 41). Articula una

propuesta de “pluralismo denso”, desde una perspectiva política agonística. En un pluralismo denso, multidimensional, la imagen nacional de una mayoría posicionada en el centro y rodeada por minorías, cede su lugar a la de múltiples minorías de distintos tipos, interdependientes entre sí, conectadas mediante múltiples líneas de afiliación. Hacer realidad esta imagen es un continuo proceso que no es gobernado por ningún automatismo, tiene que construirse momento a momento. Es el proceso de dar voz y visibilizar a múltiples minorías al tiempo que se amplía la consciencia pública de que la diversidad es multidimensional. A través de ello, podrá erradicarse el mito de una mayoría posicionada en el centro que tolera a ciertas minorías. Las distintas minorías interdependientes del pluralismo profundo negocian un generoso *ethos* de gobernanza entre ellas, a través de formas respetuosas de dar cauce a su antagonismo (Connolly, 2005).

Con respecto a los distintos sistemas de fe, el pluralismo profundo presenta un *ethos* positivo de compromiso entre ellas, que consiste en que la participación en el dominio de lo público,

(...) no requiere que dejes tu fe en casa por los intereses de la razón secular (o uno de sus sustitutos); implica mezclar en la práctica relacional de la fe en sí misma una disposición preliminar de negociar con generosidad en las presunciones y tolerancia en aquellas numerosas situaciones en que el recurso a las reglas porosas de la comunialidad entre fes, procedimiento público, razón, o deliberación son insuficientes para abordar el tema en cuestión (Connolly, 2005, p. 64).

Así, en el pluralismo profundo, los sujetos, no escindidos, traen sus doctrinas comprensivas y su fe a la arena pública y toman acción desde ellas cuando resulte pertinente para el tema sobre el que se disputa, pero siempre anteponiendo las partes de la sensibilidad y el *ethos* de sus postura religiosa, ética y filosófica que permitan reconocer al otro como legítimo, lo que le añade una dimensión ética a la experiencia de vivir la identidad.

El agonismo connollyano, se basa en la premisa de que la identidad tiene una importancia central en lo político. Esta se construye continuamente, por lo que nunca es absoluta, esta construcción no es, estrictamente, una autopoiesis, ya que también está condicionada por la influencia de los elementos exteriores, que contribuyen continuamente a construirla (y deconstruirla y reformularla). Por otra parte, toda identidad requiere de una alteridad, de un “otro” con respecto al cual diferir, dando lugar a un esquema dialéctico (Connolly, 2002). En este esquema, las tensiones entre adversarios (aquellos ubicados en constructos identitarios que se encuentran y difieren en sus intereses y posiciones con

respecto a un algo) no se dan únicamente en el terreno de los proyectos, sino también entre la diversidad que existe y los elementos propios de la política del devenir, que dan constantemente lugar a que nuevas configuraciones del ser busquen legitimarse (Connolly, 2005). En este modelo, además de la virtud cardinal del respeto agonista, del que ya se habló previamente, una segunda virtud es fundamental: la responsividad crítica o capacidad de respuesta crítica (*critical responsiveness*)⁹² que toma la forma de “[una] *escucha cuidadosa y generosidad en las presunciones* hacia los grupos que luchan por pasar de una subsistencia oscura y degradada por debajo del campo de reconocimiento, justicia, obligación, derechos o legitimidad, a un lugar en uno o más de esos registros” (Connolly, 2005, p. 126), es crítica, debido a que no implica acceder automáticamente a las demandas del otro y a que el criterio con el que juzga no está predeterminado por criterios éticos pre-establecidos que no admiten consideraciones. Ambas virtudes requieren del su cultivo interno individual, así como de negociación pública, y la democracia agonista las tiene como presupuesto necesario (Connolly, 2002).

Hay que decir que pese a ser principalmente una elaboración intelectual perteneciente al terreno prescriptivo, la propuesta de Connolly pasa por un programa político-institucional (y un *ethos* que permita que este llegue a ser) que permita que todos los ciudadanos participen digna y equitativamente en una economía política compartida (Connolly, 2005), lo que redundará en una ampliación de las oportunidades educativas, disminución de las desigualdades y mejoramiento en las perspectivas y posibilidades económicas y de acceso a bienes y servicios en general para los habitantes de la comunidad política.

Por último, hay que exponer que para Connolly (2005), el pluralismo profundo requiere de una ciudadanía con un enfoque “bicameral”, que consiste en que el individuo tenga el valor y la entereza de sobrellevar la agonía que implica la diversidad, comprometiéndose con la libertad de expresión y la decisión de evitar la violencia. Connolly la llama bicameral debido a que implica, por un lado, la adhesión a las creencias y doctrinas propias, al tiempo que se reconoce a los demás el derecho de cuestionarla y se respeta a que sostengan sus

⁹² Algunos traducen el término como “responsabilidad crítica”, pero en el presente trabajo no se considera que dicha traducción sea la mejor, toda vez que “sensibilidad” correspondería al término en inglés “*sensibility*”. Por ejemplo, en el campo de los estudios sobre calidad de la democracia también se utiliza el término *responsiveness* como una de las dimensiones de ésta, y el término “sensibilidad” tampoco hace justicia al mismo en dicha área temática.

propias posiciones, sin que ello implique dejar, a su vez, de cuestionarlas (y buscar derrotarlas sin violencia).

En la obra de Connolly, la ciudadanía como categoría conceptual es usada de las siguientes formas:

- a) El ejercicio los sujetos a participar en los asuntos políticos de una comunidad siendo, a un mismo tiempo, fieles a sí mismos y sus doctrinas y buscando ordenar la vida social a partir de ellas; y comprometiéndose con el reconocimiento a la posibilidad que tienen los otros de cuestionarlas y esforzarse por vencerlas desde las suyas propias, así como con una actitud de responsividad crítica. Estos sujetos aceptan, por tanto, el conflicto selectivo y su resolución pacífica para el establecimiento de la forma de vida social y la toma de decisiones públicas específicas.
- b) El ciudadano como aquel que, en una comunidad política, tiene acceso a participar en múltiples espacios de activismo que sirven para dar forma al *ethos* que la soberanía y otras categorías clave requieren para ser compatible con el pluralismo, así como en las acciones que lo expresan.
- c) Como una condición que se asemeja a la noción premoderna de los “nativos” de dicha sociedad, una categoría que aglutina a un “nosotros”, que se ve confrontada por los “extraños” y que se define por que aquellos que tienen el reconocimiento “real” como ciudadanos (efectivo), gozan de derechos políticos en ella (2002b).
- d) El ciudadano como aquel que en una comunidad política que, dependiendo del alcance de la cuestión social que le preocupe, aborda varios sitios de acción, que van desde la acción local, la organización asociativa, la presión a los organismos del Estado y las redes entre ciudadanos, incluyendo incluso relaciones de acción con miembros de otras comunidades políticas (redes de ciudadanos entre Estados).⁹³
- e) A partir de lo anterior, la ciudadanía como una fuente de posibilidades de acción dentro de una sociedad (Connolly, 2002b), entre las que contaría, idealmente,

⁹³ Connolly (2002b) menciona que en ocasiones, la defensa de los principios democráticos requiere de un activismo que involucre a ciudadanos de diversos Estados (*cross-state citizen pressure*), para, por ejemplo, modificar prácticas opresivas intra-estatales, inter-estatales y realizadas por corporaciones transnacionales.

además de las de involucramiento en el aspecto político, con la participación en un modelo de economía política compartida (Connolly, 2005).

- f) El ciudadano como el miembro de una sociedad política que se distingue por ser un pluralista, de modo que, teniendo respeto agonista por los otros, pone límites a su tolerancia, mismos que están fijados en evitar que un movimiento unitario y excluyente no se apodere por completo de un régimen, de modo que este se vuelva extremadamente concéntrico y cerrado (Connolly, 2005).

6.4 Análisis del modelo de la democracia radical agonista

En las secciones anteriores se presentó ya el análisis de los usos de la ciudadanía como categoría conceptual, mostrando la densidad polisémica de la misma en este modelo. Ahora bien, con respecto a los diversos ejes de análisis propuestos en esta tesis, puede decirse lo siguiente:

Con respecto a los sujetos que constituyen el cuerpo reconocido de la sociedad política, hay que decir que son individuos que se presentan como seres humanos integrales, como verdaderos sistemas personales, en los cuales la dimensión sensible, la experiencial e incluso la espiritual, no pueden, en modo alguno, dissociarse de la racional. La democracia radical agonista no pretende que el sujeto pueda ser objetivo y, de hecho, destierra absolutamente la objetividad como elemento a tomar en cuenta en las interacciones y dinámicas humanas. Nada que sea humano puede salvarse de articularse desde un punto de vista subjetivo y cargado de contenido axiológico y de venir a la existencia posibilitado (y mediado permanentemente) por el lenguaje, por las estructuras de sentido derivadas del discurso. Así, el sujeto es contingente, su identidad se construye constantemente, y la compleja realidad social es una a su vez, un entramado contingente de estructuras discursivas de sentido.

De los autores de referencia de este modelo, no se desprenden con claridad los criterios de pertenencia a la comunidad política, sino que, más bien, se implica que es miembro de la misma, materialmente, todo aquel que participa de la construcción discursiva de lo político, a la vez que se acepta el estado de cosas de la pertenencia jurídica formal a la misma existente en las actuales democracias representativas. El modelo, como lo hacen otros, se ocupa más de pensar en las vías la profundización de la democracia para las personas que

ya son parte de la comunidad política, antes que elaborar una propuesta prescriptiva concreta en lo referente a los criterios de adscripción a la misma.

Pero, además de lo recién enunciado, hay varios elementos que analizar, relacionados con la clase de subjetividad que concibe y promueve el modelo. Para ello se abordarán y se realizarán ciertas reflexiones partiendo de pensar con respecto a la posición populista de Laclau y su vinculación con la lógica del modelo. En primer lugar, como se dijo previamente, la postura del último Laclau (el del populismo más duro) no implica necesariamente un abandono de la teoría del pluralismo agonista de la democracia radical, ya que ni hay un número específico de identidades necesario para considerar que existe pluralismo, ni el pluralismo puede evitarse. Aún una identidad extremadamente general, que haya conseguido agregar (devorar) a muchas otras, difuminando sus contornos, es por necesidad contingente. A esto hay que añadir que la visión del pluralismo agonista tiene como principal condición de existencia que haya visiones enfrentadas, y no una prescripción que determine qué tipo de elementos deben dar lugar a las identidades (y a partir de ello, cuántas identidades deben construirse). Puede haber en un momento dado dos identidades primarias, altamente agregativas, que mantengan a una sociedad política polarizada en dos bandos únicos que se disputan la imposición de su proyecto hegemónico y, aún en ese caso, puede decirse que dichas identidades, de hecho, se superponen a otras, en la acción específica, en un contexto dado, pero no las eliminan. Pasa que, en determinados momentos y condiciones, los sujetos dan prioridad a ciertas identidades por encima de otras, pero ello no quiere decir que siempre lo harán, ni que fuera de dicho contexto específico, los que sumaron a ellas constituyan realmente un cuerpo homogéneo. Sirva un ejemplo para clarificar lo anterior: en la Guerra Civil Española, la identidad de ser del bando nacional, de estar contra la República (“los rojos”, caracterización del “ellos”) se priorizó durante la etapa de conflicto armado, así como en las tempranas etapas de la victoria nacional. Sin embargo, una vez instaurada la dictadura, dueños plenamente del campo, los nacionales pasaron a dividirse, no solamente entre franquistas y nacionales no “tan” franquistas, como algunos sectores del carlismo⁹⁴ (Larraz y Sierra, 2011), por ejemplo, sino entre los declarada y llanamente franquistas (Thomàs, 2016). Lo mismo puede decirse de los vencedores de la Revolución Mexicana, incluso una

⁹⁴ El testimonio de la decepción y distanciamiento de muchos “requetés” carlistas para con el régimen franquista puede leerse, en propia voz de algunos de ellos, en Larraz y Sierra (2011).

vez habiéndose impuesto con toda contundencia el bando Constitucionalista, e incluso habiéndose ya fundado el PNR por parte de Plutarco Elías Calles.

Ahora bien, retomando el asunto de la teoría populista de Laclau y su vinculación con el pluralismo: debe quedar bien claro que este pluralismo, que es posible sin contradicción bajo una hegemonía populista, no es en modo alguno el pluralismo que pudiera parecer aceptable no sólo a los liberales, sino a otros teóricos agonistas como Connolly. Incluso pareciera no ser la imagen que tiene en mente Mouffe cuando habla de la cierta dimensión populista que reviste necesariamente la democracia. Esto no implica que esas diferencias sean tan pronunciadas que hagan imposible hablar de un modelo coherente de la democracia radical a partir de los autores aquí presentados, sino que más bien muestra que la dirección a que el pluralismo agonista puede llevar, de seguirse hasta sus últimas consecuencias.

Desde la amalgama laclauniana entre agonismo y populismo se da lugar a un sujeto paradójico: uno que por un lado, tiene claros rasgos premodernos como seguir liderazgos carismáticos y buscar imponer un proyecto excluyente mediante una identidad totalizadora de la sociedad, despersonalizándose al pasar a formar parte de una “voluntad” colectiva cuyos actos propiamente volitivos son tomados de manera vertical por el líder; y por otro lado, se presenta como poseedor de características que de entrada parecen impensables en la premodernidad: respeto absoluto por la legitimidad del otro, rechazo a la violencia, capacidad real de escuchar la posición del otro pese a que rechace la suya. Alguien podría objetar que, de hecho, estos rasgos tuvieron cabida en la Antigua Hélade, en un contexto premoderno. Podría argumentarse que, de hecho, los rasgos fundamentales del agonismo ya se materializaban en la vida política ateniense, pero esto sería un error.⁹⁵ No se trataba de un agonismo en términos de Mouffe, porque si bien es un hecho que los ciudadanos atenienses se trataban realmente como adversarios entre sí, quizá incluso más que los demócratas contemporáneos (puesto que, además, se jugaban en ello el ser reconocidos y reconocerse a

⁹⁵ Este equívoco podría derivarse de considerar la manera en que los atenienses basaban la dimensión más importante de su existencia (la ciudadana, su ser político, lo que los hacía verdaderamente humanos completos y les confería su dignidad) en un feroz respeto por el otro y una idea de igualdad tan fuerte que todo debía decidirse a través del diálogo y la disputa en el agora, y a su vez, en su convicción de que la violencia y la imposición quedaban fuera del reino de lo político, al ser formas pre-políticas de relación entre los hombres (Arendt, 1997).

sí mismos través del ejercicio de la *aristeuein*⁹⁶ en el ámbito público) se trataba, sin embargo, de adversarios personales y de una gloria que era a un tiempo individual y colectiva en el ejercicio de la excelencia en la ciudadanía y la guerra. Individual porque permitía al que destacaba disfrutar del pleno reconocimiento de su existir, pero colectiva porque ello redundaba en la mayor gloria de la polis, que era la que finalmente importaba. Este esquema, de ninguna forma, podría entenderse en términos de un pluralismo de identidades en el sentido de Mouffe. La propuesta agonista de ésta, trata de la construcción de identidades sociales, no únicamente de los elementos que dan identidad al *yo* en tanto tal, que jamás dejarán de existir. La verdadera identidad social de los atenienses era la de la *polis*, a partir de la cual se oponían a los otros griegos y, con mucho mayor ímpetu, a los bárbaros (los no helenos). Además, su rechazo a la violencia no iba de la mano con idea alguna de un valor de la vida humana *per se* (considérese la esclavitud), o de la vida del ciudadano (piénsese en la cicuta y en el ostracismo). Todo esto hace de los elementos agonísticos de la ciudadanía premoderna griega radicalmente distintos e incompatibles con el agonismo contemporáneo propuesto por la democracia radical.

El sujeto de la democracia radical agonista, en la medida en que fuera también el de la propuesta populista laclauiana, encerraría en sí mismo una paradoja, resultado de la tensión entre elementos políticos de dos lógicas distintas. Dicho de otra forma, tiene pleno sentido la cadena de pensamiento que Mouffe y Laclau articulan (pero principalmente Mouffe en solitario) que afirma que las identidades son radicalmente contingentes (1); lo social se instituye a partir de lo político (2) que al ser resultado de lo que el discurso construye (3), es en último término, consecuencia de la voluntad de producir dicho discurso, de producir identidad, voluntad de hegemonía (4). Y tiene también pleno sentido afirmar que, dada la inevitabilidad del conflicto derivado del pluralismo (5), y dado que es inevitable que las personas tengan sus propias convicciones (6), que derivan necesariamente en un proyecto propio con espíritu hegemónico (7), la política deba ser, en último término, el terreno de la disputa agonista, que permita a las prácticas hegemónicas y contrahegemónicas dirimir sus

⁹⁶ Arendt (1997) señala que puede llamarse “espíritu agonal” de los griegos al empeño constante, culturalmente arraigado, de ser siempre y en todas partes el mejor, al grado de que existía un verbo para ello, *aristeuein* (ἀριστεύειν, ser o estar siendo el mejor), que implicaba no sólo una aspiración, sino una actividad que colmaba todos los aspectos vitales. Para ella, esto ayuda explicar el desproporcionado grado de genialidad que produjo su cultura en los siglos de su mayor florecimiento.

batallas de manera civilizada (8). Lo que no tiene sentido es que, de una cadena de pensamiento que, sin decirlo ni asumirlo, es profundamente nietzscheana, en el sentido de estar basada en la voluntad de poder (de instaurar la propia hegemonía) como elemento central de la naturaleza antropológica; se derive como consecuencia la conveniencia de un esquema que agrega las voluntades y las identidades y las difumina bajo el discurso y la voluntad de un liderazgo carismático. Si se adopta un punto de vista que considera la voluntad de poder un elemento central, resulta incomprensible cómo los individuos puedan ejercer su voluntad de poder, su participación en ella, al renunciar parcialmente sí mismos y tornarse en masa, en músculo al servicio de quien realmente decide.

Es por ello que el modelo de la democracia radical agonista, para preservar su coherencia, necesita alejarse de la adhesión al populismo duro y que, si bien acepte la inevitable pero acotada dimensión populista de la democracia (y para el caso, de cualquier política que requiera de la representación, debido al tamaño del *demos*), ubique tal aceptación en el terreno de lo descriptivo y no de lo prescriptivo; o en todo caso, si se toman algunos de los elementos de la dimensión populista, se prescriba la construcción de una identidad popular que maximice la participación real de los individuos que se adhieren a ella y minimice la concentración de poder discursivo de los liderazgos.

La subjetividad del modelo agonista queda mejor posicionada si se articula a partir de la amalgama de los la propuesta de Laclau y Mouffe, de Mouffe en solitario, de la versión menos dura en el populismo de Laclau en solitario y de Connolly. Esta da lugar a un sujeto que se distingue por ser un pluralista, de modo que, teniendo respeto agonista por los otros, fija los límites de su tolerancia en evitar que un movimiento unitario y excluyente no se apodere por completo de un régimen; que es fiel a sí mismo y sus doctrinas, por lo que busca ordenar la vida social a partir de ellas, mediante prácticas contra-hegemónicas o favorecedoras del status quo hegemónico, dependiendo de su posición, al tiempo que se compromete con el respeto al derecho de los otros los otros de cuestionarlas y esforzarse por vencerlas desde las suyas propias. *Es un sujeto que ejerce el disenso con sus antagonistas con respecto a la interpretación de los valores, principios e instituciones democráticos, al tiempo que mantiene con aquellos el consenso sobre la centralidad de éstos.* Su modelo de racionalidad, por otro lado, no excluye los elementos experienciales y pasionales, por lo que no se presenta una razón “pura”, escindida de las otras dimensiones de lo humano. Las

pasiones influyen en la determinación de los principios a partir de los cuales se construyen argumentos e inciden en las dinámicas mismas del diálogo, el debate y la negociación. No solamente juegan un papel en la movilización de sujeto a la acción, sino que entran directamente al juego de la lucha dialógica entre adversarios, y de la construcción de voluntades populares y la articulación de intereses.

Así como el modelo liberal implica una adhesión soterrada (y a veces no tanto) al capitalismo, hay que señalar que el modelo de la democracia radical, en el terreno estrictamente político, no conlleva necesariamente un viraje hacia el cuestionamiento del modelo de desarrollo actual, por más que sus representantes así lo hayan proyectado. Sus propuestas en ese sentido (como el programa político-institucional de Connolly) aparecen como desvinculadas de la teoría política como tal que han tejido, como expresiones de sus propias convicciones éticas, antes que como consecuencias necesarias del modelo político que plantean. *Los valores que sí que se derivan del modelo como tal no son los de la justicia social, sino el compromiso con la no violencia* (o valor de la civilidad), respeto a la diferencia (que, en el fondo, es respeto a la autonomía de la voluntad) y fidelidad a las propias convicciones (que en el fondo remite a la identidad). De un modelo teórico que hace aparecer lo político como radicalmente contingente, es complicado derivar cualquier prescripción para un modelo de desarrollo. Esta propuesta de teoría política, en realidad, puede tomarse por cualquiera, aceptando sus postulados clave, para después, articular su propia voluntad hegemónica con la de quienes compartan su discurso y sus valores, y buscar ordenar las relaciones sociales en torno a ella.

En este modelo, la ciudadanía tiene relación con un sistema de categorías conceptuales que giran como elementos en torno al agonismo. La disputa política entre adversarios que buscan imponer su visión del mundo, sin escindir de esta sus doctrinas comprensivas domina el sistema, desde la mayoría de los puntos de vista, sin embargo, subyacente a todas las relaciones entre las categorías, se encuentra como nodo central, la voluntad de poder, voluntad de hegemonía. El conjunto de categorías que se entreteteje en torno él, y en relación con la ciudadanía, está formado, cuando menos, por las de “discurso”, “deliberación”, “debate”, “disputa”, “lucha”, “hegemonía”, “pueblo”, “voluntad popular”, “populismo”, “opinión pública”, “adversario”, “conflicto”, “antagonismo”, “disenso”, “reconocimiento”, “acuerdo”, “negociación”, “politización”, “deconstrucción”,

“indecidibilidad”, “contingencia”, “tolerancia”, “respeto agonista”, , “derechos”, “representación”, “emancipación”, “valores”, “doctrina”, “cosmovisión”, “identidad”, “democracia directa”, “pasión”, “legitimidad”, “liderazgo”, “movilización”, “pluralismo” y “diversidad”.

Con respecto a la pregunta de quién y por qué tiene derecho a emplear el lenguaje que determina el contenido de la ciudadanía y desde dónde es emitido éste, puede decirse lo siguiente: hay una triple configuración de actores que detentan este derecho (en tanto reconocido por los demás): las figuras políticas clave que se erigen como representantes identitarios de la posición hegemónica (1), así como los líderes visibles de los bandos que ejercen el activismo contra-hegemónico, sea desde la oposición política que busca el acceso al poder (2) o desde una oposición crítica, también de naturaleza política, que, sin embargo, no busca el acceso al gobierno, sino que trata de implementar su proyecto hegemónico desde el ámbito de la lucha cultural y social (3). Y sea desde uno u otro polo de la hegemonía, los líderes y grupos con cierta (o mucha) tendencia populista, ejercen con especial dedicación y facilidad esa facultad, haciendo al mismo tiempo uso de la categoría conceptual como slogan político. Considérese, por ejemplo, la forma en la que el actual presidente de la República tejió la discursividad de, entre otras cosas, la ciudadanía, para construir identidades que le fuesen favorables a su proyecto hegemónico, tanto cuando se consideraba como oposición a quienes detentaban el gobierno, como ahora, que encabeza el régimen que tiene las mayores posibilidades prácticas para imponer su proyecto hegemónico desde que México hizo la transición a la democracia. La “Cuarta Transformación” es un ejemplo perfecto de la construcción de un discurso que politizó a la sociedad mexicana, definió claramente los bandos antagónicos y radicalizó la lucha política desde el discurso democrático. “La mafia del poder”, “los fifís”, “los conservadores”, “el pueblo bueno”, “la gente”, “el tigre”, “la cuarta gran transformación histórica de México”, todas son construcciones discursivas de un proyecto político que se asume con voluntad hegemónica y acepta sin ambages el reto de movilizar las pasiones en favor de su proyecto. El partido político español Podemos, ya mencionado previamente, es otro ejemplo claro de esto, que se puede apreciar observando la labor de Íñigo Errejón y, sobre todo, de Pablo Iglesias, como quienes se han apropiado de la potestad para definir las fronteras del “nosotros” y el señalamiento de los adversarios (“la casta”).

Finalmente, en el modelo de la democracia radical agonista, se convierten en posiciones a evitar, las siguientes: el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias la posición que está implícita en el modelo, de la voluntad de poder como elemento central. El acto de seguir la madeja podría desembocar, de ser estrictos, incluso en una negación de la democracia como principio valioso por sí mismo; responder a la pregunta de cómo pueden minimizarse los riesgos de que la política democrática, ejercida por exitosos proyectos hegemónicos de tendencia populista, termine por ser cada vez menos democrática y desincentive las virtudes necesarias para el pluralismo agonista; y enfrentar las dificultades del modelo teórico para vincularse necesariamente con propuestas alternativas al modelo actual de desarrollo. Es importante recalcar que cuando se nombran las posiciones a evitar, se hace referencia a aquellas que conviene al modelo ignorar para no evidenciar sus flaquezas (pero que, en realidad, son cuestionamientos que, de resolverse, contribuirán a fortalecer la propuesta).

TERCERA PARTE. PROPUESTA CONCEPTUAL DE CIUDADANÍA

7. MODELO CONCEPTUAL DE CIUDADANÍA PROPUESTO

A continuación, se expondrá la propuesta propia de modelo conceptual de ciudadanía. En primer término, se explicará cuál es la visión sobre lo político que subyace a la propuesta teórica a presentar; en segundo, se presentará una muy sintética recapitulación de algunos elementos de los modelos; posteriormente, se enunciará la propuesta conceptual; y finalmente, se procederá a analizar los componentes de dicha propuesta.

7.1 Idea de lo político

A continuación, se desarrollarán una serie de reflexiones que implicarán, en lo esencial, un ejercicio de interpretación.

Carl Schmitt (2009) plantea, como ya se explicó en el capítulo anterior, un brillante argumento para determinar el contenido de lo político.

En sus palabras,

Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. (...) Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable o lo no rentable. (...) Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*. (...) El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. (Schmitt, 2009, pp. 56-57).

Tras esa clara exposición, Schmitt hace un par afirmaciones de suma importancia: por una parte, el enemigo simplemente es el otro, el extraño “y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflictos con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero ‘no afectado’ o ‘imparcial’” (p. 57), y por la otra,

Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas (...) adquiere eo ipso carácter público. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* (pp. 58-59).

Es decir, por un lado, Schmitt es muy estricto en la delimitación de su categoría dicotómica, precisamente para preservar su potencia explicativa. Cada dominio es plenamente independiente de los otros y no cualquier opositor o adversario es un enemigo. El enemigo es colectivo, los sujetos concretos son enemigos en la medida en que formen parte de dicho colectivo. Al tratarse de grupos, se trata de sectores de la sociedad, la lucha se vuelve pública. Y es verdadera lucha, porque los enemigos asumen una actitud militante y no están dispuestos a aceptar método heterocompositivo alguno para la resolución del conflicto (ni jurisdiccionales, ni medios alternos de solución de controversias facilitados por el Estado o no). En otras palabras, si no se cumplen estas condiciones, no hay materia política. Cuando Schmitt dice que el enemigo es el otro, existencialmente distinto, no se refiere a cualquier otro ser humano (pues cada ser humano es, en sentido estricto, existencialmente *otro*, necesariamente distinto), sino aquel que es diferente en un grado suficientemente grande como para ser percibido como ajeno (por supuesto, la determinación de dicho grado es una cuestión plenamente subjetiva).

Lo anterior es de suma importancia, porque Schmitt (2009) es coherente con su postura cuando dice que 1) El Estado clásico europeo, al terminar con el periodo de guerras intestinas que lo aquejaron durante los siglos XVI y XVII e instaurar la paz en su interior, dio lugar a un estado de cosas donde ya no había más política, sino únicamente alteraciones y policía, y que 2) El liberalismo diluye lo político al difuminar las distinciones existentes entre el Estado y la sociedad, y entre los grupos sociales. En contraste, Laclau y Mouffe abren la categoría, concediendo el estatus de político a relaciones de oposición que no cumplen las condiciones exigidas por Schmitt. Pasar de restringir el contenido político a las relaciones de oposición entre enemigos a reconocer como tal el de la lucha entre adversarios, vendría a ser, quizá, para Schmitt, una difuminación del concepto y una falta de claridad con respecto a lo que distingue los dominios. Por supuesto, lo que sucede es que Laclau y Mouffe toman la argumentación de Schmitt y le dan un nuevo sentido, inspirándose en ella, sin aplicarla tal como él la planteó, lo que en último término es perfectamente válido. Los cuestionamientos más necesarios con respecto a ambas formas de interpretar lo político tienen que ver entonces con cuál de ambas visiones (y léxicos) tiene mayor utilidad explicativa e incluso performativa.

En particular, en esta tesis se coincide, en primer término, con la idea de que el conflicto es consustancial a la vida en sociedad. Por otro lado, se valora el potente aporte intelectual de Schmitt (2009) y, tomando algunos de sus aspectos como punto de partida, se presenta una visión distinta.

La idea de lo político de raíz schmittiana de está centrada en el conflicto entre dos (o más) grupos enfrentados, en una relación entre enemigos (o en la interpretación agonista, adversarios), que son conscientes de dicha relación conflictual. Una idea completamente diferente, basada en pensar lo político como la acción y participación en el espacio común, incluye como parte del dominio político las empresas de liberación y búsqueda de justicia de grupos socialmente desfavorecidos. ¿La oposición entre ambas posiciones es irreductible?

Puede argumentarse lo siguiente: *que cuando un grupo se opone a otro en la relación entre enemigos (o adversarios), lo hace porque experimenta la existencia (o actividad) del otro como una amenaza a su propia posición, a sus intereses.* Ya sea que experimente una agresión u opresión real, o que experimente la tensión de sentirse amenazado (con razón o sin ella). Sin embargo, la estructura discursiva-ideológica de una hegemonía instaurada en lo social puede, sin lugar a dudas, mantener a un grupo humano en la ignorancia de estar siendo oprimido o de estar siendo tratado en la práctica, como enemigo o antagonista. Así, *los oprimidos y, cabe aquí decir, desciudadanizados, están inmersos en una relación conflictiva sin ser conscientes de ello, ya sea porque no se saben oprimidos y discriminados o porque no son conscientes de ser parte de un grupo social con capacidad de acción.* Simplemente, una de las partes está atrapada en la posición de sufrir las consecuencias de que sus intereses estén enfrentados a los de la otra, (o de que ésta última piense que lo están y cree el conflicto con su acción de agresión).

Otro aspecto importante de la teoría schmitteana que cobra relevancia para esta propuesta, es la argumentación que hace con respecto a la desterritorialización de lo político (Schmitt, 2009). Al depender de la distinción amigo-enemigo, Schmitt libera lo político de los márgenes en que la teoría política liberal (con carácter siempre territorial) impone a los actores a través de las estructuras de intermediación y de un entramado de derechos cuyo otorgamiento depende del criterio territorial de pertenencia. Para Schmitt, la política no se agota ni en el espacio ni en la representación del Estado y eso trae consigo que su concepto de lo político venga a ser una noción ubicua y desterritorializada (Delgado, 2011, p. 175).

Hoy en día, más que nunca antes, la globalización en tanto flujo no sólo de mercancías, sino de cuerpos e información, sienta las condiciones para una proliferación creciente de relaciones políticas que se desarrollan al margen de los confines espaciales del Estado. Un ejemplo claro de ello, es el del fenómeno de cómo los migrantes indocumentados y miembros de pandillas transnacionales, que estudia Moreno (2014, 2016a, 2016b), son arrojados al ruedo de una relación conflictiva, donde se les impone el carácter de enemigos, teniendo como contrapartes en dicha relación al propio Estado y diversos sectores de las sociedades de acogida (o de sus propios países).

Es posible hacer política a partir de una visión agonística de la misma (en sentido amplio, del término, no necesariamente desde la postura de Laclau y Mouffe) desde espacios desterritorializados y, siguiendo la argumentación realizada párrafos atrás, *es posible que se fomente la acción política con una perspectiva liberadora y una visión de exigencia de los derechos.*

Aquí se coincide con Lefort (2004, 2007) respecto a que la democracia contemporánea se funda en la indeterminación de lo político. Para él, la condición democrática misma parte de la premisa de que el lugar del poder es un sitio vacío (Lefort, 1991), ya que no le es consustancial a ningún grupo. Si bien el poder puede ser detentado por el grupo que logre agregar intereses de la manera más eficiente en un contexto determinado, no es mantenido por éste de forma permanente (es decir, hay una desincorporación del poder). De este modo, la democracia se construye sobre la paradójica virtud de colocar tanto a sujetos como a instituciones en un estado de indeterminación radical. Al ser el pluralismo consustancial a la democracia, el conflicto es inevitable y, debido a que en ella la legitimidad no está garantizada *a priori*, la propia democracia está perpetuamente en peligro de que, utilizando sus propios mecanismos, grupos de cuño autoritario o totalitario lleguen al poder e intenten desmantelarla. Incluso sin que la democracia misma como régimen político sea cancelada, hay permanente riesgo de que lleguen al poder grupos que lo ejerzan partiendo de su visión antagonista (o agónica, en todo caso) contra ciertos grupos sociales a quienes se consideran enfrentados. Este fenómeno, de hecho, queda de manifiesto en la actualidad con varios líderes populistas y sus camarillas, que utilizan el poder del Estado para acosar a sus enemigos o adversarios (dependiendo de su grado de radicalismo).

Hay que aclarar que, si bien esta indeterminación constitutiva de la democracia trae consigo los riesgos mencionados, es precisamente ésta, al mismo tiempo, la que asegura que sea el régimen político en donde menos probabilidad haya de que se someta a los ciudadanos (y no ciudadanos) a tratos arbitrarios y desventajosos. Para Lefort (2007), otras características fundamentales de la sociedad democrática, además de la desincorporación del poder, son la “desintrincación de entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento (...) [y] que el derecho y el saber demuestren estar, por su propio movimiento, en continua búsqueda de su fundamento mismo.” (p. 190), además de que la escena política “sobre la cual se ejerce la competencia por el poder, va a la par con el movimiento que da plena consistencia a la sociedad civil” (p. 190).

El autor de estas líneas coincide con la crítica que los tres modelos alternativos al liberalismo presentados aquí hacen a la distinción de éste entre lo público y privado, en la medida en que cercena la complejidad social y presenta a un individuo artificialmente escindido. Los sujetos no pueden dejar en casa sus valores, prejuicios, conocimientos y, por encima de todo, sus doctrinas comprensivas. No ejercen su vida como ciudadanos en el vacío, sino que siempre lo hacen en el contexto concreto de su comunidad.

Por último, si bien todo lo político es público, no todo lo público es político en sentido estricto. Además de los fenómenos políticos en estricto sentido (que impliquen una relación de antagonismo o agonismo), también se entiende aquí como constitutivo del dominio de lo público todo aquello que, producido en la esfera de la colectividad, viene a traer consecuencias de importancia para conjuntos de personas, incluyendo las consecuencias de gravedad que pesen sobre un grupo de sujetos como colectividad y que no se deriven de su propia participación. Por supuesto, también es público lo que pertenece al dominio de la toma de decisiones en el ámbito de lo común, es decir, aquellas que involucren en sus consecuencias a toda la comunidad o a una parte relevante de ella. Aun cuando un sujeto en cuestión participa de un proceso decisorio que implica este tipo de consecuencias, y éstas lo alcanzan, no son consecuencias directas de su participación como individuo, pues aunque se le retirara del proceso decisorio, le llegarían.

Para Rosanvallon (2003), lo político corresponde

(...) a la vez a un campo y a un trabajo. Como campo, designa un lugar donde se entrelazan los múltiples hilos de la vida de los hombres y las mujeres, aquello que brinda un marco tanto a sus discursos como a sus acciones. Remite al hecho de la existencia de una “sociedad” que aparece ante los ojos de sus miembros formando una totalidad provista de sentido. En tanto que trabajo, lo político califica el proceso por el cual un agrupamiento humano, que no es en sí mismo más que una simple “población”, toma progresivamente los rasgos de una verdadera comunidad. Una comunidad de una especie constituida por el proceso siempre conflictivo de elaboración de reglas explícitas o implícitas de lo participable y lo compartible y que tan forma a la vida de la polis (Rosanvallon, 2003, pp. 15-16)

De la conceptualización de Rosanvallon (una vez interpretada y reformulada conforme a lo que aquí se presenta) puede desprenderse que esta suerte de dimensión simbólico-espacial de lo político a la que hace referencia al hablar de la dimensión que le reconoce en tanto campo, puede identificarse con el *espacio público*, el *espacio vital* de los ciudadanos; mientras que lo que concibe como la otra dimensión de lo político, en la que se presenta como trabajo, como actividad, no se limita a la elaboración de reglas, sino también al ejercicio de la *vida en común* en ese espacio público o espacio vital.

Esta reinterpretación de lo planteado por Rosanvallon (2003) permite sentar las bases para una distinción entre lo político en *sentido amplio*, dominio equiparable con lo público, y lo político en sentido estricto, referido a las relaciones conflictivas en el sentido aquí expuesto (fundado en la reinterpretación y reelaboración de la idea schmitteana de lo político).

7.2 Elementos a considerar para una noción de ciudadanización

Al inicio de esta tesis se habló de los procesos de descuidanización, entendida como mecanismo biopolítico para el control de poblaciones, que despoja a los individuos de ciertos grupos sociales de sustancia política, al designarlos como enemigos y dar lugar, en su perjuicio, a procesos de pérdida de derechos en la práctica (Moreno, 2009, 2012, 2014, 2016a, 2016b, 2018; Urteaga y Moreno, 2015 y 2020) y se dejó claro por qué los procesos de descuidanización, al ser fenómenos opuestos a la democracia, reversos de la misma, manifiestan la importancia de fortalecer la reflexión teórica sobre ella y la ciudadanía (una de sus categorías clave). Ahora es momento de proponer, en contraste, algunos elementos que puedan resultar útiles para la futura elaboración de una definición teórica de la ciudadanización. ¿Qué puede entenderse por este término? El uso común del mismo hace referencia al proceso de modificación institucional por medio del cual el control efectivo de estructuras organizacionales formales que llevan a cabo funciones públicas le es entregado a

los ciudadanos, típicamente mediante el otorgamiento a dichos organismos de autonomía presupuestaria y de gestión, así como a través de procedimientos que permitan que el acceso de sus miembros no dependa de los gobernantes (por ejemplo, este es el caso cuando se habla de que “se ciudadanizó el IFE”). La propuesta que aquí se hace es distinta de este uso.

Se propone entender la ciudadanización como un proceso multidimensional que implica que:

- a) La propia institución jurídica que dota a los individuos del estatus mencionado se modifique en el sentido más acorde a un modelo inclusivo de ciudadanía.
- b) Las personas que dentro de un Estado tienen el estatus jurídico de ciudadanos, de una forma cada vez más completa, ejercen sus derechos y deberes, y participan activamente en su comunidad, tomando parte en su mejoramiento y la resolución de sus problemas (tanto de forma directa como exigiendo al gobierno).
- c) Aquellos habitantes de la comunidad que no gozan del referido estatus, pero pueden llegar a hacerlo eventualmente, hagan lo mismo, ejerciendo el modo de vida ciudadano en todo lo posible (con las reservas que por ley deba considerar), de forma que se refleje en formas de ser y de actuar en los ámbitos de la vida en común.

7.3 Recapitulación de los modelos teóricos de ciudadanía analizados

En los capítulos anteriores de la tesis se presentaron los modelos de cuatro de las principales comunidades discursivas en teoría política contemporánea con respecto a los usos de la ciudadanía como categoría conceptual. Para favorecer una mejor contrastación entre los mismos, se presenta en la página siguiente el Cuadro 2, que muestra de manera sintética algunos de los aspectos de cada uno (por supuesto, por motivos de espacio, se dejan fuera elementos).

Cuadro 2. Síntesis de elementos básicos de los modelos de ciudadanía de las comunidades discursivas en teoría política contemporánea

Elemento	Liberalismo	Republicanismo	Comunitarismo	Democracia radical agonista
Autores de referencia del modelo	J. Rawls I. Berlin G. Sartori T. H. Marshall	H. Arendt J. Habermas Q. Skinner P. Pettit	M. Walzer A. MacIntyre M. Sandel C. Taylor	C. Mouffe E. Laclau W. E. Connolly
Comunidad política	-Demos como asociación de individuos -Instituida contractualmente para el mutuo beneficio de los seres humanos, para la defensa de su vida y propiedades -Sociedad abierta, caracterizada por el pluralismo razonable	- <i>Res Pública/Civitas/Polis/Ciudad</i> : espacio público, de relaciones políticas entre los seres humanos -En este espacio público se desarrolla el autogobierno, la autogestión se desarrolla el ser humano como ser eminentemente	-Conjunto de uniones sociales, no una asociación creada por contrato social -La comunidad política se materializa en el espacio de la comunidad como formación social natural ligada a la naturaleza humana. En ella se crean los sujetos (subjetivación) y se desarrolla la autogestión y el autogobierno -Las relaciones solidarias dominan los modos de intercambio -La comunidad política se ordena partiendo del reconocimiento de la vulnerabilidad	-Comunidad política pluralista -Conflicto inherente a la sociedad humana -Las identidades son elementos clave de la comunidad política, al dar lugar a ciertas formas de interacción en su interior -Las identidades son contingentes y se encuentran en continua construcción a partir de lo discursivo -La sociedad posee una dimensión discursiva fundamental
Sujetos que constituyen su cuerpo reconocido	-Individuos (rechazo al colectivismo) -Miembros normales y cooperadores de la sociedad, poseedores de capacidades morales y de agencia -Quien recibe el estatus jurídico de membresía plena a la comunidad -Racionales, auto-interesados	-Personas que viven en diversos órdenes de existencia. -Discurso y acción como cualidades realmente humanas -Capaces de juzgar por sí mismos y construir el mundo de manera adecuada -Capaces de entender las ventajas del bien común	-Sujetos con agencia moral comprometido con el bien común, autónomos y capaces de juicio -Seres racionales, vulnerables e interdependientes -Subjetivados mediante procesos de comunitarios contextuales -Sujetos incapaces de separar su juicio de su visión del mundo. Su	-Seres humanos integrales, a los no se escamotea ninguna de sus dimensiones -Sujeto incapaz de objetividad -Sujeto con pasiones políticas, que forman parte legítima de lo que hay que llevar a la palestra pública. -Sujeto capaz de otorgarle reconocimiento irrestricto a la

	-Capaces de separar su vida en el ámbito público y el privado	-Aptos para la racionalidad comunicativa y deliberación -Sujetos que son capaces de ejercer (y ejercer) la virtud moral y la virtud pública, y no se escinden en ningún momento de sus concepciones del bien	agencia está condicionada contextualmente -Sujetos con identidad fuerte (y pertenencias múltiples).	legitimidad del otro, pero mantener militantemente su propia posición, capaz de ejercer un respeto agonístico -Es capaz de voluntad de hegemonía, pero esta no se da en automático de forma natural -Sujeto habitado por una fe existencial
Idea de lo que constituye el dominio político	Lo relativo a la esfera pública, interacciones regidas por reglas justas aceptadas por todos desde su postura razonable, partiendo de la renuncia a la imposición de los criterios de la propia doctrina. Lo político circunscrito a la territorialidad del Estado.	El espacio de relación entre-los- seres humanos, de lo relativo a la vida en común, espacio para la deliberación para la búsqueda conjunta de lo bueno.	-El dominio de la gestión de los bienes sociales, cuyo valor es definido cultural y contextualmente -La autogestión comunitaria de la vida -El dominio de la búsqueda del bien común (contextual y culturalmente determinado)	-El espacio político es el de las relaciones de conflicto, pero el de lo político en la democracia, es el que implica que dichas relaciones pasan del antagonismo al agonismo -Este espacio tiene mucho de simbólico, y el discurso es un elemento fundamental de en las relaciones políticas. -La lucha política es la disputa por la construcción e imposición de hegemonías
Ideal	-Sociedad justa y bien ordenada, donde reina el Estado de derecho, y se garantiza la libertad negativa y la igualdad. -Énfasis en los derechos	-Sociedades en las cuales se alcance el buen gobierno, en donde los ciudadanos ejerzan la virtud pública de modo que caracterice la vida ciudadana, participando activa, comprometida y responsablemente en la búsqueda del bien común. -Énfasis en la virtud pública, los deberes y el buen gobierno -Libertad positiva, y libertad negativa como no dominación -Elemento aristocrático	-Estado que no es moralmente neutro, sino que se compromete con una visión del bien culturalmente determinada -Sociedad que alcanza el bien común contextual y se distingue por una igualdad compleja -Dicha orientación está enmarcada en por la autenticidad personal y comunitaria y no niega el sistema de derechos liberales -Se reactiva la <i>polis</i> dentro del Estado	-Sociedad donde tenga lugar el pluralismo de construcción de proyectos hegemónicos -Sociedad caracterizada por un pluralismo denso -En la cual ningún proyecto hegemónico finalmente instaurado coopte todos los espacios al grado de poner al sistema en entredicho -En la que los proyectos hegemónicos con vocación emancipatoria puedan ordenar la sociedad de forma más justa -Y en la que la lucha política democrática esté plenamente legitimada, por que los proyectos

			-Las relaciones solidarias dominan los modos de intercambio	verdaderamente logren “construir pueblo”.
Tipo de subjetividad que promueve/ presupone	-Individuo como un <i>yo privado</i> que exige sus derechos -Sujeto racional auto-interesado, respetuoso de los derechos ajenos - <i>Homo oeconomicus</i> -Sujeto tolerante, comprometido con los valores del pluralismo	-Sujeto que participa activamente -Sujeto racional capaz de juicio (posibilidad de distinguir el bien y buscarlo activamente) -Sujeto que ejerce la virtud moral y pública (capaz de empatía, cooperación, renuncia personal para favorecer a su sociedad) - <i>Zoon politikon</i>	-Sujeto que articula su lealtad en primer término a su comunidad -Sujeto que valora la autenticidad y es incapaz de escindir de sus concepciones del bien -Sujeto que desempeña la mayor parte de su actividad política en la comunidad -Ejercicio comunitario del autogobierno y la autogestión -Sujeto comprometido con su visión del bien culturalmente determinada -Individuo que devuelve a su comunidad lo que ha recibido en sus contextos personales de vulnerabilidad	-Sujeto con voluntad de hegemonía, que acepta sus pasiones como elemento político -Sujeto que reconoce a sus adversarios total legitimidad, pero opone a ellos y a su proyecto, su propia visión, con ánimo de imponerla -Sujeto que ejerce la responsividad crítica - <i>Zoon politikon</i> pero no comprometido en sí la virtud, la razón o la ciudad en abstracto, sino con la moral implícita en su proyecto hegemónico
Democracia como	-Régimen de libertades -Imperio de la ley -Sistema de dispersión de poder, representación política y respeto a la separación entre la esfera pública y la privada	-Régimen de libertades, buen gobierno y espacios de participación -Sistema orientado a la acción comunicativa para la deliberación sobre lo público. -Modo de vida asociativo	-Régimen de libertades, autogestión comunitaria, e igualdad compleja -Régimen donde la política se construye a partir de las posiciones que los sujetos toman desde su contexto comunitario, considerando sus relaciones de reciprocidad	-Régimen de libertades y que posibilita la domesticación del antagonismo, para trocarlo en agonismo. -Sistema que permite que se articulen proyectos contra-hegemónicos, que en un momento dado, puedan desplazar a la hegemonía reinante sin por ello destruir los fundamentos del sistema
Implementar coherentemente sus	-Sistema único de derechos (rechazo a derechos diferenciados) -Énfasis en los derechos	-Sistema comprometido con la educación para la ciudadanía y la educación del ciudadano	-Una adecuada infraestructura de la vida cívica	-Socialización de los principios de un agonismo democrático

postulados requiere de	-Primacía de la libertad sobre la igualdad -Estado no intervencionista -Vínculo entre la pertenencia al Estado (o comunidad de Estados) y el acceso a los derechos -Democracia electoral asegurada	-Mayor énfasis en las obligaciones ciudadanas -Instituciones públicas adecuadas. Criterio: compromiso con un modelo de virtud pública. -Diseño institucional que favorezca los procesos deliberativos -Información política de calidad -Instauración generalizada del modelo de racionalidad comunicativa -Sociedad comprometida con el mérito y la virtud a todos niveles	-Formación en las virtudes desde la lógica de la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad -Comunidades integradas, pacíficas. -Estado que sea capaz de articular su propia lógica con la de las comunidades que lo integran -Educación en las virtudes -Modelos de gestión y gobierno que integren a la comunidad en sus procesos	-Que la movilización de las pasiones no fagocite el elemento racional de la acción política -De condiciones subyacentes de educación democrática en las sociedades para que la construcción de hegemonías e identidades enfrentadas, no termine por desarticular la estructura institucional y polarizar al extremo las relaciones políticas.
Quién capitaliza su prestigio de su lenguaje	-Representantes populares -Candidatos -Empresarios -Opositores al régimen	-Representantes populares -Jueces -Académicos y educadores -Críticos al liberalismo -Críticos al capitalismo	-Colectivos, grupos autogestionarios -Opositores políticos e ideológicos al liberalismo y capitalismo -Académicos y educadores -Líderes sociales comunitarios -Líderes políticos locales	-Representantes de la posición hegemónica -Activistas contra-hegemónicos -Líderes populistas -Líderes populares -Académicos
Categorías con que la ciudadanía tiene relación (en negritas las centrales)	“Propiedad” “persona”, “naturaleza humana”, “dignidad”, “razón”, “racionalidad”, “razonabilidad”, “razón pública”, “imparcialidad”, “sociedad”, “pueblo”, “pluralismo”, “tolerancia”, “sociedad civil”, “cooperación”, “autonomía”, “libertad” , “poder”, “legitimidad”, “legalidad”, “Estado de derecho” “soberanía”	“Libertad” , “autogobierno”, “buen gobierno” , “participación” , “deliberación” , “bien común” “diálogo”, “virtud” , “espacio público” , “vida ciudadana/cívica” , “juicio popular (y ciudadano)”, “no dominación”, “educación” “independencia”, “evaluaciones”, “control”, “cooperación”, “reconocimiento”, “procedimiento”, “patriotismo constitucional”, “interdependencia”, “emancipación” “racionalidad comunicativa”, “entendimiento”, “discurso”, “inclusión”, “opinión pública”, “rendición de cuentas”,	“Comunidad” , “autenticidad” , “identidad” , “bien común” , “justicia compleja” , “virtud”, “pueblo”, “vulnerabilidad”, “cooperación”, “derechos diferenciados”, “autocomprensión”, “libertad”, “reconocimiento” , “juicio”, “vida buena”, “mérito”, “pertenencia”, “sociedad civil”, “tradición” , “historia”, “cultura” , “valores”, “moral pública”, “aspiraciones”, “motivaciones”, “lealtad”, “solidaridad”, “educación ciudadana”, “obligaciones	“Discurso” , “deliberación”, “debate”, “disputa”, “lucha”, “hegemonía” , “pueblo” , “voluntad popular”, “populismo” , “opinión pública”, “adversario” , “conflicto” , “antagonismo” , “disenso”, “reconocimiento” , “acuerdo”, “negociación”, “politización”, “deconstrucción”, “indecidibilidad”, “contingencia”, “tolerancia”, “respeto agonista”, “deconstrucción”, “derechos”, “representación”, “emancipación”, “valores”, “doctrina”, “cosmovisión”, “identidad”, “democracia directa”, “pasión” ,

	“asociación” “control del poder”	“austeridad”, “prudencia”, “comunidad”, “autogestión”, “civismo”, “competencias cívicas-ciudadanas”, “identidad”, “acción”, “pluralidad” y “diversidad”, “sociedad civil”	morales”, “derechos”, “obligaciones”, “esferas de acción” y “bienes sociales”	“legitimidad”, “liderazgo”, “movilización”, “pluralismo” y “diversidad”
Situaciones problemáticas	<p>-Se reconoce dignidad ontológica a todos, pero sólo los ciudadanos disfrutaban de los derechos plenos</p> <p>-Ethos del sujeto-consumidor neoliberal</p> <p>-Tendencia estructural a vinculación con el capitalismo</p> <p>-Ligado a modelo de racionalidad instrumental enlazada al capitalismo</p> <p>-Tendencia de los ciudadanos a limitarse a ser electores</p> <p>-Ceguera a las diferencias invisibiliza las necesidades diferenciadas de ciertos grupos</p>	<p>-Cierta tensión entre su confianza antropológica en el ser humano y su tendencia aristocrática.</p> <p>-El que se proponga un modelo de virtud pública como válido puede implicar que se trate de imponer. También puede llegar a modificarse y luego pretender imponerse.</p> <p>-En un contexto plural, lograr acuerdo sobre la interpretación de principios, valores y virtudes es complicado.</p> <p>-Difícil traducir postulados normativos a la práctica, especialmente por la tensión entre éstos y el tipo de subjetividad que se da en el capitalismo.</p> <p>-Su rechazo a los mecanismos de democracia directa</p> <p>-Su desconfianza a la interpretación jurídica en sede legislativa</p>	<p>-El Estado-nación no es una comunidad en sentido estricto. Hay una disociación entre la comunidad y éste para los sujetos</p> <p>-No tiene respuesta para cómo gestionar a los grupos que no buscan integrarse y que confrontan los valores e instituciones necesarios para una sociedad pluralista y libre</p> <p>-Su modelo de ciudadanía fomenta la desvinculación para con el Estado-nacional</p> <p>-Tensión problemática entre dos pretensiones: la de que los juicios morales tienen una dimensión objetiva, y la de que el bien común es estrictamente contextual</p> <p>-Por la naturaleza cerrada de las comunidades, tendencia al conservadurismo moral llevado al terreno de las políticas, y dificultad para la inclusión social de los distintos</p>	<p>-Pese a la intención de algunos de sus formuladores, no hay vinculación necesaria entre el modelo y el compromiso con proyectos emancipatorios</p> <p>-Clara tendencia a vincularse con el populismo</p> <p>-Las hegemonías construidas amenazan e invisibilizan a las minorías</p> <p>-Algunas polarizaciones sociales pueden exacerbarse hasta un punto peligroso</p> <p>-Dificultad de encontrar en la realidad el modelo de sujeto que propone, en la medida en que se mantenga vinculado al populismo (sujeto con rasgos contradictorios: tendencia populista a seguir liderazgos carismáticos y fundirse en la colectividad, al tiempo que rechaza la violencia y respeta la legitimidad del adversario.</p>

A partir del análisis realizado más a detalle en las secciones correspondientes, hay que decir que, sin duda, cada una de las de las comunidades discursivas posee argumentos de peso para sostener su posición. También hay que decir que, en realidad, la postura de un sujeto al abordar el tema, haciendo uso de su razón, libertad e intuiciones morales, no tiene por qué estar adscrita a uno de los modelos, (a uno de los autores), aceptándola sin reservas. Puede argumentarse en favor de posturas que combinen elementos de los constructos teóricos de los autores de referencia, sin embargo, es fundamental que dicha argumentación sea coherente. Por otro lado, si bien estos modelos son relevantes en teoría política, la reflexión que es posible hacer no se agota en ellos. Hay variables que no toman en cuenta, como puede desprenderse del recorrido de revisión teórica que se ha realizado hasta ahora, y que pueden resultar relevantes para comprender los fenómenos sociales y políticos. Estas variables pueden y deben moverse a dos niveles, uno conceptual y uno más operativo, en que, a partir del contenido conceptual, se instrumenten análisis empíricos de los fenómenos socio-políticos.

7.4 Adulthood, maturity and political maturation

Una de las variables de las que se habla en el subtema anterior, que se presenta en este trabajo como un elemento clave de la propuesta conceptual que se elabora, es la de la adultez política. *El adulto político* es un arquetipo, un tipo ideal, que funge como referente intelectual para dotar de sentido al fenómeno que se presenta en el mundo fáctico. En realidad, en la práctica, los ciudadanos concretos se manifiestan como más o menos cercanos a ese tipo ideal a través de sus acciones e inacciones, de sus representaciones, ideas y actitudes. El proceso por el cual los ciudadanos se transforman en el mundo de los hechos y se acercan más al tipo ideal, es un proceso de *maduración política*. El adulto político es tal, porque es maduro políticamente, posee *madurez política* como su atributo definitorio.

La madurez política está relacionada con la idea de desarrollo. El símil con la vida biológica y psíquica del ser humano es evidente. Vale la pena hablar sobre él, porque sirve como punto de partida para explicar la categoría política propuesta. El diccionario de la Real Academia Española define el adjetivo “adulto” como sigue: “Dicho de un ser vivo: Que ha llegado a la plenitud de crecimiento o desarrollo” (Real

Academia Española, s.f., definición 1). Por su parte, desde la investigación en psicología del desarrollo (o evolutiva), Arciniega (2005) expone que

Los investigadores del desarrollo humano afirman que la transición a la vida adulta no depende tanto de factores biológicos como de acontecimientos sociales, los cuales procuran al joven la independencia necesaria para ser adulto. K. Schaie y S. Willis (2003) señalan que son cinco los acontecimientos sociales que marcan el inicio de la vida adulta: La finalización de la formación académica y profesional; el trabajo y la independencia económica; el vivir independiente respecto de los padres; el matrimonio; y tener el primer hijo. Con anterioridad a ellos otros autores (Havighurst, 1952; Bromley, 1966; Erikson, 1973; Riegel, 1975; Levinson, 1977, en G. Craig, 1988) han destacado fenómenos sociales semejantes y las implicaciones en los cambios de roles sociales, con las consiguientes modificaciones en los procesos psicológicos subyacentes: Identidad, autoconcepto, responsabilidad, estabilidad emocional (Arciniega, 2005, p. 148).

En síntesis, para ser un adulto se requiere, desde esta perspectiva en psicología evolutiva, de independencia (entendida como tomar las propias decisiones y como capacidad para sostenerse a uno mismo), tener una identidad propia bien definida, responsabilidad y estabilidad emocional. Por supuesto, hay diversas perspectivas sobre el asunto en el campo temático que de ello se encarga, pero este no es el lugar para hablar de ellas. Lo dicho basta para dejar claro el sentido del símil. La idea de adultez implica un nivel de desarrollo en distintos órdenes que sea suficiente como para que el sujeto pueda vivir su con autonomía, pero de modo que afronte y gestione los retos, obstáculos y situaciones de la vida de modo lo bastante adecuado como para que el resultado sea considerado bueno, o al menos aceptable. Es decir, hay una noción de un *para qué*, de logro, de conseguir ciertas cosas (en un sentido amplio, no en el simplista de posesiones materiales) que se consideran valiosas y mantener las que se tienen.

La adultez política, por su parte, implica, en un sentido equivalente (comprendiendo que se trata de un símil), pero propio del dominio de lo político y lo público, que el sujeto posea ciertas características en un nivel mínimo considerado como aceptable para enfrentar ciertas situaciones de la vida social y política, de modo que el resultado pueda considerarse como bueno o aceptable, en términos de conseguir y mantener cosas consideradas como valiosas. Antes de pasar a definir qué se entiende por los distintos elementos de esta afirmación, se considerará un fragmento célebre de la obra de Kant.

En su texto *¿Qué es la Ilustración?*, Kant dice que ésta “significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro”

(Kant, 2004, p. 87). En algunas traducciones al español, dice “condición de menor de edad”, y en otras, “culpable incapacidad” (Kant, 2009, p. 249). En el texto alemán, el término que utiliza es “*selbstverschuldeten Unmündigkeit*”. *Unmündigkeit* puede traducirse como inmadurez o minoría de edad, mientras que *selbstverschuldeten* significa autoinflingida. La intención de mencionar esto no es dar lugar a una discusión bizantina, sino hacer notar que, precisamente, la idea de minoría de edad está asociada, en el contexto en que Kant lo menciona, precisamente a incapacidad, dependencia e inmadurez. Lo que típicamente se asocia con la inmadurez, desde el uso cotidiano del término, es una manera de reaccionar ante situaciones de la vida que carece de equilibrio, de control emocional, de reflexión, de sopesar las alternativas disponibles racionalmente e, incluso, de tomar decisiones considerando las implicaciones éticas que tienen. Por supuesto, se presupone que es normal encontrar en los niños esta forma de operar, en razón de la etapa de desarrollo en que se encuentran. Una persona inmadura (en este sentido), sea legalmente menor de edad o no, atrae típicamente sobre sí y los que le rodean consecuencias no deseadas, mismas que en muchas ocasiones no puede manejar adecuadamente. El inmaduro no sabe en muchas ocasiones lo que es mejor para él o, aun sabiéndolo, carece numerosas veces de la entereza de carácter para optar por ello y perseverar. En *Teoría y Práctica*, Kant dice precisamente que

Un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un *padre* para con los hijos, es decir, un *gobierno paternal* (*imperium paternale*) en el que entonces, los súbditos, como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso (290/291) o perjudicial –se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe de Estado cómo *deben* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable. (Kant, 1986, pp. 27-28)

En Kant, el elemento clave que define su noción de menor de edad es la dependencia, opuesta a la autonomía, a la libertad y a la responsabilidad que de éstas se deriva. El adulto se hace cargo de sí mismo, del uso de su propia razón, de sus ideas, decisiones y las consecuencias que de ellas se deriven. Así pues, pueden señalarse a la autonomía y la responsabilidad como elementos claves de su noción de mayoría de edad.

En la vida cotidiana hay una correspondencia entre la inmadurez de los sujetos y la forma en la que algunos deciden tratarlos. Más aún, hay también correspondencia entre la manera en que se trata a sujetos inmaduros y la forma en que se lleva a cabo su desarrollo,

sus procesos de maduración. En el terreno de la maduración política de los sujetos y las colectividades, ocurre algo similar, con la agravante de que, en dicho terreno, dichos procesos no ocurren (como el desarrollo biológico y psíquico individual) de manera natural y como consecuencia del factor temporal. De ello dan testimonio siglos enteros en distintas épocas de la historia humana. La maduración política, que construye al adulto político, se lleva a cabo a través de procesos colectivos de aprendizaje experiencial. Los individuos y las colectividades aprehenden la ciudadanía democrática a través de ejercerla, con todas las implicaciones que esto conlleva.

Además de la autonomía, como se mencionó líneas atrás, otro de los elementos que caracteriza la mayoría de edad es la responsabilidad. En su obra *A Theory of Freedom*, Pettit (2001) presenta la aparente paradoja donde las personas son libres en la medida en la que son capaces de considerarse responsables (de que los hagan responder por sus actos). Dice que hay dos sentidos en que se maneja comúnmente el concepto de libertad: uno metafísico y otro político, y que es un lugar común que las discusiones en uno de dichos dominios se conducen sin tomar en cuenta el otro. Para Pettit, hay un elemento central común para el uso que se da al concepto en ambos dominios, una implicación fundamental de la libertad: en ambos dominios, cuando se dice que alguien es libre, se implica que puede ser hecho responsable por el ejercicio de ésta, que puede y debe asumir las consecuencias que se deriven de sus decisiones. Este es, para Pettit, ese elemento que une ambos dominios, por lo que considera que hay que priorizar dicha connotación de responsabilidad que viene aparejada con la libertad.

Se dijo anteriormente que la madurez política requiere que el sujeto posea ciertas características en un nivel mínimo considerado como aceptable para enfrentar ciertas situaciones de la vida social y política, de modo que el resultado pueda considerarse como bueno o aceptable, en términos de conseguir y mantener cosas consideradas como valiosas. Pues bien, en lo tocante al dominio de lo público-político, esto se traduce como sigue:

La madurez política implica que tanto los sujetos individuales como colectividades, posean (y manifiesten) con respecto a sus actuaciones referidas a la vida en común -tanto las políticas en *sentido estricto* (relaciones de antagonismo y agonismo), como las *políticas en sentido amplio* o públicas (las que se llevan a cabo en el espacio de lo simbólico que dota de su marco de sentido a las interacciones sociales y las que implican la actividad creadora de

instituciones formales e informales que impactan sobre la vida social)- niveles mínimos de autonomía, razonabilidad y responsabilidad necesarios para enfrentar los desafíos que presenta la vida en sociedad bajo un régimen político que garantiza la desincorporación del poder, de modo que éste no es consustancial a ningún grupo y se hace frente a un estado perpetuo de radical indeterminación, donde la pluralidad de grupos e individuos que la conforman se encuentran dotados de los mismos derechos; de modo que los resultados de dichas actuaciones puedan considerarse como aceptables, en términos de que no impliquen el atropello de los derechos de los otros o el debilitamiento o pérdida de las instituciones democráticas.⁹⁷

Evidentemente, hay un cúmulo de cuestiones en torno a esta idea. Alcanzarla requiere de una serie de condiciones y procesos, ejercerla implica ciertas competencias y capacidades, analizarla en el mundo fáctico de la vida social necesita de vincular cada uno de sus elementos con indicadores, y comprender su relevancia y su influencia pasa por estudiar su relación con otras variables. Ir respondiendo a las preguntas que estas cuestiones plantean constituye para el autor de esta tesis un proyecto intelectual a desarrollarse en el futuro. En este trabajo se aportan algunos elementos para dar respuesta a estas cuestiones, sin embargo, se trata de un primer acercamiento a ello, que en modo alguno agota todo lo que puede decirse al respecto.

La autonomía, razonabilidad y responsabilidad poseídas y ejercidas por los adultos políticos, conllevan varios aspectos. Se hará mención de algunos, sin que ello signifique necesariamente que son los únicos posibles:

a) Con respecto a la autonomía, destacan tres aspectos:

- a. Hacer uso de la propia razón, estableciendo un criterio propio frente a los líderes políticos y de opinión. El adulto político piensa por sí mismo, por lo que no sigue acríticamente a un líder, por más que esté de acuerdo con varios de sus postulados. No entrega un cheque en blanco a ningún representante.
- b. Derivado de lo anterior, dado que es autónomo frente al Estado y aún frente a los líderes con quienes simpatiza, no requiere que alguien lo movilice para buscar que lo que entiende como el mejor proyecto político

⁹⁷ Por supuesto, esta formulación es completamente deudora de los distintos autores cuyos aportes teóricos fueron interpretados y posteriormente, reinterpretados otorgándoles un sentido nuevo. Son claras sobre todo las huellas de Schmitt, Mouffe y Laclau, Lefort, Rosanvallon y Kant.

se abra paso hacia la conquista del poder. Por ello, participa constantemente en el espacio público, sin requerir de estar vinculado a grupos o partidos (y en muchas ocasiones, estándolo), no porque lo considere un deber (en este sentido), sino por el respeto que se tiene a sí mismo y a sus propios juicios.

- c. Es independiente por su propia vida, y lo entiende así también en un sentido comunitario. No espera que el gobierno resuelva los problemas de su comunidad (o comunidades). Toma parte activa en su resolución, no espera pasivamente desde el extremo del que recibe en una relación asistencial o de caridad. Esto no implica que deslinde al gobierno de su papel subsidiario de ayuda a la comunidad, para asumir él en conjunto con los demás ciudadanos todas las cargas. Por supuesto, es capaz de asumir costos en varios sentidos, y lo hace de ser necesario, pero de hecho, una buena parte de sus acciones para resolver los problemas consisten en exigir al gobierno que cumpla con su papel de manera adecuada.
- b) En lo tocante a la responsabilidad, pueden mencionarse tres elementos:
 - a. Asume como parte de su responsabilidad ciudadana la tarea de vigilar al poder, quienquiera que lo detente. Considera que, en tanto ciudadano, es responsable por lo común, se asume corresponsable de lo que sucede en el ámbito público, aunque no haya tomado las decisiones directamente y ni siquiera haya apoyado, en su momento, a aquellos que ahora las toman. Se siente corresponsable en la medida en la que no ejerza alguna acción en contra de las decisiones públicas que considera perjudiciales para la comunidad política y en que no apoye activamente las que considera beneficiosas para ésta. En este sentido, su compromiso con la democracia le impulsa a ser vigilante, ejerciendo algo cercano a lo que Rosanvallon (2007) llama *poderes de control*. Por ello, si bien no está obligado a tener la competencia técnica y teórica de aquellos profesionalmente expertos en el conocimiento de lo político, se siente implicado éticamente por sus acciones e inacciones. Las decisiones que toma el adulto político no están caracterizadas por ser adecuadas ni fundadas en el conocimiento

profesional del ámbito político, sino porque, una vez las ha tomado, evalúa los resultados desde un sentido de corresponsabilidad y si está en desacuerdo con el rumbo que toman los acontecimientos (de acuerdo a su capacidad de juicio particular, sus conocimientos y valores), hace algo al respecto. Esto trae consigo, estar permanentemente al tanto de lo que los individuos y grupos que ostentan los cargos públicos hacen y dejan de hacer.

- b. Se considera responsable de guardar respeto a las normas de su comunidad política y cumplir con sus obligaciones, por vigilar que sus iguales lo hagan también y por, en todo, caso intervenir para presionarlos a ello, respetando la ley y sus derechos.
 - c. También se siente responsable de facilitar a sus conciudadanos la información y juicios que juzga acertados para impulsarlos a tomar acciones en favor de las opciones que cree son las mejores para su comunidad, y asume una actitud activa y militante para que el proyecto que considera el más conveniente para la colectividad gane la batalla política contra sus adversarios.
- c) En cuanto a la razonabilidad:
- a. Como se expuso, no tiene necesariamente conocimientos teóricos y técnicos, sin embargo, tiene claros los principios de la democracia como régimen político y forma de vida asociativa, por lo que sus decisiones y acciones, los toma y ejerce dentro de un marco de razonabilidad, determinado por su conocimiento de los principios mencionados, de los derechos humanos y demás derechos, y el hecho de que valora la democracia como un fin en sí mismo.
 - b. Independientemente de las decisiones que haya tomado previamente, cuando se convence de que un funcionario público, líder político o grupo han actuado gravemente contra el interés de su comunidad, o puede llegar a hacerlo, trata de retener memoria de ello. Es razonable, porque, sin ser experto en materia política, tiene claro a través de su experiencia quién (es) no debe (n) recibir ni su voto de confianza ni el apoyo popular.

- c. Acepta las derrotas políticas y los estados de cosas que considera negativos con una actitud razonable. No reniega de la institucionalidad y principios democráticos por el hecho de que los resultados a los que se ha llegado a través de los mismos no sean los que considera adecuados.

Que los sujetos (a partir de ellos, las colectividades) desarrollen procesos de maduración política que les permitan acercarse al tipo ideal del adulto político en el mundo fáctico, requiere de procesos de aprendizaje experiencial. Es decir, se aprende a ser ciudadano ejerciendo la ciudadanía, en contextos de aprendizaje adecuados. Es a partir de esto que se hace énfasis en un derecho de los ciudadanos sobre el que prácticamente no se habla: el derecho a tener deberes. La construcción de ciudadanía democrática no pasa únicamente por el factor relacionado con la cantidad de tiempo que la democracia ha permanecido como el régimen político de una comunidad, sino por el compromiso de dicha comunidad con el desarrollo de esquemas adecuados de educación para la ciudadanía.

El ciudadano tiene el derecho de que se le permita aprender a serlo, de que se le permita aprender a ser ciudadano y el Estado tiene la obligación de garantizar ese derecho. Con “se le permita” no se hace referencia a que, por su mera inacción, su no impedirlo, el Estado cumpla, sino a que éste debe, activamente, facilitar al aprendiz de “el oficio de la ciudadanía”,⁹⁸ las situaciones que le permitan aprenderlo de la mejor manera. Ya corresponde al campo temático de la educación para la ciudadanía desarrollar teórica y técnicamente las mejores formas de llevar esto a cabo. Baste decir que la clave, se considera aquí, está en que el sujeto pueda, más que aprender meros contenidos referidos a la vida ciudadana, vivir experiencias de participación, deliberación, votación, autonomía, corresponsabilidad, servicio a la comunidad desde una perspectiva no asistencialista sino con visión política y ciudadana, procesos de alfabetización político-jurídica y socio-económica, entre otras.

7.5 Propuesta conceptual

A partir de todo lo anterior, la propuesta de modelo conceptual del presente trabajo es la siguiente: *La ciudadanía entendida como la condición de membresía a una comunidad*

⁹⁸ Este término da título a un libro de Bárcena (1997), en el que ofrece un marco de reflexión pedagógico para el tema de la educación política para el desarrollo de una ciudadanía reflexiva, siguiendo principalmente algunos de los pensamientos de Arendt y formulando sus propias interpretaciones tanto sobre éstos como sobre algunos aspectos del debate entre liberales y comunitaristas.

política democrática, reconocida mediante criterios razonables a quienes desarrollan vida en común en grado suficiente en el espacio público de la misma, de la que se derivan tanto un conjunto de derechos y deberes, como una serie de prescripciones que caracterizan la vida en sociedad del sujeto democrático, políticamente adulto (prácticas, acciones y actitudes).

7.6 Análisis de los elementos de la propuesta conceptual

Antes de proceder a analizar los distintos elementos de la propuesta conceptual, hay que hacer una pausa para reflexionar sobre cómo la génesis de la ciudadanía moderna ha condicionado las posibilidades prácticas para su reformulación hasta la contemporaneidad, llegando hasta la actualidad. Es decir, hay un límite para transformar la idea de ciudadanía y las prácticas relacionadas con ella, sin que se diluya o transforme al grado de dejar de ser lo que es (y con ella, la democracia), mismo que está determinado por algunos elementos esenciales de la misma. Dos de ellos, de central importancia, independientemente de las distintas interpretaciones que pueda darles cada comunidad discursiva dentro de la teoría política, son los derechos y la pertenencia a la comunidad política. A continuación, se expondrán algunas cosas importantes relacionadas con ambos.

El texto que resumió y expresó el espíritu de la Revolución Francesa, la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789, además de constituirse en representación formal de la caída del Antiguo Régimen, es el punto de referencia a partir del cual se instauró y determinó el carácter moderno de la ciudadanía, determinación que la ha marcado hasta la actualidad, a pesar de haber sido cuestionada, sobre todo en las últimas décadas. Desde esta *Declaración*, definitivo punto de ruptura, quiebre y desgajamiento en la historia, se dio pie a una nueva continuidad, el del sentido de la ciudadanía como inscrita en el marco de la nacionalidad, un marco estructural de fronteras adentro del Estado, detentador del poder soberano. La ciudadanía, como concepto moderno “[nació] de la mano del de la nacionalidad como el concreto contenido jurídico participativo que se anuda a la pertenencia del individuo a la comunidad” (Aláez, 2008, p. 73). Esa ha sido la forma en como se ha estructurado la ciudadanía hasta el día de hoy, independientemente de las críticas que se le han hecho, especialmente en las últimas décadas.

Los revolucionarios franceses crearon, con esta ciudadanía, un marco de escisión en lo social y lo político: una cosa son los derechos del hombre y otra los derechos del ciudadano. Detrás de esta formulación, por supuesto, un interés en que la ciudadanía adquiriera ciertos contornos concretos, aceptables para el contexto francés de la época. Sin embargo, esa distinción trascendió el contexto francés y se ha mantenido en lo esencial, debido a que, si bien desde el punto de vista de los revolucionarios algunos derechos ya no dependen de la pertenencia, en términos de su justificación, en la práctica sí lo hacen, para materializarse.

En palabras de Pietro Costa:

[¿Basta con] enunciar solemnemente los ‘derechos del hombre’ para que el momento de la pertenencia sea irrelevante? En realidad, la situación es más compleja. Los derechos –la libertad y la propiedad– son, efectivamente, derechos del hombre pero para que se puedan realizar y garantizar concretamente necesitan la nación soberana: es la nación la que realiza, defiende y armoniza entre sí los derechos originarios. Los derechos naturales han de convertirse en derechos civiles. Por lo tanto, en lo que atañe a su *fundamento*, los derechos del hombre, en cuanto derechos del ser humano como tal, son derechos universales; sin embargo, si nos fijamos en su *realización* concreta, también los derechos del hombre acaban por materializarse dentro del marco de las *civitas*. (Costa, 2008, p. 12).

Es decir, la génesis moderna de los derechos, que incluyen de modo privilegiado los derechos de contenido político, proclamó que los derechos son, por un lugar, patrimonio de todos los hombres⁹⁹, pero por otro, dejó sentadas las bases para que sólo aquellos que, bajo la lógica de la pertenencia, adquieran el estatus ciudadano conferido por el estado, puedan verdaderamente gozar del ejercicio de ellos.

Marx (Marx, 2004; Marx y Engels, 2014), criticó duramente la idea de derechos del hombre, además de recalcar la distinción entre éstos y los derechos del ciudadano, considerando que no son otra cosa sino categorías burguesas al servicio del capitalismo. Lefort, por su parte, analiza críticamente la interpretación de Marx. Para él (Lefort, 1991), los derechos del hombre marcan una separación entre derecho y poder. De este modo, el derecho queda sujeto a cuestionamiento, “a medida que voluntades colectivas o, si se prefiere, agentes sociales portadores de reivindicaciones nuevas, movilizan una fuerza que

⁹⁹ Como se hizo el señalamiento en su momento, desde su misma formulación (que por otro lado, debe comprenderse como atada a su contexto), la idea de “derechos del hombre” excluía a las mujeres, así como a otras categorías de sujetos que no se consideraban seres humanos con las mismas capacidades que el varón adulto, sano, europeo, heterosexual y propietario. La radicalización con que este sesgo estaba inscrito en el espíritu de los revolucionarios quedó patente con la recepción que tuvo el alegato de Condorcet (1993) *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía* del 3 de julio de 1790, y de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de 1791 de Olympe de Gouges (2017), y con el destino final de ambos autores.

se opone a la que tiende a contener los efectos de los derechos reconocidos. Ahora bien, cuando el derecho está en cuestión, la sociedad, entendiendo por ella el orden establecido, también lo está” (Lefort, 1990, p. 25). Jamás un ingenuo, Lefort sabe que el desarrollo moderno de los derechos tiene aspectos problemáticos, pero no pierde de vista que esta formulación de derechos fue, en última instancia, fundamental para la instauración de la democracia moderna. Señala lo siguiente de la interpretación de Marx:

Procede de la convicción de que la representación de esos derechos prevaleció (...) para dar figura a la disociación de los individuos en el seno de la sociedad y la separación entre esta sociedad atomizada y la comunidad política: ‘¿Cuál es el hombre a quien aquí se distingue del ciudadano? –Escribe Marx-. Es sencillamente el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama ‘hombre’, hombre en sí mismo, y se le da a sus derechos el nombre de derechos humanos? ¿Cómo explicar esto? Por la relación del Estado político con la sociedad burguesa. Por la naturaleza de la emancipación política’. Y continúa más adelante: ‘Los derechos humanos, los derechos del miembro de la sociedad burguesa, no son otra cosa que los derechos del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y la colectividad’ (...) Ahora bien, la experiencia del totalitarismo arroja una siniestra luz sobre la debilidad de esta interpretación. El totalitarismo se edifica sobre la ruina de los derechos humanos. Bajo este régimen, el hombre se encuentra disociado del hombre y separado de la colectividad hasta un extremo nunca conocido en el pasado. Pero no porque supuestamente represente al individuo natural, no, sino porque supuestamente represente al individuo comunista, porque su individualidad debe disolverse en un buen cuerpo político, el pueblo soviético, o el partido. (Lefort, 2004, pp. 188-189).

Además de la central importancia de los derechos para pensar la democracia, Lefort tiene clara la necesidad de que el fundamento último de éstos, se encuentre desvinculado del Estado. Esto no significa, como ya se dijo previamente, siguiendo a Costa (2008), que se haya encontrado la forma de hacer valer los derechos completamente fuera de la égida del Estado.

Lo anterior conduce al segundo elemento: la pertenencia. Aláez (2008) expone la evolución histórica de los diversos estatus jurídicos de pertenencia, que expresan la relación entre la comunidad política y los individuos que se insertan en ella. A lo largo de ese desarrollo histórico, los factores determinantes de a quiénes se concede el mencionado reconocimiento jurídico han variado. A partir de la modernidad, como se expuso con Costa (2008), se ha establecido una vinculación insuperable del todo entre la pertenencia y el Estado nacional.

Dice Aláez (2008), que “la nacionalidad hace referencia al vínculo jurídico de pertenencia de los individuos a una concreta colectividad humana o nación” (p. 73). No es una categoría sociológica, que denote pertenencia en un sentido cultural o de desarrollo de vida en conjunto. Como la ciudadanía, la nacionalidad tiene en la práctica un sentido de

estatus jurídico. Dicho estatus se tiene o no, a partir de ser reconocido por el Estado, sin que ninguna otra realidad pueda tener consecuencias al respecto.¹⁰⁰

En la actualidad, la condición de membresía plena a la comunidad se reconoce como ligada intrínsecamente al estatus jurídico de la nacionalidad, para cuyo otorgamiento se reconocen como únicas fuentes el *ius sanguinis* y *ius soli*, y una restringida vía jurídica de naturalización. Se ejemplificará lo anterior con los casos de Francia y México. Se selecciona el ejemplo francés por ser el país republicano por antonomasia y contar con una legislación más “amigable” a este respecto que otros países (como, por ejemplo, Gran Bretaña).

La nacionalidad francesa se transmite (por filiación), se confiere (por nacimiento en Francia de ambos padres) y se adquiere (por declaración y decreto). De acuerdo con el Código Civil (Code Civil, 1804), se es francés: si no se ha nacido en Francia, pero al menos uno de los progenitores es francés; si se nace en Francia de padres desconocidos o apátridas; o se nace en Francia siendo hijo de dos extranjeros, pero sólo si durante toda la minoría de edad no se ha recibido la nacionalidad extranjera de alguno de los padres (la recepción no es voluntaria) o si, habiéndose recibido ésta, se solicita la nacionalidad francesa a la mayoría de edad y se comprueba haber residido al menos cinco años en Francia a partir de los 11 años o; en el mismo supuesto de ser hijo de dos extranjeros, se es incorporado a la vida de Francia en calidad de refugiado; se es adoptado durante la minoría de edad por un francés y se solicita la nacionalidad al cumplir la mayoría, con los mismos requisitos que los nacidos en Francia con ambos padres extranjeros; si han transcurrido dos años de haber contraído matrimonio con un francés sin interrumpir la convivencia, se ha vivido al menos un año de forma ininterrumpida en Francia, se prueba un conocimiento suficiente de la lengua francesa, y el gobierno no se oponga alegando indignidad o falta de asimilación por razón distinta a la lingüística; si, siendo extranjero, se reside en Francia durante 5 años y se solicita la nacionalidad; si se han prestado servicios militares en una unidad del ejército francés, se solicita la nacionalidad y se cumple con los requisitos solicitados; si se es súbdito de los Estados en donde Francia ha ejercido soberanía, protectorado, mandato o tutela, se solicita la

¹⁰⁰ El conocido caso de los *dreamers* en los Estados Unidos es el perfecto ejemplo paradigmático; jóvenes nacidos en otros países y llevados a territorio estadounidense a temprana edad, que han vivido la mayor parte de sus vidas en esa nación, y además de estar completamente adaptados a la vida en ella, están en la inmensa mayoría de los casos profundamente aculturizados. Algunos de ellos incluso han llegado a servir en el ejército norteamericano desplegados en zonas de combate y aún así, comparten con los demás el infortunio de carecer de los estatus jurídicos de nacionalidad y ciudadanía (Televisa.News, 8 de febrero de 2018).

nacionalidad y se cumple con los demás requisitos exigidos por ley. Estas son las vías más comunes para obtener la nacionalidad francesa. Sin embargo, hay que aclarar que, para cumplir con los requisitos de la vía más común de naturalización, se debe haber sido residente por 5 años, lo que sólo pudo haberse logrado si se fue estudiante durante ese tiempo, se contó con permiso de trabajo, o se obtuvo un permiso para vivir en Francia como un autoempleado con suficiente solvencia económica (a juicio del gobierno).

La nacionalidad mexicana, por otro lado, de acuerdo con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917) y la Ley de Nacionalidad (2012), se obtiene por nacimiento y por naturalización. Se considera mexicano por nacimiento a todo aquel que nace en territorio mexicano (incluyendo aeronaves y embarcaciones mexicanas), cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres, y al que nazca en el extranjero, pero sea hijo de un mexicano por nacimiento o naturalización. Es mexicano por naturalización todo aquel que contraiga matrimonio con un mexicano, tenga su domicilio dentro del territorio nacional y cumpla con los requisitos de ley, o a quien la Secretaría de Relaciones otorgue carta de naturalización. Para ambos casos, la ley exige, entre otros requisitos, la renuncia de la nacionalidad de origen y que se compruebe que se habla español, se conoce la historia del país, se está integrado a la cultura nacional, así como un tiempo de residencia que varía conforme a cada supuesto. Hay que recalcar que, en el sistema jurídico mexicano, hay cargos y empleos públicos que sólo pueden desempeñar los mexicanos por nacimiento que no tengan otra nacionalidad.

Los ejemplos expuestos dejan patente que, si bien existen vías para el otorgamiento del estatus jurídico de pertenencia a la nación, que es un requisito *sine qua non* para obtener el estatus jurídico de plena membresía, dichas vías conllevan una serie de requisitos que, en muchos casos, no pueden ser cumplidos por parte de los interesados en obtener la nacionalidad.

¿Hay sujetos que forman parte integral de las comunidades desde una perspectiva no formal, y mucho menos legal, sino sociológica, fáctica? La respuesta afirmativa es evidente. De este modo, la lógica dominante de la pertenencia es incapaz de hacer coincidir la realidad social, material, con la jurídica, y ello trae consigo consecuencias políticas y éticas.

Costa (2008) dice, haciendo un paralelismo histórico, que los emigrantes no ciudadanos son los nuevos metecos. En sus palabras, son

(...) sujetos que han ‘inmigrado’ a los países de Europa Occidental no son ni extraños ni ciudadanos: no son *citizen* sino *denizen* (para utilizar una terminología tomada prestada del lenguaje de *common law*) (...) contribuyen de manera relevante a la dinámica social y económica de ‘nuestras’ sociedades, pero no son ciudadanos; viven en la ‘ciudad’ (como los metecos), pero no son ‘de la’ ciudad, no le pertenecen *pleno iure*. En este caso, el problema del reconocimiento de los derechos no parece resolverse automáticamente ni por la existencia de las numerosas Cartas internacionales de los Derechos del Hombre ni por la nueva lógica (post-estatal, constitucional-europea) de la pertenencia. (Costa, 2008, p. 46)

Como ya se dijo, los dos elementos sobre los que ha reflexionado en esta sección, derechos y pertenencia, han constituido desde la génesis de la ciudadanía moderna, límites para su transformación y expansión. ¿Significa esto que la ciudadanía puede ser una categoría conceptual obsoleta y que es mejor superarla a la manera revolucionaria, trastocando el orden establecido (en lo conceptual), destruyendo para construir sobre las cenizas?

La respuesta es clara. Mientras haya democracia, habrá ciudadanía. Son consustanciales la una a la otra, puesto que ahí donde se pretenda que los sujetos de una comunidad política decidan por sí mismos su destino y se den las normas que regirán sus interacciones, dichos sujetos serán ciudadanos. Puede inventarse un nuevo significante, pero hacerlo no cambiará el contenido conceptual a que hace referencia el significante actual por la sencilla razón de que no habrán cambiado los fenómenos sociales. Puede debatirse la conveniencia o no de que haya democracia (esa es otra discusión), pero allí donde la haya en el mundo de los hechos, habrá ciudadanos, así se les llame “socios”, o de cualquier otra forma; y donde no haya democracia, ya podrá llamarse a sí misma la nación “República Democrática Popular de Corea”, y denominar “ciudadanos” a los sujetos que forman parte de su comunidad política, pero éstos no serán más ciudadanos de lo que son mexicanos.

La labor de las aportaciones teóricas al campo temático de la ciudadanía pasa entonces sí por cuestionar el modelo dominante y problematizar las tensiones que lo rodean, pero también por reconocer los límites de lo que puede llegar a ser una propuesta razonable, así como por el ejercicio de la honestidad intelectual, que permita elaborar no solamente crítica fácil y sin propuesta, que termina siendo estéril, sino crítica seria y esfuerzos por proponer elementos no considerados previamente, pero que tengan sentido.

A continuación, se explicita a qué refiere cada uno de los elementos de la propuesta conceptual:

a) Condición de membresía

La membresía refiere a ser un miembro de la comunidad política, parte permanente de su “nosotros”, y no un mero visitante o habitante fugaz del espacio relacional de la comunidad.

En tanto condición, es algo que se tiene o no se tiene, en dos sentidos:

- a. Es reconocida formalmente a ciertos sujetos y a otros no por parte de la autoridad política del Estado; y
- b. Es ejercida o no, en cuanto a la parte prescriptiva de su contenido, por los sujetos a quienes se les reconoce formalmente.

b) Comunidad política democrática

Costa (2008) expone cómo, a partir de la creación de la Unión Europea, se ha podido crear una comunidad política supra-nacional, que constituye algo distinto a un Estado, lo que es una novedad en la historia y justifica, sólo en ese sentido, hablar de que, en la actualidad, Europa ha transitado a un modelo post-nacional de pertenencia. No puede decirse que la UE sea un Estado en estricto sentido, por lo que el término de “Estado multinacional” no resulta apropiado para describirla.¹⁰¹ Sin embargo, es evidente que la UE es en efecto una comunidad política, que si bien presenta un grado de cohesión menor al del Estado-nación, y el marco jurídico que le es aplicable abarca menos aspectos de la vida humana que la legislación propia de cada Estado nacional miembro de la misma, posee, en efecto, una legislación que le es propia, distinta al de dichos miembros y que tiene validez para para ellos.

Por otro lado, dice Costa (2008) que, a pesar de que el concepto de ciudadanía en la actual era postnacional tiende

(...) a desvincular su base teórica de la de la nacionalidad y a crear diferentes niveles de pertenencia a la comunidad (política, social, económica, cultural, etc...) ligados a la titularidad de diferentes grupos de derechos fundamentales (...), esta desvinculación es posible en cierta medida en relación con parte del contenido de la ciudadanía, pero resulta imposible convertirla en completa mientras siga existiendo una diferenciación segmentaria de los Estados, puesto que la misma conduce a preservar el núcleo de

¹⁰¹ De hecho, los Estados multinacionales existen hoy en día, o en todo caso, han existido, por lo que su existencia no resulta algo nuevo. Dependiendo del punto de vista, puede considerarse como ejemplos de tales a Reino Unido (formado por 4 naciones constituyentes: Inglaterra, Escocia, Gales e Irlanda del Norte) o a Bolivia (que acepta su carácter de plurinacional al grado de denominarse oficialmente “Estado Plurinacional de Bolivia”. En este caso, se hace referencia con tal denominación al reconocimiento como nacionalidades históricas a las distintas culturas amerindias originarias que habitan su territorio). Desde un punto distinto, pueden encontrarse ejemplos de Estados multinacionales más claros en la historia, como el Imperio Austro-Húngaro y el Imperio Otomano, ambos desintegrados como consecuencia e la Primera Guerra Mundial.

dicha ciudadanía (la participación política al más alto nivel) en manos de un sujeto colectivo definido conforme al abstracto criterio de la nacionalidad (Costa, 2008, pp. 73-74)

Como ya se dijo, el propio Pietro Costa recalca que el modelo *constitucional-europeo* no implica que la oposición interior-exterior pase a ser irrelevante, sino que únicamente hay un corrimiento, una ampliación del espacio que viene a entenderse ahora como interior. Tomando en cuenta eso ¿el nacimiento y mantenimiento de Europa como comunidad política multinacional es realmente tan relevante, pensando en términos de las deudas no resueltas de la democracia? Aquí cabe preguntarse si habría sido posible un evento como el establecimiento de la Unión Europea, de haber habido un “afuera” al cual oponerse, desde una lógica de la identidad, territorial y culturalmente basada, equiparable en cierto modo (toda proporción guardada) a la que podría haberse encontrado en los reinos cristianos españoles antes del matrimonio de los Reyes Católicos, o en las *polis* griegas, conscientes de una identidad Helénica y seguros de su superioridad sobre todos los no-griegos.¹⁰² Es cierto que el “nosotros” europeo no está basado actualmente en una idea intrínseca de superioridad de la propia identidad en por encima de las demás (al menos, en la superficie), pero sí, como cualquier “nosotros”, se articula en oposición con un “ellos”. ¿Será posible que, en algún momento, llegue a establecerse una comunidad política multinacional que, en razón de abarcar a todos los seres humanos vivos, termine con la distinción interior-exterior? No parece probable e, incluso, si ocurre, eso no garantiza que no se correrán las fronteras de la división al interior de la misma.¹⁰³

En realidad, la cuestión de fondo, con relación a los principios democráticos, la dimensión ética de la democracia, y una profundización de la misma que contribuya a dificultar su siempre posible caída, tiene que ver con lo que Costa llama *civilización de la ciudadanía*. En sus palabras,

¹⁰² Según Hall (1989), en el siglo V a.C., desde Atenas se exportó al resto de las *polis* griegas la “invención del bárbaro”, redefiniendo la identidad helénica como opuesta a éste, que se consideraba como alguien que, además de no hablar griego, se constituía en el opuesto del griego. Así, lo griego implicaba la civilización y la virtud, mientras que lo no griego conllevaba la barbarie, la falta de civilización y el vicio.

¹⁰³ En efecto, queda la cuestión de que, de llegar a suceder una comunidad política global, la experiencia del mantenimiento de líneas de exclusión al interior de los propios estados nacionales, que también puede rastrearse a los modelos de pertenencia previos al estatal-nacional, parece indicar que el factor de exclusión encontraría la manera de seguir apareciendo.

(...) una adecuada compatibilización entre el principio democrático y la necesidad de definir el colectivo nacional al que se imputa la soberanía a través de la nacionalidad, presente en casi todos los ordenamientos jurídicos modernos, requiere reconstruir aquella desde una perspectiva democrática, esto es, en función de la ciudadanía y no a la inversa, lo que exige alejarse de un concepto objetivo de nación y aproximarse mucho más a un concepto subjetivo en el que el factor determinante lo constituye la sujeción igual al ordenamiento jurídico de quienes han expresado con la residencia su consentimiento al pacto social fundador. Esta recíproca “civilización de la nacionalidad” permitiría compensar, en cierta medida, la “nacionalización de la ciudadanía” que se deriva de la casi constante atribución constitucional de la soberanía a un colectivo humano nacional (Costa, 2008, p. 81)

En consonancia con lo anterior, y tomando en cuenta la noción que ya se ha referido previamente de la desterritorialización de lo político de Schmitt, a partir de la cual es posible pensarlo como fuera del Estado, se entiende, por comunidad política, una sociedad que comparte un mismo marco normativo jurídico e instituciones de gobierno. En tanto sociedad, como un entramado relacional entre personas que comparten relaciones de interacción y espacios vitales en plural, que articulan el espacio público, en singular, elementos identitarios y, al menos una parte considerable de ellas, un espacio físico común. Con espacios vitales a aquellos ocupados por las plataformas en donde se lleva a cabo la interacción entre los sujetos. Por el espacio público es simbólico y relacional, y sus huellas se manifiestan en muchas ocasiones en el espacio físico. Por esta naturaleza simbólica y relacional es que, dadas las capacidades tecnológicas y los niveles de infraestructura de medios de comunicación actuales, resulten pertinentes los aportes teóricos que reflexionan sobre los espacios virtuales como parte del espacio público.¹⁰⁴

A su vez, la sociedad no se entiende como una mera asociación de individuos plenamente autónomos o independientes entre sí, que mediante su voluntad acceden a “unirse” para ciertos efectos; sino como un cúmulo de interrelaciones entre sujetos interdependientes entre sí, que es suficientemente denso como para que dichos sujetos la

¹⁰⁴ Por ejemplo, para Gustavo Lins Ribeiro, la Internet se torna en una base tecno-simbólica que permite el desarrollo de una comunidad imaginada-virtual transnacional, y sirve como base para actividades políticas dentro de la propia red, que tienen consecuencias principalmente en dicho espacio y por activismo político que impacta en fuera de la red (Ribeiro, 1998, 2002); Baym (1998) estudió como en internet se establecieron patrones de fuerzas sociales y culturales estables dentro del espacio virtual, manifestándose a través de discurso y acción de grupo, de modo que los participantes se consideran como miembros de una comunidad; y Dahlberg (1998) argumenta que El potencial democratizador de la red ha sido limitado por la colonización del ciberespacio por la lógica y los actores del capital, lo que implica que, para que el potencial favorecedor de la democracia de la red se aproveche, es necesario fomentar y proteger espacios para la interacción deliberativa, junto con (y con prioridad sobre) el acceso universal a internet.

consideren existente y dada en la forma de un “nosotros”. Una sociedad es un tipo de comunidad dentro la cual caben a su vez múltiples comunidades menores. Se elige aquí usar el término “sociedad” para referirse a una comunidad mayor o comunidad de comunidades por una razón eminentemente práctica: puede haber comunidades realmente pequeñas, formadas por apenas unas cuantas personas, pero su exiguo tamaño no justificaría dejar de llamarlas “comunidades” para, en cambio, ponerles otro nombre. Al utilizar otro término, “sociedad”, se permite mantener el término “comunidad” para ellas, independientemente de su tamaño, y es posible introducir otros elementos. Así, una sociedad es un tipo de comunidad, porque, aunque varios de sus miembros no tengan relaciones directas, sí comparten una identidad al sentirse parte de un “nosotros” que abarca a todos los miembros de la sociedad. Ahora bien, una sociedad no necesariamente comparte marco normativo e instituciones de gobierno, por lo que no necesariamente es una comunidad política. Además, no hay ningún criterio prefijado sobre el tamaño que debe tener una sociedad. Puede ser una sociedad tan grande como un Estado-nación contemporáneo, o tan pequeño como un puñado de sujetos.¹⁰⁵

Una comunidad política será entendida como democrática en la medida en que esté conformada por ciudadanos y en que reconozca formalmente en ellos dicha condición, articulando consecuentemente sus instituciones. De acuerdo con el concepto de ciudadanía propuesto, ésta es a) Una condición de membresía, que se reconoce y se garantiza; y b) Un hacer, un actuar de ciertas maneras. Pues bien, una sociedad será democrática sólo si cumple con ambas condiciones, si a) posee un sistema razonable y democráticamente orientado para el reconocimiento del estatus de membresía y garantiza a quienes ya lo tienen el disfrute de sus derechos y la exigencia de sus deberes, a través de un entramado institucional adecuado para ello; y b) Cuenta en general con miembros que llevan cotidianamente a la práctica las

¹⁰⁵ Considérese el siguiente ejemplo: Por azares del destino, cien personas quedan varados en una isla desierta sin posibilidad de ser rescatados. Se forman dos grupos. Cada uno se va a vivir a una parte distinta de la isla, que es lo suficientemente grande como para que pueda subsistir cada uno de manera autónoma. Se forman comunidades diferenciadas, el grupo X y el Z, que comparten (internamente) espacios vitales, físicos interrelaciones personales e identidad. El grupo X está en realidad dividido a su vez en dos. Esos dos “sub-grupos” en realidad son grupos en toda la extensión de la palabra, y comunidades también, y viven separados por kilómetros de diferencia, pero a pesar de ello, sus miembros tienen estrechas relaciones entre sí, al grado de que sus miembros, sin dejar de considerarse como pertenecientes al grupo X1 y X2, se consideran a su vez miembros de X. Tanto el grupo X como el Z tienen sus propias normas jurídicas y sus propias instituciones de gobierno. Así, puede decirse que X1, X2, X y Z, son todos comunidades, mientras que X y Z son sociedades y, a su vez, comunidades políticas.

prescripciones que caracterizan la vida del adulto político. Si sus “ciudadanos” lo son únicamente de nombre, tal sociedad no puede considerarse democrática.

Hay que declarar, finalmente, si bien todo lo anterior puede aplicar para ciudades-Estado, o cualquier otra forma de comunidad política, en tanto esté organizada democráticamente (y fue escrito para dejar claro a partir de qué se considerará que una colectividad puede entenderse como democrática), en la práctica, el elemento “comunidad política democrática” de la definición propuesta, hace referencia, para fines prácticos, a los estados nacionales, las comunidades políticas post-nacionales (supra-nacionales) no estatales y los posibles estados multi-nacionales.

c) Reconocida mediante criterios razonables a quienes desarrollan vida en común en grado suficiente en el espacio público de la misma

Pietro Costa dice lo siguiente:

una adecuada compatibilización entre el principio democrático y la necesidad de definir el colectivo nacional al que se imputa la soberanía a través de la nacionalidad, presente en casi todos los ordenamientos jurídicos modernos, requiere reconstruir aquélla desde una perspectiva democrática, esto es, en función de la ciudadanía y no a la inversa, lo que exige alejarse de un concepto objetivo de nación y aproximarse mucho más a un concepto subjetivo en el que el factor determinante lo constituye la sujeción igual al ordenamiento jurídico de quienes han expresado con la residencia su consentimiento al pacto social fundador (Costa, 2008, p. 80)

En esta tesis se coincide con él respecto a que el colectivo nacional debe ser definido en función de la ciudadanía para que haya una coherencia con el principio democrático y con la afirmación de que la residencia es una expresión de consentimiento al pacto social fundador, siempre y cuando esto último se entrecomille. Es evidente que la génesis moderna de la ciudadanía estuvo ligada al contractualismo y, a la postre, a la hegemonía liberal. Es un hecho que, en este sentido, la ficción del contrato social originario creó al Estado-nacional que adoptó el régimen político democrático y, simbólicamente (y, por tanto, en *la realidad*), creó también la ciudadanía. Sin embargo, considera el autor de estas líneas, justificar en la actualidad un modelo más democrático de inclusión apelando al contrato social, desvía la atención de otra justificación posible: la existencia de la comunidad política como un fenómeno tan consustancial al ser humano como lo es la presencia del conflicto en sus relaciones con otros (defendida sólidamente por el modelo comunitarista).

Es desde este punto de vista, que enarbola una reinterpretación de lo dicho por Costa en el fragmento recientemente citado, que se plantea que los criterios razonables para reconocer la membresía a la comunidad política democrática a ciertos sujetos, deben estar orientados a prestar atención al desarrollo de la vida comunitaria de aquellos que busquen obtenerla. Sobre esto pueden señalarse varios puntos, que se presentarán a continuación. Antes de ello, sin embargo, se requiere de hacer un último comentario, con respecto a un tema en particular.

Una de las deudas de la ciudadanía para con la más amplia aplicación del principio democrático, ligada con su carácter de estatus jurídico, es la que tiene para con los menores de edad que viven en la comunidad política y son, por tanto, parte integral de ella. No hay contradicción alguna entre el planteamiento aquí realizado de la maduración política y la pretensión de acercar la ciudadanía a los sujetos legalmente menores de edad. No hay contradicción porque, precisamente, uno de los aspectos importantes a tomar en cuenta para la implementación de un modelo de ciudadanía que integre la variable de maduración política como uno de sus elementos clave, consiste en el derecho de los miembros de la comunidad de aprender a ser los ciudadanos que la sociedad democrática requiere. Este acercamiento entre los menores de edad y la ciudadanía es razonable, debido a que a) el aprendizaje de la ciudadanía es eminentemente experiencial (razón pragmática); y a que, si bien no puede presuponerse en los niños y adolescentes la madurez que se espera de un adulto, ello no quiere decir que sus voces deban carecer de posibilidad de tener algún impacto en lo social con respecto a los temas que sea razonable poner a su consideración, toda vez que, como se dijo, son parte integral de la comunidad (razón normativa).

Una vez expuesto lo anterior, se plantean ciertas consideraciones sobre los criterios razonables para reconocer la membresía a la comunidad política democrática a ciertos sujetos:

- a) Si bien no se pueden extraer conclusiones para los residentes temporales en un país sobre el grado en el que se involucran en la vida comunitaria y, sobre todo, el grado en que pretenden hacerlo en el futuro, la situación es distinta en lo tocante a los residentes permanentes.
- b) Quien tiene residencia en el territorio de la comunidad política, como señala Costa, muestra con ello su intención de formar parte de la misma, además de su

consentimiento implícito para con la obediencia a las normas e instituciones de ésta. Por ello, constituye un criterio razonable (con la democracia como principio rector) el que expresaría una legislación que equiparase jurídicamente la residencia permanente y los estatus de nacionalidad y ciudadanía. Por supuesto, esto no descarta los argumentos acerca de los peligros de otorgar la ciudadanía a cambio de nada (Sartori, 2001). La razonabilidad de los criterios también tiene que ver con que el planteamiento de los diseños institucionales que rijan este aspecto. Algunos ejemplo de criterios que podrían tomarse en cuenta a este respecto son: la inclusión de requisitos como los orientados a la comprobación de integración lingüística e interés en las formas de vida culturales de la comunidad para el otorgamiento de la residencia-ciudadanía; el fomento de facilidades (por diseño institucional) para la obtención de residencias temporales en el país, sumada a un esquema de mayor exigencia para el otorgamiento de residencias temporales; y el otorgamiento a los residentes temporales de un estatus de ciudadanía en todo indistinto del estatus pleno, con la salvedad de que puede perderse al incurrir en ciertas causales.

- c) En orden de garantizar el derecho a tener deberes de los miembros de una comunidad política, puede ser útil el establecimiento normativo de una distinción entre capacidad de goce y ejercicio pleno de la ciudadanía. Esto puede permitir, como elemento de innovación política (y jurídica), que los menores de edad que residen permanentemente en la comunidad política en cuestión, o gozan del reconocimiento del estatus de nacionalidad, pero no del de ciudadanía, puedan considerarse formalmente como ciudadanos desde ese momento y no como alguna suerte de “ciudadanos en potencia” que, sin embargo, carecen absolutamente del estatus. Más allá del formalismo, ello podría permitir la articulación de una serie de instituciones razonables que regulen los aspectos con respecto a los cuales los menores pueden opinar y decidir en igualdad de condiciones que los adultos, y se conviertan en espacios de participación idóneos para el aprendizaje de la ciudadanía, cuya capacidad de ejercicio pleno se reconocerá a los niños y adolescentes con su llegada a mayoría de edad legal.

d) De la que se derivan una serie de derechos, deberes y prescripciones que caracterizan la vida del sujeto democrático (políticamente adulto)

Este último elemento de la propuesta conceptual, de importancia central en la presente tesis, ya ha sido presentado a detalle en la sección previa destinada para ello.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

8. CONCLUSIONES

En el presente trabajo de tesis se ha mostrado el mapa de los usos de la categoría conceptual “ciudadanía” en una parte importante de la teoría política contemporánea, a partir del establecimiento de cuatro modelos, representativos a su vez de cuatro relevantes comunidades discursivas teóricas en la materia: liberalismo, republicanismo, comunitarismo y democracia radical agonista. ¿Esto agota los usos que se hacen en teoría política de la misma, desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad? Definitivamente no, sin embargo, el valor del análisis aquí presentado permite evidenciar un espacio de oportunidad para el establecimiento de una propuesta de contenido conceptual para esta categoría tan importante, referente fundamental para las sociedades democráticas occidentales (San Juan, 2017).

Los usos discursivos teóricos de la categoría no se agotan con lo presentado en este trabajo, en primer lugar, por la sencilla razón de que hay tantos de ellos como autores la han utilizado en teoría política (dentro del marco temporal referido). Incluso si a partir de criterios de calidad e influencia de los autores, se redujera la cantidad de quienes han hecho uso de la categoría y la han definido, serían decenas e incluso cientos de autores. En segundo lugar, las cuatro comunidades discursivas teóricas presentadas no son todas las que existen en la teoría política contemporánea, sin embargo, definitivamente protagonizan en sus interacciones varios de los debates más relevantes entre tradiciones en el panorama teórico actual, como muestran varios de los antecedentes de investigación presentados (Peyrou, 2002; Benítez, 2004; Rubio Carracedo, 2007; Held, 2008; Aguilera, 2010; González y Chacón-López, 2014)

Por otro lado, la intención de un modelo y su naturaleza misma, es la de reducir la complejidad existente de un fenómeno para dar lugar a un constructo racional que resulte manejable. El valor mismo de un modelo consiste en la capacidad que tiene para asistir en el proceso de comprensión de un campo fenoménico indeciblemente más amplio, poniendo el acento sobre características que se consideren importantes desde el punto de vista desde el que se plantea el análisis. En las ciencias experimentales, el modelo es una especie de versión incompleta que representa el mundo real y difiere por tanto de éste (Ladrière, 1978 y Bisquerra, 1989), que trata de dar cuenta de la estructura supuesta de lo que se busca representar (Concari, 20021). En este trabajo, más allá de pensar en un ente o fenómeno del

mundo real que ya esté dado como tal, al que el modelo busque representar en su estructura, y tomando por realidad (como se ha dejado claro desde el principio) el discurso sobre el mundo y no los entes que conformen o no a éste, cada modelo presentado viene a ser una reducción de la cantidad de cosas que se dicen de la cosa (la categoría “ciudadanía”), eligiendo a algunos productores de discurso (los autores elegidos en cada modelo presentado) y generalizando lo que se puede analizar de sus dichos para representar a toda la comunidad discursiva. Esto no se corresponde con el enorme mapa de dispersión fenoménica de todo lo que en dicha comunidad se dice, es cierto. Pero los modelos son necesarios para poder hablar de cualquier cosa, y la razón es sí misma es un constante ejercicio de disminución de la complejidad para interactuar con sus elementos. Quedará para futuros trabajos la tarea de ampliar el análisis de cada modelo y presentar otros más. Sin embargo, el valor del trabajo desarrollado consta en, a pesar de sus limitaciones, contribuir a aumentar el grado de comprensión que se tiene sobre la variedad de usos teóricos que se hacen de la categoría, además de su posible utilidad como material didáctico, y a mostrar una manera de abordar el análisis de una categoría conceptual de estas características, que puede extrapolarse para trabajar con otras distintas.

El modelo liberal constituye, como adecuadamente lo señala Bobbio (2007), el punto de vista que permite las definiciones más claras, además de (puede añadirse) constituir la visión que más se ha intentado llevar a la práctica, materializándose en mayor medida, Es el modelo discursivo cuyas prescripciones han dado lugar en mayor medida a institucionalidades concretas y el que tiene el mayor número de respuestas prácticas ante situaciones que se presentan en los hechos. La ciudadanía liberal, como estatus jurídico de membresía plena a una comunidad política, fuente a su vez de derechos civiles, políticos y sociales, bajo el esquema de la igualdad ante la ley y la libertad negativa, sigue funcionando en la práctica como el criterio institucional (jurídico, con implicaciones meta-jurídicas) que tiene respuestas reales ante situaciones fácticas complicadas (La distribución de recursos en contextos de escasez, la definición de los límites de la comunidad política y de la soberanía, la manera de volver exigibles los derechos, el mantenimiento práctico -hasta donde es posible- de un *demos* caracterizado por un pluralismo que acepte en general un paquete mínimo de nociones éticas y normas a las que se les asigna valor en sí mismas, entre otras).

Por otra parte, este mismo modelo liberal se ve enfrentado a ciertas tensiones que se hacen cada vez más fuertes. Su ceguera ante la diferencia, necesaria para respetar la igualdad entre ciudadanos abstractos, impide que los criterios para la asignación del estatus puedan considerar una lógica de derechos graduados y aceptar derechos diferenciados como los propuestos por los multiculturalistas. En el ejemplo mexicano, nacer en lo que se considera territorio nacional, ser hijo de una persona poseedora de la nacionalidad en cuestión, la mayoría de edad, no estar purgando una condena de privación de la libertad por la comisión de un delito y cumplir con ciertas condiciones exigidas para la naturalización; es decir, los criterios para ser considerado ciudadano, no admiten interpretaciones y dejan fuera del reconocimiento de ser parte de la comunidad política a muchas personas que lo son de hecho. La pretendida neutralidad liberal, tan criticada por el republicanismo y el comunitarismo, termina haciendo de la democracia, por un lado, un proyecto más apto para los sujetos que estén dispuestos a renunciar a partes fundamentales de sus doctrinas comprensivas y aceptar la liberal (que pretende, a su vez, no ser doctrina); y, por otro, una versión muy empobrecida de sí misma, que al centrarse sólo en los derechos y no en las responsabilidades y las formas de *hacer* y de *ser* de los ciudadanos.

Desde el modelo de ciudadanía que se desprende de la propuesta aquí formulada, puede señalársele al modelo liberal su incapacidad para integrar a la pertenencia a diversos sujetos que desarrollan vida en común en el espacio relacional propio de la comunidad (extranjeros, convictos que han perdido sus derechos, menores de edad, cierta clase de incapaces, naturalizados); la poca atención presta a los deberes del ciudadano y a la educación para la ciudadanía; y los obstáculos para el desarrollo pleno de la adultez política implícitos en un diseño institucional y discursivo de una democracia que limita en gran medida al ciudadano a su carácter de elector y no propia el involucramiento del mismo en ejercicios de democracia directa y participación en la gestión de lo público; así como el apoyo implícito a un modelo de desarrollo que ignora el componente de solidaridad intrínseco a la adultez política a través de su individualismo y su *ethos* del *homo oeconomicus*.

El modelo republicano, por su parte, tiene varios puntos fuertes, desde el punto de vista aquí presentado: toma en cuenta la comunidad sin caer en un excesivo particularismo que termine poniendo en entredicho la posibilidad de pensar en la democracia como un sistema político viable para los Estados nacionales; no concibe a los sujetos como individuos

descontextualizados y radicalmente autónomos, sino que da cuenta de la interdependencia entre estos; otorga importancia a la ciudadanía no como un mero estatus y fuente de derechos, sino como una manera de *conducirse* y de *ser* que permite pensar en la democracia como verdadera forma de vida asociativa; toma en cuenta la idea del bien como un criterio cualitativo que resulta a un mismo tiempo prescriptivo y descriptivo; pone atención en los deberes y no sólo en los derechos del ciudadano; contempla la educación para la ciudadanía; y valora las dimensiones positivas de la libertad o autonomía, entendiéndola no solamente como la ausencia de dominación, sino también como participación de lo común y autogestión.

Sin embargo, el modelo republicano sigue quedándose mayormente en el terreno de los referentes normativos, más referidos a cómo debe ser y comportarse el sujeto que ya es ciudadano, que a aportar criterios concretos sobre quién y en qué circunstancias debe ser admitido a la ciudadanía y cómo, en específico, una democracia republicana puede gestionar los grandes retos que se le presentan en los hechos a partir de ciertos procesos sociales, económicos y culturales. Por otra parte, prescribe una ciudadanía participativa, involucrada, virtuosa y exigente sin, al mismo tiempo, dotar al Estado democrático de las armas para garantizarla. La negación del republicanismo contemporáneo a obligar a los ciudadanos a cumplir con sus deberes, es una complicación que, notablemente, va en sentido inverso a la legitimación que hace el modelo de la imposición de un modelo de virtud a nivel social por parte del Estado como tal. Por otra parte, el modelo republicano tiene claros elementos aristocráticos que se evidencian en su desconfianza hacia el juicio popular y la tiranía de las mayorías. Finalmente, hay que decir que desde la visión que acompaña la propuesta conceptual delineada en esta tesis, pueden valorarse varios aspectos del modelo republicano, pero es menester señalar que el ciudadano republicano ideal, que muestra rasgos importantes conceptualizados aquí como del adulto político, no puede darse de manera espontánea en la práctica.

El modelo comunitarista, por su parte, tiene como fortalezas, entre otras, la capacidad de integrar de modo coherente las relaciones de cooperación y solidaridad, la idea de un bien común que no sea impuesto por una élite iluminada, sino por el desarrollo orgánico propio de cada contexto cultural; un sujeto dotado de una agencia contextualmente limitada, que sin embargo, es verdaderamente agencia; el reconocimiento de la vulnerabilidad como

componente fundamental de la condición humana; la articulación de una teoría que valore distintas dimensiones que configuran al sujeto, de modo que ya no se presenta como un ente escindido, desvinculado de partes fundamentales de su propio ser; y un potencial crítico importante para cuestionar las relaciones entre el modelo hegemónico de democracia y ciudadanía y el capitalismo, pues en él hay un énfasis en la lógica de la cooperación como opuesta a la de la competencia; y, finalmente, una argumentación para la comprensión de una teoría de la justicia compleja.

Por otra parte, el modelo comunitarista da cabida dentro de sí a una serie de puntos problemáticos. De sus planteamientos pueden llegar a derivarse, como consecuencias no deseadas: un particularismo extremo que delinee, de forma antidemocrática, cuáles son los contenidos válidos de la identidad, dejando fuera de esta a todos los que no formen parte del grupo identitario dominante en la comunidad; un empobrecimiento del pluralismo a partir de la tendencia comunitaria a desaparecer o ignorar la diferencia en pos del fortalecimiento y defensa de la identidad dominante; el establecimiento de un terreno fértil para el populismo, el conservadurismo extremo, la xenofobia y el chauvinismo; y un localismo incapaz de producir lealtad de los sujetos hacia entidades políticas mayores a su propia comunidad directa de adscripción. Además de todo lo anterior, el modelo se presenta, como el republicanismo, principalmente como un referente normativo y una crítica a diversos aspectos de la propuesta liberal más que como una propuesta concreta para materializar un esquema institucional alternativo. Sumado a esto, desde el punto de vista ligado a la propuesta conceptual presentada en este texto, puede también señalarse al modelo comunitarista, que el extremo contextualismo de su propuesta, que reconoce plenamente a cada comunidad socio-cultural la total potestad para determinar los contenidos de los valores del bien común, puede implicar que los representantes del conservadurismo de corte identitario de una sociedad definan en un ejercicio voluntarista los contenidos concretos de la moral pública.

Finalmente, puede decirse en favor del modelo de la democracia radical agonista, que presenta una noción de sujeto más integral que los otros modelos, pues además no considerarlo desde un punto de vista contextualizado y de no pretender escindirlo a través de una distinción radical y artificial entre ámbito público y privado, destierra de entrada toda pretensión de objetividad y da cabida al componente pasional (emocional), considera la

dimensión comunitaria, la importancia de las identidades (que se superponen y tienen relaciones en constante variación, además de estar en construcción y deconstrucción constante), da importancia al lenguaje y la construcción discursiva de la realidad, y permite introducir como un componente legítimo de la vida en común, la voluntad de poder, además de ser el modelo que con mayor contundencia aborda el conflicto como un elemento constitutivo de lo político.

Por otra parte, la democracia radical presenta una desvinculación entre su propuesta para abordar lo político y su intención de fomentar un modelo de desarrollo alternativo al que hoy es hegemónico. Los elementos mencionados tienen coherencia y dan lugar a un sistema de pensamiento que, como se dijo en el análisis respectivo, puede perfectamente aplicarse desde un punto de vista que esté claramente en favor del modelo económico capitalista. Además, en el campo de la materialización de la teoría, la centralidad de la construcción de las identidades y su encumbramiento para imponer un proyecto hegemónico como un legítimo y perfectamente democrático impulso de la voluntad de poder, sin pasarla primero por un filtro de ciertas exigencias, termina, al parecer, vinculándose de manera casi natural con el populismo. Más allá de si se toma la versión de la democracia radical más cercana al último (y más populista) Laclau o una más moderada, esta vinculación entre democracia radical y legitimación de alguna versión del populismo parece bastante sólida. Una muestra de ello es el perfil de los movimientos políticos especialmente influenciados por el pensamiento de Mouffe y Laclau.

En este trabajo no se considera que la recién mencionada vinculación entre democracia radical y populismo sea un aspecto positivo del modelo, ya que por norma general, este está vinculado con el fortalecimiento de liderazgos carismáticos que adquieren connotaciones mesiánicas y tienden a construir un discurso totalizante, que homogeneiza de forma artificial la pluralidad de los social reduciéndolo a una oposición identitaria dicotómica entre “el pueblo” (que en muchas ocasiones termina dando cabida a todo aquel que está en favor del líder) y el “anti-pueblo” (quien se opone a su proyecto). Esto, desde el punto de vista de la adultez política aquí planteada, va en detrimento de la autonomía y la razonabilidad.

Con respecto al segundo objetivo específico de esta tesis, la elaboración de una propuesta conceptual de ciudadanía, se presenta a continuación un cuadro que da cuenta de

las dos conceptualizaciones que se presentaron en este trabajo. Cabe anotar también, que se considera también por parte del autor de esta tesis, especialmente relevante la discusión desarrollada en el apartado 7.1 “Idea de lo político”.

Cuadro 3. Aportaciones de carácter conceptual de esta tesis

Ciudadanía	Madurez política
<p>La ciudadanía entendida como la condición de membresía a una comunidad política democrática, reconocida mediante criterios razonables a quienes desarrollan vida en común en grado suficiente en el espacio público de la misma, de la que se derivan tanto un conjunto de derechos y deberes, como una serie de prescripciones que caracterizan la vida en sociedad del sujeto democrático, políticamente adulto (prácticas, acciones y actitudes)</p> <p>Nota: El adulto político es al sujeto que se distingue por tener un grado alto de madurez política. El proceso mediante el cual se alcanza la madurez política, es la maduración política.</p>	<p>La madurez política implica que tanto los sujetos individuales como colectividades, posean (y manifiesten) con respecto a sus actuaciones referidas a la vida en común -tanto las políticas en <i>sentido estricto</i> (relaciones de antagonismo y agonismo), como las <i>políticas en sentido amplio</i> o públicas (las que se llevan a cabo en el espacio de lo simbólico que dota de su marco de sentido a las interacciones sociales y las que implican la actividad creadora de instituciones formales e informales que impactan sobre la vida social)- niveles mínimos de autonomía, razonabilidad y responsabilidad necesarios para enfrentar los desafíos que presenta la vida en sociedad bajo un régimen político que garantiza la desincorporación del poder, de modo que éste no es consustancial a ningún grupo y se hace frente a un estado perpetuo de radical indeterminación, y donde la pluralidad de grupos e individuos que la conforman se encuentran dotados de los mismos derechos; de modo que los resultados de dichas actuaciones puedan considerarse como aceptables, en términos de que no impliquen el atropello de los derechos de los otros o el debilitamiento o pérdida de las instituciones democráticas</p>

La madurez política es un elemento de la ciudadanía que, si bien ha formado parte del discurso y la reflexión sobre la política desde varios puntos de vista, no ha sido dotado de un claro contenido conceptual teórico. Este es quizá el aporte más relevante de la tesis con respecto al segundo objetivo específico de la misma.

Es pertinente declarar que el trabajo aquí presentado cumplió con los objetivos planteados, tanto el general como los dos específicos. Esta investigación básica puede convertirse en el punto de partida para un programa de investigación que construya una perspectiva teórica con la solidez necesaria como para fundamentar sobre ella diversos ejercicios de investigación aplicada. Ese es, en último término, uno de los sentidos de una tesis doctoral. Por ello, a pesar de que las limitaciones de esta investigación son claras, algunas posibilidades a que da lugar muestran su pertinencia.

Una vez asentado lo anterior, hay algunas otras consideraciones finales que pueden hacerse, reflexionando a partir de lo expuesto en este trabajo: ¿Cómo puede apreciarse un beneficio posible de esta propuesta, en términos de que sus afirmaciones puedan traducirse criterios prescriptivos para dar lugar a transformaciones normativas? A continuación se mencionan algunos puntos sobre lo que conllevaría el esfuerzo de articular el entramado institucional de un Estado democrático, para ser coherente con el posicionamiento aquí presentado con respecto a la ciudadanía (y su madurez política). Algunos de ellos ya fueron mencionados en el último capítulo. Por supuesto, las implicaciones de una transformación institucional en dicho sentido son mucho más amplias que los puntos señalados a continuación, que funcionan más bien como criterios orientativos (formulados como un primer ejercicio, que puede ser fructífero desarrollar con posterioridad).

Un Estado que buscase una transformación institucional en el sentido mencionado, podría contar con lo siguiente (entre otros criterios posibles):

- a) Un esquema inclusivo y flexible de derechos políticos, para los residentes extranjeros. Puede ser razonable la posibilidad de que distinga entre residentes temporales y permanentes (con los correspondientes grados distintos de acceso a ciertos derechos políticos).
- b) Una equiparación, en términos de equidad jurídica, entre el estatus de los nacionales y los residentes permanentes, para todos los demás aspectos (además de los aspectos ya señalados).
- c) Un sistema de integración plena a los menores de edad, residentes por cierto tiempo, que implique el acceso a la nacionalidad.
- d) Un esquema que reconozca la ciudadanía plena de los menores de edad, así sea que distinga entre capacidad plena de ejercicio (con distintos grados) y capacidad de goce. Esto contribuiría a evitar la sustracción (o negación) de la sustancia política de los sujetos menores de edad.
- e) El establecimiento de distinciones entre reos que purguen pena corporal por delitos graves, presos por crímenes no graves y personas sometidas a proceso. De este modo, los derechos políticos aparejados a la ciudadanía plena pueden serles suspendidos a los primeros en mayor grado que a los segundos, mientras que a los

terceros no les sean suspendidos más que los indispensables, para evitar la impunidad.

- f) La institucionalización de un conjunto de estrategias para permitir la participación genuina (con posibilidades reales de tener consecuencias) de los menores de edad, así como de personas con distintos grados de discapacidad (que, de mediar declaración judicial, desembocarían en su estado de interdicción) en asuntos que les competen y su contexto social inmediato.
- g) El establecimiento cotidiano y continuado de medidas que permitan la participación ciudadana en el autogobierno social y la autogestión.
- h) La institucionalización de estrategias para asegurar y promover el derecho a tener deberes y a la educación experiencial en y para la ciudadanía democrática.

Cabe señalar que el señalamiento de los puntos anteriores es, por diversas causas, un ejercicio que no puede encuadrarse ya únicamente en el dominio de lo teórico, sino que contiene una carga política y axiológica. Sin embargo, también la subjetividad tiene cabida dentro de las consideraciones que pueden realizarse a partir de la reflexión teórica.

Por otro lado, es necesario detenerse un momento, para considerar el argumento de que, independientemente de las fortalezas y debilidades que se considera aquí que tienen los discursos teóricos de cada comunidad discursiva analizada, una cosa es cierta: se trata finalmente, en todos los casos, de discursos producidos desde una óptica occidental, en un contexto en que los ciudadanos de los Estados democráticos desarrollan sus relaciones sociales y políticas en medio del capitalismo. Ante ello, hay quien podría desarrollar la crítica de que la perspectiva aquí presentada implica, al menos, cierto grado de colonización (e incluso, quizá, colonialismo). ¿Dónde quedan las consideraciones que la teoría política puede hacer para dar sustento a otras formas de ser ciudadano, que se alejen o incluso opongan a estos modelos? Incluso instituciones jurídicas que buscan garantizar, por ejemplo, el acceso a la justicia, conforme a lo establecido por constituciones elaboradas desde estas perspectivas, pueden, para comunidades con distintas identidades, costumbres y formaciones, convertirse en obstáculos para el acceso a la misma, así como al ejercicio de los derechos (y actividades) ciudadanos, desde otros puntos de vista.¹⁰⁶ La respuesta que

¹⁰⁶ Algunos de los puntos tratados en este párrafo pueden comprenderse mejor tras la lectura del trabajo de Lell (2013), quien a partir de un caso concreto, plantea algunas reflexiones sobre desafíos que plantean a los

puede formularse ante este hipotético señalamiento es que, en efecto, aun resta mucho por reflexionar en torno a las distintas y legítimas formas de ser ciudadano, planteados desde miradas que difieran del cierto núcleo en común de los grandes modelos teóricos que marcan la reflexión sobre la ciudadanía. Sin embargo, estos “paradigmas distintos” tienen una serie de límites que no pueden traspasar, para que sea lícito seguir hablando de ciudadanía, los cuales, en opinión del autor, están contenidos, hasta cierto punto (si bien no se trata de fronteras totalmente rígidas), en las reflexiones vertidas en esta tesis sobre lo que son la ciudadanía y la madurez política: es decir, un contexto político en donde haya dispersión del poder, libertades políticas básicas, respeto a la dignidad humana (aun concibiendo ésta desde otro punto de vista), y por tanto, a una serie de derechos derivados de ella, así como mecanismos para que los retos que presentan las relaciones conflictivas que caracterizan lo político (*stricto sensu*) se procesen de modo que no pongan en entredicho al sistema democrático. De lo anteriormente dicho, se desprende que, efectivamente, resultan tareas pendientes, que deben ser desarrolladas en nuevas investigaciones, la revisión y análisis de modelos alternativos de ciudadanía (alternativos en el sentido de estar claramente separados de algunos de los puntos nucleares del pensamiento occidental), y con ello, también el estudio de experiencias políticas y jurídicas como las que se han presentado en contextos como, por ejemplo, el boliviano o el ecuatoriano.¹⁰⁷

De hecho, un trabajo de investigación no sólo tiene que arrojar luz sobre el aspecto ciertos aspectos que merecen y necesitan ser examinados, sino también contribuir a hacer patente la necesidad de continuar indagando en otras áreas. En otras palabras, debe no sólo iluminar, sino con ello, dar cuenta de las zonas de penumbra, que sin embargo, son prometedoras. Algunos de esos aspectos que habrá que cuestionar son, por ejemplo, el de los rostros que puede adquirir la idea de madurez política con relación a los actores colectivos e institucionales o el de qué se puede responder, desde la perspectiva propuesta, a quienes pretenden extender la ciudadanía radicalmente más allá de la membresía. También es

esquemas jurídicos democráticos ciertas prácticas de ciudadanía de grupos no mayoritarios en sociedades multiculturales.

¹⁰⁷ Por supuesto, esto no implica adelantar posicionamiento alguno al respecto, toda vez que pueden también formularse otros argumentos para caracterizar experiencias como esas, como por ejemplo, considerar la posibilidad de que se trate más bien de casos de construcciones político-jurídicas cuya base se encuentra en el populismo y en la manipulación de las identidades locales como estrategia para la articulación progresiva de regímenes autoritarios.

menester señalar que el estudio de procesos socio-políticos de ciudadanía, de construcción de la ciudadanía, es un proyecto pertinente y necesario. Del mismo modo, resulta también fundamental el desarrollo de investigación que continúe pensando (y conociendo) la democracia a través de sus reversos, por lo que el desarrollo de trabajos que analicen las realidades políticas y sociales desde de la perspectiva de la descuidadización, constituye una labor por la que vale la pena invertir tiempo y recursos. Estudiar el campo temático de la ciudadanía desde ambas visiones (y otras que pueden y deben trabajarse), aporta a la comprensión, defensa y promoción de la democracia como régimen político y modo de vida asociativo, y es como parte de las herramientas conceptuales y críticas para desarrollar esta actividad intelectual, que la madurez política, como categoría, y como elemento de la de ciudadanía democrática, encuentra su nicho conceptual y cobra su precisión.

Por todo lo anteriormente dicho, se concluye que la presente tesis constituye un aporte teórico que adquiere su valor como reflexión de segundo orden. La perspectiva de ciudadanía propuesta y el enfoque de la adultez-madurez política pueden a dar lugar a estudios que ayuden a comprender procesos de ciudadanía y descuidadización, contribuyendo al conocimiento sobre los fenómenos socio-políticos y la vinculación entre teoría y práctica. Por último, es necesario declarar que no se pretende aquí que esta perspectiva, en su formulación actual, pueda ser considerada como una teoría alternativa de la ciudadanía, pero sí como un primer acercamiento exploratorio a elementos que pueden ser el punto de partida para la futura elaboración de una (lo que es una tarea con proyección hacia el futuro), o de una perspectiva de análisis que constituya un aporte al campo de las ciencias humanas y sociales.

9. BIBLIOGRAFÍA

- Abbey, R. (1996). "Communitarism, Taylor-made. An interview with Charles Taylor" En *The Australian Quarterly*, 68 (1), pp. 1-10.
- Abellán, M. (2014). "Republicanism contemporáneo y representación. Una ineludible convergencia", En *Política*, 52 (1), pp. 195-210.
- Abellán, J. (2007). "En torno al objeto de la 'historia de los conceptos' de Reinhart Koselleck" En Bocardo-Crespo, Enrique Fernando. (Ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid: Tecnos, pp. 215-248.
- _____ (1991). "Historia de los conceptos ('Begriffsgeschichte') e historia social. A propósito del diccionario 'Geschichtliche Grundbegriffe'", En *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, No. XIV, pp. 277-289.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- _____ (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos.
- _____ (2005). *Mezzi senza fine. Note sulla política*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Aguilera, R. (2011). La Ciudadanía ante la globalización: nuevos modelos de ciudadanía postnacional y transcultural, *Revista de Derecho UNED*, 8, pp. 13-48.
- _____ (2010). *Ciudadanía y participación política en el Estado democrático y social*. México: Porrúa.
- Agulló, M. (2015). *El pensamiento político del republicanismo contemporáneo en España. Valor y límites de una crítica a la democracia liberal*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- _____ (2014). "La democracia republicana: problemas y límites de un modelo alternativo al de la democracia liberal" En *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 146, pp. 217-238.
- Aláez, B. (2008). "Los condicionamientos constitucional-democráticos de la nacionalidad y la ciudadanía" En Costa, P. y Aláez, B. *Nacionalidad y ciudadanía*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Almond, G. (1990). *A discipline divided. Schools and Sects in Political Science*. Newbury Park: Sage Publications.
- _____ (1960). "Introduction: A Functional Approach to Comparative Politics" En Almond, G. y Coleman, J. (Eds.). *The Politics of Developing Areas*, Princeton: Princeton University Press.
- Almond, G. y Verba, S. (1980). *The Civic Culture Revisited: an Analytic Study*, Boston: Little Brown.
- _____ (1963). *La cultura política*. España: Ariel.
- Alterio, M. (2016). "El constitucionalismo popular y el populismo constitucional como categorías constitucionales" En Gargarella, R. y Niembro, R. (coords.). *Constitucionalismo Progresista: restos y perspectivas. Un homenaje a Mark Tushnet*, pp. 63-94, México: IJ UNAM.
- Álvarez, L. (2017), "Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: apuntes para la reflexión sobre la dimensión de 'lo social' en el siglo XXI" En Álvarez, L. (coord.). *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: aportes para un debate*. México: Siglo XXI Editores.
- Anrup, R. (2013). "La ciudadanía y su enfoque conceptual" En Molin, A. (ed.). *Miradas contemporáneas en educación*, pp. 139-154. Bogotá: Universidad Distrital.
- Archibugi, D. y Held, D. (2012). "La democracia cosmopolita: caminos y agentes", En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 117, pp. 57-86.

- Arditi, B. (2010). "Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual". En Cairo, H. y Franzé, J. (comps.). *Política y cultura*, pp. 159-193. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Arendt, H. (2006a). *Between Past and Future*. New York: Penguin Classics.
- _____ (2006b). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1997). *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.
- _____ (1995). "Arendt sobre Arendt" En Arendt, H. *De la historia a la acción*, pp. 139-171. Barcelona: Paidós.
- _____ (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aron, R. (1968). *Democracia y totalitarismo*, Madrid: Editorial Seix Barral.
- Arráez, M.; Calles, J. y Moreno de Tovar, L. (2006). "La hermenéutica: una actividad interpretativa" En *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 7 (2), pp. 171-182.
- Arteaga, C. (2017). "Ciudadanía e historia conceptual: apuntes teóricos sobre el caso ecuatoriano" En *Revista Ciencias Sociales*, 41, pp. 105-114.
- Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Balibar, E. (1922). *Les frontières de la démocratie*, París: La découverte.
- Bárcena, F. (1997). *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona: Paidós.
- Baubök, R. (2002). "Cómo transforma la inmigración a la ciudadanía: perspectivas internacionales, multinacionales y transnacionales" En Aubarrel, G. y Zapata-Barrero, R. (eds.). *Inmigración y procesos de cambio. Europa y el mediterráneo en el contexto global*, pp. 177-214. Barcelona: Icaria.
- Baym, Nancy K. 1995 "The Emergence of Community in Computer-Mediated Communication" En Jones, S. (comp.). *Cybersociety. Computer-mediated communication and community*, pp. 138-163, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Bellamy, R. (s/f). "Citizenship: Historical Development of" En Wright, J. (ed.), *International Encyclopaedia of Social and Behavioural Sciences*. Elsevier.
- Belloc, H. (2007). *The Servile State*. New York: Cosmo Classics.
- Benedicto, R. (2010). "Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado" En *STVDIVM. Revista de Humanidades*, 16, pp. 201-229.
- Benítez, M. (2004). *La ciudadanía en la teoría política contemporánea: Modelos propuestos y su debate*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Benfeld, J. (2011). *Filosofía, política y relaciones internacionales. La evolución del pensamiento de John Rawls*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca.
- Benhabib, S. (1987). "El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista" En Benhabib, S. y Cornell, D. *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, (pp. 119-149), Valencia: Alfons el Magnanim-IVET.
- Berenskoetter, F. (2017). "Approaches to concept analysis" En *Millenium: Journal of International Studies*, 45 (2), pp. 151-173.
- Berezin, M. (1997). "Politics and Culture: A Less Fissured Terrain" En *Annual Review of Sociology*, 23, pp. 361-383.
- Berger, P. (1992). *Invitación a la sociología. Una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder.
- Berger, P. y Kellner, H. (1985). *La reinterpretación de la sociología*, Madrid: Espasa-Calpe.

- Berger, P. y Luckmann, T. (1993). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1999). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- _____ (1998). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1992). *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (1983). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertomeu, M. y Doménech, A. (2005). "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre el método y sustancia normativa en el debate republicano)" En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 51-75.
- Billig, M. (1987). *Arguing and thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biset, E. y Soria, A. (2014). "Sobre la historicidad del concepto de ciudadanía: notas a propósito de la tensión unidad-pluralidad" En *Revista Sul-Americana de Ciência Política*, 2 (1), pp. 32-46.
- Bisquerra, R. (1989). *Métodos de investigación educativa. Guía práctica*. Barcelona: CEAC.
- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la Política*. Madrid: Trotta.
- _____ (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boero, H. (1996). "Sobre conceptos, categorías y variables (Respuesta a una pregunta formulada por Hugo Zemelman)" En *Umbrales*, 2-3, pp. 112-120.
- Borón, A. (2000). *Tras el búho de Minerva*. Buenos Aires: CLACSO-FCE.
- Breceda, J. (2018). *Ciudadanos y extranjeros en México, análisis crítico de la inequidad normativa en materia de extranjería en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona.
- Bruni, L. (coord.) (2001). *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*. España: Editorial Ciudad Nueva.
- Buenfil, R. (2019). *Ernesto Laclau y la investigación educativa en Latinoamérica: Implicaciones y apropiaciones del Análisis Político del Discurso*. Buenos Aires: CLACSO.
- Calderón, L. (2010). *Los superhéroes no existen. Los migrantes mexicanos ante las primeras elecciones en el exterior*. México: Instituto Mora.
- Canetti, E. (1966). *Masse et puissance*. París: Gallimard.
- Carabante, J. (2010). *Las grandes categorías conceptuales en la teoría de la sociedad de Jürgen Habermas*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Carballeda, A. (2002). *La intervención en lo social. Exclusión e integración en los nuevos escenarios sociales*. Buenos Aires: Paidós. .
- Chambers, C. (2012). "Gender" En McKinnon, C. (ed.), *Issues in Political Theory*, pp. 234-256. Oxford: Oxford University Press.
- Cheirif, A. (2014), "La teoría y metodología de la historia conceptual en Reinhart Koselleck" En *Historiografías*, 7, pp. 85-100.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2016). *Barómetro de Enero 2016. Estudio no. 3124*. Recurso electrónico. Disponible en:

http://www.cis.es/cis/export/sites/default/Archivos/Marginales/3120_3139/3124/Es3124mar.pdf

- Chesterton, G. (2013). *The Outline of Sanity*. United Kingdom: Read Books Ltd.
- _____ (2012). *What's Wrong with the Word*. Minneola: Dover Publications.
- Cicerón, M. (1984). *Sobre la República*, Álvaro D'Ors (trad.), Madrid: Gredos.
- Code Civil - Dernière modification le 01 août 2020. Legifrance. 1 de julio de 2020.
- Cohen, J. (1999). "Changing paradigms on citizenship and the exclusiveness of the Demos" En *International Sociology*, 14, (3), pp. 245-268.
- Condorcet, M. (1993). "Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía del 3 de julio de 1790", En Puleo, A. *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, pp. 100-106 Barcelona: Anthropos.
- Concari, S. (2001). "Las teorías y modelos en la explicación científica. Implicancias para la enseñanza de las ciencias" En *Ciência & Educação*, 7 (1), pp. 85-94.
- Connolly, W. (2005). *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2002a). *Identity/difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- _____ (2002b). *Neuropolitics. Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Constitution de la République Française. 4 de octubre de 1958 (Francia).
- Constitution of the United States. 17 de septiembre de 1787 (Estados Unidos de América).
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. 5 de febrero de 1917 (México).
- Constitución Política de Colombia. 4 de julio de 1991 (Colombia).
- Cortés, M. (2019). "Schmitt para las izquierdas: notas sobre marxismo y política" en *Trans/Form/Ação, Marília*, 42 (2), pp. 151-164.
- _____ (2016). "José Aricó: traducir el marxismo en América Latina" En *Nueva Sociedad*, 262. Recurso electrónico. Recuperado de: <https://nuso.org/articulo/jose-arico-traducir-el-marxismo-en-america-latina/>
- Cortina, A. (2009). "La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites" En *Revista de Estudios Políticos*, 144, pp. 169-193.
- _____ (1997). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Costa, P. (2008). "Ciudadanía y patrones de pertenencia a la comunidad política" En Costa, P. y Aláez, B. *Nacionalidad y ciudadanía*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Covarrubias, I. (2012). *El drama de México. Sujeto, ley y democracia*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- _____ (2011). "Giacomo Marramao: 'Con el neopopulismo mediático hay una entropía de la política'" En *Metapolítica*, 15 (75), pp. 58-63.
- Cruz, A. (2003). "Republicanism and liberal democracy: two concepts of participation", En *Anuario Filosófico*, 36, pp. 83-109.
- Dahl, R. (2009). *La poliarquía: participación y oposición*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1991). *Los dilemas del pluralismo democrático: autonomía versus control*. México, D.F.: Alianza Editorial.
- _____ (1966). "On democracy" En *Government and Opposition*, 1 (4), pp. 560-562.
- Dahlberg, L. (1998). "Cyberspace and the Public Sphere: Exploring the Democratic Potential of the Net" En *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*, 4 (1), pp. 70-84.

- Dahlberg, L. y Siapera, E. (eds.) (2007). *Radical Democracy and the Internet. Interrogating Theory and Practice*. London: Palgrave Macmillan.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).
- De la Peña, G. (1995). "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el mundo contemporáneo" En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, pp. 16-140.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*, Trad. de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama.
- Delgado, C. (2015). *Los dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos*. México: Gedisa.
- _____ (2011). "El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt. El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada" En *Cuaderno de Materiales*, 23, pp. 175-183.
- Derrida, J. (1997). *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- _____ (1973). *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- Dewey, J. (2004). *Democracia y educación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Diab, F. (2020). "Tensiones entre libertad y democracia en el pensamiento de Philip Pettit" En *Andamios*, 17 (42), pp. 285-307.
- Dilthey, W. (1978). *El mundo histórico. Obras: VII*. México: FCE.
- Dobson, A. (2003). *La ciudadanía ecológica en la era global*. Oxford: Oxford University Press.
- Domínguez, X. (2009). "Nuevos caminos para para el personalismo comunitario" En
- Donoso, P. (2007). *Una revisión al concepto de persona y sociedad en cuatro autores comunitarios: Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Jacques Maritain y Emmanuel Mounier*. Tesis de Maestría. Universidad de Chile.
- Droysen, J. (2009). *Outline of the Principles of History*. La Vergne: Lighting Source Incorporated.
- Duque, J. (2017). "Dos polémicas en ciencia política a propósito de Giovanni Sartori y de su obra" En *Revista Ciudad Paz-ando*, 10 (2), pp. 75-91.
- Encyclopaedia Britannica (s. f.). Encyclopedia Britannica. Recurso electrónico. Disponible en: <https://www.britannica.com>
- Errejón, I. y Mouffe, C. (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- Escalante, F. (1991). *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana en el primer siglo de su historia; tratado de Moral Pública*. México: El Colegio de México.
- Espinoza, R. (2017). "Giovanni Sartori (1924-2017): La política democrática reivindicada" En *Revista Mexicana de Sociología*, 79 (4), pp. 905-908.
- Etzioni, A. (1995). "The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities" En Etzioni, A. (ed.) *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*, pp. 11-25. New York: St. Martin's Press.
- Fair, H. (2015a). "Contribuciones de la teoría política posestructuralista al desarrollo de la Ciencia Política y el análisis sociopolítico y crítico" En *Estudios Políticos*, 46, pp. 153-178.
- _____ (2015b). "¿Qué queda del posmarxismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau? Tres etapas histórico-políticas y tres desplazamientos en su concepción normativa" En *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 5, pp. 41-81.

- _____ (2014). "El legado de Ernesto Laclau a las ciencias sociales y humanas" En Revista Científica Guillermo de Ockam, 12 (2), pp. 119-122.
- Farlex (s.f.). *The Free Dictionary*. Recuperado el 1 de junio de 2020 de: <https://www.thefreedictionary.com/decitizenize>
- Fernández, E. (2015). "Democracia y ciudadanía", En *Eunomia. Revista en cultura de la legalidad*, 8, pp. 15-36.
- Ferrajoli, L. (2009). "Democracia constitucional y derechos fundamentales. La rigidez de la Constitución y sus garantías" En Ferrajoli, L.; Moreso, J. y Atienza, M. *La teoría del derecho en el paradigma constitucional*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- _____ (2000). *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, cuarta edición Madrid: Trotta.
- _____ (1999). *Derechos y garantías: La Ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Fernández, J. y Francisco, J. (2007). "Historia conceptual, memoria e identidad. Entrevista a Reinhart Koselleck", En *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. Recurso electrónico. Recuperado de: http://institucional.us.es/araucaria/entrevistas/entrevista_1.htm
- Finlayson, A. (ed.) (2010). *Democracy and Pluralism. The Political Thought of William E. Connolly*. New York: Routledge.
- Fish, S. (1980). *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Folgueiras, P. (2009). *Ciudadanas del mundo. Participación activa de mujeres en sociedades multiculturales*. Madrid: Síntesis.
- Foucault, M. (2010), *La arqueología del saber*, segunda edición. México: Siglo XXI.
- _____ (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1983), *El orden del discurso*, España: Tusquets.
- _____ (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Éditions Gallimard.
- Fraile, N. y Ricci, G. (2015). "Chantal Mouffe y el proyecto de la modernidad: pensar con y contra Carl Schmitt" En *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía*, 10 (X). Recurso electrónico. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/1708>
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gallardo, H. (2010). "Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana", *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 2 (4), pp. 57-89.
- García, J. (2006). "El liberalismo de Isaiah Berlin. La libertad, sus formas y sus límites" En *Derechos y Libertades*, 14, pp. 41-88.
- García, R. (2006). "Crítica de la teoría de la cultura política" En *Política y cultura*, 26, pp. 133-155.
- Gargarella, R. (2001). "El republicanismo y la filosofía política contemporánea" En Borón, A. y De Vita, A. (comps.). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, pp. 23-43, Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
- Gargarella, R.; Martí, J. y Ovejero, F. (comps.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.

- Gastil, R. (1985). *Freedom in the World Political Rights and Civil Liberties*, Westport: Greenwood Press.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books.
- Geras, N. (1988). "Ex-Marxism without Substance: being a real reply to Laclau and Mouffe" En *New Left Review*, 169, pp. 34-61.
- _____ (1987). "Post-Marxism ?" En *New Left Review*, 163, pp. 40-82.
- Gergen, K. (1989). "La psicología posmoderna y la retórica de la realidad" En Ibáñez, T. (coord.). *El conocimiento de la realidad social*, pp. 157-185. Barcelona: Sendai.
- Glaserfeld, E. (2008). "Who Conceives of Society?", En *Constructivist Foundations*, 3 (2), pp. 59-108.
- _____ (1995). *Radical Constructivism. A Way of Knowing and Learning*. Nueva York: Routledge.
- _____ (1990). "An Exposition of Constructivism: Why Some Like It Radical". En *Monographs of the Journal for Research in Mathematics Education*, 4 (4), pp. 19-29.
- Gil, J. (2014). *Justicia distributiva e igualdad compleja en el pensamiento de Michael Walzer*. Tesis doctoral. Universitat de Valencia.
- González, E. y Chacón-López, H. (2014). "Sobre el concepto y modelos de ciudadanía", *Revista científica electrónica de Educación y Comunicación en la Sociedad del Conocimiento*, 2 (14), pp. 288-311.
- Gómez, A. (2005). *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Grünner, E. (1992). "Las fronteras del (des) orden" En Borón, A., et al. *El menemato. Radiografía de dos años de gobierno de Carlos Menem*.
- Guajala, M. (2011). *La justicia en el comunitarismo de Michael Walzer*. Tesis de Master. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Ryan, A. (2007). "Liberalism" En Goodin, R. y Pettit, P. (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, pp. 360-382, Oxford: Blackwell Publishing.
- Habermas, J. (2003). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos.
- _____ (2000). *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1998). *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta.
- _____ (1992). "Citizenship and National Identity. Some Reflections on the Future of Europe" En *Praxis International*, 12, pp. 1-19.
- _____ (1989). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1987a). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 1: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- _____ (1987b). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Halsey, H. (1984) "T. H. Marshall, past and present: 1893-1981" En *Sociology*, 18, pp. 1-18.
- Hardy, H. (1999). "Isaiah Berlin. Una impresión personal" En Badillo, P. y Bocado, F. (coords.). *Isaiah Berlin: la mirada despierta de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Harper Collins Publishers (s.f.). *Collins English Dictionary*. Recuperado el 1 de junio de 2020 de: <https://www.collinsdictionary.com/es/diccionario/ingles/decitizenize>

- Harrington, J. (2013). *La República de Oceana y un sistema político*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Held, D. (2008). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- Hernández, G. (2015). "La rentabilidad política de las candidaturas independientes y la reelección legislativa" En *Estudios Políticos*, 36, pp. 125-142.
- Herodoto (1989). *Los nueve libros de la historia*. Madrid: Editorial EDAF.
- Herzberg, B. (1986). *The politics of discourse communities. Paper presented at the CCC Convention*. New Orleans: La March.
- Hessen, J. (2006). *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Honneth, A. (1999). "La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia presente" En *Estudios políticos*, 15, pp. 81-106.
- Hoppe, R. (2002). "Co-evolution of Modes of Governance and Rationality. A Diagnosis and Research Agenda", En *Administrative Theory and Praxis*, 24 (4), pp. 763-780.
- Horrach, J. (2009). "Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos", En *Factótum*, 6, pp. 1-22.
- Huntington, S. (1989). "El sobrio significado de la democracia" En *Revista Estudios Públicos*, 33, pp. 5-30.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica.
- Internet Encyclopedia of Philosophy (s. f.). *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Recurso electrónico. Disponible en: <https://iep.utm.edu/home/about/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017). "Estadísticas sobre el sistema penitenciario estatal en México". En *Números, Documentos de Análisis y Estadísticas*, 1 (11). México: INEGI.
- Jakobs, G. (1997). "Criminalización en el estadio previo a la lesión de un bien jurídico" En *Estudios de Derecho Penal*, pp. 293-324, México: UAM Ediciones/ Civitas.
- Jenson, J. y Papillon, M. (2011). *The changing boundaries of citizenship: a review and a research agenda*. Canadian Policy Research Networks. Recurso electrónico. Recuperado de: http://www.cccg.umontreal.ca/pdf/CPRN/CPRN_Changing%20Boundaries.pdf
- Kallschauer, O. (1992). "El liberalismo comunitario de Michael Walzer" En *Debats*, 39, pp. 40-45.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Gredos.
- _____ (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- _____ (2000). *Filosofía de la historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1986). *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1966). *La paz perpetua*. Madrid: Aguiar.
- Kastoryano, R. (1998). "La cuestión de la ciudadanía: más allá de la sangre y de la tierra" En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 11, pp. 46-65.
- Karl, T. y Schmitter, P. (1991). "Modes of Transition and Types of Democracy in Latin America, Southern and Eastern Europe" En *International Social Sciences Journal*, 128, pp. 269-284.
- Kooiman, J. (1993). "Social-political Governance. Introduction". En Kooiman, J. *Modern Governance. New Government-Society Interactions*, pp. 1-8. Newbury Park, CA: Sage.
- Koselleck, R. (2011) "Introduction and Prefaces to Geschichtliche Grundbegriffe" En *Contributions to the History of Concepts* 6 (1), pp. 1-37.

- _____ (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Verlag Suhrkamp.
- _____ (1972). "Einleitung", En Brunner, O., Conze, W. y Koselleck, R., *Geschichtliche Grundbegriffe, Vol.1, A-D*, Stuttgart: E. Klett.
- _____ (1967), "Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit" En *Archiv für Begriffsgeschichte 11*, pp. 81-99, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Koselleck, R. et al. (1997), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zu politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett et Cotta.
- Kramer, L. (2004). "Popular Constitutionalism, circa 2004" En *California Law Review*, 92 (4), pp. 959-1012.
- Kristeva, J. (1998). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Galimard.
- Krotz, E. (1990). "Antropología, elecciones y cultura política" En *Revista Nueva Antropología*, 11 (38), pp. 9-19.
- Kuhn, T. (1962) *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy. An introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1990). *Contemporary political philosophy: an introduction*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía" En *Agora*, 7, pp. 5-42.
- Ladrière, J. (1978). *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: UNESCO/Sígueme.
- Laclau, E. (2005a). "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony" En Mouffe, C. (ed.). *Deconstruction and Pragmatism*. New York: Routledge.
- _____ (2005b). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2004). "Populism: What is in a name?" En Panizza, F. (ed.). *Populism and the Mirror of Democracy*, pp. 32-49. London: Verso.
- _____ (1996). *Emancipación y diferencia*. Argentina: Espasa Calpe.
- _____ (1994). *The Making of Political Identities*. London: Verso.
- _____ (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (1977). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London: NLB.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987a). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1987b). "Post-Marxism without Apologies" En *New Left Review*, 166, pp. 79-106.
- Laitin, David (1988). "Political Culture and Political Preferences" En *American Political Science Review*, 82 (2), pp. 589-597.
- Lasaga, J. (2007). "Hannah Arendt o el valor de pensar: una introducción a su obra" En *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, pp. 125-172.
- Laski, H. (1961). *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Larraz, P. y Sierra, V. (2011). *Requetés: de las trincheras al olvido*. España: La Esfera de los Libros.

- Leal, E. (2007). *Tiempo y esperanzas. Tesis de apropiaciones y dolores ciudadanos*. Argentina, Universidad Nacional de San Juan. (2010). *Maquiavelo, lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Ledesma-Ibarra, C. (2016). "Periodización y estilo. Dos asuntos diferentes" En *Tlamatini*, 3 (4), pp. 54-65
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. París: Belin.
- _____ (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1991). *Ensayos sobre lo político*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____ (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lell, H. (2013). "La ciudadanía como concepto jurídico: criterios de construcción en sociedades multiculturales y desafíos democráticos" En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16 (31), pp. 59-84.
- Lévinas, E. (1987). *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Ley de Nacionalidad, Diario Oficial de la Federación, 1 de julio, 2020.
- Ribeiro, G. (2002). *El espacio público virtual. Serie Antropología 318*. Brasil: Universidade de Brasília.
- _____ (1998). "Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World" En Alvarez, S. Dagnino y Escobar, A. (comps.). *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*, pp. 325-352, Boulder: Westview Press.
- Lipovetsky, G. (1992). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lister, R. (2003). *Citizenship: Feminist Perspectives*. London: Palgrave.
- Locke, J. (1993). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Gernika.
- López, L. (2010). "La concepción republicana de la libertad en Pettit. Un recorrido histórico por Hobbes y Locke" En *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, 3, pp. 119-138.
- Luckmann, T. (1996). "Nueva sociología del conocimiento" En *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74, pp. 163-172.
- Luque, J. (2002). *Los caminos de la ciudadanía, entre el modelo nacional y el modelo post-nacional*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Lübbe, H. (1965). *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Segunda edición. Munich: Karl Alber.
- Maciel, F. (2013). *La construcción de los discursos entorno a la violencia en los artículos de opinión de la prensa mexicana. Caso: revistas; Nexos y Proceso*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1994). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias.
- _____ (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
- Manetto, F., (2015, 19 de abril). "Hay una necesaria dimensión populista en democracia, Entrevista con Chantal Mouffe", *El País*, Recuperado de: https://elpais.com/politica/2015/04/17/actualidad/1429290307_967426.html

- Manin, B. (1989). "Los Dos Liberalismos: El Liberalismo de Mercado y el Liberalismo de los Contrapoderes" En *Revista Opciones*, 16.
- Maquiavelo, N. (2009). *El Príncipe*. México: EDAF.
- _____ (2008). *Discursos Sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid: Alianza Editorial.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.
- Martínez, C. (2013). "Quentin Skinner y la Escuela de Cambridge" En *Revista Papeles*, 5 (10), pp. 9-20.
- Martínez, D. (2000). "El pluralismo de Isaiah Berlin frente al relativismo y la inconmensurabilidad" En *Revista de Estudios Políticos*, 109, pp. 173-199.
- Martínez, L. (2015). *Isaiah Berlin: libertad, pluralismo e incompatibilidad de los valores*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Martínez, J. (1980). "Historia del Mundo Contemporáneo: concepto, caracteres y periodización" En *Revista de Bachillerato*, 14, pp. 20-28.
- Marshall, T. (1950). *Citizenship and Social Class, and Other Essays*, Cambridge: The Syndics of the Cambridge University Press.
- Marx, K. (2006). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2004). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires; Prometeo Libros.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Mattarollo, L. (2013). *Experiencia, Gran Sociedad y Gran Comunidad: Acerca de la democracia en la filosofía de John Dewey*. Memoria Académica de las IX Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. Recurso electrónico. Recuperado de:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2922/ev.2922.pdf
- Maturana, H. (1998). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Editorial Dolmen Ediciones S.A.
- _____ (1997). *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago de Chile: Dolmen.
- _____ (1995). *La realidad: ¿objetiva o construida?* México: Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- Maturana, H. y Varela, F. (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (1984). *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Mauro, S. (2010). "El espacio público y los significantes flotantes. Democracia y escenificación del antagonismo" En *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 54, pp. 161-174.
- Medina, C. (2013). *La concepción de la razón práctica en el pensamiento de Charles Taylor*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Meiskins, E. (1986). *The Retreat from Class. A New "True" Socialism*, Londres: Verso.
- Mejía, O. (2008). "Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa" En *Ciencia Política*, 5, pp. 143-171.
- Mejía, O. y Jiménez, C. (2006). "Nuevas teorías de la democracia. De la democracia formal a la democracia deliberativa" En *Colombia Internacional*, 62, pp. 12-31.
- Millán La Rivera (2008). "Cultura política: acercamiento conceptual desde América Latina" En *Perspectivas de la Comunicación*, 1 (1), pp. 42-55.

- Montero, R.; Gunther, R. y Torcal, M. (1998). "Democracy in Spain: Legitimacy, Discontent, and Disaffection" En *Studies in Comparative International Development*, 32 (3), pp. 124-160.
- Moore, M. (2010). "Political Theory Today: Results of a National Survey" En *PS: Political Science and Politics*, 43, pp. 265-272.
- Mora, F. (2013). "Ideas de libertad y modelos de derechos fundamentales. Una aproximación", En *Cuestiones Constitucionales*, 29, pp. 171-210.
- Moreno, H. (2018). "Jóvenes, cuerpo y territorios: prácticas de riesgo, criminalización y violencia" En *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, 19 (36), pp. 127-161.
- _____ (2016a). "Desciudadanización y pandillas transnacionales" En *VITAM. Revista de Investigación en Humanidades*, 2 (3), pp. 49-67.
- _____ (2016b). "La violencia de las pandillas transnacionales" En Meneses, J. y Martínez, L. (eds.). *El camino de las fieras. Violencia, muerte y política en el Sur global*, pp. 145-172, Puebla: BUAP.
- _____ (2014). "Desciudadanización y estado de excepción" En *Andamios*, 11 (24), pp. 125-148.
- _____ (2012). "Pandillas transnacionales: mercancías para el mercado político de la criminalización" En *Metapolítica*, 3 (76), pp. 44-51.
- _____ (2009). "Pandilla 18: Ciudadanos sin Estado" En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología.
- Morlino, L. (2009). *Democracias y democratizaciones*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Moro, R. (2007). Ciudadanía de unión y educación para la ciudadanía, *Eikasia. Revista de Filosofía*, 11, pp. 171-196.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics. Thinking the world politically*. London: Verso.
- ___ (ed.) (2012a). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía comunidad*, pp. 265-280, Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2012b). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000). *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- _____ (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1992). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*. Londres: Routledge.
- Murillo, D. (2017). "La ciencia empírica de la política de Giovanni Sartori" En *Revista Análisis e Investigaciones*, 8, pp. 9-43.
- Nagel, T. (2005). Rawls y el liberalismo, *Estudios públicos*, 97, pp. 219-243.
- Navia, C. (2007), "El análisis del discurso de Foucault", En *Investigación Educativa Duranguense*, 6, pp. 58-67.
- Niembro, R. (2013). "Una mirada al constitucionalismo popular" En *ISONOMÍA*, 38, pp. 191-224.
- Noguera, A. (2012), *Utopía y Poder Constituyente. Los ciudadanos ante los tres modelos del Estado liberal*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

- Neumann, F. (2014). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*. Barcelona: Anthropos.
- Nussbaum, M. (Comp.) (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Paidós. Barcelona.
- Ochoa, A.; Pérez, L. y Castro, J. (2019). “La participación y el ejercicio de la ciudadanía de niñas, niños y adolescentes” En Diez-Martínez (Comp.). *Aproximaciones y perspectivas actuales en Educación para la Ciudadanía*, pp. 26-62, México: UAQ/Eólica Grupo Editorial.
- Oieni, V. (2004). “Ciudadanía y revolución en el Río de la Plata 1806-1815” En *Historia contemporánea*, 28, pp. 311-334.
- Oieni, V. y Anrup, R. (1999). “Ciudadanía y nación en el proceso de emancipación” En *Anales*, vol. 2, pp. 13-44.
- Okin, S. (1994). *Justice, Gender and Family, Ethics*. New York: Basic Books.
- Olympe de Gouges (2017). *Declaración de Los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana: Textos Imprescindibles para Mujere*, Florida: CAAW Ediciones.
- Ortega, J. (1993). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Pacto Internacional de Derecho Civiles y Políticos (1976).
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976).
- Palonen, K. (2004), *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe Bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*. Münster: Lit Verlag.
- Parrondo, E. (2009). "Lo personal es político" En *Trama y Fondo: Revista de cultura*, 27, pp. 105-110.
- Pasquino, G. (2001). “Ciudadanía mundial” En *Psicología política*, 23, pp. 59-75.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca (1969). *The New Rethoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pérez-Luño, A. (2002). “Ciudadanía y definiciones” En *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, 25, pp. 177-211.
- Perissé, A. (2010). “La ciudadanía como construcción histórico-social y sus transformaciones en la Argentina contemporánea” En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 26 (2), pp. 441-455.
- Pessoa, C.; Hernández, M.; Lee, S. y Thomassen, L. (2001). “Theory, Democracy, and the Left: An Interview with Ernesto Laclau” En *UMBR(a)*, 1, pp. 7-28.
- Pettit, P. (2012). *On the People’s Terms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2005). “Democracia y evaluaciones compartidas” En *Isonomía*, 23, pp. 51-56.
- _____ (2007). “Analytical Philosophy” En Goodin, R. y Pettit, P. (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, pp. 360-382, Oxford: Blackwell Publishing.
- _____ (2004). “Depoliticizing Democracy”, en *Ratio Juris* 17 (1), pp. 52-65.
- _____ (2003). “Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory”, en Fishkin, J. y Laslett, P. (eds.). *Philosophy, Politics and Society, vol. 17: Debating Deliberative Democracy*, pp. 138-162, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2001). *A Theory of Freedom*.
- _____ (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Peyrou, F. (2002). “Ciudadanía e historia en torno a la ciudadanía” En *Historia social*, 42, pp. 145-166.

- Piaget, G. (1987). *Introducción a la epistemología genética: El pensamiento biológico, psicológico y sociológico*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1984). *Psicogénesis e historia de la ciencia*, segunda edición. México: Siglo XXI.
- _____ (1969). *Psicología y pedagogía*. Barcelona: Ariel.
- Popper, K. (1979). "Epistemology without a knowing subject" En *Review of Metaphysics*, 23 (2), pp. 309-333.
- Porras, F. (2018). "Modelo canónico, problemas fundamentales y gobernanza urbana" En *Open Insight*, 9 (15), p. 11-44.
- Portantiero, J. (2000). "Gramsci, lector de Maquiavelo", En Várnagy, T. *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Radu, M. (2012). *El género como categoría social en la Rumanía post-socialista*. Tesis doctoral. Universidad de Valladolid.
- Rametta, G. (2013). "Teoría del discurso y arqueología: una lectura de Foucault en clave histórico-conceptual" En Oncina, F. (coord.). *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 141-149.
- Ramis, R. (2011). *La filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra.
- Rawls, J. (2006). *Liberalismo político*. Quinta reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, L. (2013). La ciudadanía en México. Un breve recuento histórico. *Polis: Investigación y análisis político y psicosocial*, 9 (2), pp. 113-149.
- Rivera, A. (2006). "El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en De Republica" En *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29, pp. 367-386.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosanvallon, P. (2007), *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2003). *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995). *La crisis del estado providencia*. Madrid: Civitas.
- Rosillón, L. (2018). "La huella de la descuidanía en las agendas periodísticas" En *Quórum Académico*, 15 (1), pp. 67-85.
- Rubio Carracedo, J. (2007). *Teoría Crítica de la Ciudadanía Democrática*. Madrid: Trotta.
- Ruiz, A. (2013). "Ferrajoli y la democracia" En *Anuario de Filosofía del Derecho*, 29, pp. 193-213.
- Ruiz, L. (2006). *El silogismo de la ciudadanía: Individuo, sociedad civil y Estado*. Tesis doctoral. Universidad de Chile.
- Saidel, M. (2018). "Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo" En *Ecopolítica*, 21, pp. 17-37.
- Salamone, M. (2005). *La idea del contrato social en Mario Salamone de Alberteschi: sus vínculos con la Escuela de Salamanca y el constitucionalismo inglés*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- San Juan, C. (2017), "Prólogo", En Álvarez, L. (coord.). *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: aportes para un debate*, México: Siglo XXI.
- Sánchez, J. (1995). *Lo público y la ciudadanía en la construcción de la democracia*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.

- Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Barcelona: Debate.
- _____ (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Santiago, R. (2010). “El concepto de ciudadanía en el comunitarismo” En *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 23, pp. 153-174.
- Santos, B. (1998). “Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo” En *Oficina Do Ces*, 107, pp. 1-53.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica*. México: Taurus.
- _____ (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Argentina: Taurus.
- _____ (1993). *¿Qué es la democracia?* Trad. Miguel Ángel González, México: Tribunal Federal Electoral.
- _____ (1992). *Elementos de Teoría Política*. Madrid: Alianza Universidad.
- _____ (1988). *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza Universidad.
- _____ (1984). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schlatter, A. (2000). *El liberalismo político de Charles Taylor. Cuadernos de Anuario Filosófico*, 97. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1974). *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. y Luckmann, T. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Editorial Planeta.
- _____ (1996), “Capacidad y Bienestar”, en Nussbaum, M. C. y Sen, A. (comp.), *La Calidad de Vida*. México: The United Nations University/Fondo de Cultura Económica, pp. 55-79.
- Schumpeter, J. (1964): *Capitalism, Socialism and Democracy*. Londres: Allen & Unwin.
- Skinner, Q. (2019). *Civil Liberty and Fundamental Rights: a Neo-Roman Approach*, Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Groningen el 15 de enero de 2019. Recurso electrónico. Recuperado de: <https://www.law.berkeley.edu/wp-content/uploads/2019/02/Civil-liberty-and-fundamental-rights-a-Neo-Roman-approach.pdf>
- _____ (2012). “Sobre la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad” En Mouffe, C. (ed.). *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía comunidad*, pp. 265-280, Buenos Aires: Prometeo.
- _____ (2010). “On the Slogans of Republican Political Theory” En *European Journal of Political Theory*, 9, pp. 95-102.
- _____ (2007). “Significado y comprensión en la historia de las ideas” En Bocardo, E. *El giro contextual*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2005). "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?" En *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 19-49.
- _____ (2004). “Las paradojas de la libertad política” En Ovejero, F.; Martí, J. y Gargarella, R. (comps.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, pp. 93-114, Barcelona: Paidós.
- _____ (1997). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- _____ (1997). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ (1993). "Two Concepts of Citizenship" En *Tijdschrift voor Filosofie*, 55 (3), pp. 403-419.
- _____ (1992). "About Justice, the Common Good and the Priority of Liberty" En Mouffe, C. (ed.). *Dimensions of Racial Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, pp. 211-224. Londres: Verso.
- _____ (1990). "La idea de libertad negativa. Perspectivas filosóficas e históricas", en Rorty, T.; Schneewind, J. y Skinner, Q. *La filosofía en la historia*, pp. 227-257, Barcelona: Paidós.
- _____ (1985). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Souroujon, G. (2014). "El renacer de una tradición. Los distintos caminos del republicanismo contemporáneo" En *Foro Interno*, 14, pp. 93-119.
- Stanford University (s. f.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recurso electrónico. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/index.html>
- Swidler, A. (1986). Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Review*, 51 (2), pp. 273-286.
- Tapia, L. (2017). "Pueblo, nación y ciudadanía en condiciones multisociales" En Álvarez, L. (coord.) *Pueblo, ciudadanía y sociedad civil: aportes para un debate*. México: Siglo XXI Editores.
- Taylor, C. (1998). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1995). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1993a). "La política del reconocimiento" En Gutmann, A. (comp.). *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, pp. 43-107, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1993b). *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal: McGill-Queens University Press.
- _____ (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition: An Essay with Commentary*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1990). "Lo justo y el bien" En *Revista de Ciencia Política*, 12 (1-2), pp. 65-88.
- _____ (1989a). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1989b). "Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate" En Rosenblum, N. (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, pp. 165-176. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Televisa.News (8 de febrero de 2018). 'Dreamers' del Ejército de Estados Unidos no serán deportados. Televisa.News. Recuperado de: <https://noticieros.televisa.com/ultimas-noticias/mattis-anuncia-que-dreamers-ejercito-estados-unidos-no-seran-deportados/>
- Thomàs, J. (2016). *Franquistas contra franquistas. Luchas por el poder en la cúpula del régimen de Franco*. Barcelona: Debate.
- Tomuschat, C. (1983). "Protection of minorities under Article 27 of International Covenant of Civil and Political Rights" En Bernhardt, R. et al, *Volkerrecht als Rechtsordnung Internationale Gerichtsbarkeit*, pp. 950-979. Berlin: Springer.

- Universidad Autónoma de Querétaro (2017). *Lineamientos Generales para la Obtención de Diploma o Grado de la División de Investigación y Posgrado de la Facultad de Derecho*. Recurso electrónico. Recuperado de: <http://derecho.uaq.mx/index.php/alumnos/11-programas/posgrados/963-lineamientos-generales-para-la-obtencion-de-diploma-o-grado-especialidad-maestria-y-doctorado>
- Urteaga, M. y Moreno, H. (2020). “Jóvenes mexicanos: violencias estructurales y criminalización” En *Revista de Estudios Sociales*, 73, pp. 44-57.
- _____ (2015). “Corrupción e impunidad versus justicia y derecho en México” En Valenzuela, J. (coord.). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, pp. 79-97, Barcelona: NED Ediciones.
- Valdivielso, J. (2016). “El postmarxismo” En Pla, L. *La actualidad de Marx*. Barcelona: Horsori.
- Varela, R. (2005). *Cultura y poder: Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vargas, A. (1998). “Notas sobre los conceptos de sistema y régimen político” En *Estudios Políticos*, 13, pp. 157-180.
- Vargas, J. (2007). “Liberalismo, neoliberalismo, postneoliberalismo” En *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad*, 17, pp. 66-89.
- Vargas, V. (1997). “Reflexiones en torno a los procesos de autonomía y la construcción de una ciudadanía femenina democrática en la región” En Loría, C. (coord.). *Feminismo en transición, transición con feminismo. Memoria del Foro Internacional sobre Ciudadanía, Género y Reforma del Estado*. México: Grupo de Educación Popular con Mujeres, A.C.
- Vatter, M. (2009). “Republicanismo y teoría del gobierno. Philip Pettit entrevistado por Miguel Vatter” En *Revista Pléyade*, 4, pp. 275-282.
- Vermeule, A. (31 de marzo, 2020). “Beyond Originalism” En *The Atlantic*. Recurso electrónico. Recuperado de: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/common-good-constitutionalism/609037/>
- Villacañas, L. (2019). “Chantal Mouffe y la superación de Carl Schmitt” En *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, 10, pp. 1-27.
- Villacañas, L. y Oncina, F. (1997). “Introducción”, En Koselleck, R. y Gadamer, H. (1997). *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Villaverde, M. (2008). *La ilusión republicana. Ideales y mitos*. Madrid: Tecnos.
- Villavicencio, S. (2003). “Ciudadanos, bárbaros y extranjeros: figuras del Otro y estrategias de exclusión en la construcción de la ciudadanía en Argentina” En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 5 (9). Recurso electrónico. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28250909>
- Von Glasersfeld, E. (1996). “Aspectos del constructivismo radical”, En M. Pakman (ed.), *Construcciones de la experiencia humana*, pp. 20-37. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1993). “Introducción al constructivismo radical”, En Watzlawick, P. (Ed.) *La realidad inventada*, pp. 20-37. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Walzer, M. (2004a). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2004b). *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*. España: A. Machado Libros.

- _____ (2001). "Equality and Civil Society" En Chambers, S. y Kymlicka, W. (eds.) *Alternative Conceptions of Civil Society*, pp. 34-49. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1999). *Pluralismo, justicia e igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica
- _____ (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Watzlawick, P. (Ed.) (1993). *La realidad inventada*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1992). *La coleta del Barón de Münchhausen*. Barcelona: Herder.
- _____ (1991). *¿Es real la realidad?* Barcelona: Herder.
- Wolin, S. (1968). "Paradigms and Political Theories", en King, P. y Pareckh, B. (eds.). *Politics and Experience*, pp. 125-152. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zafra, M. (2015). "El concepto de representación política en la teoría de la democracia de Giovanni Sartori", En *Revista Española de Ciencia Política*, 39, pp. 43-66.
- Zapata, R. (2005). "El significado de la Teoría Política: gestión de cambios estructurales e innovación política" En *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 109, pp. 37-74.
- Zylkiewicz-Plonska, E. y Aciene, E. (2014). "The need for creating and developing intercultral competences among international students" En *TILTAI*, 2, pp. 89-107.