

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 39, 2007.

LA CIUDADANÍA INESTABLE

Ángeles Jimenez Perona. Universidad Complutense de Madrid

Resumen: ¿Quién es ciudadano y en qué consiste ser ciudadano en los sistemas democrático-liberales actuales? A partir de un somero repaso histórico a la gestación en el pensamiento moderno de la noción de ciudadanía se mostrará que se trata de un concepto con significado plural y complejo e incluso internamente contradictorio. A partir de aquí se argumentará la hipótesis de que cualquier reflexión política ha de operar con una ontología social inestable, lo cual conlleva la necesidad de pensar la noción de ciudadano a través de una categoría también inestable y plural de identidad. Por último, se expondrá cómo esta perspectiva dinámica y antiesencialista de análisis (descriptivo y normativo) afecta a la propia noción de política.

Abstract: Who is a citizen and of what does it consist to be a citizen in the democratic-liberal current systems? From a brief historical revision to the gestation in the modern thought of the notion of citizenship it will appear that it is a question of a concept with plural and complex and even internally contradictory meaning. From here there will be argued the hypothesis of which any political reflection has to operate with a social unstable ontology, which bears the need to think the citizen's notion across a category also unstable and plural of identity. Finally, there will be exposed how this dynamical and antiessentialistic perspective of analysis (descriptive and normative) it concerns the very notion of politics.

¿Quién es el sujeto político en un sistema democrático?

Las respuestas de las que disponemos dependen del adjetivo que acompañe al sustantivo “democracia”, y siempre le acompaña uno. Sin embargo, en todos los casos los ciudadanos (ya sea a título individual o colectivo) aparecen como referente último de la expresión “sujeto político”. Pero este hallazgo no resuelve la cuestión, sólo la transforma en una nueva pregunta acerca de quién es ciudadano y en qué consiste ser ciudadano. A este respecto ya señaló Aristóteles en el Libro III de la Política [1275a y ss.] que ciudadano es quien participa en la justicia y el gobierno, es decir, es un miembro activo en la vida política de la ciudad, el que participa en los cargos, pero también hizo notar que quién sea ciudadano es algo que cambia según el régimen político. Si a esto unimos la constatación histórica de la pluralidad de realizaciones empíricas que acompañan a la idea de régimen democrático, cabría decir que el concepto de ciudadanía democrática también cambia o, más exactamente, que ni siquiera ha llegado a ser unívoco.

Como es sabido, los orígenes de la actual noción de ciudadanía están en la Europa de los siglos XVII y XVIII, cuando las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa traen consigo la instauración de las primeras versiones del Estado moderno, así como los discursos racionalizadores y legitimadores del mismo. En esta fase de la historia se vuelven a plantear las preguntas aristotélicas, pero en un contexto diferente: el de las cuantiosamente pobladas urbes del capitalismo emergente. Así, en Francia, el nuevo sujeto político será el citoyen, el ciudadano, el habitante de la ciudad. Junto a este primer rasgo característico, la noción nació con algunos otros más derivados del carácter burgués de dichas revoluciones, es decir, del hecho de que conllevaron el acceso al sistema político del grupo económico entonces emergente. En Francia era, de hecho, el grupo que sostenía económicamente a la corona, pero que, sin embargo, no participaba en la toma de decisiones políticas. En su impugnación del linaje (y la legitimación divina) como criterio de distinción del sujeto político la burguesía contó con las fuerzas del Tercer Estado o estamento al completo, es decir, con los que no eran burgueses, sino pueblo.

Los discursos filosóficos reflejaron el acontecimiento ofreciendo una concepción horizontal del mundo, frente a la imagen vertical del Antiguo Régimen. A esta imagen general le acompañó una concepción antropológica de la especie como un todo unificado en virtud de su racionalidad y, en conexión lógica con ella, la idea político-jurídica de igualdad natural universal (de todos los seres humanos).

En las dos versiones troncales del pensamiento político, la igualdad universal o bien conllevó la idea de que todos los ciudadanos detentaban la soberanía, es decir, la autoridad suprema del poder público (tal es el caso de voluntad general rousseauiana), o bien se remitía a cada uno (al individuo del que hablan los pensadores de la tradición liberal).

Aquí tenemos, pues, unos ideales normativos que desde entonces se suelen asociar con democracia: igualdad, soberanía popular y autogobierno. El último de estos ideales, el autogobierno, es además una derivación de la libertad, cualidad ésta que en su sentido más abstracto (o metafísico) se consideraba propia de cualquier ser humano y cuyo desempeño era visto como el camino necesario para el desarrollo (como ser, ante todo, moral) de cada cual y/o de todos. Precisamente por ello se consideraba necesario que la organización política de la vida civil permitiera su realización como libertad externa. Como ya señalara I. Berlin, en el pensamiento moderno hay dos maneras básicas de concretar esa libertad externa: en primer lugar, entendiendo como necesario que nadie se viera obligado a cumplir unas leyes en cuya elaboración no hubiera participado (la libertad positiva de la tradición rousseauiana); o bien reclamando que el Estado velara para que nadie viera interferida su esfera de acción por otro individuo más allá de lo establecido como necesario para la convivencia (la libertad negativa de la tradición liberal).

Por tanto, la libertad va a ser precisada de distintas maneras, sin embargo, en todos los casos su significado está conectado con las características de autonomía y (la que ahora quiero destacar) autoconstitución del sujeto (moderno). Siguiendo la sección de la red conceptual por la que este último rasgo nos encamina se alcanza la idea del mérito y el propio esfuerzo como forma de llegar a ser alguien socialmente, es decir, como forma de adquirir status, y como mecanismo de diferenciación social de los individuos. Ciertamente, esta sección es más anglosajona que continental, es más individualista que rousseauiana, pero es la que dominó históricamente la configuración del concepto de ciudadanía. A ello contribuyó la solución ideada para un problema del que todos los pensadores se percataron, incluido Rousseau, el de que había demasiados ciudadanos como para que fuera factible que todos ejercieran activamente como tales. De ahí la necesidad de recurrir a un mecanismo de representación por el que unos ciudadanos pudieran actuar y decidir en nombre de varios.

Como resultado del recurso al mecanismo de la representación se estableció la distinción normativa entre quien tenía derecho a ser considerado ciudadano activo y quien era ciudadano pasivo o coprotegido. De este modo, se fijó la noción de ciudadanía política mediante dos criterios fundamentales siempre explícitos: la propiedad y el sexo, y otros dos que aparecen a veces explicitados y a veces no: la raza y la religión.

Ciertamente, hoy en día en las democracias occidentales esas restricciones han desaparecido de iure, las luchas antiesclavista, feminista y obrera han contribuido a ello. Sin embargo, se siguen vertiendo críticas para denunciar la vigencia que de facto existiría entre ciudadanos activos y coprotegidos. Vigencia que se evidenciaría a propósito de la creciente anulación de ciertas dimensiones de la ciudadanía moderna, es decir, respecto a ciertos derechos a ella vinculados (fundamentalmente los sociales). El celebre artículo publicado por T. H. Marshall en 1950¹ inauguró este tipo de acercamiento crítico a la noción heredada de ciudadanía, al incidir en la clase social como criterio configurador de la misma.

Ya en los años 90 del siglo XX dos pensadoras feministas, Nancy Fraser y Linda Gordon², retomaron de Marshall la clarificadora sistematización del concepto que ofreció al distinguir entre ciudadanía política (derecho al voto, a elegir o ser elegido representante), ciudadanía civil (ámbito de las libertades individuales) y ciudadanía social (derecho a bienes sociales y servicios públicos). Distanciándose de Marshall, las autoras reconstruyen críticamente la conformación histórica del triple concepto

¹ Th. Marsahl y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.

² "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, n° 6, noviembre 1992, pp. 65-82.

y exponen cómo se ha ido configurando a través de la exclusión de las mujeres y de la hegemonía de la mitología anexa a la ciudadanía civil. A esto acompañan la puesta de manifiesto del modo en que esa configuración habría traído como resultado la creciente desaparición de los derechos de ciudadanía social y el consiguiente perjuicio para sus más inmediatos beneficiarios (los menos favorecidos económicamente en virtud de su sexo, raza,...).

Con estas referencias quiero traer a colación, en primer lugar, el problema apuntado por esas autoras, a saber, cómo combinar ciudadanía social y civil si la segunda se basa en la oposición liberal de carácter mercantilista entre donación e intercambio, entre dependencia e independencia, mientras que la primera apunta a los valores democráticos y comunitarios de solidaridad e interdependencia. Hoy en día este problema sigue resultando, desde el punto de vista filosófico, una seria inconsistencia de los sistemas democráticos. Pero no es la única, también se ha insistido en las últimas décadas en la falsa universalidad y la falsa igualdad que comporta esa noción de ciudadanía. Otro tanto se ha hecho a propósito de la asimilación insita, en el concepto de ciudadanía, entre sujeto político e individuo. A este respecto el problema no es sólo que el supuesto individuo neutral (que virtualmente podía ser cualquiera) resultó ser varón, blanco, propietario y cristiano, sino que la ideología liberal moderna lo concebía como un átomo social independiente y desvinculado de los demás; una entidad cuya identidad se explicaba por remisión a sí mismo como fuente ³.

Que este sea, tal cual, el núcleo de la ontología social subyacente a la noción moderna de ciudadanía es cuestionable, pues lo cierto es que en los textos fuente, el sujeto político aparece definido explícitamente como un individuo entre cuyos rasgos característicos (o identitarios) se contaba el ser cabeza de familia. De modo que, es un individuo vinculado con otros. Lo interesante es que el vínculo se entiende como protección: el ciudadano-individuo-cabeza de familia protege ante sus iguales los intereses de sus coprotegidos, razón por la cual los representa políticamente. Y, si bien esto hace que no sea un individuo desvinculado, sí implica concebirlo como un individuo independiente de los demás, incluidos sus coprotegidos, con los que guarda no una relación de mutua dependencia, sino de jerarquía posesiva.

Ya en el siglo XVIII, desde posiciones feministas y antiesclavistas, autores como el Marqués de Condorcet u Olimpia de Gouges impugnaron esta caracterización, y lo hicieron señalando las contradicciones internas a la noción de sujeto como ser autoconstituyente (de la que se deriva la de sujeto político); sin embargo, nunca se cuestionó la idea de naturaleza humana común, a la que tanto unos como otros acudieron. Unos para impugnar los privilegios políticos de la aristocracia, otros para impugnar los nuevos privilegios políticos del ciudadano. Todos, pues, emplearon la idea de que los derechos eran lógicos y genéticamente anteriores a la política, dado que emanaban de una supuesta naturaleza humana única y fija.

No voy a entrar a valorar la incidencia histórica de esta red conceptual. A results del debate posmoderno acontecido en las últimas décadas del siglo XX, respecto a la cuestión que aquí nos interesa, se hace problemático dar argumentos convincentes que sostengan las creencias optimistas de que el concepto de ciudadanía moderno haya comportado un immaculado progreso moral y político en la historia de la humanidad. Sin embargo, también son discutibles las creencias pesimistas correspondientes, baste para ello recordar algunos de los logros obtenidos por las mujeres (no por parciales, menos logros). Sí quiero, en cambio, rescatar dos elementos de ese debate: en primer lugar, la idea de que los seres humanos no son independientes, es decir, que adquieren su identidad (también la política) en un marco colectivo. En segundo lugar, el problema de cómo entender ese marco colectivo, de si es la sociedad, la cultura, la nación, el género, la clase, la religión, la comunidad étnica, el Estado constitucional... Y hablo de problema en este último caso, no sólo por las evidentes dificultades que el pensamiento actual ocupado de estos temas tiene para realizar una mínima sistematización conceptual y un mapa de relaciones entre esas nociones, sino también porque comporta otros ramilletes de

³ Cfr. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

problemas en los que quisiera reparar brevemente a continuación:

1. Fuerte tendencia a entender el marco colectivo, en tanto que fuente de identidad individual, en clave esencialista y unilateral.

De donde se deriva como consecuencia principal una ontología social fijista que impide una auténtica pluralidad de formas de ser individual dentro del colectivo. Al mismo tiempo, esa ontología de fondo dificulta la explicación de casos de identidades individuales mixtas, es decir, conformadas en el seno de varios marcos colectivos, no siempre compatibles. Por último, la rigidez ontológica contribuye a infravalorar (o, incluso, a anular) las capacidades individuales de incidir creativamente (y dialécticamente con el marco colectivo) en la conformación de la identidad individual y en la modificación de los estereotipos identitarios individuales y colectivos. En último extremo, esta perspectiva impide la “disidencia ontológica” (no rupturista) con el marco colectivo.

2. Fuerte tendencia a entender el marco colectivo como fuente prepolítica de los derechos y libertades básicas del colectivo de referencia y de los individuos.

La consecuencia fundamental que se deriva de ello es que impide la disidencia política (no rupturista) con el marco colectivo. Asimismo pone freno al surgimiento y elaboración de derechos y libertades nuevos y/o diferentes a los ya contemplados en el marco colectivo.

Teniendo en cuenta los dos niveles, la identidad se reduce a un despliegue de lo ya dado y, por su parte, la política se reduce a gestión de unos derechos y libertades ciudadanos también dados ya desde fuera. De donde se deriva una seria dificultad, pues de este modo no hay manera de abordar en clave política el conflicto entre colectivos o el conflicto entre un individuo disidente y su colectivo de referencia. Lo cual hace que el conflicto sólo pueda ser entendido como un caso de antagonismo entre identidades enemigas, y entonces la ley que en definitiva rige es la del más fuerte.

Si se siente repugnancia moral por las implicaciones totalitarias de esa concepción de la política todavía es posible evaluar la posibilidad de entenderla de otro modo. Así, por ejemplo, cabe seguir a Ch. Mouffe y pensarla como un marco institucional que permita transformar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales en agonismo, o, lo que es lo mismo, transformar el enemigo en adversario⁴. Esta idea forma parte de una interesante propuesta teórica elaborada por la citada pensadora, e implica entender la política como un conjunto de acciones e interacciones que no dejan las cosas como están. ¿Qué cosas? Todas las que intervienen, es decir, tanto los agentes individuales y colectivos, como sus relaciones, sus intereses, y también sus derechos. En consonancia con ello, la ciudadanía en tanto que desempeño de esas acciones e interacciones es presentada como el lugar de fijación de toda identidad y de todo derecho. Ahora bien, siempre será una fijación contingente e inestable, pues en la vida social siempre surgen nuevos intereses, necesidades y conflictos.

Esta perspectiva dinámica de la política y de la identidad tiene la ventaja de repolitizar el campo de acción de los agentes sociales más allá de las tareas de la representación política. Otra de sus ventajas es que permite reconducir el conflicto dentro de los límites de la racionalidad práctica (consista ésta en lo que consista), así como eliminar los efectos totalitarios de poder que contienen los esencialismos más o menos encubiertos. Por último, también hace plausible la idea de que las identidades (individuales y colectivas) se construyen con los otros, si bien no con todos a la vez. Así es porque, a juicio de Mouffe (que en esto sigue a C. Schmitt) la lógica democrático-liberal conlleva una tensión por la que establece una dinámica específica que implica relaciones de inclusión/exclusión. Sin embargo, contra lo defendido en su momento por C. Schmitt, Mouffe no considera que esa peculiar dinámica llevará a la democracia liberal a la autodestrucción, por el contrario afirma que “la política democrática consiste, de hecho, en el constante proceso de negociación y renegociación —a través de distintas articulaciones hegemónicas— de

⁴ Cfr. Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999. También *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.

su inherente paradoja.”⁵

Desde el punto de vista político, semejante concepción de la política democrática implica la imposibilidad de establecer un consenso racional sin exclusión. Dicho de otro modo, que no cabe una reconciliación total de la humanidad consigo misma. La traducción ontológica de ello es que no hay una identidad humana acabada que pudiera ser realizada mediante la política; más aún, ni si quiera hay por qué aceptar como ya dadas identidades humanas “sectoriales”. Con ello, la identidad de los agentes políticos democráticos depende de las diversas posiciones de sujeto a través de las cuales son constituidos dentro de diferentes formaciones discursivas también inestables. Con esto Mouffe no renuncia al uso de nociones que se refieren a sujetos con identidades colectivas, como, por ejemplo, “clase trabajadora”, “negros”, “varones” o “mujeres”, sino que invita a cambiar su concepción:

“Si la categoría ‘mujer’ no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser: ¿cómo se construye la categoría ‘mujer’ como tal dentro de diferentes discursos?, ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales?, y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción?”⁶

Por este camino, de un lado, se explica algo para lo que contamos con cumplida experiencia, como que hay diversas formas de hacer identidad y política en nombre de un colectivo, por ejemplo, que hay variadas formas de política feminista. De otro lado, esta vía posibilita esa dimensión de la libertad consistente en no tener que entender ninguna categoría social, ni ningún estereotipo con los rasgos estables que lo convierten en destino.

Sin embargo, a pesar de las ventajas teóricas y prácticas que comporta esta propuesta, no escapa a algunos riesgos. Quizá el más evidente es el de un exceso de constructivismo que pudiera abocar a un relativismo irrestricto en lo político y a un idealismo de las posibilidades en lo ontológico. En efecto, no está claro si cualquier configuración política hegemónica sería aceptable por el hecho de brotar, o si hay límites ético-políticos. Si así fuera, no está claro qué instancia funcionaría como patrón de referencia limitadora y cómo podría evitarse que coincidiera con un grupo hegemónico; quizá fuera alguna institución estatal o internacional, pero entonces la repolitización de la esfera de acción de los agentes sociales sería bastante más modesta de lo que en principio parece. Tampoco hay una reflexión sobre aquellos conflictos en los que, al menos unas de las partes, se resiste a tratar al enemigo como adversario. Por último, también desde el punto de vista ontológico se echa en falta una reflexión sobre los límites. Irracionalizar el determinismo esencialista no significa que no haya condiciones limitadoras de la identidad, tales como las condiciones de poder de los discursos al uso o como las que dependen del tipo de animales que somos.

Estas siguen siendo hoy dificultades para las teorías antiesencialistas que hacen frente al problema de armar un concepto de ciudadanía que articule derechos y libertades en clave de igualdad política y de diferencia ontológica. No es de extrañar que se este volviendo a discutir sobre la noción “la naturaleza humana”.

Ángeles Jimenez Perona
Dpto. de Filosofía IV
Facultad de Filosofía.
Universidad Complutense de Madrid
anperona@filos.ucm.es

⁵ Ch. Mouffe, *La paradoja democrática*, pág. 61.

⁶ Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, pág. 112.