

Sobre la Historicidad del Concepto de Ciudadanía: Notas a Propósito de la Tensión Unidad-Pluralidad

Emmanuel Biset

Universidad Nacional de Córdoba

Ana Sofía Soria

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen. En el presente artículo trabajamos sobre la historicidad de la ciudadanía para dar cuenta de ciertas aporías constitutivas de la lógica de la modernidad política. Para ello, partimos del giro historiográfico producido en la teoría política en vistas de explicar la lógica de la modernidad política desde la cual entender el concepto de ciudadanía. Esto con el objetivo de indicar que en sus transformaciones se mantiene una y otra vez la tensión entre pluralidad de formas de vida y unidad política.

Palabras clave: ciudadanía; modernidad; pluralidad; unidad.

On the Historicity of the Concept of Citizenship: Observations as Regards the Unity – Plurality Tension

Abstract. In this article we work on the historicity of citizenship in order to account for certain paradoxes which are constitutive to the logic of political modernity. To this end, we start with the historiographical turn produced in political theory with a view to explaining the logic of political modernity from where to understand the concept of citizenship. This, in order to signal that, in its transformations, the tension between the plurality of ways of life and a political unity is maintained once and again.

Key words: citizenship; modernity; plurality; unity.

1 Puntos de Partida: Acerca de la Historicidad de Conceptos y Teorías

La indagación política y, podríamos decir, el pensamiento político, se encuentran contemporáneamente ante el desafío de una singular vacilación. Aquella que se produce en el desencuentro entre categorías que pretenden dar nombre –capturar la dinámica de lo que enuncian– y formas políticas en pleno proceso de reconfiguración. No se trata, por cierto, de plantear este problema en términos de una oposición entre sujeto y objeto, sino de señalar que los lenguajes disponibles tratan de abordar procesos de significación que los exceden, que siempre son –pueden ser– “otra” cosa. Si bien es cierto que ese exceso es constitutivo, de lo contrario se afirmarí una identificación y, por ende, una transparencia entre los diversos lenguajes, una de las singularidades de nuestro esquivo presente surge de la imposibilidad de estabilizar una lógica en ese proceso de significación. Dicho de otro modo, no se trata sólo de las disputas al interior de los diversos lenguajes desde los cuales acercarse a los procesos de significación política, sino de una particular forma de constitución de estos últimos, de su propia vacilación. Y esto no se debe a la tan repetida contingencia de la facticidad, sino a una situación de reconfiguración de las formas políticas.

En este marco es posible afirmar una triple relación: primero, existen formas políticas que se van constituyendo en interrelación compleja con un espacio-tiempo; segundo, esas formas se articulan en un lenguaje político histórico que es, al mismo tiempo, índice y factor, es decir, un lenguaje es emergente de una forma política y un factor de su lógica de configuración; tercero, tenemos los lenguajes teóricos desde los cuales aproximarnos a esa doble dimensión. Por ello es posible afirmar la existencia de un doble hiato, entre una forma política y su lenguaje, pero también entre un lenguaje teórico y un lenguaje político. La dificultad propia del pensamiento político se encuentra en la contaminación de ambos lenguajes, pues la teoría política es aquella dimensión inestable entre los lenguajes teóricos y los lenguajes políticos de una determinada época. Ahora bien, el pensamiento político no puede ser pensado como mera representación, sino que también es índice y factor: es síntoma de una época, al tiempo que interviene en ella. La posibilidad, entonces,

de la reflexión teórica se encuentra allí donde se cruzan ambos lenguajes. Visto desde esta perspectiva, el problema de la teoría política contemporánea no sólo se encuentra en la inexistencia de un único principio organizativo que articule las discusiones, sino en la inexistencia de ese mismo principio en los lenguajes políticos.

Esto significa que al abordar el problema de la ciudadanía se debe admitir una doble dimensión: el concepto ciudadanía, al mismo tiempo que es constitutivo del lenguaje político, adquiere una centralidad creciente en la teoría política contemporánea. Por ello es necesario dar cuenta no sólo de la historicidad del concepto, sino de la historicidad de aquellas teorías que la ubican como eje de sus problematizaciones. De allí que, si no se quiere partir de axiomas y deducciones lógicas, un pensamiento en torno a la ciudadanía deba partir del cruce entre la historicidad del concepto y la historicidad de la teoría política que la instituye como “objeto”. Ello implica destacar, en primer lugar, que el concepto de ciudadanía no puede ser remitido a una forma política general, sino que es necesario analizar la especificidad que adquiere en el contexto de la modernidad. Si partimos de un concepto de ciudadanía en abstracto, sea el que sea, para luego rastrearlo en diversas realidades políticas y tiempos históricos, lo único que se logra es confirmar o refutar postulados definidos a priori. En otros términos, se des-historiza en el concepto. Por el contrario, en segundo lugar, partimos de la necesidad de comprender el concepto de ciudadanía a partir de la modernidad. No se trata, entonces, de afirmar la existencia de un concepto en general cuya variación se registre en el tiempo, por ejemplo definir ciudadanía como forma de pertenencia y analizar cómo se reconfigura en diferentes épocas, sino destacar su historicidad, lo cual implica que no hay un núcleo teórico que cambie con el tiempo. Como destaca Reinhart Koselleck, los conceptos no tienen historia, sino que la contienen. En este sentido, la ciudadanía se constituye como concepto en la modernidad. Esto no significa que la palabra como tal surja en la modernidad, pues se puede realizar un rastreo del mismo en la tradición latina, sino que el paso de palabra a concepto se entiende desde el orden conceptual propio de la modernidad. Lo cual permite avanzar en dos indicaciones suplementarias. Por un lado, la ubicación en la modernidad no lleva a un significado homogéneo, sino a mostrar la plurivocidad propia del concepto. Si el concepto de ciudadanía es central en la modernidad, lo es en la medida de su desplazamiento semántico. Como anota Koselleck: “[...] la palabra «ciudadano» sufre una ceguera de significado aun pronunciándose del mismo modo, a no ser que se investigue esa expresión en su cambio conceptual: desde el ciudadano (de la ciudad) en torno al 1700, pasando por el ciudadano (del Estado) alrededor de 1800, hasta el ciudadano (no proletario) de 1900” (Koselleck, 1993, p. 114). Por otro lado, y para no efectuar sólo un rastreo histórico de esos desplazamientos, se debe analizar el *principio organizativo* desde el cual se constituye aquella lógica moderna que articula esa pluralidad de sentidos. En resumidas cuentas, el punto de partida es la plurivocidad inherente a la historicidad del concepto de ciudadanía y las consecuencias que de ello se pueda extraer en términos de reflexión sobre la lógica de la modernidad política.

Historicidad que puede ser analizada desde un segundo nivel, ese que permite pensar por qué las teorías políticas se han revitalizado a partir de la noción de ciudadanía. Se trata en este caso de analizar por qué algunos/as autores/as indican que la forma específica que ha adquirido o debe adquirir la teoría política contemporánea es aquella de una teoría de la ciudadanía. Al respecto, señalan Kymlicka y Norman: “Parece claro, pues, que este es un punto en donde realmente necesitamos una teoría de la ciudadanía y no solamente una teoría de la democracia o de la justicia. ¿Cómo podemos construir una identidad común en un país donde la gente no sólo pertenece a comunidades políticas distintas sino que lo hace de diferentes maneras -esto es, algunos se incorporan como individuos y otros a través de la pertenencia comunitaria? Taylor llama a este fenómeno «diversidad profunda» e insiste en que su respeto es «una fórmula necesaria» para evitar que un Estado multinacional se desintegre. Pero admite que queda abierta la cuestión de qué es lo que mantiene unido a un Estado de este tipo” (Kymlicka y Norman, 1997). El auge de las teorías de la ciudadanía se comprende desde su historicidad. Su surgimiento intenta mostrar las limitaciones

propias de las teorías de la democracia o de la justicia, en la medida en que se trata de pensar el cruce entre la ciudadanía entendida como estatus legal que indica la pertenencia a una unidad política y la ciudadanía entendida como práctica que conlleva el ejercicio de ciertas virtudes y responsabilidades. Las teorías de la ciudadanía surgen cuando el principio organizativo que constituía el lenguaje político moderno entra en crisis. La crisis del concepto de ciudadanía nos permite comprender su centralidad para las teorías políticas que la ubican en su centro no sólo como dimensión explicativa, sino prescriptiva. Quizá la paradoja se encuentre allí, el concepto de ciudadanía se comprende en una matriz moderna, pero sólo la crisis de esa matriz posibilita el surgimiento de las reflexiones teóricas al respecto. Por esto mismo, resulta necesario comprender la lógica que articula el concepto moderno de ciudadanía, y sus aporías internas, para dar cuenta del resurgimiento de las teorías de la ciudadanía.

En este marco, partimos de la necesidad de pensar en el hiato o intersticio entre el concepto de ciudadanía y las teorías de la ciudadanía. Con ello se evitan dos riesgos, por un lado, abordar el problema de la ciudadanía en términos cuya generalidad disolvería su sentido. Como suele recordar la historia conceptual, uno de los problemas recurrentes del pensamiento político es transferir conceptos contemporáneos a épocas pasadas. Por otro lado, tematizar el auge de las teorías de la ciudadanía sin comprender sus condiciones de posibilidad. En este marco, el problema de la ciudadanía muestra una de las aporías constitutivas de la modernidad: la tensión entre la pluralidad de formas de vida y la unidad de la forma política que la define. La cuestión de la ciudadanía puede ser precisada como aquella de la constitución de lo común en la división entre lo público y privado del sujeto político moderno. En otros términos, con la ciudadanía aparece uno de los límites de la forma y el lenguaje político moderno que busca resolverse en los planteos contemporáneos.

Partiendo de estos supuestos, el objetivo es trabajar sobre la historicidad de la ciudadanía para dar cuenta de ciertas aporías constitutivas de la lógica de la modernidad política. Para ello, en el primer apartado, aclaramos cuáles son los supuestos teóricos desde los cuales realizamos el análisis. La historicidad de la teoría es pensada aquí desde aquellas corrientes que piensan la teoría política como historia de los conceptos. Partimos del giro historiográfico producido contemporáneamente y de las indicaciones específicas realizadas por la Escuela de Padova, destacando la figura de su principal autor, Giuseppe Duso, para dar cuenta del principio organizativo desde el cual comprender la ciudadanía como concepto moderno. Esto significa abordar la lógica a partir de la cual el concepto de ciudadanía encierra una tensión que, al mismo tiempo, invisibiliza. En un segundo apartado, nos detenemos en un breve desarrollo que explica la lógica de la modernidad política desde la cual entender el concepto de ciudadanía. En un tercer apartado, desde ciertas indicaciones de Koselleck, presentamos las etapas atravesadas por el concepto de ciudadanía. Esto nos permite indicar que en sus transformaciones se mantiene una y otra vez aquella tensión que constituye el concepto de ciudadanía: el conflicto entre pluralidad de formas de vida y unidad política. En última instancia, tratamos de mostrar que el problema que ha surgido una y otra vez en la modernidad, tal como muestra el abordaje de la Escuela de Padova, se encuentra en la definición de la ciudadanía como compartir una propiedad común en la esfera de lo público y la reducción de la multiplicidad de formas de vida al ámbito privado. Por ello, analizando la historicidad del concepto de ciudadanía se comprende el marco en el que se inscriben las teorías políticas de la ciudadanía (liberal, republicana, comunitarista, multicultural, diferenciada, feminista, etc.).

2 La Teoría Política: “Entre” la Historia y los Conceptos

A lo largo del siglo XX ciertas escuelas han introducido una serie de transformaciones metodológicas de suma utilidad para el pensamiento político al acentuar la historicidad de los conceptos. En cada uno de los casos se ha mostrado el carácter histórico del lenguaje político y la necesidad de evitar trasposiciones de categorías actuales a épocas pasadas. Se trata de cuestionar una utilización poco rigurosa de los conceptos políticos que los universaliza al des-historizarlos.

Frente a ello, se han elaborado ciertos recaudos metodológicos para estudiar el significado de los conceptos en su contexto histórico, las discontinuidades que los atraviesan y, en fin, analizar las capas semánticas que los constituyen en el presente. El aspecto central que han cuestionado ciertos autores es la utilización de conceptos y categorías políticas sin atender a los contextos donde adquieren sentido. Desde esta perspectiva, el problema de la teoría política es la utilización de un lenguaje ahistórico que universaliza ciertas cuestiones. El giro historicista se puede comprender, ante todo, como una crítica a aquellos autores/as o escuelas que identifican un mismo problema a lo largo de toda la tradición del pensamiento político occidental. Y esto no sólo porque se producen graves problemas de interpretación, atribuyendo a autores/as del pasado problemas contemporáneos, sino porque se ignora la génesis de nuestro propio lenguaje. Al mismo tiempo, las escuelas inscriptas en esta perspectiva critican una posición como la de la “historia de las ideas” a la manera de Arthur Lovejoy, porque parte de una visión de la historia en la que ciertos núcleos permanentes varían con el tiempo. Las “ideas” tendrían una unidad última que cambia según los contextos históricos. Así sería posible hacer una historia, por ejemplo, del concepto de ciudadanía. Pero tal historia supone un núcleo único que va articulándose de diversos modos en el tiempo.

Frente a la historia de las ideas, se han elaborado ciertas propuestas en diversos ámbitos geográficos. En el giro historicista se puede ubicar la Escuela de Cambridge (con autores como Quentin Skinner o John Pocock), la *Begriffsgeschichte* alemana (con autores como Reinhart Koselleck, Werner Conze u Otto Brunner), la escuela francesa (con Pierre Rosanvallon) y la escuela de Padova (encabezada por Giuseppe Duso y entre cuyos miembros podemos ubicar a Sandro Chignola, Maurizio Merlo, Alesandro Biral, entre otros). Cada una de estas corrientes destaca la necesidad de atender al contexto en cual surgen los lenguajes políticos, tratando de evitar lecturas que hagan de las categorías universales ahistóricas o que atribuyan nuestros conceptos a épocas pasadas. Uno de los ejemplos privilegiados de esta crítica surge del concepto de Estado, tantas veces universalizado para analizar formas políticas precedentes como la griega o la romana¹.

En este marco general, aquí partimos de una de estas perspectivas porque nos ayuda a mostrar la historicidad del concepto de ciudadanía estableciendo indicaciones precisas. Elegimos como punto de partida la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck desde la reformulación postulada por la Escuela de Padova. Y ello por dos razones: primero, porque antes que realizar una historia centrada en autores o corrientes teóricas, se acentúa la historicidad del lenguaje político; segundo, porque las observaciones realizadas por la Escuela de Padova nos permiten pasar de una historia del concepto singular a la lógica desde la cual adquiere sentido. La historia de los conceptos tal como es elaborada por Koselleck trabaja sobre tres dimensiones. Primero, como instrumento hermenéutico de las fuentes históricas, es decir, es una exégesis crítica de los conceptos. Segundo, busca evitar la aplicación de conceptos del presente a fenómenos pasados: “De todo esto se deriva una exigencia metódica mínima: que hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado” (Koselleck, 1993, p. 111). Tercero, se presenta como una crítica a la historia de las ideas, es decir, a las ideas como entidades constantes que se articulan según diferentes configuraciones históricas. En resumen, se puede considerar la historia de los conceptos como un trabajo crítico sobre las fuentes, un trabajo riguroso que busca

¹ Las diversas escuelas han propuesto herramientas, acentuando cada una de las dimensiones del lenguaje: pragmática, semántica y sintáctica. Como sintetiza Elías Palti: “Podemos decir, esquemáticamente, que un punto de vista radicalmente nuevo de la historia intelectual (el giro de las ideas a los lenguajes) surge de las elaboraciones convergentes de las tres grandes corrientes que actualmente dominan el campo, cada una de las cuales enfatizaría, y renovarían nuestras perspectivas, respecto de cada una de estas dimensiones (la escuela alemana de *Begriffsgeschichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela francesa de historia conceptual de la política, para la sintáctica). En la medida en que combinamos sus respectivos aportes, obtenemos el aspecto crucial que distingue los lenguajes políticos de los sistemas de ideas, y que constituye el tópico específico del presente trabajo: los primeros, a diferencia de los segundos, son entidades plenamente históricas, formaciones conceptuales estrictamente contingentes” (Palti, 2005, p. 33.)

evitar la aplicación incorrecta de los conceptos del presente al pasado, y que muestra que los conceptos son entidades que sólo adquieren significado en la historia.

La historia conceptual se centra en la articulación de los significados de los conceptos que luego suministra indicadores para la historia social. Se interpreta la historia mediante los conceptos pasados partiendo de su historicidad: “[...] el tema de la historia conceptual es, dicho de forma extrema, la convergencia entre concepto e historia, de modo que la historia sólo sería historia en la medida en que ya estuviera conceptualizada” (Koselleck, 1993, p. 118). Para que sea posible el análisis diacrónico de los conceptos es necesaria una referencia al presente. No es posible atenerse absolutamente al lenguaje de las fuentes porque el acceso al mismo está mediado por la situación presente. Koselleck va a señalar, por un lado, la necesidad de la historia conceptual, pues en cuanto sólo existen conceptos que permanecen, es decir, que tienen una pretensión estructural, es posible representar la historia de otros tiempos; por otro lado, que la historia conceptual debe articular lingüísticamente estados de cosas que no lo habían sido previamente. Se muestra así la diferencia entre conceptos pasados y presentes, pero sólo adquiere sentido esta diferencia desde el presente: “La historia conceptual abarca aquella zona de convergencia en la que el pasado, junto con sus conceptos, afecta a los conceptos actuales” (Koselleck, 1993, p. 124).

Ahora bien, frente a la perspectiva de Koselleck que acentúa la historia de los conceptos, el trabajo de recepción producido por la escuela de Padova, encabezada por Giuseppe Duso, ha propuesto destacar el “principio organizativo” desde el cual los conceptos adquieren sentido. Por ello mismo, no se trata de analizar los conceptos en sus dimensiones diacrónica y sincrónica, sino abordar el eje desde cual se configura su sentido. Si, como señala Koselleck, el concepto de ciudadanía es moderno, resulta necesario pensar cómo adquiere un significado específico. Sandro Chignola, señala que la escuela italiana ha construido una perspectiva que se diferencia de la propuesta de Koselleck desde estas características: “[...] 1) la necesidad de tratar, no la historia de los conceptos singulares, sino el proceso de formación del dispositivo lógico-unitario del que emanan los conceptos políticos modernos; 2) la necesidad de reconducir tales procesos a un conjunto de transformaciones (la cientifización de la filosofía moral, la distinción público/privado, la escisión entre *teoría* y *praxis*) que pretenden enterrar la ética y la política clásicas, y que inauguran el cuadro de la ciencia política moderna; 3) la necesidad de tratar este proceso mediante el análisis de las obras de mayor *altura* de la filosofía política moderna, pues en ellas se puede observar los cuadros teóricos que tendrán una rápida y evidente expresión constitucional; 4) la necesidad de aproximarnos a la filosofía –más allá de la crisis de la ciencia política moderna– por ser el núcleo lejano de la moderna juridización del problema político”² (Chignola, 2003, p. 67).

La Escuela de Padova produce un cambio respecto a la propuesta de Koselleck porque no basta con indicar que los conceptos políticos adquieren sentido en cierto contexto de enunciación, sino señalar que los conceptos son estructuralmente contingentes. Por esto, toda fijación de sentido es parcial y relativa a un lenguaje particular. Existe una redefinición constante del lenguaje político desde su ubicación en contextos históricos: “El concepto del léxico político no es una idea, no dispone de un núcleo teórico inmodificable y destinado a declinarse en figuras diferentes dentro del plano objetivo de la historia. Su historia, que exige tratar necesariamente tanto el problema de la experiencia histórica como la ontología social de la temporalidad, no coincide con el curso cronológico natural, en sí mismo carente de historia” (Chignola, 2003, p. 28). En este sentido, la ruptura establecida con la historia de las ideas se ubica en dos aspectos: por un lado, los conceptos políticos ya no son considerados como núcleos teóricos inmodificables; por el otro, la historia deja

² A esta serie de desplazamientos conceptuales que la Escuela de Padova realiza respecto a la propuesta de Reinhart Koselleck, se le debe agregar un modo diferente de trazar los límites de la modernidad. Pues en el caso de Koselleck, establece que la *Sattelzeit*, esto es, una variación general de los conceptos políticos, se da entre 1750 y 1850. Por el contrario la escuela italiana sostiene que estas variaciones sólo se entienden en un marco más amplio, y así sin establecer una cronología simple (con un acontecimiento, obra y autor que identifique un quiebre), señalan que es en el siglo XVII cuando se constituyen los elementos del principio organizativo de la conceptualidad moderna, siendo Thomas Hobbes el autor principal para dar cuenta de este orden conceptual.

de ser algo objetivo que presenta un desarrollo cronológico natural. Aún más, para la escuela italiana la imposibilidad de definir un lenguaje político no radica sólo en el rastreo histórico de sus diferentes modificaciones, sino que es una condición inherente a su misma constitución. Pues aun cuando no cambie el sentido de un concepto a través del tiempo, es decir, incluso cuando hipotéticamente se pueda indicar que un concepto ha permanecido idéntico a lo largo del tiempo, es refutable por principio. Esto lleva a una determinada forma de pensar la teoría política como instancia de crítica de la universalización de los conceptos: “[...] se trata más bien de una potente instancia de crítica y deconstrucción. Si los conceptos políticos modernos poseen una historicidad específica, entonces será posible denunciar su pretensión de vigencia universal y objetiva; será posible reabrir la discusión en torno a ellos y a su intrínseco carácter aporético, así como valorar la universalidad y la objetividad de los conceptos políticos modernos por aquello que son en realidad: resultado de un proceso de sustancialización de los constructos lógicos de la ciencia moderna, constructos que, por otra parte, tan sólo podrán ser deconstruidos si podemos trazar la genealogía de dicha ciencia y de sus conceptos” (Chignola, 2003, p. 53).

Partiendo de los señalamientos de la Escuela de Padova podemos indicar que los lenguajes políticos son contingentes, es decir, que las definiciones de los conceptos no pueden establecerse de modo inequívoco: “Los lenguajes políticos son, pues, indeterminados semánticamente; en ellos se puede siempre afirmar algo, y también lo contrario. En definitiva, estos remiten a un plano de realidad simbólica de segundo orden, a los modos de producción de los conceptos” (Palti, 2005, p. 31). Para trabajar el significado de los lenguajes políticos es necesario abordar sus contextos de enunciación tal como están presentes en los propios discursos. Esto implica pasar del trabajo sobre ideas al trabajo sobre lenguajes políticos asumidos como entidades contingentes. De este modo, se asume que la historicidad de los conceptos políticos no es externa sino interna, ya que la refutabilidad es constitutiva de todo concepto político. Por lo que todo lenguaje político es, en principio, incompleto, nunca una entidad lógicamente integrada y autoconsistente.

3 La Ciudadanía y la Lógica de la Modernidad Política

Para comprender la ciudadanía como concepto moderno se debe analizar en qué sentido la modernidad política, en la lectura realizada por Giuseppe Duso, implica un paso de la *lógica del gobierno* a la *lógica del poder*, es decir, cómo se produce una reconfiguración en el lenguaje político desde el cual adquiere significado el concepto de ciudadanía. El principio de gobierno, como aquella lógica que articula la conceptualidad política clásica, surge de la pluralidad de partes de la polis que requiere de una guía o dirección. Justamente “gobierno” será esa guía con vistas a que las partes cooperen y realicen un equilibrio. Por este motivo es necesario que esas partes sean diferentes por naturaleza, pero que no sean indiferentes entre sí (caso en el cual el conjunto se disgregaría). Anota Duso: “Es en cuanto que hay diferencia entre las partes por lo que es necesaria la guía y, por tanto, una acción de gobierno; y si esta se ejerce por una parte, ésta no niega o domina a las otras (de este modo se realiza un mal gobierno, en interés de una parte, que va contra el principio de gobierno que debe comportar utilidad y felicidad dentro y no a quien gobierna), pero debe tener la capacidad de coordinarlas por su mejor funcionamiento” (Duso, 2009, p. 229). Quien gobierna es fundamental porque desde la virtud y desde la comprensión del tiempo y el espacio singular –por ello la centralidad de la experiencia–, ordena la comunidad.

Tal estructuración de una lógica política se puede comprender a la luz de una imagen recurrente en el pensamiento clásico: el gobernante como capitán de navío (*gubernare navem reipublicae*). Esta imagen hace notar que existen funciones diferentes en el navío y por ello hace falta la coordinación de un guía. Así, no es indiferente quien gobierna, lo debe hacer alguien desde sus conocimientos, virtudes, experiencias, porque una buena guía no beneficia al capitán, sino a todo el navío. El problema es, en este contexto, el del *buen gobierno*, y ello no se funda en la mera posición de quien manda, es decir, no se basa en una legitimidad formal: “Lo que caracteriza la

noción de gobierno y que será en cambio neutralizado y convertido en indiferente por la concepción moderna es, por una parte, el horizonte de cosas compartidas y condicionantes de la acción de gobernantes y gobernados y, por otra, la relevancia de lo concreto de la acción y de la virtud necesaria para esta acción: es sobre el plano de la acción concreta y no de un modelo formal donde se juzga cada vez el buen gobierno y su capacidad de referirse a la idea de justicia” (Duso, 2009, p. 230). El gobierno es necesario y constitutivo de la misma pluralidad de la realidad, pues porque existen partes diferentes se deben ordenar en función del bien de la misma comunidad. A la pluralidad le es correlativo el problema de la justicia como el del buen gobierno³.

A diferencia de esta forma de articular la política, la modernidad se organiza en torno al principio de poder: “Se puede decir que en el ámbito del denominado *iusnaturalismo* moderno nació un verdadero *dispositivo* para pensar la política, que se plantea como radical negación de una larga tradición de filosofía política, y que condiciona el modo de entender la política hoy. Se trata de un mecanismo que considera el orden de la sociedad como producto del sujeto, la política como pensable mediante la forma jurídica, el poder necesario en la sociedad como impersonal y fundado sobre la voluntad de los individuos y sus derechos, igualdad y libertad *in primis*” (Duso, 2009a, p. 355). Si bien la modernidad, como toda época, implica una diversidad de posiciones, existe un principio organizativo hegemónico fundado en el paso del poder natural al poder civil que desde una teoría del contrato social inaugura el concepto de poder y la nueva concepción de ciencia política. Cuando la vida en común parece estar dominada por el caos y el conflicto, ante todo debido a las guerras civiles, el conocimiento político basado en la experiencia parece insuficiente para ordenar esa realidad. Por ello resulta imprescindible una nueva forma de saber que constituya la sociedad desde una racionalidad que pueda prescindir de la experiencia y así superar las opiniones diferentes sobre las formas de ordenar la comunidad. Es con Hobbes cuando surge la ciencia política moderna que tiene como tarea deducir una forma política que garantice la paz y la seguridad en la vida social. Es en este período, donde la política se convierte en teoría del poder, que se comprende el concepto de ciudadanía.

El primer elemento de la teoría del poder surgida en el contractualismo es la noción de *estado de naturaleza*. Con ella no se describe una situación histórica, sino una hipótesis lógica que tiene como función eliminar, por un lado, la experiencia histórica que sólo muestra conflictos y, por otro lado, la tradición del pensamiento político que no ha construido un sistema de verdades indubitables. El estado de naturaleza viene a indicar cuál sería, hipotéticamente, la situación del hombre fuera del estado civil (carente de ciudadanía), un constructo que explica la necesidad de su superación mediante la razón. La consideración de este estado como situación de guerra irresoluble, resulta imprescindible para analizar la ciudadanía. El concepto de ciudadanía surge de este constructo lógico que opone hombre natural a hombre político. Pero para ello es necesario el postulado de la igualdad natural de los hombres porque permite la eliminación de la pluralidad de sujetos que informa la experiencia. La ciencia política moderna construye mediante la razón la noción de individuo caracterizada por su igualdad natural, una igualdad que no tiene que ver con capacidades físicas o intelectuales, sino con la posibilidad de dar muerte al otro. Ahora bien, afirmando la igualdad, se niega radicalmente el principio de gobierno del pensamiento clásico desde que supone la eliminación de la pluralidad en vistas a la unidad: “Si la igualdad, que se afirma mediante esa abstracción de la experiencia que es realizada por la imaginación del estado natural,

³ Duso destaca en diversas oportunidades que es el problema del buen gobierno, es decir, de la justicia, aquel que es clausurado por la modernidad y resurge en los planteos contemporáneos: “La racionalidad formal, que de este modo se afirma, comporta que no nos debamos preguntar más si la ley es justa o qué es lo justo *de la y en la* sociedad, porque la prestación de la teoría consiste en haber eliminado esta pregunta mediante la solución científica que comporta una determinación unívoca de la justicia: justo es obedecer la ley, que debe ser hecha por aquél que ha sido autorizado por todos. Pero entonces, precisamente la cuestión de la justicia que está en el origen del propio intento hobbesiano y, por tanto, es su condición, resulta eliminada, exorcizada y cancelada por la reflexión, mientras que precisamente sobre esta cuestión se ha interrogado durante siglos el pensamiento político, aquel pensamiento en el que tenía un gran significado el principio del gobierno” (Duso, 2009, p. 226).

hace irracional el ser del gobierno entre los hombres, esa está, sin embargo, en la base de una construcción que debe exorcizar el conflicto que caracteriza al estado no civil” (Duso, 2009, p. 221). Al mismo tiempo que la igualdad, la libertad es el otro principio constitutivo de la argumentación. Si la libertad desde este modo de comprender la modernidad es entendida como el actuar sin ser resistido, el gobierno sería su negación como imposición de una voluntad exterior. Frente a ello, la libertad sólo ha de ser posible en el estado civil. En otros términos, en el estado de naturaleza las voluntades chocan entre sí y por ello niegan la libertad, sólo cuando se instituye el estado civil la libertad es posible. El concepto de libertad se deduce de la misma constitución del cuerpo político, pues la ley es aquello que impide que las voluntades choquen y se obstaculicen entre sí. En este sentido la libertad es la contraparte del poder y no su negación.

Ante un estado de naturaleza definido por la conflictividad resulta necesario pensar su superación a partir de ese constructo racional denominado contrato. El contrato social inaugura un tiempo nuevo, pues establece la mediación entre individuo y sociedad. Esta mediación se da también en un pliegue del mismo sujeto, pues, de un lado, queda el individuo privado y, del otro, el ciudadano público. Primero tenemos individuos y luego un cuerpo político que todos han deseado y por lo cual deben someterse. El contrato como expresión de la voluntad de todos constituye una forma política en la que todos son súbditos del soberano que *representa* al cuerpo político. El poder político moderno se constituye en la negación de la dependencia personal, pues la obediencia sólo se da respecto del cuerpo colectivo. En este marco, el poder no surge mediante transmisión (lo cual supondría un poder existente en los individuos previo al contrato), sino del mismo contrato. No hay transferencia de poder, sino la creación del poder civil, y así no hay poderes diferentes con diversas jerarquías, sino poder supremo en tanto único. Este poder se basa, como hemos referido, en la igualdad de los hombres. Una igualdad que hace abstracción de las diferencias al conducir las al ámbito privado. Mediante el contrato nos auto-constituimos como sujeto político colectivo, es decir, como ciudadanos. Si los hombres son iguales ya no es aceptable el principio de gobierno sustentado en la diferencia natural. El poder lo tiene el cuerpo político como totalidad, y por ello no le pertenece a nadie. Existe así un hiato entre poder natural y poder civil o político, donde este último no sólo garantiza la vida en común, sino que la vuelve posible. El poder es irresistible, no por ser más fuerte que otros poderes, sino porque es único. En este sentido, el pueblo no resiste al soberano porque es éste quien lo constituye.

Ahora bien, el poder político parte de un contrato entre todas las voluntades de los individuos iguales por naturaleza. Partiendo de la igualdad entre los hombres, el problema central de la modernidad no ha de ser la justicia como buen gobierno, sino la *legitimidad*. Debido a que todos somos iguales es necesario justificar o fundamentar el deber de obedecer al poder, no como una fuerza fáctica, sino como fuerza legítima: “En la tradición anterior del pensamiento político no era necesario legitimar el hecho de que les tocara gobernar a los más poderosos y prudentes, así como no era necesario justificar la conducción de los miembros del cuerpo por parte de la cabeza. De la eliminación de un mundo de referencia y de la absolutización de la voluntad surge el problema de la legitimación” (Duso, 2005, p. 94). Para resolver esta cuestión serán fundamentales dos aspectos: de un lado, basar el poder en la voluntad de todos, y así sólo se obedece en última instancia a uno mismo; de otro lado, un concepto de representación. En términos generales, la modernidad inaugura una época donde se clausura el problema de la justicia y surge el problema de la legitimidad. La cuestión no es, entonces, la comparación entre formas de ordenar lo social orientadas al bien común o a bienes particulares, sino que el orden como superación del conflicto es bueno en sí mismo.

El soberano no es un contratante que está frente al pueblo desde el momento en que es producto del pacto: “[...] no hay en realidad pacto entre pueblo y soberano, sino que el pueblo se constituye precisamente en el momento en el que es creado el soberano, esto es, aquel que expresará *representativamente* la voluntad del sujeto colectivo” (Duso, 2009, p. 225). La obediencia se debe al soberano en tanto representante que expresa la voluntad de todo el cuerpo político. La representación es central en la modernidad no meramente por la hipótesis del número, sino porque

está en la base de su lógica: la soberanía se ejerce como voluntad y acción de una persona artificial surgida de un pacto. La ciudadanía sólo puede comprenderse como la membresía de esa persona artificial. Tiene así una relación estrecha con la representación, que no es expresión de una voluntad determinada frente a otra instancia, porque se trata de expresar una voluntad que no existe, y así de darle forma. La representación no es la expresión del pueblo sino su creación. En la base de esta creación se supone un momento activo que consagra una pasividad, donde los contratantes no lo hacen como singularidades, sino como voluntades vacías: el pacto es voluntariamente la decisión del no ejercicio de la voluntad. Por ello, si existe un momento de politicidad radical en la modernidad, al partir de la artificialidad del estado civil, la misma es fugaz, pues como miembros del cuerpo político unitario, la ciudadanía es sólo la autorización de la acción del soberano. La representación es un proceso de autorización por el cual en la base de la acción pública está la voluntad de todos aquellos que se declaran autores (todos se convierten en autores de la acción del soberano desde la clásica definición hobbesiana que distingue entre *auctor* y *actor*). Es esta una relación formal que no depende de los contenidos del ejercicio del poder o de la ley, es la misma relación la que legitima la obediencia. Y esto se debe a que en un mundo en el cual se han perdido las referencias objetivas comunes, la legitimación sólo puede surgir de la propia voluntad. La ley no es la expresión de la guía de la sociedad, del gobierno, sino la orden autorizada por el lugar del cual emana. Esto supone que si bien la autorización de la ley viene de la voluntad de todos, la misma surge porque viene del soberano. Es constitutiva de la ley la distancia entre la voluntad individual y la voluntad del soberano como aquella de la totalidad del cuerpo político.

Así, es posible indicar que el concepto de poder es estrictamente moderno, por lo que entre el pensamiento de la tradición y el moderno no hay una transformación del concepto de poder, sino su emergencia. No se trata entonces de pensar la continuidad que supone incluso la idea de transformación, sino de dar cuenta de una nueva lógica política que permite comprender la noción de ciudadanía. En esta lógica, el poder se entiende como relación formal, pues no existe una referencia a la realidad objetiva que fundamenta la obediencia. Es en este sentido que la relación mando-obediencia no depende de los juicios sobre los contenidos de la orden, sino de una relación formal fundada en la propia voluntad, pues aquellos que obedecen lo hacen obedeciendo a su propia voluntad. La formalidad de la relación suspende la diversidad de los sujetos políticos y hace que todo ciudadano sea, al mismo tiempo, un súbdito. La cuestión es, en la nueva lógica, cómo una relación entre voluntades puede dar lugar a un comportamiento estable y previsible desde una dimensión formal: “Es preciso entonces ingresar en una condición que nos brinde seguridad, que nos haga prever que los otros y también nosotros nos comportaremos respetando los pactos. Lo cual es posible justamente si se crea una espada, una fuerza inmanente que haga prever el comportamiento ordenado de todos. Desde ese momento se separan la moral, la ley interna y la política o, mejor dicho, el derecho, a partir de lo cual se deducirá una fuerza coercitiva que regulará las relaciones entre los hombres” (Duso, 2005, p. 96).

La diferencia entre partes, propia del pensamiento clásico, da cuenta de un pluralismo político irreductible. Es este pluralismo el que será erradicado de la construcción teórica moderna. Y esto mediante dos movimientos que fundan el concepto de ciudadanía: por un lado, se construye la oposición entre sujeto individual y colectivo, es decir, entre privado y público. De este modo, el ciudadano es miembro del cuerpo político, lo cual implica la totalidad de los individuos libres e iguales, sin diferencias y sin partes. Por otro lado, el pluralismo es reconducido a la esfera privada, donde efectivamente serán posibles diversas formas de vida. La heterogeneidad es reducida al ámbito privado y la esfera pública, la de la ciudadanía, está constituida por sujetos iguales. Quien detenta la soberanía se identifica con un sujeto abstracto, sin ninguna relación con la experiencia, con la realidad social, surgido del contrato como constructo racional. La modernidad supone, entonces, el abandono de una noción premoderna de pueblo como sujeto constituido y plural. Si la autorización del pueblo es el fundamento de la legitimidad del poder, no lo es en tanto parte de la comunidad o sujeto social, sino como un abstracto sujeto colectivo. La modernidad requiere por

definición en la constitución de la ciudadanía la reducción de la pluralidad a la unidad. Esto se dará mediante la representación donde la unidad que define al ciudadano es formal y lo sustrae de su singularidad.

La modernidad surge de la dualidad normativa entre hombre y ciudadano, entre hombre privado y ciudadano público. Esto se traduce en la división entre derechos civiles universales y derechos políticos restringidos. Aquellos que son excluidos de la ciudadanía –trabajadores, mujeres, extranjeros, etc.–, pertenecen al espacio privado donde se dan las jerarquías, y así son invisibilizados en el espacio público. Como parte del proceso de configuración de un sujeto político particular, la ciudadanía supone un doble movimiento: por un lado, la abstracción y universalización del sujeto político; por otro, la escisión entre lo público y lo privado. De este modo, las jerarquías dadas o naturalizadas de lo privado también se dan en lo público, pues la igualdad formal sólo se da entre aquellos que comparten ciertas características ubicadas en lo privado, sea la propiedad, la condición de género, la “raza”. Paradójicamente, si la modernidad surge constituyendo un estado civil en ruptura con el estado de naturaleza, habilitando ese espacio en el que todos asistirían en igual condición, reproduce como parte de ese mismo proceso una continuidad entre desigualdad social y política. La ciudadanía conlleva el paso de la pluralidad individual, el subjetivismo, a la unidad política de la persona artificial. Este paso se da mediante la ley como forma vacía, o mejor, como vaciamiento del ciudadano. La igualdad ante la ley es también la ley como constitución de una ciudadanía homogénea. Pero esta ciudadanía supone la *reducción* y *consagración* del hombre situado. La ciudadanía se constituye realizando una abstracción de las singularidades situadas, tal el postulado de la igualdad natural de los hombres, pero consagra esas diferencias no sólo al suponerlas para el ingreso a la ciudadanía, sino porque el ámbito privado naturaliza esas jerarquías.

4 El Estatus de Ciudadanía en el Cruce de las Oposiciones Modernas: Sus Concreciones Históricas

El predominio de la *forma* requiere la distinción moderna entre un ámbito de lo público y uno de lo privado que funda el concepto de ciudadanía. En *Crítica y crisis*, Reinhart Koselleck analiza las diferentes etapas organizadas en torno a esa distinción. En un primer momento, es posible identificar el surgimiento de la política en la modernidad sobre el trasfondo de una guerra civil religiosa que es necesario erradicar. Para ello, Hobbes necesita eliminar la moral privada de los asuntos políticos: “La formalización del concepto soberano de ley, elaborado plenamente ya por Hobbes, descansa –bien que con una nueva valoración constructiva– ampliamente en la separación entre conciencia interna y acción externa. Porque sólo esta diferenciación permite separar el contenido de una acción de la acción misma, condición previa necesaria de un concepto formal de la ley” (Koselleck, 1965, p. 64). Con el Estado absolutista surge un poder formal que separa conciencia de acciones externas. La construcción del poder político necesita de la eliminación de la conciencia privada, o de su reducción al ámbito de una moral individual a-política. Por ello el concepto de ciudadano surge de la consideración del hombre en tanto miembro de un cuerpo político y, así, sólo en su esfera pública. La oposición que posibilita el concepto es aquella de hombre privado y ciudadano público. Donde el ámbito público, el de la ciudadanía, es aquel de la voluntad que autoriza la acción del soberano en la constitución de una *forma de ley*, y donde el ámbito privado, el del hombre, es aquel de las formas de vida en las cuales el cuerpo político no puede intervenir.

En un segundo momento, la Ilustración da un nuevo paso en el cual la conciencia privada adquiere dimensiones políticas. En este sentido, la sociedad civil como esfera extra-estatal encuentra toda su relevancia como dimensión de una superioridad moral frente al poder absoluto. En esta separación se fundamenta, ahora, la posibilidad de una *crítica* al poder desde una instancia superior moralmente: “La crítica política no radica, tan sólo en el veredicto moral en cuanto tal, sino

que está ínsita ya en la separación consumada de una instancia moral, por un lado, y una instancia política por el otro; el tribunal moral se convierte en crítica política no sólo por cuanto que somete a la política a su juicio severo, sino precisamente también a la inversa, en cuanto se separa del campo de la política como pura instancia enjuiciadora” (Koselleck, 1965, p. 186). Si la crítica de la Ilustración, y por cierto la noción de crítica surge en esta época, disuelve el Estado absolutista, lo hace según las premisas elaboradas por este último. Si, como hemos señalado, uno de los pilares de la construcción hobbesiana es la división entre público y privado, esto supone la constitución de la esfera estatal como lugar neutral, pues las consideraciones morales sustantivas se reducen al ámbito privado. La crítica ilustrada, entonces, supone esa distinción al constituir la sociedad civil como poder moral contra el poder político del Estado. La crítica, al mismo tiempo que es política, lo es en tanto se niega como tal. En este caso, la ciudadanía se desdobra y su pliegue explica la Ilustración. Será la ciudadanía social, aquella de las fuerzas indirectas, la que luche contra la ciudadanía política, es decir, el mero carácter de súbdito de un poder considerado ilegítimo.

En un tercer momento, y como última etapa, la crítica se traduce, ya a finales del siglo XVIII, en crisis. La posibilidad de enjuiciar al Estado plantea un enfrentamiento entre la sociedad civil y el Estado “Tenemos, pues, una ambivalencia, a saber: por una parte, enfrentarse al Estado constituido no ya de modo indirecto, sino directo, exhortar y conjurar a una pugna intraestatal y, sin embargo, entender este proceso político como tribunal moral, cuya decisión –de un modo o de otro– anticipa ya el resultado político; en esta ambivalencia a que nos referimos radica y se encierra la conciencia de la crisis propia de la burguesía ilustrada, conciencia determinada a partir de la crítica política” (Koselleck, 1965, p. 317). La crisis, cuya figura política por excelencia será la Revolución, da un nuevo paso en la constitución del concepto de ciudadanía. La ciudadanía ya no se expresa en fuerzas indirectas, en aquellas fuerzas de la sociedad civil auto-postuladas como a-políticas, sino que adquiere una expresión directa. En este ingreso en la esfera público-política se conjugan dos elementos de la definición de ciudadanía de modo paradójico: el ciudadano, al mismo tiempo que es un estatus donde un cuerpo político garantiza determinados derechos, se constituye desde la participación política que niega su carácter político. La participación se vuelve pública pero lo hace como tribunal moral del poder político. El concepto de ciudadanía ha de estar atravesado por esta crisis inherente: al mismo tiempo que es constituido por el cuerpo político se sustrae de él para postular su disolución.

La Revolución Francesa, a diferencia de otras revoluciones, va a consagrar el principio de legitimidad moderno. El poder se funda en la autoconstitución de la voluntad general, y esto supone el quiebre con cualquier pasado concreto y así la constitución de un sujeto universal, abstracto y ahistórico. Con ello surge una noción central que va a implicar una nueva etapa en el concepto de ciudadanía: el de *nación*. La dinámica instituyente de la Revolución supone ese sujeto colectivo mítico llamado nación. La ciudadanía ya no se define sólo como la membresía a un cuerpo político, el sujeto político por excelencia, sino como miembro de una nación: “La construcción jurídica de los poderes constitucionales cierra la cuestión del poder constituyente transformándolo en un poder extraordinario y aprisionándolo en el acontecimiento de aquel «presente mítico» en que surgió la *Nation* de la materialidad de la igualdad y del derecho natural” (Duso, 2005, p. 161). En otros términos, el movimiento de la Revolución, y quizá sea este el problema que atraviesa todo el siglo XIX, lleva a conjurar el dinamismo del poder constituyente en la Constitución como poder constituido y, así, en un derecho que fije las reglas del juego político y expulse la subversión revolucionaria. Un movimiento que va de la Revolución a la Constitución. Si la Revolución se auto-proclama como el reconocimiento de la igualdad de derechos universales, en realidad es la formación de una sociedad o forma política específica. Una sociedad política que se basa en los ideales de libertad e igualdad, extendiéndolos más allá de las limitaciones del Antiguo Régimen y que configuran un pueblo homogéneo. La nación, cuya homogeneidad supone el paso de los estados o estamentos al Estado, y así el paso de la diversidad a la homogeneidad, mantiene aquellas diferencias que considera externas: las sociales. La nación niega todas las diferencias cristalizadas

por el tiempo para instituir un sujeto homogéneo, con ello ya no se trata del sujeto abstracto que fundaba el contrato social, sino del modo por el cual se le da forma a una sociedad política en una realidad histórica determinada. La nación no se funda en un pasado, sino que mediante la construcción imaginaria de un pasado mítico constituye performativamente un presente: “La lógica que sustenta la constitución del Estado exige también que ya no existan órdenes, asociaciones, conglomerados o grupos dotados de significado político, porque eso contrastaría con la expresión de una única voluntad del pueblo, les permitiría a voluntades privadas que conformaran fuerzas peligrosas para la igualdad de los ciudadanos” (Duso, 2005, p. 169).

El ciudadano es aquel que representa la virtud colectiva, es decir, la nación como un todo contra las partes que sólo defienden intereses privados: “La comunidad virtuosa expresa así la solución trascendental gracias a la cual se anulan –incluso violentamente– las diferencias políticas y sociales entre los individuos, que terminan siendo percibidas como desigualdades inaceptables y por lo tanto como delitos voluntarios perpetrados contra la sustancia homogénea del pueblo” (Duso, 2005, p. 170). La ciudadanía pensada como pueblo nacional da cuenta de la constitución de un sujeto colectivo unitario. Pero este sujeto colectivo se estructura sobre la división entre Estado y sociedad. Si la Revolución destruye los poderes intermedios para hacer surgir la soberanía popular, surge el problema de la relación entre las instituciones del poder constituido y la irrepresentable voluntad popular. La destrucción de las diferencias estamentales da lugar a individuos iguales que deben construir la sociabilidad desde un poder común: “La distinción público/privado expresa la progresiva separación entre el poder soberano del Estado, que actúa en nombre y por cuenta de todos porque es reconocido por todos como legítimo, y el espacio «privado», la sociedad, donde los ciudadanos persiguen individualmente su propio interés y conducen libremente su propia vida, sin que el Estado pueda interferir en ello. La libertad privada de los ciudadanos existe en virtud de la libertad pública garantizada por el Estado” (Duso, 2005, p. 258).

La Revolución conlleva un proceso de universalización mediante el cual el ciudadano se identifica con una pertenencia universal/homogénea que diluye/invisibiliza/controla las diferencias históricas. Universalización que instituye, por un lado, fronteras internas que excluyen mujeres, niños, aborígenes y, por otro, fronteras externas que excluyen al extranjero. La cualidad de nacional empieza a ser necesaria para el ejercicio de la ciudadanía, es decir, se limita su ejercicio a una pertenencia étnico-cultural particular que ha devenido universal. La ciudadanía, entonces, se construye sobre este dualismo: al mismo tiempo que pretende sustraerse de las singularidades, se instituye a partir de una diferencia concreta invisibilizada como tal: la particularidad universalizada. La nacionalización de la ciudadanía comporta un movimiento de homogeneización cultural, es decir, la constitución de un sujeto unitario. Si bien existe una diferencia conceptual importante entre ciudadanía y nacionalidad, al acercarse como pertenencia a una comunidad política prejurídica presuntamente homogénea, consolida un proceso de exclusión y normalización de los sujetos políticos. Así, se puede hablar de una *etnoculturización de la ciudadanía*. Si la modernidad comienza con una universalización que, en la distinción entre público y privado niega la pluralidad de los sujetos colectivos, con la idea de nación esa negación será un proyecto político. En otros términos, aquello que era supuesto adquiere un estatuto performativo. La progresiva asimilación de ciudadanía y nacionalidad no parte de un único sujeto político, sino que busca constituirlo⁴.

⁴ En este contexto, si la modernidad supone la escisión entre el hombre concreto y el ciudadano abstracto, el siglo XIX, a derecha e izquierda, intenta volver a unir ese hombre fragmentado. Desde la derecha, reaccionarios y conservadores, van a criticar la ruptura entre lo social y lo político, destacando la ruptura del ciudadano como hombre político del hombre situado histórica y geográficamente. La crítica reaccionaria se dirige una y otra vez contra la abstracción que supone una ciudadanía homogénea. Frente a ello argumentaban a favor de una mayor continuidad entre lo social y lo político. Desde la izquierda, también se ha insistido en la distancia entre la realidad social y las formas de gobierno representativo. La ilusión de la construcción moderna de ciudadanía se encontraría en una igualdad ante la ley que desconoce las diferencias del hecho social, sea como proletarios, mujeres, negros, etc. La igualdad legal, así, viene a enmascarar la desigualdad social. El problema de ambas posiciones es que privilegian lo social sobre lo político y llevan en última instancia a una despolitización que consagra la *verdad* de la realidad social.

5 Sobre Ciertas Aporías: Hacia la Repolitización de la Teoría

Desde la reconstrucción de la modernidad política ofrecida por la historia conceptual, específicamente en la versión de la Escuela de Padova, el concepto de ciudadanía conlleva una aporía irreductible. Aporía que, desde la distinción público-privado, y con ella la división entre sociedad civil y Estado, termina asestando un golpe de muerte a la política. En este sentido, el ciudadano es, al mismo tiempo, radicalmente político y anti político. Y esto porque, si en un primer momento como resultante del pacto sólo puede ser la autorización de la acción del soberano, en una segunda instancia se inscribe en una sociedad civil que critica al poder político desde el exterior. La ciudadanía, que se convierte en una fuerza directa con la Revolución, supone en sí la neutralidad que desde la razón o la historia termina aboliendo el Antiguo Régimen. Pero si aparece allí una dinámica instituyente de la ciudadanía, la misma será rápidamente controlada desde la unidad. Si la tensión entre unidad y pluralidad está en la base de la modernidad, ella adquiere dos formas específicas en el siglo XIX. De un lado, con la nación aparece la unidad como imagen que, sobre la base de un trabajo político de “recuperación” de un origen histórico común, *realiza* una comunidad desde cierta caracterización étnica. Con la idea de nación se origina un proceso de homogeneización cultural basado la construcción de fronteras imaginadas como “naturales”. De otro lado, la división entre lo social y lo político es posible a partir de una concepción de sociedad autorregulada. La racionalidad de la sociedad elimina el problema del poder, es decir, la sociedad se constituye como una entidad auto-organizada que no necesita de gobierno sino como una exterioridad innecesaria: “No es que lo moderno sea una simple proliferación de intereses contrapuestos o que no anhele de continuo la forma de la unidad, sólo que la entiende como unidad funcional y autorreferencial. Es decir, como “sistema” capaz de autogobernarse fuera de cualquier finalidad exterior (el bien) o de cualquier vínculo interior a la lógica de los contenidos (los “sujetos”) que lo habitan” (Esposito, 2006, p. 31).

Si la modernidad se inaugura con una noción de poder absoluto que debe garantizar el orden instituyendo la ley, la construcción de esta misma noción de poder y su unión con la ley tornan obsoleto al poder. Esto supone una importante reducción y abstracción de la acción política a partir de una racionalidad formal de tipo geométrico. La ciudadanía se define en esa visión *suplementaria* de la política: “Es en la clave de esta reductividad que la política se identifica con la forma jurídica del Estado y que se pierde la posibilidad de comprender la politicidad de otras dimensiones de la acción. Con el nacimiento de la «persona civil», en realidad la acción de cada quien se convierte en un actuar privado, con el sentido negativo y privativo que caracteriza al término. Esta escisión, pese a los grandes cambios que han tenido lugar desde el siglo XVI hasta hoy, parece todavía interna a la lógica de la representación política que se manifiesta en las modernas democracias de masas” (Duso, 1990, p. 146). La paradoja de la modernidad se encuentra en que, por una parte, surge como la construcción de un poder absoluto que debe garantizar el orden en la conflictividad social, pero, por la otra, para garantizar este orden se divide lo público y lo privado, la sociedad y la política, tornando obsoleto el poder para una sociedad autorregulada racionalmente.

La ciudadanía se comprende en la tensión entre la integración de un cuerpo político que autoriza las acciones del soberano y la participación como tribunal moral que juzga ese cuerpo desde el exterior. Cuando el ciudadano parece politizarse radicalmente, como en el caso de la Revolución, lo hace desde un lugar exterior a la política. La historia o la razón fundan una crítica externa que vuelve negativo al poder⁵. Ello ha de madurar en los movimientos de normalización de la Revolución, en una concepción de sociedad enfrentada a la política, donde la ciudadanía vuelve a

⁵ La verdad y la historia serán los dos elementos desde los cuales la sociedad civil manifieste su hostilidad hacia el cuerpo político. El tribunal de la razón juzga la política desde un exterior a-político, sea invocando una verdad única y universal, sea en una filosofía de la historia que vuelve superflua la actividad política. Koselleck escribe: “El delirio específico de la razón filosófica es precisamente esperar que su búsqueda progresista de objetividad y neutralidad pueda ser trasplantada sin el menor reparo al mundo hostil de la política”. (Koselleck, 1965, p. 206).

adquirir un rol pasivo ya no desde la idea de súbdito, sino como miembros de una sociedad auto-organizada. Tal como señala Hannah Arendt: “Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de la acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente” (Arendt, 1998, p. 51).

En este marco, es posible indicar que la tensión entre pluralidad y unidad define la lógica moderna del concepto de ciudadanía. Si bien esta tensión ha de adquirir diversas articulaciones, y de ello da cuenta el recorrido propuesto en este artículo, una y otra vez vuelve a aparecer. Sucede que el concepto de poder moderno requiere para su constitución una formalidad que niegue la pluralidad. Y ello porque la experiencia sólo nos informa del permanente conflicto. La pluralidad, en otros términos, al ser identificada con la guerra, da origen a una concepción del poder como orden racional del caos. Con el concepto de ciudadanía, la modernidad muestra aquellas paradojas que la atraviesan. De una parte, la pluralidad conducida primero al ámbito privado y luego al ámbito social, no tiene lugar en una ciudadanía definida desde la homogeneidad. De otra parte, la ciudadanía como constitución del sujeto político da cuenta del impulso despolitizante de la modernidad: “Es por el hecho de que se quiere negar la heteronomía del mando, por lo que la identidad planteada entre los ciudadanos y el sujeto colectivo conlleva que la orden de este último exprese la voluntad de aquellos ciudadanos que son obligados a obedecer. Pero, entonces, precisamente por este motivo, los ciudadanos no pueden tener una voluntad política propia distinta de la del sujeto colectivo” (Duso, 2009a, p. 363).

Sea como súbdito, sea como miembro de la sociedad civil, sea como revolucionario, sea como integrante de la realidad social, el sujeto político al pensarse desde la unidad supone una neutralidad que tiende a la negación de la política. El pensamiento contemporáneo se comprende, en gran medida, como una reacción ante la crisis de este dispositivo que estabilizaba de cierto modo la relación entre unidad y pluralidad. O mejor aún, como una reacción ante la reducción constante de la pluralidad en nombre de la unidad. Los movimientos de trabajadores, las feministas y, más cerca, aquellos que acentúan la diferencia cultural, han realizado una profunda crítica al concepto de ciudadanía. Sin embargo, resulta significativo que muchos de ellos sigan planteando la cuestión desde la idea de “ampliación” de la ciudadanía. Por ello, para terminar, si la crisis del concepto de ciudadanía explica gran parte de la producción teórico-política reciente, resta preguntar si no son constitutivos del mismo concepto de ciudadanía una serie de problemas cuya ampliación no puede resolver. Tal como indica Duso, la despolitización es constitutiva del concepto de ciudadanía moderno: “[...] los ciudadanos no son sujetos políticos *frente* al mando político; estos están *en el* cuerpo del soberano, cuya *voluntad política es la unitaria –otra y opuesta a la suya particular– del sujeto colectivo*” (Duso, 2009a, p. 363).

Dar cuenta de estas aporías nos lleva a preguntar, entonces, si el concepto de ciudadanía puede ser reformulado o bien queda preso de una modernidad que debe ser superada. La cuestión es cómo introducir la pluralidad en la política, y no el pluralismo privatista moderno, sin reducirla a la unidad: “Mientras en el mecanismo conceptual moderno se piensa en el sujeto colectivo sobre la base de individuos, y por eso el sujeto colectivo expresa la voluntad política de los ciudadanos, que son así expropiados, como antes se ha dicho, de una dimensión política, aquí se trata de entender una realidad política como compuesta de una pluralidad de agregaciones, que no son, sin embargo, autónomas, sino que se reconocen como partes de una única realidad” (Duso, 2009a, p. 368). Pensar la política no como la reducción de la pluralidad por la unidad despolitizante, sino como el lugar conflictivo de constitución y negociación de esa pluralidad. Se trata de un doble movimiento por el cual, de un lado, se repolitiza el sujeto político y, de otro lado, se rehabilita el problema de la justicia. Para ello resulta necesario cuestionar el dualismo que estructura la noción moderna de ciudadanía desde la oposición entre sujeto individual privado y sujeto político público. Lo cual implica ir más allá del pluralismo basado en una matriz anti-política en la que el pluralismo de las

opiniones es el motivo que impone la lógica unitaria de la soberanía. La oposición individuo-ciudadano lleva a la eliminación de la praxis política: “Si permanecemos firmes en un sujeto colectivo indiferenciado y en la figura abstracta de un individuo que no está ligado a nada más que a la expresión del propio albedrío y a las convicciones que le suscitan las imágenes y las retóricas que lo rodean, como sucede en los procedimientos de las elecciones que caracterizan la representación moderna, nos quedamos enjaulados en la des-politización” (Duso, 2009a, p. 371).

Mostrar las aporías de la modernidad desde la lectura ofrecida por la historia conceptual padovana lleva a repolitizar áreas que desde una serie de dualismos han sido naturalizadas o neutralizadas. Pensar más allá de la modernidad no resulta una tarea sencilla desde que estamos atravesados por su lógica política y desde que no se avizoran horizontes claros de nuevas formas y lenguajes políticos. Sin embargo, pensar el presente sin reaseguros sigue siendo la tarea de una teoría que se asume como política. No ya, entonces, de una teoría que se califica como política, sino en los marcos de la politicidad de la teoría. Allí cuando politizar implica desnaturalizar toda práctica que se defina desde la neutralidad y volver a plantear el problema de la justicia: “La conciencia de las aporías internas de ese mecanismo que se sedimentan aún en el modo actual de entender la legitimidad del poder, puede permitirnos captar dentro de los mismos conceptos modernos un problema como el de la justicia, que por una parte constituye el punto de partida de su construcción, pero por otra parece abolido y no tematizable a través de ellos” (Duso, 2009, p. 242).

Referencias

- ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1998.
- CHIGNOLA, Sandro. Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. *Res publica*, n. 11-12, 2003, p. 27-67.
- DUSO, Giuseppe. Pensar la política. In: RIVERO, M. (Comp.). *Pensar la política*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1990.
- DUSO, Giuseppe. El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos. In: DUSO, G.; CHIGNOLA, S. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- _____. Pensar la política más allá de los conceptos modernos: historia de los conceptos y filosofía política. In: DUSO, G.; CHIGNOLA, S. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009a.
- DUSO, Giuseppe. (Comp.). *El poder*. Para una historia de la filosofía política moderna. México: Siglo XXI, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado*. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid: Rialp, 1965.
- KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. El retorno del ciudadano. *Ágora*, n. 7, 1997, p. 5-42.
- PALTI, Elías. Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos. *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, Buenos Aires, año 9, n. 9, 2005, p. 19-34.

Artigo recebido em: Fevereiro/2014.

Artigo aprovado em: Abril/2014.

Emmanuel Biset (biseticos@gmail.com) é doutor em Filosofia pela Université Paris 8.

Ana Sofía Soria (a.sofia.soria@gmail.com) é doutora em Ciência Política pela Universidad Nacional de Córdoba.